





# **OTRO MUNDO Y OTRA IGLESIA SON POSIBLES**

**Un acercamiento al catolicismo  
centroamericano contemporáneo**

**Colección  
HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGÍA**

## CONSEJO EDITORIAL

Maryse Brisson  
Pablo Richard  
Elsa Tamez  
José Duque  
Silvia Regina de Lima Silva  
Germán Gutiérrez  
Tirsa Ventura  
Gabriela Miranda García  
Mario Zúñiga  
Anne Stickel  
Wim Dierckxsens

# **OTRO MUNDO Y OTRA IGLESIA SON POSIBLES**

**Un acercamiento al catolicismo  
centroamericano contemporáneo**

**Guillermo Meléndez**

COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Olman Bolaños

PORTADA: Diseño de Olman Bolaños con base en la imagen del Mural de autoría común de Anne Stickel/DEI, Centro Bartolomé de las Casas y la Comunidad de Sobrevivientes de Bajo Lempa, Nueva Esperanza, El Salvador

828.801.6 Meléndez, Guillermo  
M5190 Otro mundo y otra Iglesia son posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano contemporáneo. / Guillermo Meléndez Umaña --1ª ed. --San José, Costa Rica : DEI, 2008  
286 págs. ; 21x 14cms.

ISBN 978 - 9977 - 83 - 1

1. Catolicismo 2. Catolicismo en Centroamerica 3. Relación Iglesia-Estado. I. Título

Hecho el depósito de ley.  
Reservados todos los derechos.

ISBN 978 - 9977 - 83 - 1

© Comisión de Estudios de Historia de las Iglesias en Latinoamérica (CEHILA), 2008, de la presente edición.

© Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 2008, de la presente edición.

© Guillermo Meléndez, 2008  
gmomel@ice.co.cr

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asoc. / (506) 2256-1664

**PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:**

Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones  
Apartado Postal 390  
2070 Sabanilla

San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Teléfonos: (506) 2253-0229 • 2253-9124

Fax: (506) 2280-7561

Dirección electrónica: [editorial@dei-cr.org](mailto:editorial@dei-cr.org)

<http://www.dei-cr.org>

# Contenido

<b>Presentación.....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo I</b>	
<b>El territorio, sus pobladores, su historia.....</b>	<b>17</b>
1. América Central como región.....	17
2. Características geográficas generales.....	19
3. De puente a istmo.....	21
4. Un desarrollo colonial contrastante.....	23
4.1. Evolución general de la vertiente pacífica.....	23
4.2. Evolución general de la vertiente caribeña.....	25
4.3. Dos historias adversas.....	29
5. La era liberal-oligárquica.....	30
5.1. El Estado.....	30
5.2. La economía agroexportadora.....	32
5.3. La urbanización.....	36
5.4. La patria del oligarca liberal.....	37
5.5. La moderna cultura de masas.....	38
5.6. La élite conservadora.....	39
6. La crisis del Estado liberal-oligárquico.....	43
7. Guerra Fría y expansión capitalista.....	46
7.1. El reformismo en perspectiva.....	46
7.2. El auge agroexportador.....	47

## Capítulo II

### La Iglesia Católica desde la Independencia hasta las vísperas del Concilio Vaticano II.....49

#### 1. En tiempos del primer liberalismo.....49

##### 1.1. Propósitos iniciales de los liberales.....49

##### 1.2. Los primeros conflictos.....50

#### 2. La gran crisis liberal.....51

##### 2.1. Los conflictos.....51

##### 2.2. Las consecuencias .....54

##### 2.3. Política conciliadora eclesiástica.....55

##### 2.4. La romanización.....57

##### 2.5. Énfasis en la familia y el intimismo.....59

##### 2.6. El catolicismo popular.....61

##### 2.7. Actitud ante las diversiones.....62

#### 3. La Iglesia ante los populismos y el Estado de bienestar.....64

##### 3.1. El proyecto romano del reinado social de Cristo.....64

##### 3.2. La Iglesia de Cristiandad.....64

###### 3.2.1. Definición de conceptos fundamentales.....64

###### 3.2.2. La Iglesia de Cristiandad Conservadora.....65

###### 3.2.3. La Iglesia de Nueva Cristiandad.....66

##### 3.3. Una Iglesia militante.....67

###### 3.3.1. La Acción Católica.....68

###### 3.3.2. Presencia masiva y fuerza política.....69

###### 3.3.3. La acción social.....71

###### 3.3.4. El anticomunismo.....71

##### 3.4. Modernización institucional y Guerra Fría.....72

##### 3.5. La Iglesia Católica hacia mediados de siglo.....74

##### 3.6. El caso centroamericano .....76

###### 3.6.1. Debilidad del modelo de Nueva Cristiandad.....76

###### 3.6.2. Organizaciones laicales.....76

###### 3.6.3. Afianzando el reinado social de Cristo .....78

###### 3.6.4. Atracción por el fascismo.....79

###### 3.6.5. Acción social.....80

###### 3.6.6. La amenaza protestante.....81

###### 3.6.7. La cruzada anticomunista.....82

###### 3.6.8. La etapa de la re-“cristianización” .....85

## Capítulo III

### En camino hacia el surgimiento de una

### Iglesia de los Pobres.....91

1. El desarrollismo: estrategia global contrarrevolucionaria .....	92
1.1. Caracterización del desarrollismo.....	92
1.2. La Alianza para el Progreso .....	93
1.3. La industrialización dependiente.....	94
1.4. Integración económica y crisis del Mercomún.....	95
1.5. Agotamiento de la industrialización e integración .....	96
2. Transformaciones sociopolíticas y culturales.....	97
3. Reactivación del movimiento popular.....	99
4. La reacción ante el “susto” cubano .....	102
5. Los obispos y el Concilio Vaticano II.....	105
6. Contexto posconciliar .....	107
6.1. Recepción del Vaticano II.....	107
6.2. Renovación de la vida religiosa.....	109
6.3. La cruzada contra el subdesarrollo.....	110
6.4. Los resultados.....	115
7. Dos importantes experiencias pastorales “pioneras” .....	118
7.1. Parroquia de San Miguelito.....	120
7.2. Prelatura de Choluteca.....	121

## Capítulo IV

### Una nueva manera de ser Iglesia.....123

1. La nueva estrategia de mano dura.....	125
2. El movimiento popular.....	128
3. La renovación a la que invitó Medellín.....	130
3.1. El contexto de la conferencia.....	130
3.2. Una Iglesia de los Pobres.....	132
3.3. Peculiaridades de la Iglesia de los Pobres en América Central.....	135
4. Medellín, signo de contradicción.....	136
5. Los primeros pasos en la ruta de Medellín.....	138
6. La ruptura con la práctica de cristiandad.....	144
7. Contradicción y confrontación intraeclesiales.....	146
7.1. Una muy dispar acogida de Medellín.....	146

7.1.1. <i>Costa Rica</i> .....	146
7.1.2. <i>Nicaragua</i> .....	147
7.1.3. <i>El Salvador</i> .....	148
7.1.4. <i>Honduras</i> .....	149

7.2. Persistencia de la práctica de cristiandad.....	151
------------------------------------------------------	-----

8. La persecución.....	154
------------------------	-----

## **Capítulo V**

<b>Bajo el influjo de la restauración</b> .....	157
-------------------------------------------------	-----

1. Una crisis estructural .....	158
---------------------------------	-----

1.1. El proyecto reaganiano y la región.....	158
----------------------------------------------	-----

1.2. Carácter de la crisis y políticas correctivas.....	159
---------------------------------------------------------	-----

1.3. El proyecto neoliberal.....	161
----------------------------------	-----

1.4. Las secuelas del conflicto armado.....	162
---------------------------------------------	-----

2. La ofensiva neoconservadora.....	164
-------------------------------------	-----

3. La restauración católica.....	165
----------------------------------	-----

3. 1. Caracterización general.....	165
------------------------------------	-----

3. 2. La conferencia de Puebla.....	168
-------------------------------------	-----

3.3. La ofensiva vaticana contra la Iglesia de los Pobres.....	169
----------------------------------------------------------------	-----

3.4. El proyecto restaurador en la región.....	170
------------------------------------------------	-----

4. Recomposición de la cristiandad.....	173
-----------------------------------------	-----

4.1. <i>Costa Rica</i> .....	175
------------------------------	-----

4.2. <i>Honduras</i> .....	177
----------------------------	-----

4.3. <i>El Salvador</i> .....	179
-------------------------------	-----

4.4. <i>Guatemala</i> .....	180
-----------------------------	-----

4.5. <i>Nicaragua</i> .....	181
-----------------------------	-----

5. La difícil caminata de la Iglesia de los Pobres.....	184
---------------------------------------------------------	-----

5.1. En Guatemala: una brutal persecución.....	186
------------------------------------------------	-----

5.2. En Nicaragua: una excesiva exigencia.....	189
------------------------------------------------	-----

## **Capítulo VI**

<b>Una nueva situación religiosa</b> .....	193
--------------------------------------------	-----

1. En la era de las democracias neoliberales.....	194
---------------------------------------------------	-----

1.1. El liderazgo de una “nueva derecha”.....	194
-----------------------------------------------	-----

1.2. Las consecuencias del ajuste.....	196
----------------------------------------	-----

1.3. Distanciándose de la “vieja derecha” y los militares.....	198
----------------------------------------------------------------	-----

1.4. Las nuevas policías.....	199
2. Movimiento popular y descontento social.....	200
3. Profundización de la ofensiva restauradora.....	202
3.1. Caracterización general.....	202
3.2. La conferencia de Santo Domingo.....	207
4. El restauracionismo en el nuevo contexto regional.....	208
5. Una novedosa y compleja situación religiosa.....	211
5.1. Una gran convulsión religiosa.....	211
5.2. Catolicismo popular urbano.....	212
5.3. Desinterés por la región y “lo religioso”.....	214
6. La Iglesia de los Pobres.....	215
6.1. ¿Acaso quedó algo de ella?.....	215
6.2. Asumiendo las limitaciones.....	217
6.3. Los muertos que vosotros matáis.....	218
6.4. Tentativas de “parroquializar” a las CEB.....	219
6.5. El horizonte abierto por el movimiento bíblico.....	220
6.6. Producción y formación teológica y pastoral.....	222
6.6.1. <i>El proceso</i> .....	222
6.6.2. <i>Las publicaciones</i> .....	223
6.7. Otro mundo es posible.....	225
6.8. Perspectivas y desafíos a la IP.....	226
<b>A modo de conclusión</b> .....	229
1. Preparando el camino.....	229
2. Una nueva práctica eclesial.....	231
3. Bajo el influjo de la restauración.....	233
4. Una nueva situación religiosa.....	234
<b>Apéndice</b>	
<b>Un acercamiento a los pentecostalismos</b> .....	237
1. Los pentecostalismos.....	238
1.1. Una vieja y polémica presencia.....	238
1.2. Organización y estructuración.....	240
1.3. Explicando su crecimiento.....	243
1.4. Una peculiar atmósfera.....	245
1.5. Comunidades pentecostales y de base.....	248
1.6. Comportamiento social.....	250

1.7. Comportamiento político.....	252
2. Los neopentecostalismos.....	255
2.1. Su irrupción.....	255
2.2. Organización y estructuración.....	256
2.3. Los telepredicadores.....	259
2.4. Comportamiento sociopolítico.....	261
<b>Bibliografía citada.....</b>	<b>263</b>

## Presentación

El camino recorrido por la Iglesia Católica (IC) en América Central (AC) en las últimas cuatro décadas del siglo XX, fue largo y difícil, pero también fructífero. La renovación eclesial desencadenada por el Concilio Vaticano II (1962-65), y adaptada a la realidad propia de América Latina y el Caribe por las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), representó un cambio trascendental sobre el modo de comprender y vivir el ser y la misión de la IC. Por un lado, el eje de comprensión y vida pasó de la "Iglesia jerárquica" hacia la "Iglesia pueblo de Dios"; por otro lado, la consideración del mundo como lugar de pecado del cual había que apartarse —y, más aún, huir—, mudó de manera radical a lugar de salvación del género humano. Estas posturas vitalizaron la arcaica estructura eclesial y la abrieron a nuevas experiencias pastorales y corrientes teológicas, los estudios bíblicos y un renovado aprecio del mundo, la humanidad, la política, la cultura.

Como fruto de esta corriente renovadora, significativos segmentos de la IC del Istmo, muy conservadora hacia mediados de siglo XX, experimentaron una honda transformación en el ámbito teológico, la organización comunitaria y la búsqueda de la justicia social. Emergió así un catolicismo profético, una Iglesia de los Pobres (IP) que, sin romper por completo con los antiguos moldes, asumió la opción preferencial por los pobres. Esos cambios robustecieron igualmente a la IC como un todo, ya que confirieron a los obispos, al clero, las comunidades religiosas, e incluso a centros cristianos y grupos laicales, mayor influencia en los asuntos locales y nacionales, al tiempo que promovieron un cierto renacimiento religioso entre los estratos populares y medios de la población.

Pero, de igual modo, persistieron y se consolidaron otros catolicismos en conexión con las capas medias altas, las viejas oligarquías y las nuevas burguesías. Sobre todo a partir del inicio del pontificado de Juan Pablo II (1978), el viejo modelo eclesial jerárquico retomó gran fuerza. Por eso, el reciente tiempo eclesial ha estado marcado por aspectos como el centralismo romano, el clericalismo, la preocupación por lo doctrinal según posturas teológicas anteriores al Vaticano II, el ataque a nuevas corrientes de pensamiento bíblico y teológico —en particular la teología de la liberación— y el distanciamiento y la desconfianza de la vida religiosa inserta en medios populares.

Así, junto a la brutal represión de los sectores eclesiales progresistas y de liberación llevada a cabo por los grupos dominantes, ante el silencio —si no con la complicidad— de algunos grupos eclesiales conservadores, aparecieron serios conflictos intraeclesiales. Sin embargo, las redes y los espacios de intercambio de experiencias, reflexión y formación de la IP incluyeron a tantos agentes de pastoral y organizaciones cristianas comprometidas con aquella opción, que pese a los esfuerzos en sentido contrario de las fuerzas eclesiales conservadoras, la total marcha atrás les resultó imposible. Por tanto, la fe comprometida con los pobres, los procesos comunitarios y el testimonio martirial de seculares, agentes de pastoral y hasta dos obispos, se convirtieron en verdaderos referentes, en historia determinante e iluminadora para el presente.

Una descripción y análisis detallados del contexto sociopolítico y de dicha vida eclesial en sus muchos aspectos relevantes, requeriría la conformación de un amplio equipo de trabajo a nivel regional y daría origen a numerosos libros. Por eso, en esta obra solamente aspiramos a brindar una visión sintética a manera de clave de lectura general desde una perspectiva liberadora de tal contexto y realidad eclesial, que contribuya a entender lo acontecido y resalte los avances y retrocesos respecto a aquella renovación eclesial.

Como esto implica tratar de descifrar los grandes hilos conductores en el largo plazo, nos propusimos rastrear la compleja relación entre catolicismo, Estado y sociedad en la región desde la Independencia (1821) hasta los años cincuenta del siglo XX. Incluimos, entonces, un primer capítulo que introduzca en el conocimiento del territorio, sus pobladores y evolución histórica, a sabiendas de que los colonialismos y neocolonialismos han conformado cercos alienantes que han hecho que la geografía, la historia, las costumbres, la cultura de un país o región, sean desconocidas —y hasta despreciadas— en los otros. Un segundo capítulo, por su parte, presenta una visión del desarrollo del catolicismo en AC desde la Independencia hasta finales de los

años cincuenta del siglo pasado. Después de examinar el camino transitado (capítulo III) y la aparición de la nueva práctica de IP (capítulo IV), el influjo de la restauración eclesíástica (capítulo V) y la nueva situación religiosa vivida en la última década del siglo (capítulo VI), debido a su gran crecimiento y con el propósito de contribuir a una mejor comprensión en el ámbito católico de este importante fenómeno, incluimos un apéndice sobre los pentecostalismos. Una amplia bibliografía citada pretende ser de utilidad a quienes deseen profundizar en algún aspecto tratado en el libro.

Somos plenamente conscientes de las particularidades de las distintas sociedades del Istmo y de los diferentes catolicismos nacionales y regionales, de ahí que tratemos siempre de ser prudentes con las grandes generalizaciones. Por eso, expresiones como IC, IP o catolicismo en AC —pero también IC, IP o catolicismo en Guatemala o El Salvador, por ejemplo— únicamente tienen sentido en un acentuado nivel de abstracción. Es decir, no se han de buscar en esta obra “recetas” para analizar sin más situaciones eclesiales específicas nacionales o subregionales. De igual modo, las referencias a procesos particulares deben entenderse como ilustraciones de los planteamientos formulados.

Mi profundo agradecimiento —y el de todas y todos los que leerán este libro— a las y los compañeros de caminata que con sus escritos, exposiciones, conversaciones y testimonio han contribuido a hacerlo posible. Asimismo, a las y los amigos de la Comisión de Estudios de Historia de las Iglesias en Latinoamérica (CEHILA), con quienes desde 1982 he tenido el privilegio de compartir ricas experiencias y conocimientos, y gracias a cuyo auspicio y el apoyo del Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD), ha sido posible la publicación de esta obra.

Espero que la lectura de este trabajo motive a sus principales destinatarios, a saber miembros de las comunidades eclesiales de base, grupos bíblicos, centros de reflexión y formación, ministros laicos, pastorales diocesanas, comunidades religiosas insertas en medios populares, a emprender la recuperación de la memoria histórica reciente de su quehacer pastoral y teológico. La memoria es un recordar que moviliza todo el ser, lo interpela, modela y proyecta. Luego, la recuperación de esa memoria es una tarea fundamental de nuestro compromiso evangélico por aportar a la construcción de una AC más justa, fraterna y solidaria, una sociedad donde quepan todos y todas, y en armonía con la naturaleza.



# Capítulo I

## El territorio, sus pobladores, su historia

### 1. América Central como región

Algunos discuten acerca de si hablar de “Centroamérica” o “América Central”, y cómo definirla y delimitarla como región (Hall, 1985; Granados, 1985). Para unos solamente cabe hablar de “Centroamérica” como “región histórica”, misma que limitan a los actuales cinco países (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica) que conformaron el antiguo Reino de Guatemala, añadiendo Chiapas para la época colonial por haber pertenecido también a dicho Reino. Otros, en cambio, hablan de “América Central” como “región geográfica” e incluyen en ella a Panamá y Belice, argumentando que pertenecen al istmo centroamericano. Granados se pregunta si el legado del pasado posee aún tanto peso como para excluir a Panamá y a Belice, o si un mero accidente natural es razón suficiente para incluir a estos países. Enfatiza que en razón de su privilegiada posición interoceánica, con su incorporación al imperio español, primero, y a los proyectos de dominación inglesa y estadounidense, después, el territorio se convirtió en una “región geoestratégica” como área vital de paso dentro de planes de dominio a escala mundial. Por eso, tanto su desarrollo socioeconómico y político como el cultural han estado condicionados —y a menudo determinados— por los factores geopolíticos. Desde esta perspectiva, no ve por qué excluir a Panamá y Belice en una definición moderna de “Centroamérica”.

Por nuestra parte, optamos por hablar siempre de América Central (AC) e incluir en ella a los siete países mencionados. El Istmo tiene una extensión de 522.765 kilómetros cuadrados, y aproximadamente treinta millones de habitantes. Se trata de repúblicas muy distintas entre sí, y al interior de ellas mismas, en lo económico, social, político y cultural.

Solo El Salvador, localizado sobre la vertiente pacífica, y Belice, ubicado sobre la caribeña, no ocupan una posición interoceánica. Guatemala posee una extensa fachada pacífica, donde vive la mayor parte de su población, y vastas zonas poco pobladas en el Petén, sobre el Caribe. La población de Honduras se concentra en el núcleo colonial del interior, lo mismo que en los enclaves bananeros de su largo litoral caribeño. Nicaragua, fuertemente orientado hacia el Pacífico, está lejos todavía de integrar su parte de la Mosquitia. En Costa Rica, el antiguo núcleo colonial se ha extendido hasta conformar un eje interoceánico, aun así las zonas fronterizas permanecen poco pobladas. En Panamá, la influencia estatal se limita en la práctica al centro y el oeste del país, donde reside la mayoría de la población, en tanto que la vasta península del Darién, donde predominan los indígenas y negros, se mantiene muy aislada.

Con excepción de El Salvador, el más densamente poblado, los restantes países muestran altas densidades de población en las principales ciudades, pero muy bajas en particular en las extensas regiones periféricas de la vertiente caribeña. Por consiguiente, aún poseen fronteras de colonización agrícola y zonas donde el uso de la tierra podría intensificarse. Ahora que, si bien el espejismo de grandes riquezas estuvo siempre presente, la dura realidad de la lucha con montañas agrestes, la selva, el clima, las enfermedades, hizo que “la frontera agrícola” no fuese nunca una “tierra prometida”. Por eso, la penetración e incorporación económica del territorio desde el litoral pacífico y las tierras altas centrales hacia otras comarcas, en especial la vertiente atlántica, ha sido un proceso lento y gradual que todavía continúa (Hall, 1985: 17.21; Pérez, 1985: 25).

Las etnias —o nacionalidades— de AC constituyen un heterogéneo conjunto de poblaciones que en casi todos los países representan una minoría inferior al 10% —e incluso al 5%— de su respectiva población, pero que por habitar en regiones con valiosos recursos naturales o políticamente estratégicas, han desempeñado —o podrían desempeñar— un papel histórico importante. Solo en Guatemala, aunque los censos tienden a desconocerlo, la etnia maya conforma la mayoría de la población y en los años ochenta del siglo XX cumplió un papel clave en el fallido intento por revolucionar las injustas estructuras socioeconómicas y políticas de ese país (Falla, 2002).

## 2. Características geográficas generales

No obstante su reducida extensión, AC presenta notables variaciones geográficas (forma del terreno, suelos, vegetación, clima, flora y fauna) <sup>1</sup>. Uno de sus principales rasgos lo constituye su estrecho territorio, por lo que justo se habla de istmo. En su topografía sobresalen las tierras montañosas <sup>2</sup>, siendo las mayores cordilleras paralelas a las costas. Únicamente existen tres rutas bajas a través de AC: Tehuantepec, la primera; río San Juan-lago de Nicaragua-istmo de Rivas, la segunda; y el istmo de Panamá, la tercera. A lo largo del istmo, por su parte, las rutas más fáciles las ofrecen las llanuras litorales.

En vista de que el intercambio continental de plantas y animales se realizó a través de ella, en AC hallamos especies de procedencia suramericana y norteamericana. Además, el relativo aislamiento de las dos principales zonas montañosas —una en Guatemala, Honduras y el norte de Nicaragua, y la otra en Costa Rica y el oeste de Panamá—, propició la constitución de especies endémicas y detuvo la dispersión. Fruto de esta combinación de especies, la flora y la fauna de la región son de enorme riqueza (Hall, 1985: 7).

Para Carmack (1994: 22), otros importantes rasgos naturales son la existencia de valles relativamente pequeños y moderadamente fértiles en las tierras altas, la abundancia de recursos “exóticos” <sup>3</sup>, el acceso directo y bastante cercano a los distintos recursos en razón de las depresiones y fallas que posibilitan el paso entre las costas, y la elevada proporción territorial que abarcan las tierras bajas caribeñas.

Las cordilleras forman una especie de espina dorsal a lo largo de casi todo el territorio y lo reparten en dos zonas ecológicas muy diferentes: la vertiente caribeña y la vertiente pacífica. Pero la columna vertebral de su geografía es la franja volcánica que corre desde Chiapas hasta el oeste de Panamá. Esto hace que AC comprenda un bloque de altiplanos y tierras bajas complementarias, lo que determina otro contraste fundamental entre dos zonas ecológicas muy diversas: las tierras altas frías (encima de los 1.520 metros) y las templadas (entre los 760 y 1.520 metros), y las tierras bajas calientes. Se trata de dos profundos contrastes ecológicos que se manifiestan en los ámbitos climático y humano, y han

---

1. Carmack (1994: 21-32) la subdivide en cinco “áreas naturales” con condiciones geográficas claramente diferenciadas: tierras altas del oeste, tierras bajas del norte, tierras bajas del Pacífico, istmo sur y tierras bajas del este.

2. Con altitudes superiores a los 1.000 metros y algunos picos que rebasan los 3.500 metros.

3. Oro, obsidiana, jade, cacao, plumas y pieles preciosas, tintes, perlas.

desempeñado un significativo papel en la historia regional (Hall, 1985: 9; Pastor, 1988: 22; Cardenal, 2001: 16; Carmack, 1994: 22).

En la vertiente pacífica (Hall, 1985: 9-11; Pérez, 1985: 15; Pastor, 1988: 21-23; Wortman, 1991: IIIs.), la franja volcánica hace que gran parte de los suelos sean muy ricos, bien drenados y aptos para la agricultura. Los cerros y las montañas volcánicas llegan casi hasta el océano, dejando apenas una angosta y fragmentada llanura litoral: el corredor del Pacífico, el cual forma como una media luna —desde Soconusco en Chiapas hasta Guanacaste en Costa Rica— de tierras fértiles planas e irrigables que favorecen el cultivo intensivo.

Por ello, desde aproximadamente el año 1000 esta vertiente y los valles intermontanos centrales atrajeron a diversos pueblos. Los climas bastante secos, al igual que las adecuadas condiciones ecológicas, propiciaron el crecimiento de la producción agrícola, la formación de ciudades-estado y el desarrollo de densas poblaciones y civilizaciones urbanas. Después de la invasión española, las principales ciudades coloniales también florecieron aquí. La zona resultó apta para el cultivo de granos y la ganadería al estilo peninsular, destinados a suplir el mercado interno. Asimismo, durante los casi tres siglos siguientes la agricultura de exportación colonial se concentró sobre todo en el corredor del Pacífico.

Esta vertiente, sin embargo, desde antiguo mostró una gran actividad tectónica (terremotos, erupciones volcánicas, deslizamientos), misma que en reiteradas ocasiones ha causado destrucción y muerte y ha trastornado y condicionado su desarrollo económico, social y político (véase Peraldo-Mora, 1995).

La vertiente caribeña, por su parte, posee extensas llanuras litorales en el Petén (Guatemala-Belice), la Mosquitia (Honduras y Nicaragua), el norte de Costa Rica y la zona central de Panamá. Se trata de tierras bajas aluviales cubiertas de selva tropical, que comprenden variados y ricos recursos y ecosistemas. Además, largos y caudalosos ríos inundan los valles y forman numerosas ensenadas, lagunas, esteros y pantanos, por lo que predominan los suelos que se agotan con rapidez si los sistemas de cultivo no simulan el bosque tropical.

Una excepción significativa la constituyen los valles de los ríos que descienden de las montañas centrales, muy aptos para la agricultura. De igual modo, la franja costera que abarca El Petén y corre desde el lago Izabal en Guatemala hasta la población hondureña de Trujillo, presenta condiciones topográficas y climáticas relativamente más favorables para la vida humana que el resto de la vertiente. Esta zona posibilitó el desarrollo de la antigua civilización maya en El Petén, lo mismo que el de un enclave comercial e industrial en torno al Golfo de Honduras.

La ubicación de las cordilleras origina una clara distinción climática entre las dos vertientes. La caribeña recibe abundante precipitación la mayor parte del año, mientras la pacífica presenta una estación seca de unos cinco meses que permite ventajosas labores de cultivo y almacenaje. Las costas de Nicaragua, Honduras y Belice, en particular, sufren con frecuencia los devastadores efectos de huracanes procedentes del mar Caribe. De igual forma, las lluvias ocasionadas por los “temporales” que acompañan los huracanes, las tormentas y depresiones tropicales, provocan inundaciones por el desbordamiento de ríos que con frecuencia dan al traste con las cosechas en ambas vertientes.

Esta diferencia climática se refleja en la vegetación. En la vertiente caribeña predominan las selvas tropicales<sup>4</sup>, aunque existen otras formaciones como las sabanas con pinos en zonas de Belice y la Mosquitia. La vegetación de la vertiente pacífica consiste especialmente de bosques. Las cordilleras originan también numerosos microclimas, de ahí que dentro de las montañas, diferencias de altura y orientación determinan marcados cambios ecológicos en muy cortas distancias (Hall, 1985: 9-11; Pérez, 1985: 15; Cardenal, 1985: 16-18; Pastor, 1988: 21-23; Wortman, 1991: IIIs.).

### 3. De puente a istmo

Gracias a su particular posición intercontinental, AC fue hasta la invasión española un corredor entre las dos grandes Américas, un escenario tanto de dispersión de plantas y animales como de migraciones humanas y difusión cultural. Durante las primeras décadas de la conquista y colonización españolas, el territorio se mantuvo como lugar de paso<sup>5</sup>. Con todo, conforme transcurrió el siglo XVI esta función se redefinió conforme los requerimientos de comunicación marítima entre los nuevos centros económicos y políticos. Luego, el istmo —posición interoceánica— eclipsó al puente —posición intercontinental (Granados, 1985: 59.77; Hall, 1985: 7).

Esto se debió primordialmente a que los conquistadores, tras comprobar que los entonces llamados mares del Norte y del Sur solo se unían por el Cabo de Hornos, habilitaron la ruta ístmica terrestre más corta entre ambos —descubierta ya en 1513—. De este

---

4. Donde proliferan hongos, bacterias e insectos transmisores de enfermedades como la tifoidea, la malaria, la fiebre amarilla y el dengue.

5. No en balde el primer obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, decía en 1542 de Santiago de los Caballeros que “...esta ciudad siempre ha sido posada y hospital para todo el mundo. Lo es ahora y lo será porque está en la ruta hacia todas partes” (Wortman, 1991: 6).

modo, Panamá se transformó en el lugar estratégico de tránsito para la riqueza mineral andina. Su transporte demandó una significativa movilización de mulas y abastos suplidos por Costa Rica, Nicaragua y Honduras; sin embargo, el declive de la minería peruana hacia mediados del siglo XVII disminuyó esos requerimientos, lo que fortaleció el aislamiento de AC <sup>6</sup> (Pérez, 1985: 16ss.; Hall, 1985: 8).

Para las potencias europeas rivales de España, la principal significación de la región fue igualmente su posición interoceánica<sup>7</sup>. El litoral caribeño en particular se tornó estratégico, toda vez que frente a él pasaban numerosos galeones españoles cargados de oro y plata. La incapacidad de la Corona española para dominar este litoral, permitieron la llegada —desde 1589— de piratas ingleses, franceses y holandeses a la Mosquitia <sup>8</sup>, donde tuvieron madrigueras y se aliaron con los miskitos para hostigar a los galeones y a las poblaciones “españolas” colindantes. Asimismo, atraídos por la riqueza maderera de la zona <sup>9</sup>, ya hacia 1622 grupos de colonos establecieron asentamientos permanentes en Belice, los cuales se convirtieron en bases de contrabando<sup>10</sup> (Jenkins, 1986: 11ss.).

Tiempo después, hacia mediados del siglo XIX, las pretensiones de control de una vía interoceánica replantearon la importancia estratégica del istmo. La idea de un canal en AC tentó incluso a Inglaterra, pues éste le facilitaría su control de los mares. Por consiguiente, fortaleció su presencia en la Mosquitia<sup>11</sup>, al igual

---

6. De hecho, el Reino de Guatemala contó únicamente con un calamitoso camino de mulas a lo largo de la vertiente pacífica, que lo unió con México y Panamá.

7. Inglaterra, en particular, pretendió controlar la ruta a través de Nicaragua.

8. Por entonces, la Mosquitia abarcaba desde el cabo Honduras hasta el río Matina en Costa Rica. Por el oeste tuvo siempre una “frontera” muy imprecisa, más política que geográfica, referida al límite hasta donde llegaba la influencia “real” de los colonizadores peninsulares y criollos (Jenkins, 1986: 43).

9. En especial el palo de tinte o de Campeche, de gran demanda en Gran Bretaña a raíz de la expansión de la industria textil, y maderas preciosas como la caoba (Paz, 1979: 19ss.).

10. La ocupación de Jamaica por parte de Inglaterra en 1655, desempeñó un papel de primer orden en el incremento del contrabando (Sée, 1969: 52).

11. Así, después de que Honduras y Nicaragua se independizaron de España en 1821, la presencia inglesa en la Mosquitia lejos de disminuir se acrecentó y las relaciones con Londres, Jamaica y Belice se intensificaron. Este proceso culminó en 1843 con el establecimiento de un protectorado británico sobre el “Reino de la Mosquitia”. En 1848, tropas miskitas y autoridades inglesas ocuparon el puerto de San Juan del Norte, no obstante fueron desalojadas por los nicaragüenses. Tropas miskitas e inglesas subieron entonces, en 1849, por el río San Juan e impusieron al gobierno de Nicaragua la firma de un convenio altamente oneroso. En virtud del llamado Tratado de Managua de 1860, la dinastía continuó no ya con reyes sino con “jefes” (*chiefs*), reconocidos por los ingleses como príncipes, y que actuaron en la denominada Reserva de la Mosquitia. El último gobernante de la dinastía miskita fue Robert II (1891-1908) (Markland, 1982; Jenkins, 1986: 58s.).

que en las islas hondureñas de Roatán (Pérez, 1985: 20; Granados, 1985: 73). De hecho, en 1848, a raíz del descubrimiento de oro en California<sup>12</sup>, la ruta a través de Nicaragua fue habilitada para facilitar el transporte entre el este y el oeste de los Estados Unidos (EE. UU.). No obstante, la apertura de un ferrocarril interoceánico en Panamá, en 1855, implicó el abandono de esta ruta.

Con todo, el incremento del comercio internacional tornó apremiante la necesidad de construir un canal transistmico que evitara circunnavegar el Cabo de Hornos. En la década de 1880, Ferdinand de Lesseps<sup>13</sup> intentó la construcción de un canal por Panamá, sin embargo no pudo superar los problemas técnicos ni las enfermedades tropicales que mataron a miles de trabajadores. Finalmente, entre 1907 y 1914 los EE. UU. edificaron aquí un canal con esclusas<sup>14</sup>.

La construcción de ferrocarriles, primero, y de carreteras, después, abrió nuevas rutas entre el Caribe y el Pacífico. Aunque no fue sino hasta finales del segundo tercio del siglo pasado que la Carretera Interamericana unió a todos los países centroamericanos, excepto Belice, entre sí y con América del Norte<sup>15</sup> (Hall 1985: 8s.).

En síntesis, como recalca Granados (1985: 76), la percepción del istmo como geoestratégico ha constituido —hasta hoy— el fundamento de sus relaciones con los imperios español, inglés y estadounidense. De ahí que la dinámica económica, social, política y cultural de AC solamente es comprensible a cabalidad a la luz de su historia geopolítica.

## 4. Un desarrollo colonial contrastante

### 4.1. Evolución general de la vertiente pacífica

Después de la invasión española<sup>16</sup>, los vaivenes del proceso de conquista y colonización, lo mismo que la percepción española

---

12. La llamada “vía del tránsito” combinó el transporte en barco por el río San Juan y el lago de Nicaragua, con un corto recorrido terrestre entre la ciudad de Granada y el puerto del Realejo, sobre el Pacífico.

13. Cuyo Canal de Suez, inaugurado en 1869, revolucionó el transporte del Viejo Mundo.

14. Si bien esta empresa cobró igualmente muchas vidas, la mortalidad disminuyó gracias al mayor control de la malaria y la fiebre amarilla.

15. Las aún impenetrables selvas del Darién, en el este de Panamá, mantienen separado el istmo de América del Sur.

16. En lo que sigue, para el período colonial distinguimos entre una “América Central española” (ACE) y una “América Central caribeña” (ACC). La ACE designa el ámbito geográfico e histórico del Reino de Guatemala efectivamente controlado por la Corona española, mientras la ACC el ámbito de ese Reino no controlado

acerca de la localización, los recursos, la distribución y densidad de las poblaciones originarias de AC, condujeron a la instauración de una peculiar organización política y administrativa. El territorio, rebanoado en provincias interoceanicas, fue integrado primero a la Audiencia de Panamá —erigida en 1535—, unificado luego en la Audiencia de los Confines (1543), hasta que, por último, en 1570, conformó la Audiencia de Guatemala. En lo que respecta a Panamá, inicialmente estuvo adscrita al virreinato del Perú y más tarde al de la Nueva Granada. Esto repercutió en su aislamiento del resto de la región (Hall, 1985: 16; Granados, 1985: 69; véase Terán, 1988: 13-37).

La zona de pueblos y culturas predominantemente indígenas, se redujo a Chiapas y a las tierras altas del oeste de Guatemala. Por carecer de recursos naturales atractivos para los peninsulares y criollos, durante el periodo colonial ella permaneció aislada y poco desarrollada, y aquellos explotaron a sus pobladores mediante la recolección de tributos. Los procesos de mestizaje y aculturación fueron lentos y, después de la Independencia (1821), los indios<sup>17</sup> de esas comunidades permanecieron al margen de los modernos Estados nacionales.

El resto de la antigua Mesoamérica se convirtió en un área de población mestiza y cultura hispanoamericana. Aquí se erigió la mayoría de las ciudades españolas. Pese a la significativa disminución de los indios —fruto tanto de las guerras de conquista como de las enfermedades traídas por los españoles—, sobrevivieron los suficientes como para posibilitar el buen funcionamiento de la nueva encomienda y el nuevo repartimiento. Posteriormente, indios y mestizos proporcionaron la fuerza de trabajo requerida por las haciendas de los criollos y peninsulares (Hall, 1985: 10).

La invasión española, apunta Wortman (1991: ivs.), además de que implicó una verdadera catástrofe demográfica, modificó de manera radical el comercio, la composición social y racial y la

---

por ella, el cual abarcó extensas zonas de la selva lacandona (Chiapas), el Petén (Guatemala-Belice), la Taguzgalpa (Honduras), la Tologalpa (Nicaragua) y la Talamanca (Costa Rica).

17. Para Severo Martínez (1981: 596.615s.), "...los indios fueron inicialmente los nativos transformados por el régimen colonial en una gran clase de siervos... Después de tres siglos de vida colonial... cobró la servidumbre nuevos caracteres... Y finalmente, al suprimirse la servidumbre... pasaron a ser los indios lo que hoy son: los semiproletarios y proletarios agrícolas que todavía conservan —y *en tanto* conservan— las costumbres y la mentalidad que fueron propias del siervo colonial... *No hay indio en sí*; esa es una abstracción anti-histórica... Hay indios porque hubo colonaje y porque la estructura colonial se ha ido transformando con gran lentitud. Y así como no hubo indios antes de que la colonia los formara, debe suponerse que dejará de haberlos cuando el desarrollo de la sociedad... haya borrado todas las supervivencias estructurales de la colonia".

estructura política de la región, abriéndola a sucesivas oleadas de innovación cultural e intelectual. La monarquía de los austrias promovió un catolicismo ortodoxo para cohesionar la sociedad, instituciones como la encomienda para explotar la mano de obra nativa, y los cabildos para la defensa de los privilegios patrimoniales. Se creó así la apariencia de una AC unida, pero con el tiempo las diversas condiciones locales y la autonomía provincial produjeron una gran variedad de culturas.

Tal como hace ver Hall (1985: 16s.), las zonas efectivamente colonizadas por los españoles, la llamada “América Central española” (ACE), se ubicaron sobre todo en los valles intermontanos centrales y la vertiente pacífica, donde fundaron las principales ciudades y desarrollaron las actividades económicas más importantes. Aun así, se trató de poblaciones fragmentadas y aisladas, separadas por espesos bosques. Lo lento y costoso del transporte terrestre, a lomo de bestia, dificultó el comercio entre ellas.

En todas las provincias del Reino, los primeros colonizadores y sus descendientes habitaron originalmente en poblaciones urbanas. A partir del último cuarto del siglo XVI, sin embargo, la disminución de la fuerza laboral indígena obligó a muchos ciudadanos a emigrar hacia las áreas rurales. La depresión del segundo tercio del siglo XVII reforzó la economía de subsistencia, acentuó el aislamiento y fomentó un incipiente separatismo provincial (Pastor 1988: 95-104). Ni las reformas administrativas y políticas promovidas por la monarquía borbónica, ni el repunte comercial de la segunda mitad del siglo XVIII, bastaron para que AC se mantuviera unida tras la independencia política de España.

En efecto, con el advenimiento de la Independencia, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica constituyeron en 1824 las Provincias Unidas de Centro América, misma que se disolvió en 1839 y dio paso a cinco repúblicas independientes. Al igual que en la época colonial, los jóvenes países concentraron los procesos de colonización agrícola y de poblamiento en los altiplanos centrales y la vertiente pacífica. La instauración de vínculos comerciales con Europa, cimentados en la exportación cafetalera y la importación de manufacturas, resultó clave en su evolución y conllevó profundas —aunque diferenciadas— transformaciones económicas, sociales, institucionales e ideológicas (Hall, 1985: 11.17; Granados, 1985: 62).

#### **4.2. Evolución general de la vertiente caribeña**

Los indios de esta vertiente, la llamada “América Central caribeña” (ACC), tuvieron como patrón la vida en las riberas de los ríos, las llanuras o el litoral, con un fuerte acento en la pesca, la caza y una incipiente agricultura basada especialmente en el cultivo

de tubérculos. Su distribución, por ende, se polarizó en aquellos sitios que ofrecían mayores posibilidades para tales actividades. Los litoraleños mantuvieron contacto con todo tipo de individuos que llegaron para comerciar productos como la tortuga y el Carey, y se convirtieron en diestros navegantes. La distribución a lo largo de grandes ríos, en cambio, impuso a los de las llanuras un tipo de vida distinto, ya que la agricultura sobre tierras aluviales fértiles posibilitó su establecimiento permanente.

Este sistema ecológico de río, selva y llanura imprimió su sello sobre su forma de vivir y de producir. Los ancianos y las mujeres dieron consistencia y continuidad a la vida comunitaria. Esta se convirtió en la verdadera retaguardia de la supervivencia de estas poblaciones, pues preservó las relaciones de intercambio y reciprocidad, sus lazos de parentesco, costumbres, tradiciones y lengua (Jenkins, 1986: 7s.).

La motivación central de la monarquía de los austrias para ocupar esta vertiente provino de la necesidad de emplear rutas transistmicas y habilitar puertos para el comercio con la Península. El corredor entre Portobelo y la ciudad de Panamá, a pesar de su clima insalubre, fue el más importante en razón de sus vínculos con Perú. Santo Tomás, en Guatemala, y Puerto Caballos y Trujillo, en Honduras, proporcionaron por su parte salidas para el comercio del norte de la ACE (Hall, 1985: 11).

No obstante, la mayor parte de la ACC permaneció al margen de la autoridad de la Audiencia de Guatemala. Por eso, la élite colonial —con la colaboración de franciscanos y en menor medida de dominicos— emprendió expediciones misionero-militares para reducir a la hostil población nativa. Estas fracasaron; más aún, movieron a los indios a estrechar sus relaciones con los ingleses. Estos establecieron particular amistad con los miskitos, a quienes trataron como aliados y proporcionaron herramientas y armas de fuego. Al menos desde 1643 hasta 1814, ellos sirvieron en el plano militar a los intereses británicos en la zona; así, atacaron poblaciones españolas colindantes con la Mosquitia y participaron de expediciones piratas. Con el tiempo, la preponderancia miskita se tornó en menosprecio, discriminación y explotación de las otras poblaciones indígenas de la ACC, a muchas de las cuales sojuzgaron y les exigieron tributo (Jenkins, 1986: 16.26ss.; Solórzano, 1992: 197).

La “Guerra de los Siete Años” (1755-63) evidenció la vulnerabilidad del imperio español. El Tratado de París (1764) que le puso fin, obligó a España a aceptar el comercio y la presencia de los ingleses en el Caribe. En la segunda mitad de la década de 1770, aprovechando su nueva fuerza y el impacto de las luchas independentistas en los EE. UU., la monarquía borbónica declaró la guerra a los ingleses en la ACC. La Paz de París (1783), que los

confinó a Belice y contuvo su expansión, restañó el orgullo español (Pastor, 1988: 132s.; Wortman, 1991: 188s.211s.).

En el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, Belice conoció un gran apogeo económico. Por un lado, la exportación de caoba alcanzó su punto culminante en 1846, experimentando luego un agudo descenso. Por otro lado, el territorio se convirtió en un depósito de mercancías inglesas con destino a México y la ACE, misión que dejó de cumplir una vez que Inglaterra firmó tratados de comercio y navegación con los nacientes Estados (Paz, 1979: 30ss.).

Mientras todo esto acontecía, la ACC fue albergando negros que en un primer momento llegaron como fugitivos, náufragos o esclavos de piratas, comerciantes y plantadores no españoles. En un segundo momento, la intensificación de las operaciones extractivas inglesas en la Mosquitia y Belice incrementó la traída de negros. Estos se mezclaron con los indígenas, originando poblaciones zambas<sup>18</sup> y un proceso de sincretismo cultural. Alrededor de 1740, los ingleses abandonaron en la isla de Roatán un numeroso contingente de cimarrones expulsados de la isla de San Vicente. Por último, a finales del siglo XIX, la construcción ferroviaria y del Canal de Panamá, lo mismo que el auge de las plantaciones bananeras en diversos puntos de la ACC, provocaron una nueva migración afrocaribeña.

Esta continua inmigración produjo entre los negros residentes en el litoral un diferenciado avivamiento cultural de valores, costumbres y tradiciones, que al cabo de un lento proceso condujo a la formación y el afianzamiento de una vigorosa cultura afrocaribeña desde Belice hasta Panamá, con gran capacidad de resistencia y de reproducción autónoma (Jenkins 1986: 18-22; Pastor, 1988: 122ss.).

Después de la Independencia, nos dice Hall (1985: 11), los jóvenes Estados centroamericanos percibieron sus fachadas norte y oriental como "atlánticas" más que caribeñas, puesto que valoraron en particular su potencial para la apertura de rutas más cortas hacia los mercados europeos y el este de los EE. UU. De este modo, los ferrocarriles y puertos construidos en Costa Rica y Guatemala a finales del siglo XIX y principios del XX, apuntaron primordialmente a proporcionar una salida al café producido en esos países y El Salvador.

Pronto, dichos ferrocarriles y puertos se convirtieron asimismo en la infraestructura de una nueva actividad agroexportadora que reforzó la peculiaridad cultural de esta vertiente. En efecto, compañías estadounidenses sembraron

---

18. Sobresalieron los "zambos miskitos", quienes se convirtieron en un peligro para las principales poblaciones de la ACE.

banano en las llanuras de Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Inmigrantes negros, en especial de las Antillas británicas, constituyeron la principal fuerza laboral. Con su cultura angloparlante y protestante y su orgullo de ser “súbditos de la corona británica”, hicieron de los enclaves bananeros microcosmos muy distintos del interior hispano, que por sus paisajes, relaciones sociales y culturales semejantes homogeneizaron gran parte de la ACC (Ellis, 1983: 31-74; Granados 1985: 66; véase Duncan-Powell, 1988; Bourgeois, 1994).

Ahora bien, el ya mencionado interés inglés por la posibilidad de un canal en Nicaragua, movió a los EE. UU. a entrar de lleno en la contienda. En 1849 firmaron un tratado de amistad, comercio y navegación con Nicaragua. Un año después, la Accessory Transit Company inauguró un servicio combinado de vapores y diligencias más barato y cómodo que el prestado en Panamá. Ciertos sectores sureños quisieron anexar AC a los EE. UU.; de allí el reconocimiento del gobierno estadounidense, en 1857, del aventurero William Walker como presidente de Nicaragua. Y cuando la guerra civil (1861-65) mostró las dificultades para la movilización de sus fuerzas navales, la posibilidad de la construcción de un canal en Nicaragua adquirió un carácter perentorio para los EE. UU.

Los ingleses, por su parte, se vieron obligados a mantener consultas con autoridades estadounidenses sobre su presencia en la Mosquitia y el estatus legal de la monarquía miskita. En 1850 se firmó el Tratado Clayton-Bulwer entre Inglaterra y los EE. UU., por el cual las dos potencias renunciaron formalmente al dominio exclusivo de la eventual ruta interoceánica. En la práctica, aun cuando conservaron su dominio sobre la Mosquitia, el tratado neutralizó el desarrollo de las actividades inglesas de mayor envergadura en la región. Los EE. UU., por el contrario, desplegaron incluso actividades militares.

Los tratados firmados por la Corona inglesa con Honduras, en 1859, y con Nicaragua, en 1860, que reconocieron la soberanía formal de esos dos países sobre sus respectivas zonas caribeñas, no terminaron todavía plenamente con el dominio inglés en la ACC<sup>19</sup>. Los miskitos se sintieron desamparados por la finalización —al menos oficial o legal— de la tutela británica. Con todo, como los tratados determinaron la creación de una “Reserva Miskita” autónoma, ya en 1861 elaboraron su primera Constitución Municipal, casi copia fiel de las leyes inglesas que antes regían el territorio.

---

19. Si bien eliminaron las bases jurídicas de la monarquía miskita justificadora de aquella presencia, al desconocer a esta y rebajar a la categoría de jefe o cacique al que antes se constituía como rey.

La Constitución facultó a los nuevos jefes o caciques para otorgar concesiones a intereses foráneos en materia comercial, forestal y minera, lo que ciertamente hicieron ante la impotencia de los gobiernos nicaragüenses y hondureños. Desde 1880, banqueros, comerciantes y negociantes de tierras estadounidenses vertieron sus intereses en toda la ACC, con excepción de Belice, lo que introdujo a negros, indios y zambos en una economía fundada en el salario y los altos patrones de consumo. Cuando su triunfo en la guerra contra España (1898) tornó hegemónica la presencia de los EE. UU. en el Caribe, ignoraron el tratado de 1850 y reclamaron su control exclusivo sobre una eventual ruta canalera por Nicaragua, pretensión aceptada por los ingleses en 1901<sup>20</sup>.

La “independencia” de Panamá (1903) y la inmediata negociación de un tratado canalero, completaron los elementos básicos del nuevo dominio. La defensa y seguridad del vital canal —inaugurado en 1914— se convirtieron entonces en el objetivo clave de la política exterior estadounidense. De ahí que la gesta liberadora de Nicaragua encabezada por Augusto César Sandino desde finales de los años veinte, la revuelta campesina salvadoreña liderada por Farabundo Martí (1932) y las huelgas bananeras en Costa Rica y Honduras (1934), hicieron que los EE. UU. percibieran a AC como una región turbulenta e inestable, por lo que su “pacificación” se impuso a toda costa.

No extraña, por todo lo anterior, que las tentativas de los gobiernos nicaragüenses y hondureños por reincorporar la Mosquitia a sus respectivos territorios y Estados, chocaran con un fuerte sustrato ideológico “antiespañol” inducido de manera sistemática durante más de dos siglos de dominación anglo-estadounidense, y reforzado por los misioneros no españoles que trabajaron en ella. Encontraron igualmente la decidida resistencia de comerciantes y empresarios ingleses, jamaquinos y estadounidenses con grandes intereses en la zona (Granados, 1985: 74s.; Pérez, 1985: 20; Jenkins, 1986: 58-68).

### 4.3. Dos historias adversas

De acuerdo con Jenkins (1986: 2-4), las de la ACE y la ACC no fueron apenas “dos historias distintas”, sino “dos historias recíprocamente adversas”. Por eso, tanto indios, negros y zambos de la ACC como peninsulares, criollos, mestizos y mulatos de la ACE, desarrollaron con el tiempo resentimientos mutuos,

---

20. Poco después, Nicaragua se convirtió en un protectorado de los EE. UU. En 1916, el tratado Chamorro-Bryan le otorgó a esta potencia el control exclusivo y perpetuo sobre el eventual canal, al igual que amplias zonas de Nicaragua.

cuando no abiertas actitudes discriminatorias y comportamientos antagónicos.

Se trató, en primer lugar, de un aislamiento geográfico. Para viajar a la ACC había que enfrentar una fatigosa y peligrosa travesía, la cual combinaba largas caminatas o cabalgatas y jornadas en bote. Estuvo, en segundo lugar, la barrera del idioma. La mayoría de las y los negros e indios de la ACC prácticamente desconocieron el español y, en el caso de los últimos, si hablaron algo además de sus propias lenguas, fue un poco de “inglés-creole” con influencias afrocaribeñas. Sin olvidar, en tercer lugar, la importante barrera religiosa: a la “católica” ACE se oponía la “protestante” —cuando no “pagana e idolátrica”, desde la perspectiva católica— ACC.

En fin, el desconocimiento de los modos de vida, las tradiciones y la estructuración social de las poblaciones negras, zambas e indias de la ACC, sumado a los prejuicios raciales y religiosos, hizo que las y los habitantes de la ACE se formaran ideas erróneas y numerosos estereotipos acerca de aquellas poblaciones. Tal ignorancia y prejuicios tuvieron su contraparte en el recelo, la desconfianza y antipatía de las y los pobladores de la ACC hacia las y los “españoles” de la ACE.

Esto ayuda a comprender por qué todavía hoy estas poblaciones constituyen —en mayor o menor grado, según los distintos países— minorías de difícil integración. Lo cual supone un serio problema para los actuales Estados centroamericanos que, en particular desde la década de los sesenta del siglo pasado, intentan integrar sus poco desarrolladas zonas “atlánticas” —no “caribeñas”— mediante caminos, la colonización agrícola y una mayor presencia estatal en la administración pública y los servicios sociales. Aun así, la mayoría de la población —y por ende los servicios, las principales vías de comunicación, etc.— sigue concentrada en las tierras altas centrales y la vertiente pacífica.

## 5. La era liberal-oligárquica

### 5.1. El Estado

Debido a su accidentada topografía, estratégica posición istmica y el contraste ecológico y cultural entre la vertiente pacífica y la caribeña al igual que entre las tierras altas frías y templadas y las bajas cálidas, desde la invasión europea AC tendió a la fragmentación y disgregación económica, social y política.

Con el advenimiento de la independencia de España, Panamá se integró a la federación de la Gran Colombia; Chiapas se convirtió en un estado mexicano; Belice —Honduras Británica desde 1862— permaneció como colonia inglesa; en tanto que Guatemala,

El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica conformaron en 1824 la república federal de las Provincias Unidas de Centro América. Constantes hostilidades entre los Estados, la autonomía de los restantes cuatro frente a la pretendida hegemonía guatemalteca, la fragmentación y el aislamiento físico de los núcleos poblacionales y los débiles vínculos económicos, condujeron a la disolución de la federación en 1839. Los repetidos intentos por restablecer la unidad política fracasaron por las mismas razones, a lo que se sumó el creciente distanciamiento entre los países en razón de sus diferenciados sistemas de gobierno y niveles de desarrollo social y económico (Hall, 1985: 16s.).

La secular debilidad del poder estatal explica en buena parte la imposición de relaciones de poder y dominación social sumamente violentas, en beneficio casi exclusivo de los grupos dominantes. El poder ideológico de las iglesias complementó con eficacia esa debilidad frente a los privilegios privados. Por consiguiente, el avance del poder secular fue lento y difícil. Recién en el último tercio del siglo XIX se produjo un triunfo laico, el de los llamados liberales radicales, quienes aproximadamente desde 1870 impulsaron un proceso de centralización y consolidación de su poder económico y sociopolítico en torno al Estado nacional, centrado en el Poder Ejecutivo y el Congreso.

Se trató en realidad de una democracia puramente formal, toda vez que el poder fue controlado, ya por facciones oligárquicas exportadoras o terratenientes, ya por facciones importadoras o comerciales. Su alcance, por tanto, fue muy limitado, y la mayoría de la población siguió siendo pobre y analfabeta. Además, el acorralamiento de la Iglesia Católica acarrió en la práctica el fin del viejo paternalismo, con lo que los vínculos personales y de protección dieron paso a la pureza y el anonimato de las relaciones contractuales (Pérez, 1985: 24; Anónimo, 1990: 1).

Ya desde el decenio de los ochenta del siglo XIX, regímenes claramente “oligárquicos” empezaron a suceder a los liberales de “reforma”. Estos regímenes adoptaron un desarrollo económico de corte autoritario, vinculado ahora a los intereses de un capital internacional —en gran medida estadounidense— deseoso de invertir en plantaciones agrícolas de alto rendimiento, ferrocarriles, industrias y minas.

El costo social del modelo oligárquico fue muy grande para las masas campesinas, los trabajadores agrícolas y los incipientes núcleos obreros. En Guatemala, por ejemplo, para resolver el problema de la escasez de mano de obra en el campo, los oligarcas retornaron a la práctica colonial de obligar a los indígenas a trabajar en las haciendas. En los países con costas en el Caribe, se confinó a los negros en esa vertiente para servir a las compañías (bananeras, madereras) estadounidenses. En el caso de los trabajadores mestizos

y mulatos, se recurrió a los adelantos salariales para comprometerlos con los hacendados y patronos.

Esto fue posible porque un sutil rasgo de la dominación consistió —consiste— en la utilización de los prejuicios étnicos y raciales para justificar la situación de inferioridad de las grandes mayorías. De ahí que la exclusión de indios, negros, mestizos y mulatos pudo desembocar en diversas medidas de segregación y prohibiciones (tácitas o expresas), que perduraron hasta muy avanzado el siglo XX.

Luego, cuanto más se concentró la propiedad de los bienes de producción, más se agudizó la polarización social entre una mayoría de campesinos y trabajadores agrícolas, artesanos y obreros, y una minoría de terratenientes, empresarios y comerciantes. Mientras, los escritores y pintores costumbristas aportaron un toque de “buena conciencia” al régimen liberal-oligárquico. Ciertamente, el idílico mundo presente en sus obras ocultó en el colorido paisaje o en la ternura de los sentimientos, la miseria, explotación y discriminación de las mayorías trabajadoras.

Desde principios del siglo XX, a medida que fue crecientemente desafiado por el avance del movimiento popular y la formación de una clase obrera guiada por el anarco-sindicalismo y el socialismo, el liberalismo oligárquico fue superando —por conveniencia— su anticlericalismo. Se volvió más y más conservador, hasta que el definitivo fracaso de su modelo agroexportador desnudado por la crisis económica, las demandas democráticas de las capas medias urbanas y el ascenso de los populismos, nacionalismos y autoritarismos de los años treinta, lo marginaron de la escena política <sup>21</sup> Pérez, 1985: 24.28s.; Beozzo, 1995).

## 5.2. La economía agroexportadora

La agricultura de subsistencia ocupó siempre a la mayor parte de la población. Sobre esta matriz básica se superpusieron durante el período colonial diversos cultivos para la exportación, mismos que experimentaron un temprano agotamiento. En su afán por modernizar estas sociedades, el proyecto liberal se propuso la sustitución de esa economía de subsistencia por otra que aprovecharse mejor los recursos naturales, humanos y técnicos y permitiese la inserción en el mercado internacional. Esto implicó mejorar los servicios públicos y la infraestructura, pero también

---

21. En ese entonces, AC era todavía agrícola y rural y su población total rondaba apenas los siete millones. Unos pocos grandes terratenientes concentraban en sus manos las mejores posesiones, mientras gran parte de los trabajadores agrícolas poseían a lo sumo minifundios subfamiliares.

aumentar los incentivos individuales (entrega de tierras, concesión de créditos, exoneración de impuestos, abaratamiento de la mano de obra) con vistas a propiciar el desarrollo de un empresariado agroexportador.

El auge agroexportador reforzó la fragmentación política. Más de una docena de zonas a lo largo y ancho del istmo se dedicaron a la agricultura especializada de exportación. Las cafetaleras se desarrollaron y consolidaron sobre la vertiente pacífica, cerca de las capitales de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica. Las bananeras, en cambio, con predominio de extensas plantaciones, oscilaron entre las tierras bajas de ambas vertientes. En general, las tierras cafetaleras se concentraron en grandes haciendas en Guatemala y El Salvador, mientras en Costa Rica y el norte de Nicaragua hubo mayores posibilidades para la pequeña y mediana producción.

Hubo, además, significativos desfases temporales respecto al establecimiento de las actividades de agroexportación en la región. En Costa Rica, la producción cafetalera se desarrolló ya en los años cuarenta; en Guatemala, El Salvador, y en menor medida Nicaragua, apenas despegó a partir de 1860. Honduras y Panamá, por su parte, solamente se convirtieron en agroexportadores con el banano sembrado en sus llanuras caribeñas desde finales del siglo XIX, sobre todo por compañías estadounidenses (Hall, 1985: 17s.; Pérez, 1985: 21).

Así pues, las modalidades y la intensidad de la economía de exportación fueron muy diferenciadas entre los países. De esta forma, en Costa Rica y Guatemala, la presencia de intereses económicos locales y estadounidenses (economía del café y del banano, respectivamente) permitió una relativa fortaleza de la oligarquía cafetalera, aunque obstaculizada por el capital extranjero, lo mismo que un cierto desarrollo de la pequeña y mediana burguesías fruto de un relativo desarrollo urbano. No obstante, en razón del diferenciado modo de control de la tierra y de la estructuración de relaciones sociales entre los distintos grupos y clases sociales, se produjo una diferente consolidación del poder oligárquico. En Guatemala, se dio el despojo de tierras aptas para el cultivo cafetalero; además, debido a su peculiar herencia colonial, intervinieron con fuerza factores étnicos y estamentales. En Costa Rica, la existencia de tierras libres y su escasa población posibilitaron la progresiva expansión sobre los espacios vacíos y la persistencia de un significativo estrato de pequeños y medianos productores. Por otra parte, la herencia colonial, radicalmente diferente a la guatemalteca, permitió relativas relaciones de colaboración entre los diversos grupos y clases.

En El Salvador, en cambio, la ausencia de significativos intereses estadounidenses concedió gran fuerza a la oligarquía

cafetalera<sup>22</sup>. Aquí, a raíz de la elevada proporción ser humano-tierra, de la existencia de una población económicamente activa en su mayoría campesina, así como del despojo de las tierras ejidales y comunitarias por parte de la oligarquía, se desarrolló una enorme presión sobre la tierra. Esto desembocó en una temprana y masiva movilización campesina a la que los oligarcas cafetaleros respondieron con la represión como recurso para consolidar su poder.

En Honduras, por el contrario, los fuertes intereses económicos estadounidenses en la producción bananera, fundamento de la economía, no enfrentaron la competencia de una oligarquía cafetalera, y de ahí su gran peso en el desarrollo económico y sociopolítico del país. La debilidad de los grupos dominantes locales los convirtió en simples administradores de esos intereses, con posibilidades de acumulación apenas a pequeños niveles regionales (verbigracia, la actividad ganadera siguiendo pautas precapitalistas).

Por último, en Nicaragua, la siempre latente posibilidad de construcción de un canal interoceánico determinó la presencia de fuertes intereses geopolíticos y económicos del gobierno de los EE. UU., y por ello una cierta dominación colonial. Así, más que compañías privadas que negociaron condiciones favorables con los sectores dominantes locales, el propio Departamento de Estado impuso tratados y gobiernos, lo que hizo de tales sectores simples socios políticos sostenidos por Washington. Pero, por lo mismo, emergieron importantes luchas nacionalistas y antiimperialistas. El aplazamiento de la alternativa canalera dio paso a un sistema de dominación neocolonial<sup>23</sup>, que condujo a la capacitación de un socio local (Grupo Somoza-Guardia Nacional) que reemplazó la presencia estadounidense directa y adquirió extraordinario poder económico y político (Jonas, 1976: 166s.176; Granados, 1985: 62).

En todo caso, tardíamente vinculados al mercado internacional, estos países asumieron la rígida posición de productores agroexportadores —proveedores de alimentos y materias primas de las metrópolis industriales— y de mercados importadores de productos manufacturados (en particular de consumo). Se trató por ende de un desarrollo hacia afuera, caracterizado por una férrea dependencia comercial y financiera de esas metrópolis (Inglaterra, Francia, Alemania y los EE. UU.). Esta dependencia —y consiguiente vulnerabilidad— de las economías del

---

22. Y, más tarde, el surgimiento de la burguesía más vigorosa y emprendedora del Istmo producto del gran poder ejercido.

23. Vale decir, principalmente económica y complementada con sistemas de control político, militar y cultural, que dejaron un mayor margen de autonomía a las clases dominantes para imponer la dominación política.

Istmo fue profundizada tanto por la monoproducción exportable<sup>24</sup> como por las inversiones de capitales extranjeros, mismos que controlaron el financiamiento, el transporte y la comercialización de las producciones nacionales (AA. VV., 1971: 52-61.65s.238; Jonas, 1976: 167).

Un nuevo factor de atraso estructural en AC lo supuso el enclave bananero, un sector autosuficiente, desintegrado de las economías nacionales, con poder y autoridad autónomos en su territorio. El control total de los transportes ferrocarrileros, la implantación de tarifas diferenciales inhibitorias de la producción nacional, el poder de autodecisión, el cercenamiento territorial y, sobre todo, la no integración del excedente obtenido dentro de estas economías, son algunas de las razones por las que los enclaves contribuyeron de manera decisiva a deprimirlas (véase Ellis, 1983: 31-74; Bourgois, 1994). No obstante, algunos estudios recientes sostienen que se ha exagerado tanto el carácter cerrado de estos enclaves, como su función coadyuvante de atraso económico. Así, según Viales (1998: 25ss.), hubo cultivos complementarios y alternativos al banano, no solo para la subsistencia sino también para la exportación, y junto a las consecuencias negativas para las economías de AC propiciaron cierto desarrollo interno (producción bananera privada, industria ligera de bienes de consumo, sector servicios bastante diversificado, entre otros), lo mismo que flujos importantes de capital externo y de población.

Las actividades agroexportadoras implicaron también profundas transformaciones económicas, sociales, institucionales e ideológicas, si bien en contextos nacionales diferenciados. El comercio intrarregional se volvió insignificante y AC se disgregó. Las áreas productivas volcadas hacia la exportación concentraron la fuerza laboral y la infraestructura socioeconómica. Las demás zonas, ocupadas básicamente por fincas campesinas de subsistencia y haciendas ganaderas, devinieron en periferias apenas articuladas a las economías nacionales (Hall, 1985: 18).

El inicio de la Primera Guerra Mundial (1914) interrumpió bruscamente los flujos de intercambio comercial y de capital con Europa, cuasi-paralizando la vital actividad cafetalera. Los EE. UU. emergieron entonces como mercado sustitutivo para las agroexportaciones, lo que implicó nuevas formas de dependencia económica y política para el Istmo. Durante la primera década de la posguerra, el sector agroexportador se recuperó con relativa rapidez de aquella cuasi-paralización. Solo que mientras las compañías bananeras y madereras estadounidenses asentadas en la ACC incrementaron su poder, en casi todo el resto de AC los

---

24. Uno o dos productos agrícolas abarcaban entre el 60 y el 90% de las exportaciones, y por tanto de los ingresos nacionales.

grandes cafetaleros desplegaron una ofensiva contra los pequeños y medianos productores campesinos en quienes, por mostrar mayor capacidad de adaptación al nuevo contexto, vieron una amenaza (Gobat, 1999: 19.31).

### 5.3. La urbanización

A partir de las últimas décadas del siglo XIX, en el casco urbano de las capitales y las principales ciudades de AC se desarrolló un proceso de urbanización, más o menos acelerado. La construcción de edificios públicos, la apertura de escuelas y colegios, el telégrafo, el alumbrado eléctrico y el tranvía, el teléfono y el ferrocarril cambiaron su fisonomía y las convirtieron en pequeñas metrópolis.

La modernidad europea no española deslumbró y cautivó a los gobernantes, comerciantes y terratenientes liberales y oligárquicos. Por eso, los gobiernos contrataron arquitectos, escultores, pintores y músicos europeos, quienes dejaron su huella en edificios, mansiones de las principales familias y exclusivos clubes sociales; monumentos, parques, avenidas y paseos, fuentes y jardines; orquestas y bandas militares<sup>25</sup>. Mientras arañas, espejos y mármoles adornaron edificios, clubes y mansiones, cisnes, trompetas y vales vieneses coronaron ceremonias oficiales, fiestas y reuniones de la nueva “alta sociedad”.

Por supuesto, todo ello mostró de manera ostentosa la riqueza, el refinamiento y la cultura de la élite dominante. Aunque con menos recursos, las capas medias imitaron esos hábitos de “buena educación y saber vivir”. Ambos sectores sociales miraron con desprecio y desdén la cultura popular con raíces indígenas, españolas y negras, que sobrevivió principalmente en las festividades y prácticas religiosas.

Este urbanismo liberal-oligárquico racionalizó y reguló el funcionamiento de las ciudades, asignando a cada actividad un lugar específico. Estableció entonces sitios para el desarrollo de la diversión pública, de una sociabilidad institucionalizada a través de la fundación de diversas organizaciones que proporcionaron nuevas estructuras para asociarse, donde la escritura fue primordial para interactuar —y de ahí el auge de la prensa y la literatura—, al igual que nuevos espacios para encontrarse y reunirse, como los teatros<sup>26</sup>, y nuevos eventos que celebrar y conmemorar. Esta

---

25. Esos mismos gobiernos, en cambio, permitieron la venta y el saqueo de los tesoros arqueológicos de AC.

26. En San José, por ejemplo, en 1891 se construyó el Teatro Variedades y en 1897 el Teatro Nacional, inaugurado con la representación de la ópera “Fausto” por una compañía francesa. Desde 1910 no menos de otros nueve teatros fueron edificados, mayormente en poblaciones de clase media.

diversión, por tanto, privilegió el esparcimiento y el ocio de las capas sociales dominantes y algunos estratos medios. Es decir, los frutos de la modernización y la modernidad únicamente lo disfrutaron minorías (Pérez, 1985: 27s.; Quesada, 2000; Enríquez, 2000).

Ahora bien, junto a las notorias muestras de modernización, civilización, progreso y modernidad, en las principales ciudades aparecieron igualmente otros importantes síntomas de transformación, malestar cultural y tensión social. Fruto de un paulatino proceso de proletarización del campesinado, surgió un nuevo conglomerado social, la “plebe” urbana constituida por artesanos, obreros y pequeños estratos medios ligados al incipiente aparato estatal y a los servicios, que en relación tensa y compleja con la cultura dominante fueron configurando su propia cultura y conciencia social.

En evidente contraste con el relativo lujo y esplendor de los cascos urbanos, se crearon también barriadas marginales donde habitó hacinada esa plebe, en un complejo ambiente donde se confundían los linderos entre lo privado y lo público, la “gente decente” y el mundillo del hampa y la prostitución. Este otro mundo estuvo ausente de la literatura liberal-oligárquica, cuyas novelas y obras de teatro transcurrieron en las mansiones, los parques y selectos clubes ciudadanos, o en las espaciosas casas de las haciendas de la élite dominante. Recién allá por los años treinta, la plebe, su cultura, sus formas de vida y espacios urbanos, ingresaron a la literatura.

Con esa plebe urbana, además, la “cuestión social” irrumpió en AC. Surgieron entonces las primeras críticas a la índole discriminatoria y excluyente del modelo liberal-oligárquico, así como las primeras tentativas de afirmación cultural, de organización política alternativa y de lucha por el mejoramiento de las condiciones de vida de aquellos incipientes sectores populares (véase Quesada, 2000).

#### **5.4. La patria del oligarca liberal**

El afán hegemónico de la élite liberal y oligárquica asentada en las principales ciudades de AC, buscó su legitimación mediante un proceso paralelo de “invención de la nación”, de unificación ideológica alrededor de un concepto de nación que equiparara los intereses de esa élite a los intereses nacionales. Mientras políticos, economistas y juristas organizaron el Estado con sus leyes, códigos e instituciones, una nueva idea de patria, la patria del liberal y el oligarca <sup>27</sup>, y una nueva mitología oficial secular fueron concebidas

---

27. Que al igual que la vieja patria del criollo (véase Martínez, 1981), no fue en modo alguno la patria de los grupos subalternos y excluidos.

y plasmadas en sus obras por historiadores, filósofos, literatos y artistas. Esa producción de héroes y próceres, gestas, monumentos y cantos patrióticos; de una historia, cultura y literatura nacionales, apuntaron a cimentar el sentimiento de un origen, identidad, espíritu y destino compartidos por todos los ciudadanos que habitaban un mismo territorio nacional<sup>28</sup> (Gil, 1999; Quesada, 2000; Enríquez, 2000).

Hacia el decenio de 1920, con notables diferencias según los países, buena parte de los territorios nacionales estuvieron ya enlazados económicamente, delimitados y divididos en lo jurisdiccional. Además, —resultado de una acción concertada que concilió los diversos intereses de gobernantes y gobernados— estuvieron controlados mediante un sistema bastante coherente de mecanismos y agentes que, ya sobre la base del consenso, ya de la represión y manipulación, transmitieron nuevos contenidos ideológicos, preceptos y actitudes que aseguraran la sumisión de los individuos a los modelos y las normas colectivas.

Se gestaron entonces hondas transformaciones culturales que recrearon tradiciones, añejas concepciones, formas de ver el mundo y pautas de conducta. Los nuevos valores que expresaron el cambio de mentalidad, fueron recogidos en códigos y leyes dirigidos a normar la cotidianidad ciudadana y favorecer su acogida. En fin, se conformaron de este modo los Estados y surgieron comunidades de intereses y valores que crearon la nacionalidad.

La asimilación ideológica de las incipientes ciudadanía del istmo a un discurso nacional, transcurrió en medio de múltiples y frecuentes roces, conflictos y resistencias de los grupos marginados contra un modelo de “realidad nacional” que tendía a reprimir, mutilar o excluir su existencia. Existió asimismo una permanente tensión o contradicción entre los discursos y las prácticas de los oligarcas liberales, cada vez más incapaces de acoger las exigencias de la modernidad y el progreso capitalistas; esto es, de renunciar a la “tradición” heredada —garantía de conservación de importantes privilegios— si querían insertarse con buen suceso en el mercado internacional (Gil, 1999; Quesada, 2000; Enríquez, 2000).

### **5.5. La moderna cultura de masas**

Durante la primera década de la posguerra, los gobiernos oligárquicos fomentaron en los pueblos cercanos a las principales ciudades nuevas diversiones (el fútbol, el teatro, los bailes, el cine) propias de la moderna cultura de masas. Esta, además de diversificar

---

28. De ahí el interés y empeño por fundar instituciones encargadas de fomentar o conservar la cultura y el patrimonio nacionales, como archivos, museos, bibliotecas y teatros.

el marco de las diversiones públicas, abrió espacios para insertarse en la cultura popular. El fútbol en particular permitió importantes cambios en las comunidades, verbigracia la posibilidad de participar directamente en la diversión, al igual que salir de su aislamiento y relacionarse con otras poblaciones. La creación de teatros y lugares donde proyectar cine en forma periódica, lo mismo que de salones de baile, consolidaron la ruptura.

Por otra parte, los significativos cambios socioeconómicos, políticos y culturales de la posguerra, pero sobre todo la creciente organización de trabajadores en sindicatos y partidos políticos populares, generaron en numerosos miembros de la élite regional —oligarcas liberales o conservadores, pro o anticlericales, nacionalistas o pro-estadounidenses—, ansiedad, preocupación, inseguridad y pesimismo.

Los oligarcas más penetrados por el liberalismo, fortalecieron entonces su identificación con el capitalismo y la modernidad, e idealizaron al emprendedor hacendado cafetalero —a menudo masón anticlerical— con su capacidad para hacer capital, como modelo o paradigma de masculinidad. De igual modo, frente al ideal conservador de feminidad, a saber, la defensa de los tradicionales atributos femeninos de debilidad, ternura, delicadeza, ensalzaron el ideal propio de la “nueva mujer” o “mujer moderna”, y en primer lugar las deportistas (atletas, basquetbolistas, futbolistas), quienes consideraron se distinguían por ser más independientes, mundanas, fuertes, saludables e “higiénicas” (Gobat, 1999: 19.22.28ss.; Enríquez, 2000).

## 5.6. La élite conservadora

Hacia finales del siglo XIX la facción pro-clerical de la élite conservadora, conformada primordialmente por familias terratenientes (cafetaleras, ganaderas, azucareras) de estirpe colonial, bajo la influencia de la encíclica *Rerum novarum* (1891) empezaron a conformar una mentalidad antimoderna y antiburguesa, y a expresar inquietudes de reforma social <sup>29</sup>. Además de atacar el anticlericalismo liberal, culparon —todavía de manera bastante

---

29. Otra facción, los llamados “conservadores-liberales”, en cambio, se identificaron con el principio de la separación Estado-IC. Así por ejemplo, en 1911, en Nicaragua, se opusieron a la tentativa de declarar el catolicismo como religión oficial del Estado. De igual forma, los “unionistas” que en 1920 reemplazaron en Guatemala la dictadura de Manuel Estrada Cabrera, al redactar la Constitución de la “República de Centroamérica” que supuestamente regiría desde 1931, preservaron la neutralidad religiosa del Estado, la educación laica y la nulidad del matrimonio religioso para determinar el estado civil de las personas; prohibieron la existencia de congregaciones religiosas, etc.

tímida— al desarrollo cafetalero del empobrecimiento material y moral de la población rural<sup>30</sup>. La ocupación militar de Nicaragua por la principal potencia liberal del continente en 1912, fortaleció la conformación de la nueva ideología entre esta élite, la que sin embargo recién en la primera posguerra predominaría entre sus miembros<sup>31</sup>.

Hasta ese momento, al igual que los oligarcas y conservadores liberales, no pocos conservadores pro-clericales, ellos mismos agroexportadores, ponderaron la moderna economía cafetalera y denigraron la ganadería y la actividad azucarera como símbolos de “atraso” económico y cultural. No mostraron mayor preocupación por las consecuencias del capitalismo y la modernidad. Tampoco hablaron mucho en favor de un nacionalismo agrario endógeno que exaltase un idílico mundo rural, premoderno y patriarcal, ni sobre la necesidad de una regeneración moral de estas sociedades.

Autores de finales del siglo XIX y principios del XX, en cambio, pese a que explícitamente se autodefinieron como liberales, presentaron las sociedades de AC en un estado de transición, pues percibieron los valores, leyes y costumbres tradicionales que legitimaban y garantizaban la permanencia del orden social oligárquico y la identidad nacional en proceso de descomposición, por la acción de los nuevos valores y relaciones capitalistas de la modernidad. Para ellos, la principal amenaza provenía de la no represión de prácticas “exóticas” como el libertinaje sexual y mercantilista (la potencia del dinero) —producto no deseado de la modernidad y el progreso.

Visualizaron el campo, los hacendados y el “labriego sencillo” como santuario de la familia y las costumbres tradicionales, contrapuestos a la ciudad, los gamonales y los grupos urbanos extranjerizantes o emergentes, fermento de las nuevas fuerzas e intercambios sociales pervertidos o licenciosos. Igualmente, tipificaron a la mujer y el campesino como representantes y baluarte de la identidad nacional, siempre y cuando se mantuviesen fieles al papel ritual subordinado asignado por aquellas costumbres<sup>32</sup>. Por eso, sus escritos transmitieron nostalgia por la “moralidad”,

---

30. Ya en 1893, el obispo de San José, Bernardo Thiel, promulgó su carta pastoral “Sobre el justo salario”, que adaptó la encíclica papal a la situación social producida aquí por el auge cafetalero y cuyo análisis económico, al decir de Picado (1982: 17), constituye “uno de los más lúcidos testimonios de finales de siglo, acerca de las consecuencias internas de la vinculación... al mercado internacional mediante el café”.

31. Ideología, no un simple anhelo de retorno al pasado colonial, como denunciaron reiteradamente intelectuales de la oligarquía liberal.

32. Si, por el contrario, actuaban como sujetos emancipados y autónomos, se convertían en una amenaza a aquella identidad y al orden social.

“el orden y el concierto” añorado en las tradicionales costumbres patriarcales.

Pues bien, la inseguridad provocada por los profundos cambios de posguerra, en especial el temor de que la acelerada adopción de prácticas culturales “inmorales” (vicios) propias de la “decadente” subcultura de la *high-life* socavaran la identidad nacional, desembocaron, ahora sí, en la consolidación de una nueva y peculiar identidad antimoderna y antiburguesa entre los sectores oligárquicos conservadores<sup>33</sup>. La presión política derivada del auge de la movilización popular organizada, buscaron contrarrestarla adhiriendo con mayor énfasis al catolicismo social e intensificando sus actividades filantrópicas y paternalistas. En algunos casos, incluso emitieron leyes (laborales, agrarias, contra la usura) con el propósito de aminorar la explotación capitalista de los trabajadores urbanos y campesinos.

Asimismo, ideólogos de esos sectores idealizaron el orden social patriarcal rural amenazado por el capitalismo y la modernidad y elaboraron el mito de la “santidad de la vida rural”<sup>34</sup>. Al capitalismo, la democracia liberal, el cosmopolitismo y la modernidad, contrapusieron una imagen de nación entendida ahora como un cuerpo orgánicamente vinculado, sustentado en los valores patriarcales y premodernos. Esto es, en una sociedad agraria, jerárquica, tradicional y endógena —no cosmopolita—, edificada sobre la piedra angular de la familia patriarcal campesina. Se trató en realidad de un proyecto híbrido de nación, toda vez que aceptó lo moderno mientras pudiese ser asimilado dentro del tradicional orden patriarcal<sup>35</sup>.

Temerosos de que el comportamiento “inmoral” de la “alta sociedad” incrementara la pérdida del respeto, la influencia, la autoridad y, en fin, el poder de la clase alta sobre el pueblo común, esos ideólogos impulsaron una verdadera cruzada moralizante en contra de los estilos, las modas y costumbres de vida modernos.

---

33. Viejos defensores de la religión y la IC, los unos, antiguos liberales y “conservadores-liberales” que en mayor o menor medida habían renunciado a sus posiciones anticlericales —quizá por convicción, aunque presumiblemente más por conveniencia—, los otros.

34. Un buen ejemplo lo constituye la novela *Entre dos filos* (Managua, Tipografía Nacional, 1927) de Pedro Joaquín Chamorro Zelaya, prominente granadino con intereses económicos tanto en los sectores más asociados con el capitalismo y la modernidad —café, azúcar y bananos— como en la tradicional ganadería.

35. La circunscripción del sexo al matrimonio y la procreación; el matrimonio endogámico y la familia patriarcal; la sumisión femenina a su papel doméstico y a la autoridad masculina; las representaciones ideológicas que ligaban el “honor” familiar al control masculino sobre la virginidad y sexualidad femeninas; la aceptación de la existencia de jerarquías estables y solidarias.

Particular preocupación les mereció el comportamiento “inmoral” de las mujeres, cuya “honorabilidad” consideraron decisiva para la preservación de ese poder. Sostuvieron que la práctica de actividades propias de los hombres (deportes, montar a caballo, manejar automóviles...) por parte de las mujeres modernas, las masculinizaba y terminaría por convertirlas en “marimachas” deformes.

Ciertamente, las obras de caridad, la interacción personal con sus empleados y otros vecinos, la participación en las festividades y celebraciones cívicas y religiosas, la religiosidad y colaboración con la IC<sup>36</sup>, siempre ostensibles, de los hacendados, sus esposas e hijos, aportaron a la credibilidad de aquella exaltación de la santidad rural. Por eso, frente a las tensiones sociales y políticas que comenzaron a aflorar por doquier en la región, aquellos ideólogos idealizaron de modo especial las relaciones clientelistas imperantes en las haciendas entre patronos y peones, y sus familias<sup>37</sup>.

Este idilio armonioso, sin embargo, fue con frecuencia desmentido en la realidad por la negativa a pagar la totalidad de lo acordado, la manipulación política, los abusos y la violencia verbal y física utilizados contra los peones y los suyos por parte de aquellos “buenos patronos”. De ahí los juicios emprendidos, las violentas disputas —incluyendo asesinatos—, los daños y robos cometidos por los peones a manera de desquite. Asimismo la emigración de numerosos campesinos a las ciudades, sin duda en parte atraídos por lo que sus detractores llamaron el “espejismo” del progreso y la modernidad<sup>38</sup>, pero fundamentalmente en busca de mejorar sus precarias condiciones de vida.

El mayor desmentido, no obstante, radicó en la contradicción que supuso la tentativa de verse a sí mismos y presentarse como lo contrario de lo que en realidad eran: capitalistas agroexportadores

---

36. Donaciones, construcción de templos en sus haciendas, etc., con los obvios compromisos que tal “generosidad” conllevaba.

37. “Vivían las familias [de los hacendados] en contacto con el pueblo que llegaba a cultivar la tierra, sin acentuar mucho las diferencias de clases... viniendo todos a formar como una sola y grande familia... Vivían los amos disfrutando honestamente y en santa paz lo que era suyo, sin que la envidia ni la codicia... intentaran estorbar aquel santo derecho; y los que trabajaban, después de cobrar su justo salario, se iban a sus casas bendiciendo el nombre del buen patrón... Aquellos ayudaban a éstos, apadrinaban a sus hijos pequeños y enseñaban a los más grandes, recogían a las mozas y las adiestraban en las ocupaciones domésticas... Éstos en cambio daban su trabajo, recogían su ganancia y guardaban como precioso deber el respeto y la consideración nacidos espontáneamente de ver que sus amos cumplían con sus obligaciones y eran justos en sus derechos” (Chamorro, 1927: 36, en Gobat, 1999: 28s.).

38. Talleres y fábricas, colegios y academias, gimnasios y campos deportivos, cines, cantinas y salas de baile.

que habían hecho suyas las perspectivas modernas y las costumbres cosmopolitas<sup>39</sup>, al punto de haber sustituido en gran medida Londres y París por Nueva York, su bolsa y la cultura de la *high-life*<sup>40</sup>. Por eso, aun cuando en las festividades y celebraciones cívicas y religiosas los hacendados y sus familiares supuestamente compartían con la gente común, sus hijos e hijas estudiaban en exclusivos colegios y sus sitios habituales y predilectos de reunión eran los clubes sociales y restaurantes aristocráticos (Gobat, 1999: 17ss.26ss.; Quesada, 2000).

## 6. La crisis del Estado liberal-oligárquico

Desde principios del siglo XX, a medida que se sintió desafiado por el avance del movimiento popular y una clase obrera en formación guiada por el anarco-sindicalismo, primero, y el socialismo y el marxismo, después, el liberalismo oligárquico se volvió más conservador. Las oligarquías liberales y conservadoras —en el fondo únicamente separadas por el anticlericalismo de una y el clericalismo de la otra— se unieron entonces, junto a amplios sectores eclesiásticos, contra el movimiento popular y sus propuestas políticas. Por el contrario, grupos católicos minoritarios que rompieron con la oposición liberales-conservadores, se flexibilizaron y abrieron en lo político y social.

La gran depresión económica que se inició en 1929, tuvo fuertes repercusiones sociales, políticas, económicas y simbólicas. Supuso, antetodo, una caída vertiginosa de los precios internacionales del café y el banano<sup>41</sup>, que sacudió a las facciones oligárquicas agroexportadoras e importadoras. Sus principales efectos fueron la limitación de la capacidad de importación, la contracción local del crédito y de la producción de bienes finales, el crecimiento del desempleo y el consiguiente deterioro de la capacidad de consumo. Esta situación repercutió en un severo debilitamiento del liberalismo oligárquico, la formación de organizaciones sociales y políticas populares, huelgas, protestas y levantamientos<sup>42</sup>, que culminaron con la marginación de dicho liberalismo de la escena política (Jonas, 1976: 166; Beozzo, 1995: 18).

---

39. Estudios y viajes al extranjero; importación de modas, comidas y bebidas europeas...

40. La adopción de formas de entretenimiento como el baloncesto y el charleston, y en especial el automóvil, símbolo por excelencia de la modernidad.

41. AC arrastró esta devaluación de las exportaciones hasta la segunda posguerra, cuando los precios se recuperaron.

42. Sobresalieron de modo particular la gesta de Augusto César Sandino en Nicaragua, la insurrección salvadoreña de 1932 liderada por Farabundo Martí, y las huelgas bananeras de 1934 en Honduras y Costa Rica.

El régimen democrático, asociado con el liberalismo oligárquico, corrió igual suerte. La crítica al “demoliberalismo” provino de muy diversos frentes, a saber, tanto de grupos y partidos socialistas y comunistas, como de los nacientes movimientos nacionalistas y de los católicos integristas. Por eso, tal crítica implicó la denuncia del “imperialismo yanqui”, en términos ya económicos (contra las empresas o el capital estadounidense); ya sociales (contra el *american way of life*); ya políticos (la hegemonía yanqui en la región); ya militares (contra la invasión a Nicaragua); ya culturales (defensa de la cultura católica contra “el protestantismo anglosajón”).

Uno de los rasgos dominantes de esta crítica fue la deslegitimación de los partidos políticos, las prácticas parlamentarias y los políticos profesionales, a los que se acusó de corruptos y de manejos “sucios”, de fraudulentos, clientelistas y demagogos. Esto condujo a la búsqueda de “virtuosos” y “ascetas” en los cuarteles, preocupados por el bien común, la patria, el pueblo. Asimismo, las terceras posiciones fueron cada vez más frecuentes como alternativas. Por variados y dispares motivos, los grupos que se organizaron y refutaron el “orden vigente” —ya desde tradiciones indigenistas, o hispanistas, o de defensa de la cultura nacional, o a partir de la Enseñanza Social Católica, o desde socialismos “democráticos”, o desde mesianismos campesinos—, partieron de un rechazo global a “dos mundos culturales”: el liberalismo y el comunismo.

La lucha por el poder central librada entre las principales potencias permitió, en el plano continental, el nacimiento y desarrollo de los “movimientos populistas”. Mismos que se caracterizaron por su peculiar mezcla —con una variedad enorme de matices— de antiliberalismo, anticomunismo, antiimperialismo, nacionalismo, autoritarismo, demagogia y paternalismo; en fin, por la aspiración a realizar la unidad nacional por encima, a través y a pesar de los profundos conflictos sociales. Además de pluriclasistas —y, por ende, rechazados tanto por la oligarquía como por los minoritarios partidos socialistas o comunistas—, fueron reformistas —y por tanto capaces de impulsar cambios asumidos por el pueblo, aunque incapaces de consolidarlos en el largo plazo—, y creadores de una cierta dignidad y responsabilidad para los estratos populares y medios. En AC, este proceso desembocó en la instalación de dictaduras militares<sup>43</sup> o de regímenes presidencialistas admiradores y emuladores, al menos en parte, de la experiencia fascista, sobre todo la alemana e italiana<sup>44</sup> (Mallimaci, 1995: 213ss.; Anónimo, 1990: 2).

---

43. Jorge Ubico ascendió al poder en Guatemala en 1931; Maximiliano Hernández, en El Salvador, en 1932; Marcos Carías, en Honduras, en 1933; y en Nicaragua, en 1934, Anastasio Somoza García.

44. Como fue el caso del gobierno de León Cortés en Costa Rica (1936-40).

En el período posterior a la crisis de los años treinta, las búsquedas de reconstrucción de la dominación en las sociedades del istmo estuvieron condicionadas claro está por las particulares relaciones y contradicciones entre los grupos sociales en cada país, pero igualmente por el peculiar contexto internacional del quinquenio 1940-45. En primer lugar, persistió la recesión, agravada ahora por la crisis de la Segunda Guerra. Simples productores de “postres”, los países de AC no se beneficiaron de los mejores precios alcanzados por algunas materias primas y otros productos del continente, vitales en aquella coyuntura, y que favorecieron el crecimiento de una industria liviana nacional como sustitución de importaciones en el Cono Sur, Brasil y México. Además, al mermar la capacidad de exportación de las metrópolis, que convirtieron su industria productiva en industria de guerra, disminuyó todavía más el poder de la burguesía comercial.

En segundo lugar, la alianza antifascista amplió el margen de acción de los partidos políticos, sindicatos y organizaciones populares. De igual forma, suscitó disputas dentro de los sectores dominantes que permitieron a algunas facciones beneficiarse económicamente golpeando a las facciones vinculadas a capitales alemanes e italianos.

En tercer lugar, los diez años que siguieron a la finalización de la Segunda Guerra los EE. UU. los dedicaron primordialmente a desarrollar los “milagros” alemán y japonés con vistas a levantar muros de contención a la Unión Soviética y a la República Popular China. Esto originó una relativa autonomía en América Latina y el Caribe que permitió a las burguesías industriales “nacionales”, con muy distinta amplitud e intensidad, intentar desplegar un capitalismo nacional independiente en el marco de un populismo político (Dussel, 1979a: 33).

En ese peculiar contexto, las dictaduras de Ubico y Hernández cayeron en 1944; la de Carías se sostuvo hasta 1948 y la de Somoza todavía más, solo que haciendo concesiones a los grupos populares (códigos de trabajo, algunas garantías sociales) y a los estratos pequeño y mediano burgueses emergentes. En Guatemala y Costa Rica, sectores de la pequeña y mediana burguesía trataron de asumir la hegemonía e impulsar programas antioligárquicos y antiimperialistas de corte más claramente populista <sup>45</sup>. El fracaso de estos intentos se debió a factores como el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, el nuevo contexto internacional de

---

45. En Guatemala (1944-54), tenemos los gobiernos reformistas de Juan José Arévalo y de Jacobo Arbenz, y en Costa Rica (1940-48), los gobiernos de Rafael Ángel Calderón Guardia (originalmente pro-oligárquico) y de Teodoro Picado, representantes de sectores pequeño y mediano burgueses y burgueses no-oligárquicos, y sostenidos desde 1942 por el Partido Comunista.

posguerra (hegemonía estadounidense, clima de Guerra Fría...), la precariedad de las nuevas alianzas y su debilidad objetiva frente a las viejas oligarquías y los capitales estadounidenses (Jonas, 1976: 166s.).

## **7. Guerra Fría y expansión capitalista**

### **7.1. El reformismo en perspectiva**

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, pareció abrirse una nueva época en los países centroamericanos. El subdesarrollo y los problemas sociales cobraron especial relevancia, lo que posibilitó la elaboración de diversos proyectos reformistas en los que coincidieron distintos sectores sociales.

En el campo social, se trató de la lucha por la seguridad social, el derecho de sindicalización y la adopción de códigos de trabajo. En el ámbito económico, las reivindicaciones incluyeron un cierto control estatal de la banca y el crédito, planes de reforma agraria, lo mismo que una política de diversificación económica. En lo político, se clamó por el respeto al régimen constitucional y al sufragio, la vigencia de la democracia representativa y ciertas reivindicaciones nacionalistas, como, por ejemplo, el control fiscal de las poderosas compañías bananeras.

El relativo éxito o fracaso de estos proyectos reformistas, dependió básicamente de tres factores. En primer lugar, de la capacidad de reacción de las clases dominantes, las cuales, en el propicio ambiente de la Guerra Fría, acudieron a la ideología anticomunista para desacreditar incluso las reformas más timoratas. En segundo lugar, del peso relativo de las capas medias, de sus posibilidades de expresión política y su capacidad de captar un apoyo social más amplio. En tercer lugar, de la política estadounidense hacia el área, cuyo objetivo primordial fue la defensa de sus intereses estratégicos.

Luego de un período de luchas y conflictos, los grupos dominantes terminaron por aceptar algunos cambios, más como una simple adopción formal que como verdaderas modificaciones en las relaciones de dominación. No obstante, la sola existencia formal de ciertas leyes e instituciones abrió un mínimo espacio para las reivindicaciones sociales y políticas. Este espacio contribuyó positivamente a la toma de una mayor conciencia colectiva y, de manera irremediable, condujo a formas más avanzadas de organización y lucha social en las siguientes décadas (Meléndez, 1990b: 31s.).

## 7.2. El auge agroexportador

Hacia 1950, en todos los países del área se consolidó una robusta economía agropecuaria de exportación. Además del café y el banano, que recibieron particular atención y mejoras técnicas, la ganadería conoció un primer desarrollo importante, lo mismo que productos como el algodón<sup>46</sup>, el azúcar, el arroz y el cacao.

Las grandes compañías bananeras abandonaron de manera paulatina sus plantaciones en Guatemala, y redujeron sus cultivos en Honduras y Costa Rica, países estos últimos donde poseían el 20% de la tierra cultivable. Progresivamente, sin embargo, extendieron sus actividades a otros cultivos<sup>47</sup>, o se convirtieron en intermediarios comerciales de los pequeños productores bananeros locales.

Esta pujante diversificación agrícola produjo un nuevo avance colonizador en toda AC, que desplazó los cultivos de granos básicos hacia las zonas más desfavorables y deforestó extensas áreas de bosque tropical. Acentuó además el proceso de concentración de la tierra y de los medios de producción agrícolas, lo que estimuló el crecimiento del proletariado agrícola y de los subocupados crónicos. Asimismo, consolidó definitivamente las relaciones de producción capitalista en el agro, a la vez que supuso una relativa expansión de los mercados internos (Jonas, 1976: 176-181; Wheelock, 1978: 131-133).

---

46. Que ya para 1955, en Nicaragua, desplazó al café como principal producto de exportación.

47. El cacao, el abacá y la palma africana (en Costa Rica y Guatemala), el algodón o la caña de azúcar (en Guatemala).



## Capítulo II

# La Iglesia Católica desde la Independencia hasta las vísperas del Concilio Vaticano II

### 1. En tiempos del primer liberalismo

#### 1.1. Propósitos iniciales de los liberales

Ciertamente, los obispos y un importante sector del clero se opusieron a la Independencia. Con todo, clérigos criollos participaron de lleno en las luchas independentistas (conspiraciones y levantamientos, lucha ideológica y discusión universitaria)<sup>1</sup>. De igual modo, varios de ellos se desempeñaron como diputados en las asambleas federales y nacionales que en los siguientes años dieron forma jurídica al Estado federal y a los cinco estados nacionales nacientes (Dussel, 1974: 151.54; Arnaiz, 1987; Cardenal, 1995: 370-73).

La discusión sobre el espacio —público o privado— que debía ocupar la religión católica y el papel que cabía cumplir en ellos a la Iglesia Católica (IC), ocupó un lugar relevante en el proceso de configuración de los nuevos Estados nacionales.

---

1. En 1812, dos sacerdotes, el guatemalteco Antonio Larrázabal y el costarricense Florencio del Castillo, representaron a la región en las Cortes de Cádiz, donde —en particular Larrázabal— actuaron como portavoces de las quejas y los reclamos de los criollos de la Nueva Guatemala de la Asunción. Asimismo, de los 28 asambleístas que el 15.IX.1821 firmaron en Guatemala el Acta de Independencia de Centroamérica, 13 eran clérigos.

Los grupos liberales más radicales abogaron por despojar a la IC de funciones que reclamaron como responsabilidades estatales (educación, beneficencia, salud, control del registro ciudadano, salvaguarda de la soberanía nacional). Para otros sectores de la élite, por el contrario, nadie mejor que ella para desempeñar tales funciones.

Lo cierto es que los liberales “moderados” que controlaron el poder político en los Estados en formación, se propusieron enrumbarlos por la senda del progreso económico cuyo gran símbolo era la protestante Inglaterra, aunque sin adoptar el protestantismo. La nueva legislación, por tanto, reconoció como exclusiva a la religión católica<sup>2</sup>, toda vez que la IC se les apareció como la única fuerza social e ideológica capaz de aglutinar aquellas frágiles identidades nacionales, percibidas como sujetas a la acción disolvente tanto de los intereses provincianos como de las revueltas —latentes o manifiestas— de las “naciones” indígenas y las masas mestizas, mulatas y negras.

No obstante, también visualizaron el catolicismo como un gran escollo para constituir el Estado capitalista que propugnaban. Con el propósito de crear una nueva hegemonía cultural bajo los parámetros liberales, o al menos más acorde con la modernización a implantar, se propusieron modernizar a la IC con vistas a facilitar el surgimiento entre la población de la región de valores morales y religiosos similares a aquellos que parecían acompañar el desarrollo del liberalismo anglosajón. Para esto pretendieron erigir un régimen de patronato —ahora republicano—, a lo que la IC se resistió (Meyer, 1989: 205s.; Bastian, 1995: 453ss.; Cardenal, 1985: passim; CLAR, 2003: I, 55s.63).

## 1.2. Los primeros conflictos

Los conflictos se iniciaron ya en 1824, cuando el Estado federal promulgó los primeros decretos y leyes tendientes a controlar a la IC. Aunque fueron aplicados con desigual rigor en las provincias —lo que dependió de las ideologías y la historia de las élites locales—, afectaron seriamente la organización eclesiástica sobre todo en Guatemala, El Salvador y Honduras, donde provocaron significativas conmociones internas (véase Cardenal, 1995: 373-78). Además, debido a la tardanza de la sede romana en reconocer a las nuevas repúblicas<sup>3</sup>, estas permanecieron largo tiempo sin preladados ni estructuras firmes.

---

2. Con la fugaz excepción del decreto del 2.V.1832 de la Asamblea federal, que instauró la libertad religiosa (Bastian, 1995: 455).

3. Recién en 1831, mediante la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* de Gregorio XVI (Dussel, 1977: 296s.).

La “normalidad” solo retornó a partir de la década de los cuarenta, cuando conservadores oficialmente católicos llegaron al poder. Con todo, las intenciones de estos gobiernos en lo referente al control estatal de la IC no fueron menores a las de los liberales. Por eso también promovieron patronatos, ahora llamados concordatos, firmados con Roma desde los años cincuenta y que garantizaron el estatuto eclesiástico<sup>4</sup>. O sea, que tras una aparente protección instauraron una intromisión del Estado en los asuntos eclesiásticos, cercana a las propuestas liberales del patronato republicano.

En todo caso, los concordatos representaron al parecer una buena solución para los conflictos y las diferencias de la IC con los Estados, que reconocieron a la religión católica como oficial y se comprometieron a defenderla y protegerla. Reconocieron de igual forma el fuero eclesiástico y concedieron a los obispos el derecho de vigilar la enseñanza y ejercer la censura. Además, aceptaron contribuir al sostenimiento económico de los obispos, cabildos diocesanos, párrocos, seminarios y el culto. A cambio, la sede romana les concedió el derecho de presentar candidatos a obispos y miembros de los cabildos, buscar el consenso en lo tocante a la erección de nuevas diócesis y parroquias y, lo más importante: consintió en no reclamar los bienes eclesiásticos nacionalizados o confiscados por los gobiernos liberales (Cardenal, 1995: 377).

## **2. La gran crisis liberal**

### **2.1. Los conflictos**

El último tercio del siglo XIX se distinguió por fuertes conflictos entre la IC y el Estado liberal. Ya desde el decenio de 1860, las élites intelectuales y políticas liberales radicales dejaron de presentarse en público como católicas. Constituyeron en cambio sociedades de librepensamiento —como las logias masónicas— con el fin de ampliar y consolidar el sector liberal radical. El anticatolicismo compartido por tales sociedades las llevó a fomentar divisiones entre los católicos y actividades religiosas disidentes (el espiritismo y la teosofía, primero, y más tarde el protestantismo). Así pues, la IC fue desafiada y cuestionada por un proyecto de sociedad y de Estado laicos y laicizantes, gestado y promovido en clubes, periódicos y partidos liberales, sociedades literarias y de librepensamiento.

---

4. Costa Rica y Guatemala, 7.X.1852; Honduras, 9.VII.1861; Nicaragua, 2.XI.1861; y El Salvador, 22.IV.1862 (Picado, 1994: 213s.).

Los deseos de reforma eclesiástica de los liberales de los años veinte y treinta, fueron reemplazados por el propósito de doblegar a la IC y ponerla al servicio del Estado. Esto implicaba quebrar su poder (social, económico, político, religioso y cultural), para lo que se requería socavar su base material, liquidar sus mejores cuadros y así reducir su influencia ideológica<sup>5</sup>. Para ello echaron mano de los concordatos de mediados de siglo y recurrieron a decretos que significaron una verdadera intromisión en los asuntos eclesiásticos internos, e incluso pretendieron influir en aspectos doctrinarios y litúrgicos.

Los liberales radicales se propusieron reducir el poder de la IC, en lo político, apartándola del Estado; en lo económico, secularizando sus bienes —en especial las propiedades de las órdenes religiosas, cofradías y órdenes terceras—, suprimiendo los diezmos con el fin de convertir a los clérigos en empleados públicos dependientes del poder civil, y no pagando los profesores de sus seminarios ni subvencionando sus obras, escuelas y misiones; en lo social, prohibiendo —o cuando menos limitando— las procesiones y otras manifestaciones católicas públicas; y en lo ideológico, promoviendo la educación laica y laicizante en la enseñanza pública, lo mismo que una campaña anticlerical por la prensa.

En los momentos más conflictivos, los gobiernos liberales y oligárquicos desterraron obispos<sup>6</sup> y religiosos<sup>7</sup>, si bien a los sacerdotes seculares solo excepcionalmente se los expulsó<sup>8</sup>;

---

5. Desde su perspectiva, la IC a lo sumo podía ser un *poder espiritual*, nunca un poder temporal. Tenía además que renunciar a la obediencia al Papa, ya que ninguna autoridad extranjera debía ser obedecida en una nación libre, soberana e independiente.

6. En Guatemala, el gobierno de Justo Rufino Barrios expulsó en 1871 a Bernardo Piñol y a su auxiliar, Mariano Ortiz. En 1886, el general Manuel Lisandro Barilla (1886-92) hizo lo mismo con Ricardo Casanova, quien recién regresó en 1897. Todavía en 1919, la dictadura de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) expatrió a José Piñol, quien expatriado de nuevo por el general José María Orellana (1921-26), murió en el exilio. En El Salvador, fueron expulsados Mariano Ortiz, en 1872, y José Luis Cárcamo, en 1875. En Nicaragua, donde los cambios fueron tardíos y débiles, en 1904 Simeón Pereira fue al exilio. Mientras en Costa Rica, Bernardo Thiel estuvo desterrado de 1882 a 1886.

7. Entre otros, el gobierno de Barrios envió en 1871 al exilio a 76 jesuitas. Al año siguiente, el gobierno de El Salvador desterró a los jesuitas y a 18 capuchinos. Los jesuitas expulsados de Guatemala fueron a Nicaragua, de donde por instigaciones de los liberales guatemaltecos fueron también echados en 1881 yendo a Costa Rica (véase Cerutti, 1984). Por presiones similares, el gobierno costarricense los volvió a expulsar (véase Sanabria, 1982, capítulo VI). Igual suerte corrieron en 1904 algunas congregaciones religiosas establecidas en Nicaragua.

8. Así ocurrió en El Salvador, donde en 1875, junto al obispo Cárcamo, los liberales forzaron a salir al vicario general Miguel Vecchiotti y al canónigo Matías Orellana. Más tarde desterraron también al gobernador eclesiástico, al canónigo José Aguilar

expulsaron órdenes religiosas<sup>9</sup>, aunque en general toleraron a aquellas que prestaban servicios en hospitales, orfanatos, asilos —verbigracia las Hijas de la Caridad—, por no tener quien las sustituyese; impidieron la entrada de sacerdotes, religiosas y religiosos extranjeros, y suprimieron el fuero eclesiástico.

La expulsión de obispos buscó primordialmente obligar a la curia romana a declarar sedes vacantes, esto con el objetivo de presionarla a nombrar como sustitutos a amigos de los liberales<sup>10</sup>. La principal finalidad de las expulsiones de órdenes religiosas, por su parte, fue la de confiscar sus propiedades y concederlas a “personas laboriosas y emprendedoras que impulsaran el progreso”.

Otras medidas generalizadas fueron la libertad de culto y prensa; la secularización de los registros civiles para los nacimientos y las muertes, de los cementerios y la educación; la instauración del matrimonio civil y el divorcio, esto buscando despojar a la IC del poder de reglamentar el orden familiar. En Guatemala, estos cambios fueron muy radicales; en El Salvador y Honduras un poco menos, y más suaves en Nicaragua y Costa Rica.

La prensa fue el primer lugar donde se libró la batalla en torno a esas cuestiones. Luego se pasó a los parlamentos, donde se gestaron las constituciones, y a los palacios de gobierno donde, dependiendo de las distintas facciones liberales que se sucedieron en el poder, las leyes y los decretos fueron promulgados de manera autoritaria, dictatorial o revolucionaria.

Una consecuencia de estos conflictos fue la extremada politización de los asuntos religiosos. Se tornó común postular la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo, al punto que cuando el conflicto se agudizó, tanto de un lado como del otro se marginó a quienes sustentaban posiciones más matizadas. Se consolidó, además, una compleja y amplia alianza política e ideológica entre la IC y grupos conservadores. Al respecto conviene destacar que en los años que siguieron a la Independencia, los conservadores tendieron a mirar con desconfianza a los clérigos tanto por el decisivo papel de muchos de ellos en aquélla y en la

---

y a tres párrocos. Como consecuencia, en particular en Guatemala, buen número de religiosos pasaron al clero secular para rehuir el exilio.

9. En Guatemala, casi se suprimió las comunidades religiosas. Así, en 1874 el Gobierno redujo a todas las religiosas de la capital a una sola comunidad en el convento de Santa Catalina. Además, con tal fin se ofrecieron “pensiones” a las y los religiosos que se exclausttraran, se prohibieron las profesiones religiosas y hasta se inventaron diversas “leyendas negras” (castigos corporales, túneles entre conventos...), las cuales se propagaron por toda la región y todavía perduran en ciertos ambientes (Bendaña, 1996: 78).

10. Tal fue el caso de Honduras, donde las relaciones IC-Estado mejoraron desde 1888, cuando Roma designó como obispo a Francisco Vélez, amigo del líder liberal Ramón Rosa.

instauración del régimen republicano, como por la fuerte influencia de las ideas liberales y galicanas<sup>11</sup> en sus filas. Conforme se acentuó el anticlericalismo liberal, esa desconfianza se trocó en acercamiento.

No obstante, Cardenal recalca que no cabe dramatizar el alcance de esos conflictos, y menos aún caracterizarlos como persecución a la IC, pues fueron en lo fundamental institucionales y en modo alguno consecuencia de predicar la fe o promover la justicia<sup>12</sup>. En efecto, los obispos y clérigos veían a la IC como un poder institucional con derechos y privilegios dentro de la sociedad, y de ahí su encarnizada defensa de tal institucionalidad. El Estado liberal y oligárquico no toleró esa defensa, atacó en el plano institucional a la IC así concebida y le negó su reconocimiento como sociedad soberana, independiente y con poderes legislativos. El desenlace fue la delimitación, por parte del Estado, del espacio para el desarrollo y la preservación de la religión católica (Bendaña, 1985: 289; Cardenal, 1985: 281ss.; 1995: 378; Piedra, 1990: 119ss.; Bastian, 1995: 459; Beozzo, 1995: 184ss.; CLAR, 2003: I, 57ss.).

## 2.2. Las consecuencias

Sin duda, las acciones y campañas anticlericales debilitaron a la IC del Istmo. Con la expulsión de órdenes religiosas y la desamortización de bienes, perdió cuadros calificados y una porción significativa de su base económica. Las acusaciones, amenazas y destierros indujeron a numerosos clérigos a “acomodarse” a la situación. Resultó entonces una gran división del clero, agravada por lo prolongado de las forzadas ausencias de los obispos de sus diócesis y de las sedes vacantes<sup>13</sup>, y por la difícil comunicación con la curia romana. En fin, para 1894, su personería jurídica estaba suspendida en Guatemala, Honduras y Costa Rica, y los sínodos y concilios provinciales que le conferían unidad ya no podían reunirse. Aunque la IC conservó un significativo influjo social, imperaron en general la desorganización administrativa, la desunión y dispersión.

Los resultados de tales acciones y campañas, sin embargo, fueron paradójicos. Por un lado, en algunos sectores ilustrados surgió un anticlericalismo contrario a las alianzas entre eclesiásticos y conservadores —e incluso con liberales moderados—. Por otro lado, la educación racional y la secularización no alcanzaron en especial a las masas populares campesinas y a otros segmentos

---

11. Interés por crear iglesias nacionales con gran autonomía del control romano.

12. La IC, por ejemplo, guardó silencio frente a las reformas sociales y económicas decretadas por los cafetaleros en perjuicio de los campesinos e indígenas.

13. En Costa Rica, por ejemplo, el obispo de San José, Bernardo Thiel, luchó casi solo contra las reformas liberales, toda vez que gran parte de su clero no lo apoyó, al parecer, esto debido a las profundas divisiones ocurridas durante la vacante de los años setenta y al hecho de no aceptarlo como obispo (véanse Sanabria, 1973; 1982).

sociales. Esto produjo un divorcio entre el país real, que en alto grado permaneció católico, y la dirigencia política y buena parte de la intelectualidad, militante e intransigentemente anticlerical.

No pocos políticos e ideólogos liberales y oligárquicos reconocieron el arraigo popular de la religión católica y la fuerza sociopolítica del clero. Esto explica, en primer lugar, aparentes “ambigüedades” de los gobiernos (presencia en celebraciones religiosas, exención del servicio militar a los clérigos, tolerancia de capellanes en el ejército). En segundo lugar, la “inexplicable” amistad de caudillos con clérigos, quienes fungieron como sus consejeros, desempeñaron misiones diplomáticas y, desde luego, fueron sus principales candidatos para los cabildos diocesanos y obispados<sup>14</sup>. En tercer lugar, su reclamo del derecho de patronato, para lo que alegaron la vigencia de los viejos concordatos. En particular, no dudaron en hacer valer su “derecho de presentación” de candidatos para los obispados. En algunos casos, numerosos clérigos no acogieron con buena disposición a estos obispos, lo que redundó en que su gestión fuera opaca, tímida o silenciosa. En otros, los obispos así nombrados mostraron falta de carácter y hasta servilismo al “señor presidente”<sup>15</sup> (Cardenal, 1980a: 231-75; Arellano, 1985; Carías, 1985; Picado, 1985; Cárdenas, 1987: 932-77; Beozzo, 1995: 178s.; Bendaña, 1996: 71-109; CLAR, 2003: I, 60).

### 2.3. Política conciliadora eclesiástica

Desde el inicio del pontificado de León XIII (1878-1903), la sede romana pasó paulatinamente de un catolicismo de defensa y confrontación —propio de la época de Pío IX (1846-78)— a uno a la ofensiva, el cual impulsó una política de conciliación con los liberales con el propósito de recuperar la influencia perdida a causa de la secularización<sup>16</sup>. A raíz de la creciente necesidad de las distintas facciones liberales y oligárquicas —sin importar su anticlericalismo— de apoyarse en la IC, estas correspondieron reconociéndole algunas libertades y beneficios menores<sup>17</sup>.

---

14. Verbigracia, este fue el caso de los sacerdotes Ángel Arroyo en Guatemala, y de Francisco Calvo en Costa Rica.

15. Así ocurrió, entre otros, con el dominico Raymundo Riveiro —propuesto en 1913 como arzobispo por el dictador guatemalteco Estrada Cabrera—, quien ordenó que las procesiones llegaran hasta la Casa Presidencial y que las imágenes reverenciaran a Estrada. En 1920, al caer la dictadura, Riveiro tuvo que esconderse de la enardecida multitud y renunciar al cargo (Bendaña, 1996: 99s.).

16. En lo que atañe a AC, este cambio de actitud se evidenció en la invitación nada menos que a Justo Rufino Barrios para asistir a la consagración de León XIII (Bendaña, 1996: 82).

17. Así por ejemplo, el gobierno de Guatemala le permitió a la IC comprar una imprenta, le concedió franquicia postal y eximió a los sacerdotes del servicio

En todos los países la IC aprovechó el relativo espacio pastoral, la tranquilidad y seguridad económica obtenidos para tratar de rehacerse, recobrar y soldar fisuras internas. Con ese fin, los obispos —o en su ausencia, los vicarios generales— se empeñaron en restablecer los cabildos y seminarios, y visitar a los párrocos. Otro énfasis lo constituyó la publicación de revistas para la formación del clero<sup>18</sup>, lo mismo que de periódicos para el laicado<sup>19</sup> con vistas a preservar la militancia católica. Todo esto ligado al esfuerzo por recobrar y acrecentar el aprecio hacia el “señor obispo”, quien empezó a pugnar con la estima al “señor presidente” promovida por los liberales oligárquicos<sup>20</sup>.

Obispos y cabildos tuvieron claro que los gestos de amistad y cortesía de estos o la relativa rectificación de medidas anticlericales, eran forzados. No obstante, sintiéndose amenazados por no considerar suficientemente garantizados los privilegios recobrados, optaron por una actitud de defensa del espacio conquistado y por mantener una distancia cortés y serena de los gobiernos, procurando pasar desapercibidos<sup>21</sup>. Por consiguiente, para los obispos y gran parte del clero, la solución de la crisis liberal implicó conformarse y colaborar en la conservación del orden oligárquico cafetalero hasta bien entrado el siglo XX<sup>22</sup>.

Más aún, esa colaboración llevó a presentar y ofrecer a la IC como una institución útil, capaz de proporcionar legitimidad y estabilidad a los grupos dominantes y a su Estado, controlando a campesinos y trabajadores agrícolas en un momento que se profundizaban las diferencias y desigualdades en estas sociedades<sup>23</sup>.

---

militar. En Costa Rica, la regulación liberal contempló desde 1903 el cierre parcial o total de las cantinas los domingos, esto para acatar el precepto católico del descanso dominical.

18. En Costa Rica, por ejemplo, el *Mensajero del Clero* se comenzó a publicar en 1891.

19. *Pensamiento Católico*, en Guatemala; *Eco Católico*, en Costa Rica.

20. De modo particular, la conmemoración del IV Centenario del “descubrimiento” de América fue aprovechada por la IC para promover masivas celebraciones. Mismas que reunieron en torno a las catedrales de AC al clero urbano, religiosas, seminaristas, laicos organizados (órdenes terceras, cofradías, grupos marianos, hermandades), estudiantes de escuelas y colegios católicos, pero igualmente a funcionarios gubernamentales y a representantes diplomáticos.

21. En la práctica esto significó legitimarlos con su silencio, y de ahí el “olvido” de la cuestión social que no entró dentro de sus prioridades doctrinales y pastorales.

22. Los ideólogos y políticos liberales y oligárquicos más lúcidos vieron la conveniencia de este pacto y, de una u otra forma, con el tiempo lo aceptaron.

23. Un solo ejemplo. Ya en 1884, año en que los liberales costarricenses promulgaron sus leyes antieclesiásticas y anticlericales, el *Eco Católico* afirmó sin ambages que la IC era vital “...para que sostenga el orden público y contribuya a calmar los tumultos y agitaciones” (“La religión y sus antagonistas”, 26.I.1884, pág. 27).

A medida que el Estado oligárquico mostró mayores indicios de crisis, se evidenció la inapreciable garantía que contra el malestar social que cundía por el Istmo, suponía aquella función de la IC. Pero, por tal razón, liberales de izquierda, socialistas, anarquistas y marxistas incrementaron paulatinamente su influencia entre intelectuales, obreros y trabajadores católicos que cambiaron su pertenencia a la IC, ya por la indiferencia religiosa, ya por la adhesión a sindicatos y otras organizaciones sociales y políticas (Cardenal, 1980a: 14ss.231-75; 1985: 359ss.; 1995: 380; Arellano, 1985; Carías, 1985; Picado, 1985; 1993: 222ss.; Cárdenas, 1987: 1028-32; Bastian, 1995: 461s.; Beozzo, 1995: 175; Bendaña, 1996: 71-109).

## 2.4. La romanización

Gracias a la tolerancia tácita o explícita de los Estados oligárquicos, desde principios del siglo XX la IC de la región entró en una fase de recomposición y adecuación institucional al nuevo centralismo romano (romanización). Para ello, se guió por las directrices del Concilio Plenario Latinoamericano, celebrado en Roma en 1899 (véase Meléndez, 1995: 601s.): acercamiento de los obispos a los clérigos (pocos, viejos, y a menudo de no muy buenas costumbres) y especial atención a la formación de los futuros sacerdotes; fortalecimiento de las asociaciones piadosas y prácticas devocionales con vistas a conservar al pueblo, mientras trataba de ganarse a las élites; promoción de la prensa y educación católicas, entre otras. El principal objetivo perseguido fue la creación de un territorio propio desde donde defenderse y proteger a la feligresía, sustrayéndola a las influencias del mundo moderno, y al mismo tiempo, desde ese mundo paralelo, proclamar su verdad. Para que ese territorio propio constituyese una alternativa real, se exigió una ascética rigurosa, constante práctica devocional y un control social consentido.

Ante la escasez de clero motivada por la crisis institucional del siglo XIX, se definieron tres estrategias pastorales fundamentales: procurar la venida de sacerdotes seculares y religiosos extranjeros; fundar (o fortalecer) seminarios para incrementar el clero secular nacional; solicitar la ayuda de órdenes y congregaciones religiosas —especialmente femeninas— para desarrollar las obras sociales católicas. Estas medidas fueron impulsadas en los diferentes países del Istmo según las necesidades y posibilidades particulares.

Tocante a la primera estrategia, se recibió de la curia romana y de órdenes y congregaciones religiosas europeas (italianas, francesas, españolas, alemanas) una significativa ayuda en personal religioso —y con este, su pensamiento y organizaciones—, decisiva para la tentativa de reconquista católica de la sociedad civil. Los sacerdotes y religiosos extranjeros que llegaron aportaron

a las tareas misioneras, si bien contribuyeron sobre todo en la organización eclesial (asistencia parroquial, escuelas y colegios, obras sociales, prensa).

Religiosos extranjeros fueron un pilar cardinal para la segunda solución —el fortalecimiento de los seminarios y el aumento del número de sacerdotes —, ya que en varios países asumieron la dirección y orientación de aquéllos<sup>24</sup>.

Las congregaciones femeninas, por su parte, fueron determinantes para llevar adelante la tercera estrategia. Las primeras de ellas se instalaron ya en el último cuarto del siglo XIX<sup>25</sup>. Pero fue en el siglo XX cuando muchas congregaciones dedicadas a la enseñanza, los hospitales y asilos, la catequesis y las misiones, fundaron casas<sup>26</sup>. El asentamiento de tales congregaciones fue importante además por el papel cumplido por sus conventos como centros de vida cristiana y evangelización (diversas obras y actividades, asistencia y dirección espiritual). Lamentablemente, esas obras y actividades tuvieron acentuado tono extranjero y paternalista. Esto unido a un fuerte racismo y menosprecio de las vocaciones nativas, así como a la nada evangélica diferenciada situación de las religiosas en la congregación según su pertenencia de clase<sup>27</sup>.

La referida recomposición institucional fue acompañada por una mayor preocupación y presencia de la curia romana en AC. Ya en 1900, esta solicitó al metropolitano de Guatemala un informe acerca de la penetración protestante en el Istmo<sup>28</sup>. No obstante, solo diez años después el delegado apostólico Juan Cagliero visitó la región. Cagliero alertó sobre la situación de casi total desunión y aislamiento de la IC, sin comunicación ni intercambio de ideas y doctrinas. Como resultado de esa visita, la curia elevó a sedes metropolitanas a los obispados capitalinos<sup>29</sup>, e inició la paulatina

---

24. Verbigracia, paulinos alemanes en Costa Rica (Sanabria, 1973: 211ss.); los jesuitas en Guatemala y El Salvador (Gómez, 1996: 101).

25. En Nicaragua, por ejemplo, la Compañía de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, dedicada a la salud y educación, estableció sus primeras comunidades en León en 1875 y 1880. Las Religiosas de la Asunción, dedicadas a la educación, se afincaron en la misma ciudad en 1892.

26. Las Hijas de María Auxiliadora, entre otras, desplegaron una importante labor educativa y social desde 1903, en El Salvador; 1910, en Honduras; 1912, en Nicaragua; 1917, en Costa Rica; y 1922, en Panamá (véase Romero, 1987).

27. Por lo general, las provenientes de las capas altas fueron las superiores de las comunidades y se dedicaron a tareas intelectuales, en tanto que las de origen campesino u obrero se ocuparon de la cocina y demás trabajos de la misma índole.

28. Ya que por entonces era también metropolitano de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

29. En 1913 se erigieron los arzobispados de San Salvador y Managua; en 1916, Tegucigalpa; en 1921, San José; en 1925, Panamá. Además, se constituyó a Belice en

creación de diócesis y vicariatos sufragáneos, aunque siempre bajo el signo de la dispersión. En 1917 nombró un delegado apostólico para El Salvador hasta Panamá, y en 1923 un internuncio para Centroamérica con facultades extraordinarias (Cardenal, 1980a: 179-230; Arellano, 1985; Carías, 1985; Picado, 1985; Cárdenas, 1987: 978-96; Trigo, 1987: 36ss.; Beozzo, 1995: 187ss.; Bendaña, 1996: 71-109; CLAR, 2003: I, 43ss.60.64ss.).

## 2.5. Énfasis en la familia y el intimismo

Ante el desarrollo de la escuela pública y la instauración del casamiento civil, la IC reaccionó con un redoblado énfasis en la institución del matrimonio católico y la importancia de la familia para la reproducción de la fe católica, donde “las madres” —y las mujeres en general— se convirtieron en el punto de apoyo del nuevo esfuerzo. Se convocó sobre todo a mujeres de las capas medias y la élite conservadora pro-clerical para constituir obras “de caridad” parroquiales. Luego constituyeron organizaciones más estables y coordinadas —verbigracia las Ligas de Damas Católicas—, para desde su “naturaleza” de mujeres defender los intereses de la IC. En particular se les confió la liga de la moralidad con el fin de lograr que las parejas, además de presentarse ante los juzgados civiles, lo hicieran ante el altar<sup>30</sup>.

Por otro lado, ante el reto planteado por la difusión de propuestas a-religiosas o antirreligiosas y del incipiente protestantismo, la IC hizo hincapié en la apropiación personal, racional y doctrinal de la fe, y no apenas en una difusa pertenencia católica heredada del bautismo y de la tradición social dominante. Todo esto acompañado de una práctica sacramental centrada ahora en la eucaristía, precedida de la confesión auricular. Por eso, la penetración mayor de este nuevo catolicismo romanizado se dio entre las capas medias en formación en las principales ciudades.

Para el logro de estos objetivos fueron centrales el catecismo, la primera comunión y la creación de un aparato escolar católico. Al respecto fue decisiva la venida de congregaciones religiosas europeas dedicadas a la educación, hacia las que la prensa liberal mostró una sorda —cuando no abierta— oposición. Tal venida implicó,

---

vicariato apostólico, sufragáneo del arzobispado de Kingston, Jamaica.

30. La imagen del San José casero con el lirio florido en la mano derecha y el pequeño Jesús en el brazo izquierdo, modelo de esposo y padre, correspondió a este énfasis, excelentemente retratado en la invocación del “castísimo esposo de la Virgen María y padre putativo del pequeño Jesús”. El acento, de un lado, en el “castísimo”, y de otro, en la “virgen”, evidenció la preocupación por la pureza, virtud central frente al énfasis en la justicia por parte de los anarquistas y socialistas, acusados de defender el amor libre y la disolución familiar.

por una parte, la novedosa presencia de la vida religiosa femenina activa que contribuyó a abrir campos de acción hasta entonces vedados a las mujeres de AC, en particular en el magisterio y los servicios hospitalarios. Por otra parte, esas congregaciones trajeron e impulsaron las nuevas devociones del Sagrado Corazón de Jesús<sup>31</sup> y de Nuestra Señora de Lourdes, transformadas en “universales” por el sello romano.

El lugar de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús fue la intimidad del hogar, donde su imagen era entronizada. El núcleo de esta devoción consistió en la conversión interior individual expresada en la oración y devoción eucarística<sup>32</sup>. En lo ideológico tal devoción representó una clara oposición a la modernidad liberal, pues a la exaltación de la razón, la IC contrapuso una fe nacida del corazón y la misericordia. Representó igualmente una actitud de defensa, una “reparación” al Sagrado Corazón por las ofensas y los ataques provenientes de la “impía” prensa, del Estado y los partidos a-católicos liberales.

La devoción de Nuestra Señora de Lourdes, cuya estrecha vinculación con el dogma de la Inmaculada Concepción —proclamado por Pío IX en 1854— le mereció los favores pontificios, la difundieron religiosas, en primer lugar francesas. Esta devoción penetró sobre todo en las capas medias y altas educadas en los colegios regentados por esas religiosas<sup>33</sup>.

Muy ligado con esto estuvo el cambio que supuso la romanización en el ámbito de las organizaciones laicas. Se alentó la propagación de asociaciones religiosas procedentes del catolicismo francés, que sustituyesen a las viejas organizaciones coloniales (órdenes terceras, cofradías, hermandades), y que sus bienes quedasen bajo control de los obispos y párrocos. Las nuevas asociaciones no tuvieron personería civil sino un estatuto eclesiástico, y se restringieron al ámbito eclesial interno. Se consagraron de modo especial al culto y la santificación de sus miembros —no a la acción social—, solo poseyeron bienes estrictamente eclesiásticos y se subordinaron por completo a los obispos.

En todos los países, por tanto, proliferaron asociaciones infantiles (Cruzada Eucarística), juveniles (Hijas de María, Congregados Marianos) y de adultos (Apostolado de la Oración, Asociaciones de San José, Ligas de Jesús, María y José (para obreros),

---

31. En 1856, Pío IX oficializó la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, mientras León XIII le consagró el mundo el 1.I.1900.

32. Lo que nos dice que su ejercicio dependió directamente de los sacerdotes, a diferencia de las antiguas devociones de procesiones y romerías.

33. A ella se unió, a partir de 1917 —el mismo año del triunfo de la Revolución de Octubre—, la devoción a la virgen de Fátima, con mayor penetración popular fruto de su más generalizada difusión.

conferencias vicentinas, entre otras). Conformadas en su mayoría por mujeres, permanecieron minoritarias por cuanto buena parte de las y los católicos continuaron viviendo un catolicismo “de nombre”, como se decía.

Aunque de manera muy embrionaria y con dispar intensidad, floreció en el Istmo una militancia católica en el campo sociopolítico<sup>34</sup>. Mencionemos la batalla por la opinión pública librada por periódicos católicos, que enfrentaron primero a la prensa liberal y oligárquica, y más tarde a la anarquista y a la protestante; la lucha por la enseñanza católica; el esfuerzo por socorrer con obras de asistencia y beneficencia a las víctimas del “progreso” capitalista; por último, la participación en luchas obreras y campesinas que suscitó la aparición de sociedades católicas, y con ellas el inicio de un incipiente catolicismo social<sup>35</sup> (Cardenal, 1980a: 179-230; Arellano, 1985; Carías, 1985; Picado, 1985; Beozzo, 1995: 193ss.204-10; Bendaña, 1996: 71-109; CLAR, 2003: I, 69-72).

## 2.6. El catolicismo popular

En vista de la gran escasez de ministros católicos ordenados, de modo particular en las zonas rurales más alejadas cupo a las y los seglares preservar y transmitir la doctrina y fe recibidas. Inevitablemente, con el tiempo las prácticas de la piedad popular se vaciaron cada vez más de contenidos.

El primer espacio de preservación y transmisión fue la familia, donde las tradiciones familiares (la devoción a determinados santos, el rezo del rosario y el ángelus...) pasaron de padres a hijos. Esta tarea la asumieron tanto las mujeres y los ancianos, como los varones adultos<sup>36</sup>.

Las cofradías y hermandades o los comités, por su parte, se encargaron de cuidar los templos, las imágenes y los ornamentos —a menudo de gran valor, de ahí que los escondieran—, y de mantener la celebración de la fiesta patronal. Otros grupos conservaron costumbres muy enraizadas (procesiones, posadas, nacimientos, bailes en honor a la virgen o los santos, celebración de los difuntos,

---

34. Esto a partir de los procesos locales y del movimiento del catolicismo social europeo, y en particular con la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII.

35. En el contexto continental nacionalista de los años veinte, se propagaron nuevas ideas, movimientos y organizaciones. Como la Confederación Católica Latinoamericana (CCLA), cuyo objetivo fue la integración de un movimiento renovador de preocupación por la “cuestión social”. En medio de la euforia experimentada al término de la larga dictadura de Estrada Cabrera en Guatemala, en 1921 los obispos de AC dirigieron una carta colectiva a sus colegas del continente abogando por la fusión de las fuerzas católicas en la CCLA.

36. En Guatemala, por ejemplo, se convirtieron en “mantenedores de la costumbre”.

quema de Judas, romerías), y tampoco faltaron los que preservaron —y siguieron produciendo— composiciones religiosas como los alabados y las marchas.

A la internacional y oficial devoción del Sagrado Corazón de Jesús, apropiada por la oligarquía conservadora, los estratos populares respondieron con su arraigada devoción a los Cristos de la Pasión, y muy especialmente al Cristo Negro de Esquipulas (véase Meléndez, 2004: 197ss.), cuyos templos y santuarios —con una notable convocatoria y objeto de grandes romerías y fiestas el día 15 de enero— fueron cada vez más numerosos en todos los países de la región<sup>37</sup>.

En lo que atañe a la devoción mariana, las viejas vírgenes centroamericanas indígenas, negras, mestizas, enfrentaron la competencia de las blancas y europeas Señora de Lourdes, primero, y de Fátima, más tarde (1917). En general, sin embargo, los sectores populares se mantuvieron firmes en la devoción a sus vírgenes locales de larga tradición.

En todo caso, como un mecanismo de defensa ante la ofensiva anticatólica y anticlerical liberal-oligárquica, las cúpulas jerárquicas de AC alentaron el fortalecimiento y la expansión de estas devociones populares al Cristo Negro y a las vírgenes locales con el fin de atraerse y consolidar una importante base social de apoyo<sup>38</sup> (Cardenal, 1980a: 231-75; Arellano, 1985; Carías, 1985; Picado, 1985; Cárdenas, 1987: 1044-49; Beozzo, 1995: 204-10; Bendaña, 1996: 71-109).

## 2.7. Actitud ante las diversiones

Para la IC romanizada fue claro que el pueblo necesitaba diversión y se sintió obligada a proporcionársela<sup>39</sup>, tanto dentro (catequesis, primera comunión, misas, bendiciones, flores de mayo, santos patronos,) como fuera de los templos (procesiones y,

---

37. En 1914, Paz (1949: 187-190) consignó la existencia de al menos 44 templos en Guatemala, 8 en Honduras, 11 en El Salvador, 5 en Nicaragua y 2 en Costa Rica, en los que había culto bajo la advocación del Santo Cristo de Esquipulas. En Honduras, principalmente, hay otros Cristos Negros, no conocidos con el nombre de Esquipulas, pero cuya festividad se celebra de igual forma el 15 de enero: el Señor de las Mercedes, el Cristo Olvidado, el Señor de las Aguas, el Señor del Buen Fin (Díaz, 1983). En Panamá, por su parte, encontramos el Cristo Negro de Portobelo.

38. En Costa Rica, por ejemplo, la culminación del culto a la Virgen de los Ángeles se alcanzó en 1926 con su solemne coronación como Patrona del país, acto al que asistieron renombrados liberales, encabezados por el presidente Ricardo Jiménez (véase Álvarez, 1995: 37ss.).

39. Verbigracia, el *Mensajero del Clero* de enero de 1920 (San José, No. 78, pág. 584) afirmó que el sacerdote, lejos de permanecer aislado, debía promover la diversión popular.

fundamentalmente, turnos o ferias). Al igual que el Estado liberal, ella también aspiró a controlar y orientar la diversión. Por eso presentó una normativa para divertirse, solamente que apeló a una sanción moral<sup>40</sup> con base en el criterio de que lo mejor era prevenir los frecuentes excesos propiciando “diversiones buenas”.

Por mucho tiempo, los turnos —actividad propiciada por la IC para allegarse fondos— fueron la diversión pública con más arraigo popular. Durante los años veinte, sin embargo, el proceso de entronización de la moderna cultura de masas impactó fuertemente el proyecto restauracionista católico. Con ella se inició el período de transición de un ocio todavía dominado por la religión a un ocio dominado por lo profano. Esta cultura, en efecto, favoreció la secularización de la diversión, que en adelante ya no fue patrimonio exclusivo de la IC dado su cada vez menor control sobre la población.

Ahora bien, la IC incorporó rápidamente la nueva diversión del fútbol a sus festividades. Pero frente a sociedades expuestas a una sensualidad “lasciva” —transgresión considerada por lo demás causa de la falta de vocaciones sacerdotales—, en colaboración con los ideólogos oligárquicos conservadores y las antes referidas ligas femeninas de la moralidad, emprendió una cruzada moralizante exigiendo un fuerte control sobre el vestido, el baile, las diversiones, el galanteo, las lecturas, las salidas al aire libre. Para tal cruzada, ella recurrió a varios frentes: el púlpito<sup>41</sup>, las organizaciones laicas católicas<sup>42</sup>, la prensa pro-clerical<sup>43</sup> y hasta la publicación de novelas educativas<sup>44</sup> (Gobat, 1999: 20s.; Enríquez, 2000).

---

40. Por medio de la prédica sacerdotal (y cada vez más también de las enseñanzas de las religiosas), la catequesis, las pastorales de los obispos, la prensa católica.

41. Desde donde, por ejemplo, se prohibió a las mujeres el uso de vestimenta moderna “indecente”; la asistencia a bailes públicos, definidos como los medios más activos de la corrupción y ruina de las costumbres porque hacían que las jóvenes “entren en pecado”; y la práctica de deportes, por fomentar la lascivia que atentaba contra su pureza.

42. Verbigracia las “Hijas de María”, quienes debían emular la modestia y castidad de la Virgen.

43. En Nicaragua, por ejemplo, este fue el caso de *Acción Social*, *El Diario Nicaragüense* y *El Católico*.

44. Un solo ejemplo: *Ama a tu prójimo o espejo de amor a Dios* (Granada (Nicaragua), Tipografía El Centroamericano, 1927) de Pedro Joaquín Cuadra Chamorro.

### 3. La Iglesia ante los populismos y el Estado de bienestar

#### 3.1. El proyecto romano del reinado social de Cristo

Los papados de Pío XI (1922-39) y de Pío XII (1939-58) marcaron este período, durante el cual dentro del catolicismo romano —de raíces ultramontanas e intransigentes, no lo olvidemos— se desarrolló una corriente conciliadora (transigente) que abogó por una colaboración pragmática y el respeto mutuo entre la IC y el Estado populista, primero, y el benefactor, después. Por eso, si bien en algunos países la instauración de las anheladas clases de religión en la educación pública se demoró, los gobiernos —de nuevo en distinto grado— permitieron el ingreso de personal religioso, la apertura o consolidación de seminarios, toleraron las escuelas y los colegios católicos...

No obstante, pese al nuevo *modus vivendi* alcanzado, la continuidad fundamental no fue con esta corriente conciliadora, sino con aquella ultramontana, integral e intransigente que jamás renunció a su proyecto de hacer católicos a estos países; de ahí la continuidad en las condenas a la modernidad y las propuestas para superarla. En efecto, sin dejar de condenar al liberalismo económico y cultural, Pío XI denunció ahora a los nuevos enemigos: el fascismo (*Non abbiamo bisogno*, 1931), el nazismo (*Mit brennender Sorge*, 1937) y el comunismo (*Divini redemptoris*, 1937). Las propuestas sociales e integrales se hicieron a partir de la *Rerum novarum* (1891) y la *Quadragesimo anno* (1931), como una tentativa de atraerse a los “descristianizados” artesanos y obreros.

Luego, como respuesta al proyecto de restaurar el reinado de Cristo en la sociedad<sup>45</sup>, dentro del catolicismo romano institucional coexistieron dos modos de acción orientados a crear una nueva hegemonía cultural: uno, que se propuso recrear la vieja Cristiandad de tipo medieval desde el control y la presencia directa en el Estado; otro, que apuntó a crear una Nueva Cristiandad aceptando la democracia, pero de orientación cristiana (Dussel, 1986: 10.13; Mallimaci, 1995: 217s.).

#### 3.2. La Iglesia de Cristiandad

##### 3.2.1. Definición de conceptos fundamentales

Teólogos e historiadores del cristianismo han elaborado ciertos esquemas teóricos con el fin de lograr una más adecuada

---

45. Ya el Primer Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en 1881, tuvo justamente por lema el “Reinado Social de Cristo”.

comprensión de la IC latinoamericana y caribeña, esto es, de sus distintos tipos o maneras históricas y sociales de ser, tanto en su estructuración interna como en su relación con la sociedad: es lo que se suele denominar “modelos”. Como bien precisa Nicolás Bajo (1982: 303s.):

...los “modelos” no se confunden con los “proyectos” de Iglesia (las propuestas formuladas por ella para realizar su misión), ni se reducen a las “eclesiologías” (los discursos sistematizados, desde la fe, sobre la naturaleza y misión de la Iglesia). Los “modelos” buscan analizar y explicar *lo que la Iglesia es*, de hecho, históricamente, lo cual es diferente de, y puede ser contradictorio con, lo que ella *dice ser o quiere ser*.

Richard (1984: 18ss.) define la Iglesia de Cristiandad como aquel modelo según el cual la IC busca insertarse en la sociedad recurriendo al poder económico y sociopolítico de las clases dominantes, a la vez que tiende a organizarse internamente en conformidad con estos esquemas de dominación. En un régimen de Cristiandad ella pretende cristianizar la sociedad apoyándose en el poder dominante; más aún, cree acrecentar su fuerza cristianizadora en la medida que posee mayor presencia en los organismos sociales y políticos de poder. Una ruptura con éstos y el sistema que los sustenta aparece, por ende, como impensable para la Iglesia de Cristiandad, pues considera que implicaría la pérdida de posibilidades para la realización de su obra.

Richard distingue entre una Iglesia de Cristiandad Conservadora (ICC) y una Iglesia de Nueva Cristiandad (INC). Con base en la tradicional tesis de que toda autoridad proviene de Dios, la ICC otorga una legitimidad incondicional al poder dominante. En la INC, por su parte, se trata de una legitimidad condicionada, es decir, sujeta al cumplimiento de ciertos requisitos relativamente concretos y controlables en diferentes campos (derechos humanos, miseria, analfabetismo, democratización). Cuanto más la INC condicione la legitimidad concedida, tanto mayor será su libertad frente al poder dominante, aunque sin dejar de ser una instancia de legitimación de éste.

### 3.2.2. *La Iglesia de Cristiandad Conservadora*

En América se habla de una Cristiandad Colonial que entró en crisis ya con la Independencia, aunque principalmente con la consolidación del Estado liberal-oligárquico. Al sobrevenir la separación entre dicho Estado y la IC, ésta adoptó la antes descrita actitud de rechazo a los valores modernos, rechazo que originó la ICC. Surgió y se desarrolló entonces un catolicismo apologético,

centrado en temas doctrinales y dogmáticos, y en lucha contra los gobiernos liberales y oligárquicos, la masonería, el positivismo, el protestantismo estadounidense, el comunismo ateo.

La ICC será autoritaria, nostálgica del pasado colonial, repetitiva en lo teológico y centrada en la moral personal y familiar. Será asimismo ritualista, sacramentalista y promotora de prácticas devocionales. No obstante, dada su europeización, será extraña a la realidad, cultura y religión populares. En fin, será elitista, oligárquica y desinteresada de la "cuestión social". Por ello, en el período que nos ocupa no mostró mayor interés por la Enseñanza Social Católica (ESC) ni por la Acción Católica. Por el contrario, el fascismo español, que persistió muchos años después del triunfo de los Aliados (1945), contó con su apoyo y simpatía, en gran parte por la influencia del significativo contingente de sacerdotes y religiosas de ese país presentes en la región (Picado, 1980: 36; Meléndez, 1986a: 26s.; CLAR, 2003: I, 84).

### 3.2.3. *La Iglesia de Nueva Cristiandad*

Este nuevo modelo de INC, comenzó a perfilarse entre algunos sectores teológicos y de la curia romana a partir del pontificado de León XIII (1878-1903). El propósito de fondo fue la sustitución de los regímenes liberal-oligárquicos, cargados de anticlericalismo y opresores de los sectores populares, por un nuevo tipo de sociedad cimentado en los principios de la ESC, formulada expresamente con tal propósito, pero sin cuestionar la esencia misma del capitalismo. Luego, Bajo Pío XI (1922-39) la curia romana pasó de la defensiva a la ofensiva contra la modernidad y con tal fin impulsó la estrategia pastoral de la reorganización del laicado. Así nació la Acción Católica General (ACG) (CLAR, 2003: I, 74).

En América, con notables diferencias, el sector de INC alentó esta ofensiva contra el laicismo desde los años treinta, con vistas a reconquistar el lugar de la IC en estas sociedades y restablecer el reinado de Cristo. Esta cruzada tentó a los dirigentes, ya del Estado populista, ya del Estado de bienestar, a conseguir la legitimación de la IC <sup>46</sup>. Con todo, si bien el nuevo contexto favoreció en general el mejoramiento de las relaciones y la reintegración de la IC al Estado, esto no siempre se alcanzó con facilidad.

Ahora bien, de acuerdo con Trigo (1987: 36ss.), el crecimiento demográfico, las migraciones internas y el proceso de modernización modificaron el horizonte cultural e hicieron

---

46. O sea, mientras el Estado liberal-oligárquico quiso alejar a la IC del ámbito sociopolítico y reducirla al culto, el Estado populista y el de bienestar pretendieron su legitimidad y hasta una movilización social que los respaldara.

imposibles aquellos ambientes homogéneos perseguidos por el proyecto de romanización con la construcción de un territorio propio o paralelo. La IC se concentró entonces en el ámbito sacramental. Y para que los sacramentos fueran accesibles al mayor número de personas, redujo las exigencias. Ello implicó la masificación de la IC y su alianza con grupos dominantes —hasta poco antes vistos por ella como enemigos— necesitados de legitimación, con la consiguiente renuncia a hacer proposiciones incómodas que pudiesen espantar a los clientes o a los aliados.

Lo cierto es que el sector de la curia —vaticana, desde 1929— propulsor del nuevo modelo vislumbró la posibilidad de recuperar parte del poder eclesiástico perdido estableciendo relaciones, ya de alianza, ya de concordia o cuando menos tolerancia, con el Estado. Esta reintegración favoreció los intereses inmediatos de ambas instituciones. El Estado fue libre para gobernar, aunque ello implicara la represión o el despojo de bienes. A cambio de su lealtad y la formación de buenos y dóciles ciudadanos, la IC gozó de protección oficial y recibió beneficios materiales que le permitieron contar con instrumentos y mecanismos para su tarea cristianizadora. Por eso, para ella ésta fue una etapa de crecimiento, especialmente a nivel económico y de sus órdenes religiosas<sup>47</sup>. En algunos casos, el estrechamiento de relaciones culminó con la instauración de la identidad jurídica entre el matrimonio eclesiástico y el civil (Picado, 1980: 37; Meléndez, 1986a: 27; Mallimaci, 1995: 223.29; CLAR, 2003: I, 73s.).

### 3.3. Una Iglesia militante

La INC fue “militante”, tanto en su teología y en sus movimientos apostólicos, como en las manifestaciones públicas de su fe. Beozzo (1995: 208) precisa que para tal fin, la cristología del Corazón de Jesús con su énfasis en el hogar y la familia resultaba insuficiente e inadecuada. Se pasó entonces a una cristología del Cristo Rey<sup>48</sup>, y la insistencia en la sociedad y la actuación sociopolítica del laicado. Al respecto, Dussel (1986: 12-14) destaca cuatro maneras privilegiadas por la INC para ganar terreno frente al Estado populista y el de bienestar: la Acción Católica, las manifestaciones masivas, la acción social y el anticomunismo.

---

47. Construcción de escuelas, colegios, universidades, conventos, templos y seminarios; libertad de prensa y organización, de creación de instituciones y de adquisición de bienes.

48. Durante el Congreso Eucarístico realizado en Roma en 1922, 69 cardenales pidieron la celebración de Cristo Rey, misma que se instauró en 1925 (Dussel, 1986: 13).

### 3.3.1. La Acción Católica

El planteo, según Mallimaci (1995: 219.222), fue simple y contundente. Estos países, por fe y tradición, eran católicos, sin embargo el Estado liberal-oligárquico había privado a los creyentes de poder de decisión respecto a los problemas y el rumbo de la nación. Para invertir tal situación, se requería una cruzada católica orientada a reeducar a estas sociedades. Con tal fin la INC impulsó la creación de nuevas estructuras participativas que dieron paso al “católico militante”. La novedad consistió en que su legitimación y conquista de espacios de poder vino dependió ahora de su vocación, dedicación, mística y entrega. O sea, el monopolio de los “clérigos” y cristianos “notables” de las clases altas estalló, dejando abierta la posibilidad a “hombres y mujeres comunes”, en su mayoría provenientes de las nuevas capas medias en ascenso social<sup>49</sup>.

La institución por excelencia que desde el decenio de los treinta “reclutó” esas y esos militantes, fue la Acción Católica General (ACG), concebida como un ejército para la defensa de los derechos eclesiásticos. Sin dejar de insistir, al igual que las asociaciones laicas propias del catolicismo romanizado, en la oración y práctica de los deberes religiosos, ella se propuso superar la ineficacia sociopolítica de estas. Por eso, a la ACG se la vio como un apostolado orientado a restaurar la fe, el amor al deber, propagar el conocimiento de la religión católica y restablecer la santidad de la familia.

Acorde con el ideal integrista, la finalidad de la ACG fue penetrar todos los ámbitos sociales (económicos, políticos, culturales, científicos) de las ideas católicas, y a eso se llamó re-cristianización<sup>50</sup>. A la antigua divisa liberal de “los curas a la sacristía”, se opuso la necesidad del triunfo de Cristo Rey en la sociedad civil y religiosa, sin aceptar separación alguna. Además, a diferencia de otras organizaciones laicales, la colaboración solicitada ahora a los fieles fue organizada y dirigida por los propios obispos, quienes les conferían un “mandato”, un reconocimiento explícito y, por tanto, una responsabilidad especial (CLAR, 2003: I, 75s.).

Así pues, la ACG formó a sus militantes para la acción y difusión de los principios católicos en escuelas, cárceles y fábricas, ejércitos, hospitales y hogares<sup>51</sup>. Se trató de una verdadera guerra

---

49. En palabras de los obispos de Costa Rica (1952: N. VIII) refiriéndose a la JOC: “...no hay distinción de clases porque no es un club aristocrático a donde sólo los adinerados y de condición social privilegiada pueden ingresar. Ella abre sus puertas a todas las clases, así sean pobres artesanos, humildes, trabajadores del campo, o aristócratas del siglo”.

50. Entendida como restauración de los poderes y las prerrogativas —considerados derechos— de las que había gozado la IC en los regímenes de cristiandad.

51. Es decir, a diferencia del período anterior, cuando la IC creó un territorio propio, ahora ella buscó más bien penetrar las instancias existentes (partidos, sindicatos o

—¡Viva Cristo Rey!, fue su consigna— contra el pecado, el vicio y los enemigos de la religión y la IC, y por lo mismo de impregnar a estas sociedades de doctrina católica, único dique seguro contra la disolución de las costumbres tradicionales (Beozzo, 1995: 206; Mallimaci, 1995: 219.26).

La inspiración y organización de la ACG en América fue una iniciativa —capitaneada por los jesuitas— de la curia vaticana, que envió propagandistas y creó organizaciones y coordinaciones nacionales e internacionales. Debido a la escasez de clero, las mujeres fueron integradas al apostolado y llamadas a actuar desde los aportes específicos que ellas podían hacer dada “su función natural” (Dussel, 1986: 12s.; CLAR, 2003: I, 76s.).

A medida que el desarrollo del capitalismo en el continente definió una más clara organización social en clases, la curia vaticana impulsó la experiencia de la Acción Católica Especializada (ACE) (CLAR, 2003: I, 81). Surgieron así comunidades obreras, campesinas, estudiantiles, separadas por género<sup>52</sup>, pero ya no parroquiales sino orientadas a vivir la experiencia cristiana de compromiso con el mundo en sus respectivos medios (fábricas, fincas y plantaciones, colegios y universidades).

Los nuevos movimientos de obreros (JOC) y estudiantiles: secundaria (JEC) y universitarios (JUC), entre otros, afinaron su análisis de la realidad social sirviéndose del desarrollo de las ciencias sociales y el uso de un método propio: la revisión de vida (ver, juzgar y actuar), que los tornaron más abiertos y críticos que otros grupos católicos contemporáneos<sup>53</sup>. Desde una perspectiva bíblica, descubrieron la necesidad de integrarse o promover los procesos y las luchas sociopolíticas para de esta forma posibilitar la transformación social, definida como la construcción del Reino de Dios<sup>54</sup>.

### 3.3.2. *Presencia masiva y fuerza política*

El escaso clero, las grandes distancias y los malos caminos, dificultaban una presencia cotidiana sacerdotal entre la población rural. A raíz de la crisis económica de la década de los treinta, amplios contingentes campesinos emigraron a las ciudades en busca de

---

escuelas católicas). Un objetivo capital fue lograr la instauración de la educación católica en las escuelas estatales.

52. Si bien desde la década de los sesenta las comunidades fueron mixtas.

53. De este modo, visualizaron el alto costo que la reintegración de la IC al Estado tenía para la evangelización. Por eso, desde el decenio de los cincuenta, denunciaron siempre más la chocante relación “trono-altar”.

54. Estos movimientos fueron la matriz para la militancia política de los católicos en los partidos demócrata cristianos y en los movimientos de izquierda cristianos de los años sesenta (Dussel, 1986: 13; Beozzo, 1995: 206).

mejores condiciones de vida<sup>55</sup>. Esta urbanización permitió aumentar el influjo de la IC sobre estas sociedades. En efecto, junto a aquellas experiencias “militantes” dirigidas a las capas medias, la INC trató de responder a las necesidades religiosas de los recién llegados. Para ello, recurrió a los modernos medios de comunicación de entonces (parlantes, periódicos, radio, cine), desplegó una presencia social entre ellos y multiplicó los templos y las parroquias urbanos. Con todo, la toma de distancia y la desconfianza ante la religión popular propia de la romanización, dificultó dicha presencia.

En todo caso, la IC se empeñó en ser el principal referente social, cultural y simbólico. En aquellos países donde tuvo posibilidades, la construcción de Cristos y cruces en lo alto de cerros, como expresión de la soberanía de Cristo sobre estas sociedades, ejemplificó plásticamente la nueva presencia social de la IC y su lucha por el sentido de los símbolos (Beozzo, 1995: 208). Las masivas celebraciones a Cristo Rey y los congresos eucarísticos<sup>56</sup>, por su parte, impactaron a los gobiernos y concedieron, de hecho y políticamente, fuerza a la IC para negociaciones concretas. Fueron, pues, momentos privilegiados de esa presencia “social” que evidenciaron la reaparición de una legitimidad católica dispuesta a acompañar al Estado, y acoplaron la búsqueda de identidad nacional con el ideal de una sociedad católica y perfecta (Dussel, 1986: 13; Mallimaci, 1995: 220s.226).

Todavía en 1953, el arzobispo guatemalteco Mariano Rossell organizó una de estas actividades masivas con la finalidad de influir políticamente: la peregrinación nacional del Cristo Negro de Esquipulas que encabezó la cruzada contra el gobierno “comunista” de Jacobo Árbenz (1951-54). A partir de 1957, por el contrario, se organizó otro tipo de experiencia: la “Gran Misión” en una ciudad o país, a cargo preferentemente de misioneros españoles, esta vez con una orientación más espiritualista y buscando la conversión en masa (Dussel, 1986: 13).

---

55. Proceso migratorio que, como consignaron los obispos de Costa Rica (1952: No. IX), acarreó serios problemas: “Son muchas las familias que se arrancan de nuestros campos para trasladarse a vivir a la capital, codiciosos unos de una vida mejor, y otros quizá atraídos para gozar de las ventajas que brinda la ciudad y que no se tienen en el campo. Pero vienen a vivir una vida pobre, raquítica, enfermiza y desnutrida... alojándose en miserables covachas, y alimentándose muy mal. Por no estar entrenados para el trabajo de las ciudades como lo están para el trabajo del campo”.

56. Promovidos, en parte, como un medio de avivar la fe y reafirmar la presencia de Cristo en la hostia consagrada, negada por los protestantes (Cardenal, 1985: 397).

### 3.3.3. *La acción social*

El corporativismo propuesto por la encíclica *Quadragesimo anno* (1931) dio paso a la “doctrina social”, impulsada de manera particular por el pontificado de Pío XII (Dussel, 1986: 14). La anticomunista INC hizo de la acción social una de sus principales banderas. Mallimaci (1995: 227) distingue al respecto tres posturas de agentes de pastoral y líderes laicos. La primera planteó penetrar los movimientos fascistas a fin de cristianizar sus valores paganos y colaborar con ellos en una “guerra santa” —cuyo gran modelo fue la española— que impidiera el triunfo del “asesino rojo”. La segunda, de cierto tinte nacionalista, adhirió a la “tercera vía” de raíz católica. La tercera asumió orientaciones más “obreristas”, y por eso buscó que la IC rompiera sus ataduras con las clases dominantes y se comprometiera más bien con los obreros y trabajadores no comunistas ni socialistas.

La ACG denunció y condenó los peligros de las revoluciones e invitó a combatir el veneno de las teorías subversivas del orden social, retomando el espíritu de León XIII de crear un movimiento obrero bajo el signo de la caridad y la justicia (CLAR, 2003: I, 76). Con el fin de aglutinar los esfuerzos de intelectuales y agentes de pastoral en el ámbito social, se fundaron secretariados sociales y agrupaciones obreras, anticomunistas y sin compromiso de clase<sup>57</sup> (Dussel, 1986: 14).

Por otra parte, con el desarrollo del movimiento obrero católico, nos dice Beozzo (1995: 209s.), la figura del castísimo San José experimentó un interesante cambio: pasó del hogar al taller. Esto es, cambió el lirio florido por el serrucho y se transformó en San José Obrero en el taller de Nazaret; el pequeño Jesús, a su vez, bajó de sus brazos y se convirtió en aprendiz y ayudante. Además, a la tradicional fiesta de San José del 19 de marzo, se agregó una nueva, el 1º de mayo, que se contrapuso a la celebración socialista del Día del Trabajo. Este San José fue utilizado para inculcar en los obreros la conformidad con su suerte. Los obreros “josefinos” debían ser ejemplo de “fidelidad” al clero y a los obispos, y distinguirse por su humildad, resignación y obediencia, tanto civil como eclesiástica.

### 3.3.4. *El anticomunismo*

La lucha más o menos combativa de la IC contra el “intrínsecamente perverso” comunismo, estuvo presente en todo el período. Para Dussel (1986: 14), hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (1945) este anticomunismo se relacionó con la antigua

---

57. Con la ACE, una cierta toma de conciencia clasista se hizo presente en la década de los cincuenta.

alianza de la IC con la oligarquía, y en el grado en que fue más militante, tal alianza fue más estrecha.

Durante los años treinta, diversas corrientes “hispanistas”<sup>58</sup> denunciaron y resistieron el afán hegemónico socioeconómico y cultural del imperialismo estadounidense en estas “católicas” tierras (Mallimaci, 1995: 218). Al “americanismo” como proyecto sociocultural, enfrentaron entonces el “hispanismo”<sup>59</sup>, por lo que abrieron un espacio de compromiso social y político laical “integral”. Luego, al igual que en los años veinte, además del comunismo, obispos y agentes de pastoral en general combatieron la “conciliación” con el liberalismo y la “adaptación” a la modernidad, concentrada ahora en el *american way of life* y la cultura WASP (*white anglosaxon protestant*).

Con el advenimiento de la política estadounidense de Guerra Fría, el cristianismo occidental en su conjunto fue involucrado en la contienda mundial para enfrentar el ateísmo de Estado propugnado por el bloque comunista (CLAR, 2003: I, 84s.). El anticomunismo de la IC se tornó entonces mucho más militante. De hecho, la lucha contra el comunismo ateo en esta época adquirió matices de verdadera cruzada, y ese combate acercó relativamente a católicos, liberales y protestantes. Ese anticomunismo fue tan generalizado, que en la teología práctica de la mayoría de obispos y agentes de pastoral figuró casi como otro dogma.

### 3.4. Modernización institucional y Guerra Fría

En el nuevo contexto de Guerra Fría, los EE. UU. se propusieron acabar con los nacionalismos populistas e instaurar gobiernos desarrollistas. Floreció además la Democracia Cristiana (DC), nueva propuesta política sustentada en la ESC y cuyos principales propagadores fueron los movimientos de Acción Católica. Al igual que los populismos, la DC abogó por un desarrollo capitalista con justicia social, solo que de signo democrático y no fruto de la imposición autoritaria de un caudillo. En aquellos países donde se convirtió en alternativa política, obispos y agentes de pastoral la respaldaron. Como consecuencia, los anteriores acuerdos entre la IC y aquellos regímenes derivaron, en general, cada vez más en enfrentamientos.

---

58. Llamadas así por su pretensión de rescatar la herencia española y la catolicidad del pueblo.

59. El rechazo al protestantismo, la pugna con la modernidad burguesa acerca del lugar que debía ocupar lo religioso, la no aceptación del mercado como principal ley de la sociedad y el rechazo al *laissez faire* como modelo de vida y de moral, la sospecha frente a los regímenes democráticos y la libertad individual, figuraron entre sus diversas causas.

Como contraparte, en el decenio de los cincuenta la IC gozó del reconocimiento y apoyo de la élite económica y política para desarrollar su labor. Amplios sectores de las jóvenes capas medias adhirieron a ella y enviaron a sus hijos e hijas a selectos colegios católicos. Como fruto de la creciente respetabilidad de la IC, muchas familias<sup>60</sup> y organizaciones laicales<sup>61</sup> se convirtieron en verdaderas canteras de vocaciones.

La IC ganó igualmente presencia institucional internacional. Así, por un lado, la curia vaticana, no sin reticencias, empezó a aceptar ciertos valores modernos como la democracia y la participación popular en la toma de decisiones políticas, la diferenciación de campos o esferas (social, económico, político, cultural, religioso), la libertad de conciencia y la religiosa, lo mismo que los derechos humanos e individuales que implicaban la autonomía del sujeto.

Por otro lado, en razón de las estrategias adoptadas desde las últimas décadas del siglo XIX para enfrentar el fortalecimiento de los Estados nacionales, las órdenes y congregaciones religiosas y algunos movimientos seculares adquirieron una cierta organización internacional. Además, ya en el siglo XX, seminarios, reuniones y publicaciones de diverso tipo proporcionaron a agentes de pastoral y líderes laicos con inquietudes una perspectiva más de conjunto de América Latina y el Caribe.

Frente a la creciente centralización del Estado, la IC buscó mejorar su organización y coordinación autónoma a nivel nacional y regional. Ya en los años treinta surgieron los secretariados latinoamericanos de la Acción Católica, y de forma paulatina coordinaciones regionales de actividades específicas como la prensa y la educación católicas. En 1955 se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)<sup>62</sup> y en 1959 la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), iniciativas que al igual que el desarrollo de estrategias pastorales continentales, contaron en razón de todo el proceso anterior con un terreno relativamente abonado y algún personal en capacidad de acompañarlas. Asimismo, las relaciones con las iglesias europeas y la estadounidense, se fortalecieron y tornaron más frecuentes. Solo el clero secular permaneció al margen de toda organización autónoma (CLAR, 2003: I, 80ss.).

---

60. Este fue, en general, el caso de los países de AC, donde el ambiente religioso en los hogares era algo bastante común: la fe de padres y abuelos, el rosario diario, la bendición de la mesa antes de las comidas, la oración antes de acostarse y al levantarse, la preparación para la primera comunión, el ayuno y la abstinencia los días prescritos.

61. Verbigracia la Acción Católica, la Legión de María, el Apostolado de la Oración, la Cruzada Eucarística.

62. Ya desde finales de 1942, por iniciativa de los arzobispos de San Salvador, Luis Chávez, y de San José, Víctor Sanabria, los obispos de la región constituyeron el

### 3.5. La Iglesia Católica hacia mediados de siglo

En opinión de Trigo (1987: 25-35), la IC se reimplantó de manera paulatina en el continente a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Se establecieron seminarios y se erigieron nuevas diócesis, vicariatos y parroquias, donde se constituyeron escuelas y se revitalizaron el catecismo, las devociones, el culto, las cofradías. Se fundaron radios, editoriales, revistas y periódicos católicos. Comunidades religiosas reforzaron la educación primaria y extendieron la secundaria y universitaria. Esta institucionalización abarcó asimismo ámbitos como el laboral (círculos obreros católicos), asistencial (hospitales, asilos de ancianos, orfanatos, comedores populares, cárceles), recreativo (asociaciones que combinaron el deporte y la cultura con la militancia católica) y el político (partidos confesionales).

La culminación de este gran y concertado esfuerzo Trigo la ubica en los años cincuenta, cuando se habría manifestado una IC fuerte y prestigiosa, con un importante contingente de aguerridos seglares, y cuando las posibilidades de ocupar sacramentalmente el espacio público y el tiempo libre parecieron colmadas<sup>63</sup>. La conferencia del episcopado latinoamericano y caribeño efectuada en Río de Janeiro en 1955 habría expresado la organicidad alcanzada por la IC, y la creación del CELAM sería su prueba más evidente.

Ahora bien, de cara a la doble “amenaza” representada por misioneros protestantes expulsados de China y el crecimiento de los partidos comunistas, la temática de la conferencia fue de índole apogéutica (Lora, s. f.). Los principales asuntos tratados fueron:

1. La escasez de sacerdotes, a la cual se debía responder intensificando el trabajo en favor de las vocaciones sacerdotales y ampliando el apostolado de las y los miembros de la Acción Católica.
2. La instrucción religiosa de las masas, bautizadas pero no catequizadas.
3. El difícil panorama social del continente, el cual desafiaba a la IC a responder con la luz de su doctrina, participar en la tarea educativa y contribuir con la acción en el campo sociopolítico.

---

Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC). Se trató de un cuerpo colegiado con orientación planificadora, y en lo sucesivo la tendencia creciente apuntó a que los obispos fuesen los únicos en hablar por la IC y realizar la mediación política con el Estado (SEDAC, 1984b: 3).

63. “Iglesias, colegios, capillas, cruces de calvarios, viacrucis, misiones, procesiones, peregrinaciones, novenarios, cofradías... poblaron el continente, tal vez en una medida ni siquiera igualada durante la colonia” (Trigo, 1987: 35).

4. Las poblaciones indígenas, “clase atrasada en su desarrollo cultural” (sic), a cuyas creencias se debía responder intensificando el esfuerzo misionero (Beozzo, 1992: 51).

El análisis de esta temática y de los propios documentos de Río<sup>64</sup>, cuestiona la percepción de Trigo de una institución fuerte y prestigiosa a mediados del decenio de los cincuenta. En efecto, el problema fundamental para los obispos era “la escasez de sacerdotes”, y de ahí su insistencia en solicitar a las iglesias europeas, estadounidense y canadiense el envío de personal ordenado, así como de trabajar en favor de las vocaciones. Además, los sacerdotes debían recibir una esmerada preparación con vistas a, por un lado, disipar la “ignorancia religiosa” popular, y por otro, combatir los errores difundidos por los “enemigos” de la IC, en particular el comunismo, mediante la divulgación de las soluciones cristianas a los problemas sociales. Había, por último, que formar “auxiliares” del clero y utilizar medios especiales de propaganda.

O sea, que bajo la apariencia de una organización poderosa y de las masivas manifestaciones de aquellos años, Río detectó los mismos problemas de fondo que el concilio de 1899. Sin embargo, en lugar de analizar por qué persistían los mismos problemas y por qué habían fallado las medidas ejecutadas durante medio siglo, los participantes en la conferencia se limitaron a proponer las mismas soluciones de finales del siglo XIX.

En esta asamblea se decidió la creación del CELAM. Por entonces, la mayoría de los obispos conocían poco lo que ocurría en otras regiones de sus propios países, y menos aún en el resto del continente. Aisladas en razón de la escasez de vías y medios de comunicación, las diócesis constituían jurisdicciones autónomas ligadas con las restantes únicamente por medio del Vaticano. Por tanto, en general, las iglesias locales carecían de experiencia en la organización de estructuras nacionales y regionales. La consolidación del CELAM, pues, fue clave para la modernización eclesial, por cuanto contribuyó a romper ese aislamiento. Esa consolidación fue favorecida, primero, por el desarrollo del tráfico aéreo que permitió a obispos y agentes de pastoral asistir a eventos que ampliaron sus perspectivas, y, más tarde, por el impacto del Concilio Vaticano II (1962-65) (Beozzo, 1992: 50-52).

---

64. Publicados por la revista *Medellín* (Colombia) No. 21 (marzo, 1980), págs. 118-150, y más recientemente en CELAM, 1994: 5-68.

## 3.6. El caso centroamericano

### 3.6.1. Debilidad del modelo de Nueva Cristiandad

Richard (1984: 28-30) considera que tanto la sobrevivencia de las oligarquías, favorecida por las dictaduras militares instauradas en el decenio de los treinta, como la tardía industrialización<sup>65</sup>, dificultaron la aparición de burguesías populistas o democráticas y redujeron las posibilidades de desarrollo de capas medias e intelectualidades nacionales en AC. Agrega que en tal contexto socioeconómico y político, resultó muy difícil el paso de un modelo de ICC a uno de INC, es decir, de un catolicismo conservador a uno de tipo reformista. Lo que se produjo, más bien, fue una lenta y superficial transformación de las estructuras y la mentalidad de la ICC, que solamente de manera parcial incorporó algunos aspectos del nuevo modelo eclesial.

Únicamente en Costa Rica se consolidó un moderado proceso de democratización. Aquí, en la primera mitad de la década de los cuarenta, el “calderonismo” —aliado con el sector católico liderado por el arzobispo Víctor Sanabria— proclamó como su doctrina la ESC y ocupó el espacio “social-cristiano”. Se trató de un populismo católico, con su propia interpretación acerca del papel de la IC. A partir del afianzamiento de la “alianza inverosímil” (gobierno calderonista-Iglesia “sanabrina”-Partido Comunista), la clase trabajadora organizada irrumpió en la vida social y política del país y se promulgó una legislación social inspirada parcialmente en la ESC. Parte de la IC pasó desde entonces de una práctica de cristiandad conservadora a una de nueva cristiandad (Picado, 1980: 38-41).

### 3.6.2. Organizaciones laicales

Sobre todo religiosos (jesuitas, dominicos, capuchinos), junto a algunos sacerdotes seculares más imbuidos del espíritu de la INC, buscaron aglutinar —y revitalizar— a intelectuales católicos —conservadores y liberales “conversos”— mediante centros y revistas<sup>66</sup>, siempre fieles a los dictados de los obispos y la curia romana, quienes decidieron sobre los errores o cambios de posturas.

---

65. La que, como veremos en el capítulo siguiente, recién se desarrolló en los años sesenta, en un período ya de expansión de las transnacionales estadounidenses.

66. Sobresaliendo *Estudios Centroamericanos* (ECA), fundada en 1946 por los jesuitas en San Salvador, por muchos años probablemente el medio católico de mayor influencia en el Istmo (Gómez, 1996: 100).

Desde comienzos de los años cuarenta impulsaron la ACG en las principales ciudades y pueblos. Algunos obispos, como Víctor Sanabria en San José, lo mismo que Agustín Tijerino en León (Nicaragua), y en San Salvador, Luis Chávez, la promovieron en sus diócesis. Las nuevas comunidades, mismas que encontraron grandes dificultades para su consolidación, cumplieron tareas diversas como enseñanza del catecismo y obras de caridad, así como la promoción de campañas morales, estudios litúrgicos, congresos (eucarísticos, misionales, catequísticos y marianos), periodismo escrito y radial, editoriales y círculos de estudio<sup>67</sup>.

Junto a las nuevas comunidades propias de la ACG, persistieron e incluso tuvieron mayor relevancia social organizaciones tradicionales como las órdenes terceras franciscanas y dominicas, las Hijas de María, el Apostolado de la Oración<sup>68</sup>, la Cruzada Eucarística, las Congregaciones Marianas y los Caballeros del Sagrado Corazón. Varias de ellas, exclusivamente piadosas, fueron vistas por aquellos religiosos y sacerdotes como un primer paso para la organización del laicado en la línea de la ACG. Además, sobre todo las órdenes terceras y las Hijas de María, permitieron a hombres y mujeres de las capas medias mantener una relación menos diferenciada con los sectores sociales altos (Cardenal, 1985: 402s.; Gómez, 1996: 99s.).

En el caso de las Hijas de María (véase Araujo, 2004), mujeres de las clases altas y de las emergentes capas medias hallaron en este movimiento la posibilidad de huir de las tareas domésticas, salir de la casa, entablar nuevas amistades y romances, organizar y participar de actividades (paseos, concentraciones, horas santas, homenajes), hablar en público (presidir reuniones, predicar retiros, pronunciar charlas), escribir en periódicos y revistas. Luego, se trató de mujeres cultivadas que pasaron por un largo proceso de estudio

---

67. A manera de ilustración, en el caso de Nicaragua, ya en el decenio de los treinta los capuchinos fundaron en León la revista de alcance centroamericano *Acción Católica*; en 1940, en Managua, apareció *La Luz*, y en Masaya, en 1942, *El Sembrador*. Emisoras de Managua, León y Granada, difundieron las "Horas Católicas", y en Managua se creó la Editorial Católica (Cardenal, 1985: 403).

68. Su revista a nivel centroamericano, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, alcanzó un tiraje de sesenta mil ejemplares, cifra en verdad sorprendente para aquella época si tenemos en cuenta aspectos como la reducida población, su elevado analfabetismo y bajo poder adquisitivo, así como la gran cantidad de publicaciones católicas en la región (solo los jesuitas contaban al menos con otras 18, algunas también con grandes tiradas, caso de *Militantes* y *Anales de la Propagación de la Fe*, con dieciséis y veinte mil ejemplares, respectivamente) (Gómez, 1996: 99s.). En las zonas rurales, el Apostolado se centró en el estudio del catecismo. Además, hombres y mujeres visitaban otras comunidades llamando al cumplimiento de los mandamientos y las obras de misericordia (Barrios, 1971: 70).

que abarcaba desde la formación católica básica hasta la lectura de autores clásicos<sup>69</sup>.

Una constante la constituyó la insistencia en la modestia en el vestir y los reiterados consejos sobre la conducta que debía caracterizar a las Hijas de María. Tal insistencia pareciera mostrar la dificultad de las autoridades eclesiásticas para mantenerlas en un régimen tan austero y que las necesidades y los conflictos cotidianos llevaban a muchas de ellas a incumplir las reglas de la organización. En otras palabras, el discurso religioso no respondía a las profundas transformaciones sociales y culturales vividas en el Istmo desde los años veinte.

Ahora bien, tanto en la piadosa organización de las Hijas de María como en la más social JOC, el matrimonio (el cohabitar con un compañero y la consiguiente pérdida de la virginidad) implicó para las mujeres el no poder mantenerse activas en esos grupos y, en definitiva, perder mucho de la libertad lograda. Esto hizo que, en especial numerosas líderes, optaran por no casarse.

### *3.6.3. Afianzando el reinado social de Cristo*

Al igual que en otras partes del continente, también en AC hubo notables esfuerzos tendientes a plasmar y evidenciar el reinado y la soberanía de Cristo sobre estas sociedades. Dos ejemplos, entre varios en la región, nos los brindan en Costa Rica el Cristo Rey de Ochomogo (1932) y la Cruz de Alajuelita (1934), levantados en la cima de cerros cercanos a la ciudad de Cartago y la capital, respectivamente.

En cuanto a las concentraciones masivas de fieles, verbigracia en Nicaragua, en 1930-31 se celebró un magno congreso eucarístico que “comprendió procesiones de varones en medio de calles adornadas, certámenes de música y literatura, confesiones y comuniones masivas, misas pontificales”, y que culminó con una recepción ofrecida por el gobierno del general José María Moncada a los obispos.

Desde ese momento, las relaciones entre la jerarquía y la mayor parte del clero y los gobiernos “liberales” fueron cordiales y armoniosas, y la legitimación incondicional del somozato, una constante. Así por ejemplo, en 1950 los obispos afirmaron:

Para los católicos debe ser doctrina cierta y enaltecida que toda Autoridad viene de Dios... y deben tener presente que, cuando obedecen al Gobernante... hacen un acto que en el fondo constituye un acatamiento de Dios.

---

69. Por tanto, la corriente femenina antes mencionada orientada a la conquista del espacio público dominado por los varones, se reflejó incluso en las organizaciones católicas piadosas.

Asimismo, en 1942 el arzobispo Antonio Lezcano coronó como reina del ejército a la hija única del dictador Anastasio Somoza García, utilizando nada menos que la corona de oro de la Virgen de la Candelaria. Después del asesinato de Somoza (1956), los obispos le tributaron honras fúnebres de Príncipe de la Iglesia. Además, el arzobispo Alejandro González concedió doscientos días de indulgencia a quienes asistieran a los funerales (Cardenal, 1985: 397-400.409s.).

En Guatemala, en cambio, dado el fuerte anticlericalismo de buena parte de los grupos económicos, políticos y militares dominantes, estas manifestaciones fueron mucho más modestas. De ello es muestra la sencilla placa colocada en la catedral capitalina en 1934 con ocasión de la conmemoración del cuarto centenario de la erección de la diócesis, la cual culmina con la proclama: “Cristo vive, Cristo reina, Cristo impera”.

#### 3.6.4. *Atracción por el fascismo*

El conflicto mexicano de los “cristeros” (1926-29), y en particular los acontecimientos en España (1931-39)<sup>70</sup>, ciertamente marcaron y dividieron al clero, las religiosas y el laicado de AC. La “persecución” experimentada durante la Segunda República y la Guerra Civil desembocó en agradecimiento, fidelidad o simpatía no disimulados de los numerosos sacerdotes y religiosas españoles en la región hacia el régimen franquista<sup>71</sup>. El nacionalismo de la pequeña minoría vasca, por el contrario, fue coartado por el ambiente general de las casas y las y los superiores por temor a poner en peligro su situación en España (Dussel 1986: 10; Gómez 1996: 96s.).

Por otra parte, ante las revueltas y huelgas populares que desde el decenio de los veinte sacudieron el Istmo y la “ingobernabilidad” que suponían, aquella mayor identificación de la ICC con los intereses oligárquicos y de los estratos medios altos fruto del proceso de romanización, llevó a significativos sectores católicos intransigentes a defender incluso la adopción de “soluciones drásticas”. Y es que para ellos, según Mallimaci (1995: 230s.), frente a la destrucción de la jerarquía de clases y los valores tradicionales operada por el demo-liberalismo y el capitalismo, y la aparición del comunismo como reacción y remedio, el único camino era la vuelta al catolicismo encarnada en ese entonces por el fascismo.

---

70. Establecimiento de la Segunda República (1931), triunfo del Frente Popular (1936) y la Guerra Civil hasta 1939.

71. Los jesuitas, por ejemplo, publicaron numerosos artículos en defensa de este en revistas como *Verbum*, *Acción Social Cristiana* y *ECA*.

Como resultado, no pocos católicos se sintieron atraídos por las dictaduras militares instauradas en los años treinta en estos países, excepto Costa Rica. Aspectos como la defensa del “bien común”, “la Patria”, “la identidad nacional”, “el orden y las jerarquías”, los unieron con los militares, autoconsiderados “ascetas y virtuosos”<sup>72</sup>.

### 3.6.5. *Acción social*

La seria problemática social (injusta distribución de la renta, creciente escasez de vivienda, deficiente alimentación, mortalidad infantil, analfabetismo, bajo nivel de vida), preocupó de manera particular a aquellos sectores más imbuidos de la mentalidad de Nueva Cristiandad. De esta situación de injusticia, miseria y explotación responsabilizaron a todos (patronos, trabajadores, dirigentes sindicales, poderes públicos), y su origen lo atribuyeron a la inmoralidad reinante.

Desde su perspectiva, dicha inmoralidad derivaba en gran medida de la “persecución”, marginación y debilitamiento de la IC a causa de las políticas liberales. La solución que propusieron, por consiguiente, consistió en fortalecer la IC y el laicado con vistas a afianzar un reformismo social y político fundamentado en la ESC. Tal reformismo contemplaba múltiples aspectos (escuelas de artes y oficios, obras de caridad y beneficencia, formación social del clero y de líderes laicos, círculos de estudio sobre la ESC, obras de infraestructura, seguridad social), así como una educación moralizadora o recristianización de estas sociedades.

Comprendía asimismo una muy peculiar defensa de la democracia. Esto porque, por un lado, la INC rechazó la intervención de los militares en política cuando quebrantase la legalidad o la primacía del poder civil; pero, por otro lado, no vaciló en justificarla como recurso para abatir al “comunismo”, tal como aconteció en 1954 en Guatemala con el derrocamiento del gobierno legítimamente constituido de Jacobo Arbenz. Más aún, abogó por la proscripción de los partidos comunistas<sup>73</sup>, dada su supuesta oposición a los principales puntales de la democracia —la libertad, la religión y el ser humano—. Frente a esto, la INC respaldó los planteamientos de los partidos demócrata-cristianos (Gómez 1996: 103s.110ss.).

---

72. Recién en los años sesenta, militantes críticos de la Acción Católica que por su profunda formación anticomunista perseguían una tercera vía no integrista, ni liberal ni socialista, encontraron su cauce natural en los partidos demócrata cristianos.

73. Existentes en Honduras desde 1927, en El Salvador desde 1930 y en Costa Rica desde 1931 (Delgado, 1992: 182s.).

En 1952, por ejemplo, al conmemorar el décimo aniversario de la fundación de la JOC, los prelados costarricenses expresaron así su visión reformista:

La JOC busca por todos los medios influenciar la masa que es la parte más numerosa de la humanidad... para apartarla de todos los peligros que la atisban... para que no se contagie de tantos errores que pululan por el mundo, errores que propagan los pastores de las sectas protestantes, y errores muy en boga acerca de propiedad privada y del trabajo, y para que se mantenga dentro de los límites de la doctrina social de la Iglesia (Obispos de Costa Rica 1952: No. VII).

En especial religiosos y religiosas desarrollaron obras sociales y asistencialistas, algunas de las cuales se fortalecieron y ampliaron con el tiempo<sup>74</sup>. Este fue el caso, entre muchos otros, de los jesuitas de Granada (Nicaragua), cuya piadosa y curiosa Congregación de la Buena Muerte (1917), dio paso en los años treinta a una Asociación de San José Obrero — dotada de una importante biblioteca— y una Congregación Mariana, orientadas ambas a la acción social y la práctica de la caridad (Cardenal, 1985: 402).

La mayoría de los gobernantes y sectores dominantes, sin embargo, estuvieron muy lejos de mostrar el mismo entusiasmo por la ESC. Así por ejemplo, según Pinedo (1950: 22),

...es un hecho innegable, tan cierto como doloroso, que... los empresarios y patronos católicos han dado oídos sordos a las Encíclicas Sociales sobre Justicia Social.

El autor recuerda las palabras del famoso canónigo Cardijn durante su visita al continente pocos años atrás: “Si el Papa fuera a América con su doctrina social, los católicos le acusarían de comunista”. Y en verdad que Cardijn no exageraba, si tenemos en cuenta que el dictador Jorge Ubico negó la entrada “por comunista” al arzobispo costarricense Víctor Sanabria para asistir a un congreso eucarístico en Guatemala (Aguirre, 1946: 34).

### 3.6.6. *La amenaza protestante*

La “amenaza protestante” en ningún momento dejó de preocupar a obispos y agentes de pastoral, como los jesuitas, quienes así lo hicieron ver a través de sus influyentes boletines y revistas como *El Mensajero del Corazón de Jesús*, *ECA* y *Noticias*. Esta preocupación

---

74. En el caso de los jesuitas, por ejemplo, mencionemos las Clínicas Loyola, en Guatemala; la Obra Social de la Vega, en El Salvador; y la Escuela Loyola, en Managua (Gómez, 1996: 100).

fue particularmente importante en el caso de Guatemala, donde el arzobispado divulgó escritos antiprotestantes y trató de determinar la exacta magnitud del problema. Por recomendación de la curia vaticana, en 1944, 1947, 1953 y 1958 realizó encuestas sobre la actividad protestante. Las respuestas evidenciaron que entre los sacerdotes existía una gran confusión y desconocimiento acerca de las dimensiones del problema, las distintas denominaciones e iglesias, además de identificar el protestantismo con enemigos como el comunismo.

En general, el protestantismo fue visto como un factor de división de estas sociedades, movido no por un real interés religioso sino respondiendo al expansionismo estadounidense y, por eso mismo, sostenido en su acción sobre todo por el poder del dinero. Desde el punto de vista estrictamente religioso se lo consideró muy inferior al catolicismo, y de ahí que nada más pudiese captar “ignorantes, pobres e indígenas”.

En cuanto a su crecimiento, éste se atribuyó a la debilidad de la IC a causa de la “persecución” liberal y la consiguiente carencia de sacerdotes. Luego, para enfrentar y vencer aquella “invasión” se requería reforzar la utilización de los medios de comunicación, incrementar el número de agentes de pastoral y estimular el espíritu apostólico antiprotestante entre los seculares (Gómez, 1996: 107-109).

### *3.6.7. La cruzada anticomunista*

Ya desde los años treinta, los sectores gobernantes y de las clases dominantes más influidos por las ideas populistas y nacionalistas percibieron la necesidad y conveniencia de apoyar y apoyarse en la IC, por lo que, frente a aquellos sectores más abiertamente anticlericales, defendieron una reestructuración de las relaciones y la reintegración de ésta al Estado. Desde entonces, con marcadas diferencias según los países, la IC dispuso de un creciente espacio para dedicarse con más libertad y relativa tranquilidad a la labor pastoral, así como de alguna ayuda estatal<sup>75</sup>.

A raíz de los levantamientos liderados por Augusto Sandino en Nicaragua y Farabundo Martí en El Salvador y las grandes huelgas bananeras en Honduras y Costa Rica, oligarcas y populistas coincidieron en apoyarla de modo particular en su acción contra el comunismo. Por eso, mucho antes del inicio de la Guerra Fría, el anticomunismo proporcionó a la IC del Istmo una importante base de re-lanzamiento. En un primer momento el comunismo fue igualado a otras “desviaciones de la verdad”, no obstante pronto

---

75. Esto en importantes aspectos como exoneración de impuestos, franquicia postal, aportes económicos y materiales para levantar edificaciones.

se convirtió en el gran enemigo de la democracia, la libertad y la religión (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Así pues, obispos, agentes de pastoral y líderes laicos lo combatieron por su ateísmo y hostilidad hacia la IC, pero asimismo

...por el peligro que constituye para la paz mundial, sus absurdos principios éticos y su desprecio a la dignidad de la persona humana, su desinterés por el problema social —que es para él únicamente un pretexto para alcanzar el poder—, su carácter totalitario y su política basada en la mentira (Gómez, 1996: 105).

Agreguemos a esto que un significativo sector de agentes de pastoral extranjeros que trabajaban en AC, vivieron o siguieron muy de cerca la “persecución” que se dio tanto en México con el conflicto cristero, como en España durante la Segunda República y la Guerra Civil, e incluso en la China de Mao. Según Gómez (1996: 97), tales experiencias los marcaron profundamente, al punto de que

...además de reflejar en sus publicaciones el convencimiento de vivir en una época de grandes peligros y persecuciones, se movieron en muchas ocasiones, con mayor cautela de la comprensible. Del mismo modo... [ellas] explican muchas de [sus] posturas intransigentes...

Con todo, no siempre el enfrentamiento con el comunismo fue tan frontal. En Costa Rica, en el propicio clima internacional de la alianza antifascista de la primera mitad del decenio de los cuarenta, la “alianza inverosímil” (gobierno calderonista-IC-Partido Comunista) posibilitó la irrupción de la clase trabajadora organizada en la vida social y política del país. De ahí que en 1946, el jesuita Jorge de Aguirre consigné en la naciente revista salvadoreña *ECA*:

...en Costa Rica... [el arzobispo Víctor Sanabria y quienes lo apoyan] nunca han declarado la guerra a tambor batiente a los comunistas. Aunque condenen el comunismo por su materialismo y ateísmo, ven en el conglomerado del programa con que arrastraba a las masas, postulados justos y reivindicaciones legítimas. Ven además en las víctimas de las predicaciones marxistas hermanos suyos costarricenses y cristianos o simplemente seres humanos... y no quieren lanzar un “mueran” contra sus hermanos y mucho menos matarlos para acabar de esa manera con el comunismo (Aguirre, 1946: 34).

Con el advenimiento de la Guerra Fría, se trató ya de una confrontación total entre dos bloques vistos como absolutamente irreconciliables y entre los cuales, por ende, no cabía entendimiento ni aproximación:

Por un lado, luchaban los defensores de la civilización occidental y de la dignidad humana, y, por el otro, el materialismo, el ateísmo y los conculcadores de los derechos del hombre (Gómez, 1996: 104s.).

Así, incluso en Costa Rica, algunos cercanos colaboradores de Sanabria contribuyeron decisivamente, en abierta discrepancia con las directrices trazadas por el arzobispo, al debilitamiento del movimiento popular recurriendo ahora al argumento de la influencia comunista. Para esto, prescindieron de toda consideración de los logros de los comunistas (véase Picado, 1988: 143s.). Pero donde el nuevo clima de confrontación se manifestó en plenitud fue en Guatemala. En 1953, el arzobispo Mariano Rossell organizó la Peregrinación Nacional de una réplica de la venerada imagen del Cristo Negro de Esquipulas para encabezar la cruzada contra el gobierno “comunista” de Árbenz<sup>76</sup>. Y el 4.IV.1954, publicó una carta pastoral sobre los avances del comunismo en el país y llamó a la población a levantarse<sup>77</sup>.

En resumen, la IC desplegó una larga cruzada anticomunista que, principalmente en aquellos países más influidos por el radicalismo liberal, en alguna medida la revitalizó y allanó el camino para su reintegración al Estado. Con todo, ella le atrajo también la animadversión de los obreros, campesinos, estudiantes e intelectuales más progresistas. Por un lado, porque la beligerancia con que gran parte de la IC enfrentó a los movimientos populares, facilitó la condena y represión gubernamental de cualquier organización y lucha popular que atentara contra los intereses de los grupos dominantes. Por otro lado, por su silencio, cuando no su complicidad o al menos aprobación, a la represión ejercida contra ellos (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Ahora bien, acota Gómez (1996: 105s.), la agresividad y peligrosidad percibida por la IC en el enemigo comunista la llevó a

---

76. Según el propio arzobispo Rossell (Bendaña, 1996: 126), la presencia del Santo Cristo fue más eficaz que si cien misioneros, millones de libros y centenares de horas católicas radiadas hubieran dirigido la campaña anticomunista. Vemos, pues, que como apunta Mallimaci (1995: 218), si bien el catolicismo romanizado desconoció y combatió por alienante la religión popular de raíces coloniales, no dudó en manipularla.

77. “Obedeciendo los mandatos de la Iglesia, que nos ordena combatir y desbaratar los esfuerzos del comunismo, debemos una vez mas elevar nuestra voz de alerta...” (Bendaña, 1996: 128).

preguntarse: ¿cómo vencerlo? Luchando en tres frentes claves, fue la respuesta. En el educativo, en primer lugar, con vistas a conseguir la instauración de la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas<sup>78</sup>. En el frente social, en segundo lugar, con el fin de lograr la promulgación de una legislación fundada en la ESC. En el de la recristianización de la sociedad, en tercer lugar, para complementar el mejoramiento en las condiciones de vida con la divulgación de la cultura y los principios morales cristianos.

### 3.6.8. *La etapa de la re-"cristianización"*

Los sectores más penetrados por las ideas de Nueva Cristiandad vieron en la debilidad de la IC —y en primer lugar su acentuada escasez de sacerdotes<sup>79</sup>—, fruto de décadas de predominio liberal, el gran problema de fondo a superar. Para ellos, el serio problema de la desintegración familiar, con sus secuelas sociales de miseria, delincuencia y violencia, al igual que las extendidas superstición e ignorancia religiosa, eran consecuencia de la incapacidad de la IC para educar al pueblo (Gómez, 1996: 101ss.).

Sobre todo la vida religiosa de amplios sectores rurales se debatía entre el catolicismo popular y un espiritualismo mágico. Se trataba de una especie de religión en estado natural, centrada en prácticas, ritos y creencias tradicionales (rosarios, novenas, fiestas patronales, procesiones), en la que también ocupaban un lugar ciertos "poderes" provenientes de hechos naturales, cosas o espíritus, vistos como inexplicables y calificados como sobrenaturales (los duendes, la segua, el cadejo). Por eso, si Dios y las prácticas católicas no surtían efecto, no se dudaba en recurrir a la pócima del curandero o a los hechizos del "brujo".

La formación sacramental estaba totalmente ausente en esta vida religiosa. El liderazgo cristiano y el poder sobre las cosas de Dios descansaban en algunos miembros de la comunidad: la rezadora, el mayordomo o el "dueño" del santo. Por otro lado, esta experiencia religiosa inducía por lo general al conformismo, el pietismo y la fatalidad religiosa frente a la realidad, por lo que la pasividad social era uno de sus principales efectos (Blanco-Valverde, 1987: 40s.).

---

78. A la manera de Costa Rica, donde ya el 26.IX.1940 el gobierno presidido por Rafael Calderón restableció esa enseñanza con carácter optativo (Aguilar, 1983: 34). En Guatemala, en cambio, recién fue instituida por la nueva Constitución de 1956 (Bendaña, 1996: 131), en agradecimiento a la IC por su contribución al derrocamiento de Arbenz.

79. En Nicaragua por ejemplo, de acuerdo con Pinedo (1950: 19), los barrios periféricos capitalinos estaban desatendidos, mientras la diócesis de Matagalpa contaba apenas con ocho sacerdotes, incluido el obispo.

En 1956, en conformidad con los lineamientos pastorales emanados del recién creado CELAM, se realizó la Primera Asamblea del Episcopado Centroamericano. Después de casi un siglo de predominio liberal, los obispos vislumbraron por primera vez la posibilidad de recuperar el “poder perdido”, de ahí que trataran de impulsar con más vigor aquella pastoral “militante” que desde años atrás se había desarrollado en otras zonas del continente. Se plantearon entonces la necesidad de transformar aquella religión popular en una militancia católica, enriquecida por una mayor educación doctrinal y una práctica ritual y sacramental más permanente, consecuente y cercana a su concepción de lo que debía ser la vida cristiana.

Así pues, la Asamblea acordó impulsar una cruzada de fe, animada por la orientación pastoral de la Acción Católica y vinculada al dinamismo misionero. El objetivo primordial de aquella cruzada sería atraer a las ovejas descarriadas y reagrupar a la grey, elevar la calidad de su formación y la vivencia de su fe, así como constituir un liderazgo seglar dispuesto a extender su compromiso religioso. Con ello los obispos esperaban incrementar la influencia eclesiástica sobre las masas campesinas y urbanas, la magnificencia del culto y la participación en las actividades masivas católicas, todo ello con vistas a proyectar una imagen de poder y fuerza, tan grata a una IC ávida de prestigio y reconocimiento.

Esta labor de agrupamiento y educación suponía la existencia de una sólida organización institucional, nacional y regional, lo que a su vez implicaba contar con el necesario personal religioso. De ahí que se intensificaran los esfuerzos —los que en algunos casos venían desde la década anterior— para aumentar la cantidad de agentes de pastoral ordenados. En el contexto de la propicia coyuntura creada por el ya referido inicio de la re-composición de relaciones con los Estados —a lo que se sumó, en el plano internacional, la expulsión de misioneros de China—, se promovió una ofensiva misionera con el propósito de expandir la cobertura católica en el Istmo. El propio Pío XII solicitó a las iglesias del Primer Mundo colaborar con fondos y personal para esos proyectos misioneros.

Los esfuerzos rindieron sus frutos. Aproximadamente desde mediados de los años cincuenta, en todos los países se acrecentó de manera considerable el número de sacerdotes extranjeros y, en particular, la presencia de órdenes y congregaciones religiosas, masculinas y femeninas. Esto se reflejó en la creación de obras apostólicas, sociales y educativas, parroquias, diócesis y vicariatos apostólicos<sup>80</sup>. Es decir, la IC del Istmo se “extranjizó”, al mismo tiempo que se internacionalizó.

---

80. Establecidos normalmente en regiones extensas y marginales.

Algunas de estas órdenes y congregaciones —habiendo sido expulsadas por los regímenes liberales anticlericales— retornaron después de muchos años de ausencia; otras, la mayoría, vinieron por primera vez. Por lo tanto, en general, las y los agentes de pastoral extranjeros que llegaron desconocían la historia reciente, la idiosincracia y el catolicismo popular de estos países. Vinieron además con una mentalidad colonialista, por lo que —al menos en una primera etapa— trataron de trasplantar mecánicamente su vivencia religiosa, sus modos de vida y esquemas pastorales a la manera de sus diversas metrópolis de origen. No extraña, entonces, que a menudo enfrentaran la inconformidad popular.

Estos agentes de pastoral —en especial la importante proporción proveniente de la España franquista y los expulsados de China luego del triunfo de Mao (1949)— vieron en el comunismo ateo el principal enemigo del catolicismo, y en la “cristianización” de los pueblos paganos de AC, la mejor forma de erradicarlo<sup>81</sup>. Ahora bien, una significativa proporción de estos agentes, animados de un espíritu misionero que integró el anuncio del Evangelio con la lucha contra el paganismo, el comunismo y el subdesarrollo, se instalaron, ya en asentamientos marginales urbanos, ya en zonas rurales alejadas, donde convivieron con el pueblo empobrecido, explotado y oprimido. Esta convivencia sería de trascendental relevancia para el proceso de renovación eclesial que arrancarían en los años sesenta (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Esta llegada de religiosos extranjeros, además, agudizó un conflicto de vieja data con los sacerdotes nativos, descrito por Gómez (1996: 97) en estos términos:

Al entrar en contacto con un clero nacional falto de medios, escasamente preparado y acostumbrado a la sujeción al poder civil, la esmerada preparación... de todo el clero regular extranjero, provocó una actitud de incompreensión y desprecio, que, si tuvo un fundamento de verdad, confundió la impotencia con la apatía y el miedo con la comodidad, y terminó generando un enfrentamiento grave entre el clero nacional y las órdenes regulares, constituidas fundamentalmente por extranjeros. Por supuesto que a este enfrentamiento contribuyeron también la propaganda nacionalista... la desconfianza de los... Nuncios hacia el clero nacional... y las protestas del clero nacional, que, por su falta de preparación y por no contar con la fuerte asistencia económica de la que disponían las órdenes, se veía ciertamente desplazado.

---

81. Entre otros hechos, estaban muy presentes el recuerdo y las repercusiones de la gesta libertaria sandinista, la revuelta campesina salvadoreña, las grandes huelgas bananeras, el “escándalo” de la “alianza inverosímil” en Costa Rica, y la década revolucionaria (1944-54) vivida en Guatemala.

Para algunos obispos y agentes de pastoral, la educación de la fe era prioritaria. En particular urgieron purificar la religión popular, por su mezcla con prácticas sincretistas y supersticiosas. Se emprendieron diversas iniciativas preevangelizadoras. A partir de una de ellas, iniciada hacia 1957 en la diócesis hondureña de Choluteca, el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC) impulsó las misiones parroquiales, especie de “cruzadas” centradas en un mensaje motivador sobre la IC y los principales dogmas de fe. Desde 1959, una legión de misioneros españoles recorrió AC predicando, confesando, oficiando y organizando procesiones. Los resultados de aquella Santa Misión fueron más aparatosos que permanentes, pues la metodología de aquellos doctorales religiosos no produjo cambios significativos en la mentalidad ni en la vida concreta de los católicos. Aun así, ella fortaleció el influjo y la presencia de la IC en la región (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

A partir de los datos y las estadísticas conocidos para principios del decenio de los sesenta, Monteforte (1972: 2, 235s.) estableció que sobre todo en el caso de los diocesanos, el clero era más viejo que joven. La tercera parte de los diocesanos y el 93% por ciento de los religiosos eran extranjeros, con un notable predominio de españoles. La preeminencia de órdenes y congregaciones religiosas dedicadas a la educación, frente al escaso número de las que realizaban labor misionera rural, evidenció una concentración del trabajo pastoral en las ciudades —en particular las capitales—, y por ende en las tierras altas centrales y el litoral pacífico, en detrimento de la vertiente caribeña. Desde 1953, por último, salvo en Honduras y Nicaragua, el crecimiento del número de parroquias y agentes de pastoral fue mayor que el de la población. Pese a este incremento, tanto la correlación entre el número de parroquias y agentes, como entre la superficie y la cantidad de habitantes que en teoría les correspondía atender, mostraron que la penetración real de la IC era aún muy baja.

La cofradía siguió siendo la organización religiosa popular más numerosa y difundida en Guatemala —aunque también se la encontraba en otros países—, donde constituyó un importante elemento de cohesión grupal indígena (véase Rojas, 1988). Además, en primer lugar en las poblaciones rurales, se crearon asociaciones devocionales piadosas<sup>82</sup>, una de cuyas finalidades fue devolver o revitalizar la confianza del pueblo creyente en la IC y los agentes de pastoral. Esto permitió que rezadores, miembros de las cofradías, líderes espirituales de la religiosidad mágica, recibieran alguna formación catequética y entraran —muy tímidamente todavía— en contacto con la Biblia.

---

82. Adoradores del Santísimo Sacramento, Caballeros de Cristo Rey, Apostolado de la Oración, Legión de María.

En esta tarea de elevar el nivel de educación religiosa de los futuros agentes laicos de pastoral, la IC se topó con el problema del extendido analfabetismo<sup>83</sup>. Aparecieron entonces los primeros programas radiales de alfabetización, visualizados en aquel momento como el mejor camino para el progreso individual y el conocimiento de las “cosas de Dios”. Este fue el antecedente inmediato de las Escuelas Radiofónicas, que hacia mediados de la década de los sesenta empezaron a despertar la conciencia social y política de las y los campesinos, especialmente en Honduras, El Salvador y Nicaragua (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

---

83. En la década de los cincuenta, según los censos oficiales, el analfabetismo alcanzaba el 72,2% en Guatemala, el 65% en Honduras, el 55,5% en El Salvador, el 38% en Nicaragua, el 28,2% en Panamá, y apenas el 14,74% en Costa Rica (Alonso-Garrido, 1962).



## Capítulo III

# En camino hacia el surgimiento de una Iglesia de los Pobres

En el nuevo contexto de Guerra Fría y de alianza con el bloque capitalista internacional, desde mediados de la década de los cincuenta se impuso de manera gradual y dispar en AC, por un lado, la democratización política signada por los límites de la desigualdad económica, social y cultural<sup>1</sup>, y por otro lado, un proyecto modernizador que con mayor o menor fuerza y coherencia coincidió con las teorías keynesianas y el *new deal*. De acuerdo con sus ideólogos, se trataba de dismantelar el obsoleto Estado liberal-oligárquico y sustituirlo por un Estado benefactor que controlara a las viejas oligarquías, regulara las relaciones sociales y condujera la marcha de la economía por la senda de la diversificación agrícola y la industrialización, mismas que permitirían conciliar modernización capitalista y justicia social <sup>2</sup>.

Como respuesta a la peculiar coyuntura continental inaugurada tras el establecimiento de un proyecto socialista en Cuba, los núcleos burgueses modernizantes del Istmo impulsaron el desarrollismo, la práctica política de moda. Este se proponía

---

1. Con todo, y pese al asesinato de Anastasio Somoza García (1956), la dictadura somocista siguió gozando del beneplácito estadounidense.

2. Los sectores gobernantes mantuvieron una ambigua posición de alianzas y enfrentamientos, tanto con las facciones oligárquicas y burguesas conservadoras, como con los grupos más afines al comunismo o el socialismo.

lograr un desarrollo capitalista equilibrado, y de ahí su propuesta de programas de asistencia y promoción social dirigidos a zonas y estratos sociales potencialmente conflictivos con vistas a neutralizarlos. Al percatarse de la incapacidad institucional de los Estados —con excepción del costarricense— para ejecutar de manera adecuada tales programas, sus promotores aceptaron, no sin reticencias, la colaboración de la Iglesia Católica (IC).

La teología del desarrollo proporcionó la justificación ideológica para una práctica desarrollista a cargo de un gran número de agentes de pastoral —en su mayoría extranjeros— que se establecieron en áreas urbanas marginales y rurales, desde Guatemala hasta Nicaragua. A pesar de sus limitaciones de cara a los intereses populares, este desarrollismo eclesial revistió especial importancia dentro del proceso en que se gestó la Iglesia de los pobres (IP). Esto porque a medida que esos agentes descubrieron los obstáculos estructurales que atentaban contra el progreso y la lucha contra la miseria, a la vez que comprobaron la existencia de la despiadada represión ejercida por los poderosos, creció su solidaridad y compromiso con las luchas populares.

Entre los sacerdotes diocesanos, la repercusión del Concilio Vaticano II fue más bien escasa, o al menos tardía. Aun así, de manera tímida y paulatina la renovación conciliar condujo a algunos a impulsar nuevas experiencias pastorales. Los religiosos y las religiosas, en cambio, tuvieron más acceso al estudio y la inspiración de los documentos y el espíritu conciliares. De allí que cuestionados por la desafiante realidad de pobreza y marginación social, desplegaran en general una notable actividad pastoral.

En la segunda mitad del decenio nos encontramos con varias experiencias pastorales “pioneras”, particularmente relevantes por cuanto influyeron en varios países, lo que explica la presencia de ciertos elementos comunes a la experiencia de una IP que se desarrolló en la región en la siguiente década.

## **1. El desarrollismo: estrategia global contrarrevolucionaria**

### **1.1. Caracterización del desarrollismo**

Desde finales del decenio de los cincuenta, la teoría del desarrollismo —difundida por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y otras agencias internacionales— se abrió paso en AC. Pese a sus concepciones erróneas, el “desarrollismo”, modelo económico y político que suponía la necesidad de ayuda financiera y tecnológica externa para alcanzar el desarrollo, contribuyó a suscitar, en unos, una mayor conciencia social, mientras a otros les

planteó la urgencia de superar la situación de atraso imperante. Este modelo se impuso a principios de los años sesenta y tuvo por centro el Plan de la Alianza para el Progreso (Alpro).

La conjunción de dos importantes hechos explica esta preeminencia del desarrollismo. Primero, la nueva etapa de la economía metropolitana caracterizada por el impulso a la exportación de tecnología y de capitales, más que de manufacturas, y por la reorientación de las inversiones hacia el sector secundario, lo que permitió un proceso de industrialización en detrimento de la minería y la agricultura. Segundo, la instauración de un proyecto socialista en Cuba, que obligó al gobierno de los EE. UU. a diseñar una estrategia global contrarrevolucionaria tendiente a evitar que la explotación prevaleciente en el continente actuara como detonante de nuevas victorias populares.

Ahora bien, el objetivo original de la CEPAL fue aprovechar el auge agroexportador de la década de los cincuenta para promover un proceso de industrialización por sustitución de importaciones en AC. Con tal fin elaboró un Proyecto de Integración Económica y de Desarrollo Industrial<sup>3</sup>, el cual abogaba por la instalación de pocas industrias de acuerdo con un plan que tomase en cuenta los diferentes intereses y las necesidades nacionales. Asimismo, si bien atribuía un papel importante al capital extranjero, estipulaba que el control económico del proceso debía estar en manos de los inversionistas locales.

No obstante, a principios del decenio de los sesenta la Administración Kennedy lanzó el plan de la Alpro, como parte de la estrategia contrarrevolucionaria con la que buscó responder al desafío del socialismo cubano. Entre otras cosas, la Alpro implicó para el Istmo una “industrialización” en el marco del Mercado Común Centroamericano (MCC), solamente que ahora bajo la hegemonía de los capitales y las agencias regionales estadounidenses (Jonas, 1976: 176-181; Wheelock, 1978: 131-133).

## 1.2. La Alianza para el Progreso

Además de dicha hegemonía, la Alpro significó para los países centroamericanos, gobiernos “civilistas” —allí donde fuera necesario— con el fin de ocultar el férreo sustrato de las dictaduras militares<sup>4</sup>; reforma agraria y ciertas medidas de tipo tributario,

---

3. Paralelamente al auge agroexportador, varias iniciativas bilaterales evidenciaron cierto interés integracionista. Estas tentativas fueron claves para la elaboración de planteamientos más acabados acerca de la necesidad de incrementar las vinculaciones económicas a nivel de la región.

4. Así por ejemplo, en 1963 se impuso en Nicaragua a René Schick y en 1966, en Guatemala, a Julio Méndez Montenegro.

tendientes a ampliar el mercado interno para la producción industrial<sup>5</sup>; desarrollo industrial en el marco del MCC; y “ayuda” crediticia para financiar el crecimiento económico<sup>6</sup>.

El fracaso de la Alpro se debió a contradicciones insalvables para la política neocolonialista. En primer lugar, tanto la tradicional oligarquía cafetalera como los nuevos sectores agroexportadores consolidados durante los años cincuenta, adversaron la reforma agraria por estar cimentados sobre un esquema latifundista de tenencia de la tierra<sup>7</sup>. Asimismo, reacios a compartir las ganancias derivadas de las exportaciones agropecuarias, combatieron también las reformas tributarias.

En segundo lugar, los inversionistas extranjeros y los empresarios locales vieron en la Alpro una simple ventaja económica y no la percibieron con claridad como un programa orientado a contrarrestar las tensiones sociales y evitar “otra Cuba”.

En tercer lugar, los políticos y funcionarios gubernamentales vieron el programa fundamentalmente como un medio de fácil enriquecimiento.

El resultado fue que, en última instancia, las mayorías populares pagaron los costos de la industrialización, en tanto que los beneficios se concentraron en un reducido grupo empresarial y de sectores medios y de la pequeña burguesía (Jonas, 1976: 181s.).

### 1.3. La industrialización dependiente

En AC, recién a comienzos del decenio de los sesenta —dentro del marco del MCC— fue perceptible el paso de una producción casi totalmente agrícola (o agroindustrial) al desarrollo de una incipiente industria manufacturera. Las principales características del proceso fueron las siguientes:

- Control económico en manos de empresas transnacionales, esto es, los capitalistas locales fueron simples socios subordinados y las pocas industrias ya existentes fueron absorbidas (desnacionalización).
- Centrado en empresas de industria ligera o intermedia, que solo muy limitadamente utilizaron materias primas locales,

---

5. De ahí el surgimiento en estos años de institutos agrarios nacionales: Instituto Nacional Agrario, en Honduras; Instituto Agrario, en Nicaragua; Instituto de Tierras y Colonización, en Costa Rica.

6. Esta ayuda fluyó principalmente a través de la Agencia Internacional de Desarrollo (AID), el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Centroamericano de Integración Económica.

7. Por eso, en la mayoría de los países la reforma agraria se redujo a reubicar a los campesinos que vivían en “zonas explosivas” en tierras de reserva, impropias para la agricultura y sin condiciones mínimas de comunicaciones, transportes, etc.

- excepto en las ramas agroindustriales<sup>8</sup>.
- Por la tecnología empleada y su superficialidad, el proceso fue incapaz de absorber la mano de obra expulsada por el agro, y únicamente a niveles reducidos originó una clase obrera fabril.
  - Desarrollo limitado por la barrera de un endeble mercado interno nacional y regional, que las clases dominantes no tuvieron interés en ampliar.
  - Alta saturación de inversiones extranjeras en los sectores más dinámicos.
  - La producción de artículos de consumo sobrepasó la de bienes básicos.
  - La agricultura permaneció prácticamente estancada.
  - Dejó intacta en lo sustancial la estructura socioeconómica existente, es decir, no se produjeron los desplazamientos de clase que originan los auténticos procesos de desarrollo ni las consiguientes modificaciones en las relaciones de propiedad (Jonas, 1976: 182-194).

#### 1.4. Integración económica y crisis del Mercomún

A raíz del viraje hacia el socialismo de la Revolución Cubana, el Proyecto de Integración Económica Centroamericana que desde finales de la década de los cincuenta venía impulsando la CEPAL, pasó a ser prioritario. De este modo, en 1961 la mayoría de los países firmaron el Tratado de Integración. Aquellos algo reacios a adherirse — como fue el caso de Costa Rica —, fueron debidamente “persuadidos”.

Nicaragua, pero sobre todo Honduras, presentaban un menor desarrollo en relación con los restantes países<sup>9</sup>. Esto los colocó en una posición desventajosa para beneficiarse con la integración. De hecho, ellos “financiaron” la expansión industrial de los países menos atrasados, ya que a cambio de sus productos agropecuarios recibieron manufacturas a precios muy elevados, lo que repercutió negativamente en su balanza comercial. Por lo tanto, lejos de darse un desarrollo equilibrado, las desigualdades regionales iniciales se incrementaron.

El problema se agudizó con Honduras. Las protestas de comerciantes, industriales y la población ante los efectos adversos

---

8. Aprovechando las ventajas ofrecidas a las transnacionales por la “Zona Libre de Colón” (Panamá), esas “industrias” dependieron de la importación de componentes semielaborados para procesar en su última fase de ensamblaje, acabado, empaque.

9. Honduras tenía una infraestructura muy inferior, no solamente en cuanto a carreteras y electricidad, sino que su desarrollo agrícola e industrial era menor, lo mismo que el de su sistema bancario.

del MCC, fueron en aumento. Desde 1966, el gobierno de Osvaldo López Arellano planteó la necesidad de un trato especial para ese país. Vinieron las presiones, no obstante Honduras se negó a seguir siendo tributario, en particular de la economía de El Salvador. Esta fue una de las principales causas de la “guerra del fútbol” (1969). El desenlace “imprevisto” de la guerra<sup>10</sup> precipitó la crisis de agotamiento del Mercomún, de la que fue signo el retiro hondureño en 1970.

El Mercomún sobrevivió como unidad comercial y los mayores inversionistas extranjeros siguieron obteniendo beneficios. Los estrategas trilateralistas de la Administración Carter (1977-81) intentaron revitalizarlo, sin embargo la revuelta sandinista, primero, y la efervescente situación salvadoreña y guatemalteca, después, socavaron esos esfuerzos (Jonas, 1976: 176-182).

### **1.5. Agotamiento de la industrialización e integración**

La estrategia estadounidense de la década de los sesenta representó un intento de incorporar y, en cierto sentido, de comprar a la clase trabajadora inculcándole valores de clase media y patrones de consumo. En teoría el MCC aportaría un mercado suficientemente grande como para atraer a las grandes transnacionales de los EE. UU., dominadas por los antiguos intereses económicos del este de ese país. Y, de hecho, AC recibió al principio de esa década una considerable afluencia de inversiones e industrias subsidiarias de esas multinacionales.

Aun así, pronto se evidenció que aquel enfoque teórico sería impracticable sin un mínimo de reformas que los grupos extranjeros dominantes, y menos los locales, no quisieron realizar. Luego, ni la integración económica ni la industrialización dependiente lograron controlar la lucha de clases. En efecto, la industrialización no solucionó los problemas fiscales y de desempleo, las balanzas de pagos prosiguieron su deterioro, y el Mercomún se dividió fruto de las desigualdades regionales.

Cuando hacia finales del decenio el mercado del Istmo alcanzó el límite de su expansión, su saturación, las transnacionales modificaron su estrategia. Aunque en general mantuvieron sus antiguas inversiones, realizaron pocas nuevas inversiones. Por el contrario, algunas de sus subsidiarias, alegando la pérdida del mercado hondureño o el control del mercado por otras firmas, suspendieron sus operaciones. Fueron indicios inequívocos de que los principios del MCC habían dejado de ser los pilares claves del crecimiento económico (Barahona, 1977: 40-45; Palma, 1979: 14-24).

---

10. Los industriales y gobernantes salvadoreños confiaban en un fácil y rápido triunfo armado.

## 2. Transformaciones sociopolíticas y culturales

Desde principios del decenio Cuba mostró la posibilidad de instaurar un sistema socialista. Pero además, el influjo de las ideas “tercermundistas”, anticolonialistas y antimperialistas, las revueltas estudiantiles y los incipientes movimientos guerrilleros, junto con el impacto de las nuevas culturas o “contraculturas” *pop* como la *hippie*, con su irreverente rechazo a la educación, la moral y el orden social tradicionales, agudizaron las transformaciones ideológicas y culturales y alentaron la expectativa de una revolución rápida y radical.

Como alternativa a esta “tentación revolucionaria”, los centros de poder estadounidenses diseñaron una estrategia contrarrevolucionaria. El plan global desarrollista anunciado en 1961 por el presidente John Kennedy en la reunión presidencial realizada en Punta del Este (Uruguay), tuvo dos ejes fundamentales: la Alpro y la modernización y profesionalización de las Fuerzas Armadas (FF. AA.) nacionales.

En AC fue necesaria, entonces, una cierta modernización del viejo aparato estatal oligárquico-liberal. Con notables diferencias entre los países, se crearon o fortalecieron instituciones públicas, unas para impulsar las nuevas directrices económicas y que expandieron las vías de comunicación, los servicios eléctricos y telefónicos; otras para tratar de amortiguar las crecientes contradicciones sociales y que extendieron la salud, la vivienda, la educación; y, en fin, instituciones que se encargaron de arbitrar las relaciones entre propietarios y trabajadores o entre productores y consumidores.

Estas oportunidades socioeconómicas y educativas favorecieron la conformación de sociedades relativamente más democráticas, menos estratificadas y con mayores posibilidades de ascenso y movilidad social, y de ahí el desarrollo de una clase media. Esta fachada de democratización, crecimiento y progreso, sin embargo, encubrió nuevas dominaciones y corrupciones. Por un lado, la expansión estatal permitió la conformación de una facción burguesa de políticos empresarios, burócratas y gerentes vinculados al proyecto modernizador. Por otro lado, la burocracia y los grupos modernizantes que controlaron el aparato estatal originaron nuevas modalidades de clientelismo, mientras la incipiente “industrialización” derivó en nuevas formas de endeudamiento y dependencia.

En todo caso, las agudas disputas interburguesas que emergieron dificultaron esta refuncionalización estatal. El gobierno militar —a menudo constitucional— apareció entonces como solución. Las FF. AA. se convirtieron así en la piedra angular de la nueva estructura de poder, en el eje de equilibrio de aquellas

disputas<sup>11</sup>. Como consecuencia, las pretensiones de democratización política y de participación popular de la Alpro, quedaron definitivamente archivadas.

Siguiendo el ejemplo de sus colegas nicaragüenses del llamado “Grupo Somoza”, los militares de los otros países aspiraron pronto a dejar de ser simples “empleados” de las élites económicas y políticas para convertirse en sus “socios”<sup>12</sup>. Por eso, prácticamente hicieron de la institución armada los “partidos políticos” más fuertes de la región<sup>13</sup>.

La limitada industrialización, por su parte, si bien no consiguió controlar la lucha de clases, sí aceleró el proceso de urbanización en marcha desde los años cincuenta, gracias a las incontroladas migraciones fruto del agotamiento de la frontera agrícola. Las principales ciudades se convirtieron entonces en agitadas urbes modernas, fruto de un crecimiento caótico que con frecuencia destruyó el patrimonio arquitectónico y desfiguró el perfil urbano dispersando a los pobladores, ya en barrios exclusivos o de clase media, ya en precarios carentes de servicios básicos y viviendas adecuadas, con sus secuelas de delincuencia, prostitución, drogadicción.

La cultura burguesa y la pequeño burguesa florecieron producto del desarrollo urbano y de la modernización. El teatro, la literatura, la música y las artes plásticas vieron abrirse nuevos horizontes y medios de expresión. Esto generó un notable movimiento cultural, aunque la variedad de influencias, experimentos y producciones reveló, en el fondo, una crisis de identidad nacional, una incesante y angustiada búsqueda de valores propios. A este proceso de enajenación, pérdida de valores e identidad, de quiebra del tradicional equilibrio entre las culturas rurales y las urbanas, coadyuvaron la creciente urbanización, la propagación de la enseñanza pública que creó nuevas opciones en las zonas rurales, y la ahora sí fuerte penetración<sup>14</sup> de la cultura de masas y los patrones de consumo propios de la cultura estadounidense.

Quizá uno de los cambios más relevantes fue el relativo a la condición femenina, propiciado por fenómenos como la

---

11. En El Salvador la nueva era comenzó prácticamente en 1961 y en Guatemala en 1963, mientras en Honduras el proceso fue mucho más tardío (1971).

12. El “Grupo Somoza” era el núcleo capitalista más importante del Istmo, merced al control de medios de comunicación; líneas aéreas; plantaciones, fábricas y distribuidoras comerciales; compañías financieras; hoteles y restaurantes.

13. Este fue el caso del Partido Institucional Democrático, que co-gobernó en Guatemala durante diez años, y de Conciliación Nacional, que lo hizo en El Salvador desde 1962 hasta 1979, sin olvidar al somocista Partido Liberal.

14. Junto con las vías de comunicación y la electricidad, de la radio, el cine y la televisión.

incorporación siempre más masiva de mujeres de todas las capas sociales al mercado laboral, su creciente acceso a la educación en todos sus niveles, el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos y el control reproductivo y de su cuerpo gracias a avances científicos y tecnológicos difundidos con amplitud, aunque utilizados como armas políticas para el control de la población por parte de los gobiernos y organismos internacionales.

Estas importantes transformaciones culturales estuvieron acompañadas por reflexiones éticas y filosóficas secularizadas que, junto con la incorporación del marxismo como instrumento de análisis social, plantearon novedosas cuestiones como los derechos de los pueblos, la pacificación del mundo, el valor de la existencia, y que tuvieron como privilegiada caja de resonancia el mundo universitario<sup>15</sup>.

Además, según dijimos, como la agricultura prácticamente permaneció estancada y la estructura económica y social, en lo sustancial, intacta, en última instancia fueron las grandes mayorías populares las que pagaron los costos de la industrialización, mientras los beneficios se concentraron en un reducido grupo de empresarios y de sectores medios y pequeño-burgueses<sup>16</sup>. No extraña, por tanto, que en aquel cada vez más conflictivo contexto la movilización y las protestas populares empezaran a adquirir una nueva y explosiva dimensión (Pérez, 1985: 29.109-115; Avancso, 1987: 7ss.; Quesada, 2000; CLAR, 2003: II, 21ss.).

### 3. Reactivación del movimiento popular

La situación de aguda explotación y opresión que afectaba las condiciones de vida de los sectores populares, a lo que se agregó el influjo de la Revolución Cubana y de otros fenómenos propios del agitado contexto internacional de los años sesenta, verbigracia el auge de la teoría marxista en los círculos universitarios y los aires de renovación que a partir del llamado al *aggiornamento* (puesta al día) hecho por Juan XXIII en 1959 fueron despertando la adormecida conciencia católica, desembocaron en el fortalecimiento político, orgánico y teórico del movimiento popular y el consiguiente ascenso de sus protestas.

La primera en movilizarse fue la pequeña burguesía intelectual. La aparición de movimientos guerrilleros en algunos

---

15. Se trató, claro está, de fenómenos difíciles de asimilar de manera homogénea en las sociedades de AC, donde los procesos de modernización han sido siempre desiguales.

16. En Costa Rica, el mayor intervencionismo estatal y la consistencia del reformismo oficial atenuaron considerablemente esos efectos, si bien a cambio de un aumento del gasto público, el endeudamiento externo y el déficit de la balanza comercial.

países <sup>17</sup> introdujo un novedoso elemento en el ámbito de las fuerzas políticas y en las perspectivas de cambio social. No obstante, el voluntarismo y las acciones heroicas no bastaron para que la insurrección prendiera en las masas rurales. Por eso, la represión y la lucha antiguerrillera desplegadas por los rearmados y modernizados cuerpos militares y policíacos<sup>18</sup> cosecharon éxitos innegables. Hacia finales de la década, la guerrilla había sido muy golpeada en Guatemala y Nicaragua, y parecía prevenida a tiempo en El Salvador y Honduras<sup>19</sup>.

Con todo, el desprestigio del imperialismo de los EE. UU. creció progresivamente entre intelectuales, universitarios, líderes obreros, campesinos y cristianos más informados. Esto debido a la guerra en Vietnam y la discriminación racial, aunque de igual modo a causa de la interpretación del “subdesarrollo” ofrecida por una nueva generación de científicos sociales críticos del sistema dominante, muy distinta a la de los ideólogos del desarrollismo (Richard-Meléndez, 1982: 39; Richard, 1984: 24-30; Pérez, 1985: 114-119).

Según la interpretación de los ideólogos del desarrollismo, la miseria existente en estas sociedades era producto de su atraso, pudiendo superarse mediante la modernización y el progreso técnico. Se trató en efecto de una ideología, pues hacía radicar en el “progreso” en sí mismo, y no en la organización y distribución social, la superación del subdesarrollo. O sea, esta teoría dejaba de lado el análisis de la lucha de clases, presentando una solución idealista que antepone el tecnicismo como salida a los problemas del subdesarrollo, sin mediación de las contradicciones sociales (Opazo, 1982a: 56ss.). La teoría de la dependencia, en cambio, afirmó que nuestro subdesarrollo era fruto del desarrollo del mundo industrializado. La denuncia de esta dependencia y explotación reforzó la voluntad y los esfuerzos de liberación, los cuales se extendieron a grupos de laicos y agentes de pastoral.

Grupos étnicos, campesinos, cristianos, de liberación femenina, se incorporaron al movimiento popular, lo que fue gestando un concepto de pueblo como suma de todos los grupos explotados, oprimidos y marginados. Por todos lados, si bien de manera relativamente esporádica, surgieron demostraciones

---

17. En 1961, en Nicaragua, se fundó el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). En 1962, en Guatemala, se constituyeron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). En El Salvador, núcleos pequeños y aislados de guerrilleros actuaron desde 1971.

18. Esto como parte de la ya mencionada estrategia contrainsurgente estadounidense para los años sesenta.

19. Aun así, hacia mediados del decenio de los setenta el movimiento guerrillero logró una sólida implantación popular en Nicaragua y El Salvador, mientras en

de descontento social (manifestaciones <sup>20</sup>, huelgas, ocupaciones de tierras, etc.). En El Salvador por ejemplo, estas luchas y reivindicaciones tuvieron un fuerte acento antioligárquico, mientras en países como Honduras o Panamá prevaleció más bien el carácter antiestadounidense,

Como era tradicional en AC, el recurso a la represión fue la respuesta de los gobiernos y grupos dominantes a las presiones por el cambio social. Para terratenientes y empresarios empecinados en ver la mano de los “comunistas” detrás de toda lucha reivindicativa, la delegación del poder político en los militares se convirtió en condición de supervivencia. Aun cuando los técnicos de las misiones oficiales estadounidenses insistieron en la necesidad de reformas, en los centros de poder de Washington pesaron más las consideraciones estratégicas y los intereses de influyentes empresas, por lo que en definitiva apoyaron a los regímenes represivos. Así, la reacción de las FF. AA. y de los grupos dominantes fue cada vez más unificada, y el Consejo de Defensa Centroamericano (Condeca) pasó a cumplir, asesorado por militares estadounidenses, un papel fundamental.

El contexto político general fue el de una democracia restringida, lo que generó ciertos mecanismos típicos. Por un lado, los muy controlados procesos electorales contaron con una escasa participación opositora. Debido a los fraudes y “golpes preventivos”, en general, no se entregó el poder a la oposición, y cuando se hizo, fue en forma limitada y condicionada. Por otro lado, tanto la aparición de partidos políticos “modernos” socialcristianos y socialdemócratas como el remozamiento de partidos caudillistas tradicionales<sup>21</sup>, posibilitaron la apertura de un cierto espacio político de lucha y manifestación de la oposición, sobre todo porque los vínculos internacionales de estos partidos les brindaron alguna cobertura para la denuncia de los abusos y las arbitrariedades (Richard-Meléndez, 1982: 40; Delgado, 1992: 183s.; Meléndez, 1996: 273ss.).

---

Guatemala se extendió entre poblaciones indígenas del altiplano. La caída de la dictadura somocista (19.VII.1979), constituyó el momento culminante de esta etapa.

20. Las manifestaciones estudiantiles y populares se iniciaron en 1959 en Panamá, en torno al problema del “enclave canalero”. Particularmente importante fue la manifestación de 1964, que obligó al gobierno del presidente Roberto Chiari a romper relaciones diplomáticas con los EE. UU. Sobresalieron asimismo las manifestaciones que se efectuaron en Guatemala en 1962; en Nicaragua, entre 1967 y 1969, en defensa de los presos políticos; y en Costa Rica, en 1970, contra la aprobación de contratos con la compañía minera estadounidense Alcoa.

21. El caso más notorio fue el del Partido Liberal de Honduras.

#### 4. La reacción ante el “susto” cubano

El gran tema político de la década fue el de la Revolución Cubana y su orientación socialista, lo que implicó el definitivo viraje de AC hacia la Guerra Fría. Algunos sectores de la IC, en particular de la Acción Católica, al principio la vieron con simpatía. En todo caso, cuando ella se declaró marxista leninista, con la consiguiente imposición del ateísmo y la presentación de la religión como perjudicial al pueblo y ligada al imperialismo, y en especial con la expulsión de agentes de pastoral o su salida voluntaria a raíz de la nacionalización de los colegios privados (1961), en la mayoría de los católicos creció el pavor al comunismo y el asentimiento a la política liderada por los EE. UU (CLAR, 2003: II, 24-26).

Luego, el “susto” cubano empujó a la IC a aliarse de modo casi irrestricto con el frente anticomunista conformado, entre otros, por el gobierno de los EE. UU., las FF. AA. y la derecha política. En 1962, los obispos de AC reunidos en Managua proclamaron la necesidad de la unión de los gobiernos americanos para acabar con Castro, refrendando así la pretensión estadounidense de un ejército continental. Un mes después, con el fin de armonizar esfuerzos y estrategias, las FF. AA. de Guatemala, Honduras y Nicaragua constituyeron con el apoyo de los EE. UU. el Condeca, y emitieron una declaración coincidente con la de los obispos <sup>22</sup> (Monteforte, 1972: 246).

De nuevo, obispos y agentes de pastoral en general <sup>23</sup> identificaron el “comunismo ateo” como el mayor enemigo de la libertad, la democracia y la religión. Dieron entonces un renovado impulso a la vieja cruzada anticomunista, exhortando a los “buenos” fieles a plegarse a aquel frente con vistas a derrotar al peligroso enemigo. La exaltación de los paladines estadounidenses la personificaron en la figura del “católico” presidente Kennedy y su ejemplar familia, cuya Alpro acogieron y promovieron con entusiasmo (Richard-Meléndez, 1982: 265s.321). Ponderaron igualmente la “generosa” ayuda económica y humanitaria de los católicos de ese país <sup>24</sup>, ayuda que, en última instancia, permitió

---

22. El Salvador se incorporó en 1965 y Panamá en 1973. Costa Rica lo hizo simbólicamente en 1966. Esta tendencia a la unificación explica también en gran medida el papel preponderante que el Grupo Somoza y la Guardia Nacional de Nicaragua asumieron como guardianes y sostenedores del orden socioeconómico y político regional (véase Millett, 1979: 297-344).

23. Y de modo particular aquellos con una mentalidad de cristiandad conservadora.

24. Como la de la Cooperación Católica Interamericana, la cual quiso reclutar veinte mil agentes de pastoral para que viniesen a América Latina y el Caribe, pero no pudo conseguir suficientes misioneros.

“bautizar” la Alpro haciéndola aparecer como orientada por la justicia cristiana (Illich, 1967).

Ante la pujanza y creciente aceptación de las ideas socialistas y marxistas por parte de estudiantes e intelectuales universitarios, líderes obreros y campesinos, sectores de la Iglesia de Nueva Cristiandad (INC)<sup>25</sup> abogaron por dar un sentido más positivo al “miedo anticomunista”. Para ello presentaron la Enseñanza Social Católica (ESC) como una solución posible y distinta al capitalismo cruel y al totalitarismo marxista —la famosa “tercera vía” — para los graves problemas sociales, económicos y políticos que aquejaban a los más empobrecidos.

En concreto, estos sectores promovieron una seria acción social regida por los principios de la ESC. Con tal fin emplearon la ayuda de los católicos estadounidenses para fortalecer esfuerzos misioneros, instituciones y programas asistencialistas y de proyección social, ya en marcha o nuevos, dirigidos a las zonas rurales más pobres y atrasadas<sup>26</sup>. Paralelamente, por medio del apostolado seglar organizado<sup>27</sup>, impulsaron una pastoral urbana que apuntó tanto los estratos medios emergentes, como a la recuperación de las élites económicas y políticas ilustradas. Como alternativa también a la “tentación revolucionaria”, en 1964 la Democracia Cristiana (DC) chilena lanzó su “revolución en libertad”, como una proyección de la ESC. Esto movió a la DC a aspirar a convertirse en la alternativa política para los católicos del Istmo, para lo cual levantó la bandera del desarrollismo con el lema: “No al comunismo, no al capitalismo, sí al participacionismo” (Richard-Meléndez, 1982: *passim*; Meléndez, 1992: 93s.).

Ahora bien, la AID y los núcleos modernizantes de los gobiernos enfrentaron un dilema con respecto a la ejecución de los programas asistencialistas y de proyección social. Por un lado, frente a la incapacidad institucional de los aparatos estatales —con la excepción del costarricense— para hacerlo, percibieron en cambio una IC con relativa presencia en la totalidad de los territorios nacionales, dotada de una dirección centralizada y cada vez más articulada en el plano internacional. Pero, por otro lado, vieron con recelo la escasa concordancia que existía entre las

---

25. Con el arzobispo de San Salvador, Luis Chávez, y el obispo auxiliar de Tegucigalpa, Evelio Domínguez, a la cabeza.

26. En parroquias rurales de Honduras, por ejemplo, siguiendo una iniciativa del obispo Domínguez, se formó a campesinos como Caballeros de Cristo Rey o Adoradores. Sus funciones fueron instruir a las comunidades, procurar el fervor católico valiéndose de las devociones y preparar la visita del sacerdote, pero igualmente impulsar proyectos de desarrollo, por lo que a veces se los tachó de comunistas (Méndez, 2003).

27. Movimiento Familiar Cristiano, Cursillos de Cristiandad y Acción Católica especializada, principalmente.

posiciones tradicionalistas de muchos obispos y agentes de pastoral y el reformismo promovido por la Administración Kennedy. No obstante, a partir de las encíclicas sociales de Juan XXIII<sup>28</sup>, encontraron en los documentos eclesiásticos el campo común de alianza<sup>29</sup> (Monteforte, 1972: 247; Opazo, 1982b: 285s.).

Poraquellos años, en algunas diócesis surgieron secretariados sociales y emisoras de radio, en ese tiempo el medio más eficaz para alcanzar a las comunidades campesinas alejadas<sup>30</sup>. Incluso organizaciones piadosas empezaron a proyectarse en la esfera social y a contribuir en la búsqueda de soluciones para los problemas más apremiantes de sus comunidades<sup>31</sup>. Sectores gubernamentales y burgueses modernizantes y agencias estadounidenses como la AID, Caritas y Catholic Relief Services vieron con simpatía este naciente desarrollismo eclesial y lo apoyaron<sup>32</sup> (Richard-Meléndez, 1982: passim).

Al respecto, Pérez (1985: 117) considera que este desarrollismo eclesial fue posible por provenir de una institución “libre de toda sospecha” que lo emprendió como una alternativa a la “amenaza comunista”. Y, ciertamente, si bien su acogida por parte de numerosos agentes de pastoral supuso un avance puesto que se intentó mejorar las condiciones de vida de los empobrecidos, la ausencia de un cuestionamiento de las estructuras económicas y políticas hizo que, en definitiva, ese trabajo contribuyera a legitimar y perpetuar aquel injusto estado de cosas. Por eso mismo, este

---

28. *Mater et magistra* (Madre y maestra, 1961) y *Pacem in terris* (Paz en la tierra, 1963).

29. Aunque, ante la clara aspiración de numerosos eclesiásticos de devolver a la IC su gran poder social, los gobernantes —verbigracia el coronel salvadoreño Fidel Sánchez (cf. *Mensaje inaugural* (1. VII. 1967). San Salvador, Imprenta Nacional, 1967, pág. 25)— guardaron distancia y les sugirieron “trato cordial” y “respeto mutuo”.

30. Las escuelas radiofónicas se afianzaron rápidamente en Honduras. La finalidad alfabetizadora inicial, dio paso a prácticas religiosas y de estudio bíblico. Posteriores iniciativas combinaron esas prácticas con actividades de proyección social y desarrollo comunal (formación técnica agrícola, organización comunitaria...) (Méndez, 2003).

31. Así, de acuerdo con Barrios (1971: 71), en las reuniones del Apostolado de la Oración en Honduras se empezó a hablar de las incipientes iniciativas de alfabetización y a repartir algún material. El gran cambio ocurrió en 1962, a raíz de un cursillo impartido en Comayagua sobre liderazgo, cooperativas y desarrollo comunitario, en el que además se trató del movimiento campesino que estaba surgiendo. Desde entonces, las reuniones trataron también de cuestiones como la constitución de clubes de ahorro y cooperativas, o la construcción de caminos, escuelas y dispensarios.

32. La excepción en este sentido la constituyó Costa Rica. Aquí el Estado benefactor estuvo en capacidad de conducir y aplicar programas sociales, de desarrollo comunal y cooperativas, orientados a mejorar las condiciones de vida de los estratos populares.

proceso no implicó, todavía, un cambio de fondo en la concepción de la evangelización y el ser cristiano (Richard-Meléndez, 1982: 201).

Por otra parte, aquella concepción colonialista de la caridad convirtió a la IC en un satélite cultural y político del mundo rico. En efecto, ella fue una especie de agencia a la que se le encomendó la administración de programas orientados a la preservación del statu quo. La disciplina, honradez y dedicación de los agentes de pastoral garantizaba a los donantes que su dinero daría mejores resultados en sus manos, sin que además —eso creían— se lo identificara con lo que en verdad era<sup>33</sup> (Illich, 1967). Luego, aun cuando en algunos de sus documentos denunciaron el hambre y la injusticia social, los obispos nunca se pusieron del lado de quienes trataban de erradicar esta situación, así fuese accediendo al poder mediante elecciones (Monteforte, 1972: 248).

Con todo, pequeños segmentos católicos que empezaron a transitar el camino de renovación trazado por Juan XXIII, no estuvieron tan de acuerdo con esta situación de injusticia ni con la conducción política de los Estados, y mucho menos con que la IC debiera acompañarla. Por lo general se trató de jóvenes sacerdotes que habían estudiado en ciertos países europeos, como Bélgica. Asimismo, de grupos de AC especializada que llamaron la atención sobre la injusticia social y hasta abogaron por vivir como y entre los pobres. Y junto con ellos, de religiosos y religiosas quienes constataron que en sus comunidades vivían con gran comodidad y seguridad, al margen de la realidad popular y con una conciencia social y política acrítica que chocaba con el nuevo ímpetu de la juventud (CLAR, 2003: II, 26s.).

## 5. Los obispos y el Concilio Vaticano II

La Comisión Antepreparatoria del Concilio Vaticano II envió a los obispos de todo el mundo un cuestionario con vistas a conocer sus expectativas. De acuerdo con Delgado (1992: 187.194s.), de los 32 prelados de AC que respondieron, 15 lo hicieron en conjunto aprovechando una reunión del Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC). Los 17 restantes fueron sumamente lacónicos<sup>34</sup>. Además, ninguno de los obispos contextualizó, razonó o justificó en modo alguno sus expectativas o deseos (“vota”)<sup>35</sup>.

---

33. Pero, por supuesto, los beneficiarios entendieron muy bien a favor de quien estaban el “cura” o la “monjita”.

34. Con excepción del obispo de León y el vicario apostólico de Bluefields, ambos de Nicaragua, y el auxiliar de la arquidiócesis de Guatemala.

35. La única respuesta que cumplió tales requisitos fue la del Nuncio Apostólico en Costa Rica.

El orden de prioridad de las preocupaciones episcopales establecido por Delgado es: 1) el sacerdocio de los párrocos, 2) la práctica sacramental, 3) el apostolado seglar, 4) las ideologías, 5) la organización parroquial, 6) cuestiones canónicas, 7) cuestiones sociales, 8) los religiosos y la cura de almas, 9) los nuncios apostólicos, 10) cuestiones dogmáticas, 11) los ritos y sacramentales, 12) los seminarios y seminaristas, 13) el protestantismo, 14) el catecismo.

En lo que atañe al serio problema de la escasez de sacerdotes, Delgado indica que el deseo que primó no fue tanto el de incrementar las vocaciones, cuanto el de aligerar la carga espiritual de los sacerdotes —verbigracia acortar el rezo del Breviario— debido a lo cargado de las labores de su ministerio, aunque al mismo tiempo expresaron el deseo de que el concilio mantuviese la firme observancia del celibato. Aun así, como alternativa a esa escasez varios obispos manifestaron el deseo de contar con un laicado más comprometido en el apostolado, e incluso algunos abogaron por la instauración formal del diaconado para la enseñanza de la doctrina, predicación y administración de ciertos sacramentos. No obstante, en cuanto a las cuestiones sociopolíticas, en un contexto de enormes injusticias y de movimientos y luchas populares que venían desde el decenio de los veinte, las reservas episcopales fueron muy acentuadas<sup>36</sup>.

En las actas del concilio, nos dice Picado (2002: 151),

...no aparecen indicios de que [los obispos de AC] se hayan encontrado para analizar los problemas pastorales de la región ni para asumir posiciones conjuntas ante los problemas que se debatían en el aula conciliar ni para apoyarse mutuamente.

Tampoco se percibió ruptura entre las preocupaciones y pretensiones expresadas en sus “vota” y su actuación durante las sesiones conciliares, toda vez que durante ellas presentaron varias de aquéllas. Por otro lado, si bien cabría esperar alguna modificación en sus valoraciones y actitudes fruto de su participación en tan trascendental evento, siempre según Picado (2002: 151s.), ni sus intervenciones ni sufragios permiten comprobarlo.

Sin embargo, al menos algunos de ellos regresaron a sus diócesis con una cierta preocupación de renovación pastoral, de una atención más activa y una actitud algo más positiva respecto al mundo y sus problemas. De ahí que, por ejemplo, una carta pastoral de los obispos hondureños invitara a los sacerdotes a abrirse a los cambios litúrgicos, eclesiales y pastorales propuestos por el

---

36. “Desearían una Acción Católica más ocupada en observar los dogmas y la moral que comprometida en los asuntos de la sociedad, por miedo de ver a los jóvenes involucrados en... acciones revolucionarias y/o subversivas” (Delgado, 1992: 195).

Vaticano II<sup>37</sup>, y en especial a integrarse a una pastoral de conjunto con participación de las religiosas y seglares (CEH, 1991: II, 17s.).

Y es que, después de todo:

La Iglesia [de AC], al bajar del púlpito y dejar de darle la espalda a las angustias de los fieles, se encontró con una compleja y difícil situación que demandaba respuestas totalmente diferentes a las proporcionadas por la vieja tradición y los catecismos (Richard-Meléndez, 1982: 323).

## 6. Contexto posconciliar

### 6.1. Recepción del Vaticano II

Mal que bien, la IC de la región vivió su propia renovación conciliar. En especial jóvenes agentes de pastoral y seglares propagaron el espíritu del Vaticano II, y a menudo con excesivo entusiasmo y ardor urgieron cambios radicales en la IC y la sociedad, lo que produjo rupturas con quienes simplemente tenían dificultad en comprender las reales dimensiones de las novedades conciliares, y no digamos con quienes se negaban a aceptarlas y consideraban que debía preservarse la seguridad brindada por el anterior orden de cosas<sup>38</sup> (CLAR, 2003: II, 26s.).

Por su pertenencia a órdenes y congregaciones internacionales, los y las religiosas habían tenido mayor acceso al estudio y la inspiración del espíritu renovador de las encíclicas sociales de Juan XXIII y de los nuevos aires que desde 1962 comenzaron a correr con la celebración del Concilio Vaticano II. Esto explica por qué, en general, cuestionados por la realidad de pobreza y marginación social reinantes en el Istmo, se movilizaron desde su fe con mayor rapidez que el clero diocesano.

Por consiguiente, principalmente en aquellas diócesis con un buen número de agentes de pastoral extranjeros, al término del concilio la consigna del *aggiornamento* de la IC llevó a que promovidos ya por comisiones episcopales nacionales, ya por departamentos continentales del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) o por diversos institutos y centros, surgieran algunas iniciativas de renovación catequética, litúrgica, educativa y de pastoral social<sup>39</sup>.

---

37. Una muy completa visión sobre la historia, el proceso y los documentos conciliares en AA. VV., 1967.

38. Mismo que hiciera posible la restauración institucional y un fuerte poder social y económico para la IC.

39. Cursos, encuentros, escuelas radiofónicas, organización del clero y de las y los religiosos e impulso a los movimientos seglares.

En la mayoría de las diócesis con un peso importante del clero secular, en cambio, la repercusión del Concilio fue escasa o al menos tardía<sup>40</sup>. Entre las razones que explican este hecho tenemos, en primer lugar, el predominio de sacerdotes de avanzada edad. En segundo lugar, la inexistencia de una organización pastoral que permitiera a las iglesias locales difundir con rapidez y eficacia las transformaciones que estaban ocurriendo. En tercer lugar, la oposición o el poco interés de sectores de la Iglesia de Cristiandad Conservadora (ICC) de que los documentos conciliares se conocieran y pusieran en práctica. En cuarto lugar, el aislamiento del clero diocesano nativo de los centros eclesiales internacionales progresistas de reflexión. En quinto lugar, la formación recibida por estos sacerdotes, espiritualista, desligada de la real problemática de sus países y “castradora” de las inquietudes intelectuales (no leían, no estudiaban, no se cuestionaban).

Muy distinto, sin embargo, fue el caso de la arquidiócesis de San Salvador, pese a su significativo número de sacerdotes seculares. Aquí, la mentalidad abierta, la capacidad intelectual y obediencia a las directrices institucionales del arzobispo Luis Chávez, hicieron que ya desde la segunda mitad de los años cincuenta acogiera las pautas pastorales emanadas del recién constituido CELAM, y promoviera una intensa acción social<sup>41</sup>. El período posconciliar estuvo marcado aquí por cartas pastorales de contenido social, así como por acciones pastorales concretas en favor de la justicia, organización y promoción del campesinado. Chávez se empeñó también en mantener un nivel de preparación seminarística aceptable. Además, envió jóvenes seminaristas y sacerdotes a cursar estudios en el extranjero, lo que condujo a la conformación de un grupo de colaboradores arquidiocesanos especializados con una esmerada formación. Por todo ello, el clero alcanzó un buen nivel de preparación<sup>42</sup>.

Con todo, aunque muy tímida y paulatinamente, la renovación conciliar trascendió por doquier el ámbito litúrgico. Se impulsaron entonces nuevas experiencias pastorales que aun cuando, en general, no se centraron todavía en la problemática sociopolítica, sí insistieron en la necesidad de avanzar en aspectos

---

40. El Costa Rica y en casi toda Nicaragua, por ejemplo, la renovación conciliar permaneció prácticamente ausente de la vida eclesial, como no fuera por simples reformas de carácter ritual o legal. Un tanto jocosamente se ha dicho que aquí el Concilio “se redujo a darle vuelta al altar y a decir la misa en español”.

41. Fueron muy importantes los encuentros de actualización animados por teólogos y pastoralistas extranjeros entre 1958 y 1962, pues influyeron positivamente en una mayor apertura de la acción pastoral al campo social.

42. Lo que sería decisivo dentro del proceso que estamos analizando, dado el peso de la arquidiócesis en el conjunto de la IC salvadoreña.

como la creación de un espíritu comunitario, la desclericalización, la superación del machismo y la integración familiar<sup>43</sup> (Richard-Meléndez, 1982: 54-57.147.269ss.).

## 6.2. Renovación de la vida religiosa

El acceso de mujeres a puestos relevantes en ámbitos (político, científico, laboral) hasta entonces controlados exclusivamente por los hombres, empezó a cuestionar a algunas religiosas acerca de su papel en la IC y la sociedad. Asimismo, hubo religiosos y religiosas que de alguna manera acompañaron el proceso de creciente radicalización de la juventud, o conocieron análisis de la realidad sociopolítica que resultaron claves para la recepción de la renovación de la vida religiosa propugnada por el Concilio. Por eso, en especial quienes trabajaban en colegios, demandaron mayor formación profesional y espiritual para poder responder a tantos y nuevos interrogantes.

En todo caso, las nuevas dimensiones de la vida religiosa propuestas por el Vaticano II pronto la comenzaron a transformar de raíz, en particular a la femenina. La tradicional “fuga mundi”, huir del mundo para encontrar a Dios en la soledad y el silencio, dio paso al empeño por descubrir su presencia en medio de las personas, los problemas y las interpelaciones del mundo. La vida comunitaria giraría entonces en torno al apostolado y se organizaría en función de este, no de la clausura y las normas canónicas. Y el llamado a vivir el carisma encarnado implicaría más que preservar las obras realizadas hasta ahora, “volver a las fuentes”, vale decir, al Evangelio, al seguimiento de Jesús conforme el espíritu de las bienaventuranzas, así como a la intuición inicial de los y las fundadoras preguntándose qué harían en las nuevas circunstancias.

Estos fueron, pues, intensos y difíciles años de revisión, reuniones, encuentros, cursos y talleres orientados a profundizar en los documentos conciliares y los escritos de los y las fundadoras. Pero igualmente de redescubrimiento de la vida comunitaria fraterna, de creación de espacios y relaciones de amistad, libertad, espontaneidad y autenticidad para poder pasar de unas estructuras rígidas a otras de participación y corresponsabilidad. Y, en fin, de actualización y enriquecimiento de las celebraciones litúrgicas (CLAR, 2003: II, 22.32-36.41).

---

43. Este fue el caso de la influyente experiencia de San Miguelito en la ciudad de Panamá (véase apartado 7), y de otras inspiradas en ella, verbigracia las de Santiago Apóstol en Managua, la Zacamil en San Salvador y la Costa Sur en Guatemala. Para Rafael Valdez, quien participó desde sus inicios de la experiencia en la parroquia San Pablo Apóstol, en esta etapa anterior a Medellín (1968) ponían más énfasis en

La pastoral juvenil que se comenzó a realizar en algunos colegios católicos urbanos, asumió la metodología del ver, juzgar y actuar. La creciente toma de conciencia acerca de la situación de injusticia y explotación que se vivía en la región, llevó a no pocos religiosos y religiosas que trabajaban en ellos a una “crisis de identidad”. Cuestionaron entonces la razón de ser de colegios donde se atendía a jóvenes de las minorías privilegiadas, mientras las grandes mayorías pobres permanecían casi abandonadas. Se preguntaron asimismo si habían ingresado a la vida religiosa para impartir materias para las cuales otras personas tenían igual o mayor capacitación, en tanto la tarea evangelizadora era relegada a un segundo plano.

Gradualmente, estas inquietudes se materializaron en acciones concretas en estos colegios. Una de ellas — como aconteció en Nicaragua —, fue la institucionalización de un trabajo social de alfabetización en barrios marginales. Otra fue la instauración, al margen de las tradicionales “clases de religión”, de círculos bíblicos con una pedagogía concientizadora. A pesar de la oposición de sus colegas y padres y madres más conservadores, religiosos y religiosas asesoraron grupos juveniles, algunos de los cuales se convirtieron más tarde en una cantera que nutrió al movimiento popular (Meléndez, 1996: 283s.).

### **6.3. La cruzada contra el subdesarrollo**

El diagnóstico que en particular agentes de pastoral extranjeros en la línea de la renovación impulsada por Juan XXIII hicieron del catolicismo del Istmo, fue el de tradicionalismo rutinario, devoción sin instrucción, superstición y magia sin Evangelio<sup>44</sup>. La solución propuesta fue promover una INC, que no fue sino la cristiandad del norte europeo, que había pasado del anatema al diálogo con el mundo moderno y a la participación en el orden establecido como una de sus fuerzas configuradoras, con su correspondiente cuota de poder. Por consiguiente, se aspiraría a la justicia social, a la sociedad participativa, incluso a la cogestión y al comunitarismo, pero dentro del sistema. Entre los más entusiastas

---

los aspectos religiosos que en los sociopolíticos, en el cambio individual que en el de las estructuras. A pesar de ello, el modelo parroquial que se impulsó aportó elementos pastorales y teológicos novedosos como los de comunidad cristiana y la participación laical en ella, el descubrimiento de la Biblia y la celebración eucarística compartida y participada (Valdez, 2007).

44. En zonas como San Pedro Sula (Honduras) la situación era tan crítica, que el obispo José García (1963-65) promovió cursillos para mayordomos de los templos, quienes a la responsabilidad de la construcción o reparación de los edificios, añadieron la de velar por la vida espiritual de las comunidades, dar catequesis y motivar las prácticas de piedad, en especial el rezo del rosario (Méndez, 2003).

propulsores de esta INC estuvieron los jesuitas, con sus revistas y centros de investigación y acción social (CIAS)<sup>45</sup>.

Este proyecto de INC encontró campo abierto para su aplicación en el desarrollismo eclesial, plenamente concordante con el desarrollismo secular a la sazón predominante en AC<sup>46</sup>. La promoción, concebida como paso de la marginación a la integración, se inscribió una vez más en las coordenadas civilización-barbarie. En efecto, las masas se hallaban marginadas de las luces y los beneficios de la civilización, y allí justo residía la explicación de su atraso; no habían tenido acceso al mundo moderno. AC, por ende, debía ser moldeada conforme el Occidente desarrollado (Trigo, 1987: 40s.; Meléndez, 1990b: 64).

Con todo, la puesta en marcha de este desarrollismo eclesial solo se entiende en plenitud a partir de la reinterpretación conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios, como comunidad fraterna en la que todas y todos deben aportar sus propios valores y servicios<sup>47</sup>. Tampoco se entiende sin referencia a la concepción del mundo presentada por el Vaticano II, no ya más un “valle de lágrimas”, sino creación positiva de Dios; un lugar para vivir, amar y ser libres. Luego, la principal tarea de los creyentes era colaborar como creadores con Dios, con el fin de hacer de este mundo una tierra fraterna (Mejía, 1988: 2).

Lo cierto es que, por un lado, la INC se abrió a los centros metropolitanos de producción cristiana y sobre ella llovieron recursos, agentes de pastoral, libros, cursillos, nuevos cantos. Allí donde se pudo, las viejas cofradías cedieron espacio a movimientos apostólicos y los crucifijos a Jesús resucitado, las imágenes de santos fueron arrinconadas y desaparecieron los cantos ancestrales y tremendos, a la par que los templos oscuros y las imágenes doloristas fueron substituidos por construcciones funcionales e imágenes vitalistas. Como el mundo no era ya un “valle de lágrimas” ni un lugar de tentación y pecado, numerosos agentes de pastoral no predicaron ya sobre el infierno ni clamaron contra el sexo. Como creación de Dios, el mundo era bueno, y Él lo había entregado a

---

45. Como el establecido en Panamá, que de acuerdo con Gorostiaga (s. f.) respondió al plan estratégico de la Compañía de Jesús de preparar a una nueva generación de jesuitas en ciencias sociales, trabajando en equipo y con una visión de AC como región integrada, con vistas a consolidar la opción por los pobres con análisis e investigación de calidad.

46. Esto porque hizo depender la solución de los problemas de desigualdad e injusticia de un desarrollo continuo propiciado por la ayuda de las naciones industrializadas, sin cuestionar los mecanismos económicos y políticos de explotación y opresión imperantes.

47. En el caso de los y las laicas, esto les exigiría superar su condición de menores de edad y ejercer sus tareas eclesiales y su opinión pública responsablemente.

los seres humanos para que lo fecundaran con su trabajo<sup>48</sup>. En fin, las mortificaciones, devociones y renunciaciones ya no tuvieron cabida, dado que de lo que se trataba era de ser plenamente humanos.

Por otro lado, la INC se puso al servicio del desarrollismo eclesial, para lo que reorientó instituciones y “recicló” agentes de pastoral a fin de que participaran en el desarrollo integral. Muchos de los y las que realizaban ya tareas asistenciales y de proyección social, participaron de lleno del interés por tal desarrollismo. Contaron para esto con una teología del desarrollo<sup>49</sup>, misma que casi sacralizó el progreso técnico —y por tanto la modernización capitalista— como medio para la superación de la miseria. Esto transformó la índole de aquellas tareas —vistas ahora como paternalismo caritativo—, dándole una significación religiosa a la lucha contra el atraso (Boero, 1986; Trigo, 1987: 40ss.; Meléndez, 1990b: 64).

Los sectores eclesiásticos más tradicionalistas, no obstante, permanecieron apegados al viejo esquema de ICC<sup>50</sup>. Miraron con recelo el interés de la INC en la acción social por considerarla deformante del verdadero quehacer eclesial, razón por la que no asumieron aquel desarrollismo. Los grupos oligárquicos rurales más atrasados, por su parte, vislumbraron un serio peligro en el despertar de la conciencia de los campesinos y, a la larga, lograron imponer su criterio político a las facciones burguesas modernizantes (Opazo, 1982b: 286).

Ahora bien, el desarrollismo eclesial posibilitó un avance en las relaciones de la IC con lo social, aunque se trató de una práctica muy ideologizada que ignoró las reales contradicciones sociales<sup>51</sup>, pues partió de las premisas centrales del desarrollismo

---

48. De ahí que la vida familiar y social, al igual que el trabajo, fuesen los lugares y las ocupaciones donde santificarse.

49. Alrededor del Concilio Vaticano II, y como fruto del clima ideológico que se respiraba en aquel entonces en los prósperos países centroeuropeos, sostiene Boero (1986: 63), brotó un humanismo cristiano que percibió la sociedad y la construcción del mundo desde la óptica del “desarrollo” y el “progreso”. Esto permitió elaborar una “teología del desarrollo”, la cual se concretizó especialmente en las formulaciones de L. J. Lebreton y F. Perroux.

50. Se trató de un catolicismo centrado en temas doctrinales y dogmáticos, la moral personal y familiar, apologético y defensivo, y por consiguiente en constante lucha contra el comunismo ateo y el protestantismo. Fue, por tanto, ritualista y sacramentalista, elitista y desinteresado de los problemas sociales (Picado, 1980: 36). Tras resistirse a las reformas conciliares —o a lo sumo limitarse a una aplicación muy superficial de estas— y adversar resueltamente las conclusiones de Medellín, durante los años setenta se tornó muy minoritario. Algunos de sus rasgos, sin embargo, han adquirido nueva vigencia en razón del neoconservadurismo que predomina en la IC desde el inicio (1978) del pontificado de Juan Pablo II.

51. Este desarrollismo eclesial partió del reconocimiento de la oposición entre

secular. Concibió el progreso técnico como la “energía portadora del desarrollo”, sin percibir los mecanismos que impedían el acceso de las mayorías a los beneficios de la tecnificación. Por ello fue perfectamente funcional a los intereses de los segmentos burgueses modernizantes que promovían el proyecto de integración-industrialización (Opazo, 1982a: 56ss.).

De todos modos, fue un período de grandes iniciativas en el que agentes de pastoral, agencias laicas de promoción social, organizaciones campesinas, buscaron derroteros comunes para combatir la pobreza y el atraso. La promoción social para el desarrollo penetró la actividad de la IC, al punto de constituir una verdadera cruzada contra el subdesarrollo <sup>52</sup>. En El Salvador, la iniciativa y el liderazgo correspondieron a la arquidiócesis de San Salvador, por medio del clero nacional secular y las religiosas; en Guatemala y Honduras, por el contrario, a la periferia y las y los religiosos, predominantemente extranjeros; mientras en Nicaragua, se trató de algunos sectores de la arquidiócesis de Managua, la periferia oriental y la zona norte del país, con participación sobre todo de religiosos y religiosas extranjeros. Solo en Costa Rica el desarrollismo fue por entero laico; no obstante, en la medida que el Estado benefactor lo requirió o facilitó, la IC asumió funciones asistencialistas y de promoción (Richard-Meléndez, 1982: *passim*; Soria, 1984: 303s.).

La cada vez más amplia red parroquial e institucional permitió una influencia bastante masiva del trabajo de las y los agentes de pastoral en la población. Ellos se convirtieron en motivadores y guías de la incorporación de los católicos en el desarrollismo eclesial. De esta forma, miembros de las viejas organizaciones piadosas, monitores de las escuelas radiofónicas, cursillistas, se integraron en la promoción campesina y comunal.

En algunos países se reorientaron las actividades de Cáritas. El énfasis se puso ahora en lo promocional, no ya en el tradicional asistencialismo<sup>53</sup>. La ayuda financiera extranjera permitió, igualmente, crear o consolidar medios de comunicación católicos (emisoras de radio, periódicos, editoriales). En particular las escuelas radiofónicas recibieron un fuerte estímulo. Pronto ellas

---

una sociedad participativa, esto es, portadora de las condiciones necesarias para influir en los ámbitos político, económico y social, y una sociedad marginada, sin posibilidades de una influencia relevante en esos ámbitos. La solución y mediación entre ambos polos radicaría en la promoción popular, que actuaría como remedio para la integración activa de los marginados. O sea, que mediante la organización popular planificada, el pueblo se beneficiaría del desarrollo económico y técnico.

52. Construcción de escuelas, caminos, dispensarios populares y clínicas parroquiales; organización de cooperativas y ligas campesinas; etc.

53. Incluso fueron traídos especialistas internacionales en pastoral social, quienes formaron dirigentes y aportaron sugerencias de orden técnico.

vincularon la alfabetización con el análisis de la realidad, lo mismo que con la acción social comunitaria<sup>54</sup>.

Principalmente agentes de pastoral extranjeros recurrieron a la ayuda internacional para fundar o consolidar centros de capacitación campesina<sup>55</sup>, cuyo objetivo primordial fue la formación humana y religiosa de líderes que promovieran el desarrollo comunitario<sup>56</sup>. Los egresados se hicieron sentir en sus comunidades, primero en lo agrícola y religioso, y después en lo político. Surgió así una dirigencia cristiana que de manera muy normal transitó de la organización eclesial a la secular, retornando a aquella para retroalimentar la reflexión bíblica, la práctica religiosa y el sentido mismo de la comunidad cristiana (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Finalizado el Concilio, la lectura de la Biblia dejó de ser en AC una práctica exclusiva de los protestantes. En la misa comunitaria, la Celebración de la Palabra, los círculos bíblicos, ella fue reflexionada de cara a los acontecimientos cotidianos. A partir de esa reflexión, muchos cristianos asumieron una ética que les condujo a organizarse y participar en las tareas de promoción. Muy pronto, la Biblia empezaría a ser a ser experimentada como una Palabra viva e interpelante que invitaba a la creatividad y la lucha contra las fuerzas de la muerte, esto es, a ser vista como un libro liberador que alimentaba una espiritualidad deseosa de un nuevo mundo (Mejía, 1988: 2; Tamez, 2006: 3).

Se inició, en fin, un lento proceso que en los años setenta desembocó en la formación de las comunidades eclesiales de base. En el ínterin, instrumentos y mecanismos educativos y organizativos de carácter secular (cooperativas, escuelas radiofónicas<sup>57</sup>, ligas campesinas), pero por lo general cobijados bajo el alero eclesial, brindaron la preparación requerida para las acciones que se emprenderían más tarde.

---

54. Dado que el modelo educativo de las escuelas radiofónicas, en tanto secular, no garantizaba un sello cristiano a la educación de las bases católicas, en Honduras este trabajo educativo comenzó a ser planteado desde una óptica religiosa.

55. "El Castaño", en El Salvador; "La Colmena", en Honduras; "De Capacitación" y "San Benito", en Guatemala; el de los capuchinos de Zelaya, en Nicaragua, entre otros.

56. Para ello, entre otros temas, se les impartió instrucción religiosa, agrícola y cooperativista; desarrollo comunitario; higiene y salud.

57. En Honduras, el desarrollo de estas escuelas tuvo un antecedente en Radio Católica. Allí, el obispo auxiliar de Tegucigalpa, Evelio Domínguez, "motiva entre rosario y misa al campesinado radio-oyente para que escuche un programa de alfabetización iniciado en 1960, copia algo fiel de su homónimo de Radio Sutatenza en Colombia" (Blanco-Valverde, 1987: 47).

## 6.4. Los resultados

En 1966, el desarrollismo eclesial se hallaba en plena expansión en todo el continente. El documento de la X Asamblea Extraordinaria del CELAM celebrada ese año en Mar del Plata (esto es, apenas dos años antes de la conferencia de Medellín), expresó y consagró tal situación<sup>58</sup>. De acuerdo con Prien (1985: 860), la conferencia utilizó el lenguaje aséptico de los tecnócratas para introducir los conceptos de “desarrollo” e “integración”. Sin embargo, al creer que la IC podía cooperar en la construcción de una sociedad humana e integrada, orientada por las encíclicas sociales, los obispos ignoraban la realidad de dependencia. Por eso, no bastaba con una simple transferencia a América del Vaticano II que, condicionado por categorías científico-técnicas y problemas europeos, había considerado a los países “en desarrollo” como compañeros de camino retrasados que no habían podido aguantar el ritmo.

Ahora bien, pese a que existía un punto de partida común para toda esta labor formativa y de promoción social, la necesidad de la actividad de los cristianos ante una situación de pecado, se trató de un momento de poca claridad tocante a los objetivos y las perspectivas. Las interpretaciones acerca de las causas de esa situación de pecado comenzaron a diferenciarse y, por lo mismo, a diferenciarse las definiciones de alternativas viables y consecuentes. El problema de fondo radicó en desde dónde entendía la IC su compromiso y hasta dónde estaba dispuesta a llevarlo (Richard-Meléndez, 1982: 211).

Y es que como bien recuerda Dussel (1986: 36):

Junto al desarrollismo corría en América Latina una corriente revolucionaria. Camilo Torres muere el 15 de febrero de 1966 y en 1967 el “Che” Guevara. En este año Pablo VI (1963-1978) lanza *Populorum Progressio* donde se habla del “imperialismo internacional del dinero”. Un año antes 17 obispos de los países pobres hacen conocer la “Declaración de los obispos del Tercer Mundo” que estará llamada a larga historia... Es en ese tiempo que la “teoría de la dependencia” comienza a cuestionar teóricamente al “desarrollismo” mostrando la necesidad no de *reformas* sino de una *liberación* estructural continental.

La revolución cultural china del 66, la rebelión juvenil mexicana que es apagada en sangre el 2 de octubre de 1968

---

58. En esa reunión se expresaron ya puntos de vista liberadores — como el del obispo brasileño Helder Câmara— que destacaron las limitaciones y contradicciones del desarrollismo, no obstante se trató aún de voces inaudibles (Boero, 1986: 72; Trigo, 1987: 42).

en Tlatelolco, las anteriores manifestaciones en Berkeley por la guerra de Vietnam, el “mayo” de París, hicieron de este año (expresión de la crisis del capitalismo en 1967) un momento central...

Aun así, la mayoría de los obispos y agentes de pastoral permanecieron todavía por varios años anclados a una línea de acción desarrollista promocionista, convencidos de la eficacia de los proyectos de desarrollo y, por ende, de estar cumpliendo con su misión evangelizadora y caritativa. Sin mayores conflictos con el Estado y con una numerosa “clientela”, no vieron razón para reclamar justicia y denunciar la represión, poniendo en riesgo su acomodo en la estructura de poder. De modo que, en general, abogaron más bien por el respeto a las autoridades “legítimamente constituidas” y la colaboración con iniciativas tendientes al “progreso” de estos pueblos (Richard-Meléndez, 1982: 207).

Hubo, con todo, momentos de distanciamiento con respecto a los gobiernos y sectores dominantes. Así por ejemplo, la carta pastoral “Sobre el compromiso temporal del laico” (1966) del arzobispo Luis Chávez, analizó con crudeza la miseria producto de la explotación imperante en El Salvador (Noyola, 1967: 9s.). Igualmente, a raíz de la represión que golpeaba a diversos sectores eclesiales, una carta pastoral colectiva del episcopado expuso los extremos de la violencia en Guatemala (véase CEG, 1997: 48-67), misma que si bien no cuestionó a fondo las estructuras injustas prevalecientes, evidenció un relativo divorcio con el Estado en esa coyuntura (Richard-Meléndez, 1982: 209).

Pequeños grupos de laicos y una minoría de agentes de pastoral, en cambio, entraron en contacto con el análisis científico de la realidad y la teoría de la dependencia. Esto los hizo preguntarse por las reales causas de la pobreza y la miseria, toda vez que no obstante los intensos esfuerzos asistencialistas y desarrollistas, los problemas persistían y hasta se agravaban.

Al respecto fue muy importante el influjo de la constitución conciliar *Gaudium et spes* (Gozo y esperanza, 1965), pero sobre todo de la *Populorum progressio* (El progreso de los pueblos, 1967), la cual, en medio del clima de efervescencia estudiantil, intelectual y popular que se vivía en esos años, contribuyó a despertar la conciencia social de muchos católicos. Asimismo, la instauración de regímenes militares de Seguridad Nacional en Brasil (1964) y Argentina (1966), al igual que la represión en Guatemala, les plantearon nuevos problemas que los hicieron cuestionar la armonía de las relaciones de la IC con el poder dominante y concluir que la injusticia solo sería erradicada por el cambio social fruto de la concientización del pueblo.

Hacia 1968, al fracasar la propagandizada “Revolución en Libertad” ante la incapacidad de la DC de aplicar con frutos la ESC a la realidad chilena, los planteamientos políticos demócrata-cristianos entraron en crisis en el continente, crisis que se vinculó con el paulatino fracaso del desarrollismo<sup>59</sup>. En AC, la DC tomó entonces distancia de los esquemas desarrollistas y trató de organizar gremial y políticamente a grupos de obreros, pobladores, campesinos a los que tenía acceso.

Con el inicio de la crisis de dominación del sistema, vino la del modelo de INC ligado a tal sistema. En efecto, se comenzó a vivir la crisis de la ESC, y por consiguiente la de aquel “reformismo conformista” de obispos y agentes de pastoral que al auge del marxismo en círculos intelectuales, estudiantiles, obreros y campesinos, habían opuesto criterios antisocialistas extraídos de ella. Pero, igualmente, la crisis de las obras sociales, el sistema educacional y las universidades católicas, de un determinado modelo de pastoral, etc. A la reacción de los grupos más lúcidos de la Acción Católica, se sumó la politización de organizaciones populares y campesinas, las cuales cobijaban un significativo número de católicos.

Agreguemos, finalmente, la importante influencia de las acciones y declaraciones públicas en torno a los problemas sociales y políticos de varios grupos de sacerdotes surgidos en América del Sur<sup>60</sup>, así como de la novedosa Teología de la Liberación (TL), que definió su metodología y temas fundamentales a partir del compromiso político de los cristianos en el movimiento popular<sup>61</sup>.

El resultado de todo lo anterior fue que la confianza irrestricta en el “desarrollo”, dio paso en este sector católico a la decepción y el rechazo del “desarrollismo”. En Chile, esa decepción condujo entre los demócrata-cristianos a la formación de una “izquierda cristiana”, fenómeno que se extendió con rapidez a otros países. En AC, los Cursos de Capacitación Social impartidos en Panamá por los jesuitas desde la primera mitad de la década,

---

59. Diversas instituciones católicas (DESAL, CECIAL, Economía y Humanismo, Centro Belarmino, CIAS) buscaron resolver estas deficiencias social-cristianas por medio de estudios socioeconómicos ajenos a las teorías dependencistas.

60. ONIS en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, Golconda en Colombia, solamente por citar algunos de los más conocidos.

61. Surgida a mediados de la década, ella se nutrió de la teoría de la dependencia y recurrió a algunas categorías teóricas sociales y económicas del marxismo. Se articuló luego con la IP, reflexionando y nutriendo el compromiso cristiano con el movimiento popular. Una formulación definida la encontramos ya en julio de 1968, en la célebre Conferencia de Chimbote (Perú): “Hacia una teología de la liberación”, impartida por Gustavo Gutiérrez (Richard, 1980: 52).

estuvieron en el origen de la izquierda cristiana<sup>62</sup> (Concha, 1979: 27; Richard-Meléndez, 1982: 207s.; Richard, 1984: 24-27).

Con el tiempo, muchos de esos laicos y laicas, incluyendo agentes de pastoral, se incorporaron a partidos de izquierda y organizaciones populares donde se encontraron y colaboraron con militantes no creyentes. A diferencia de Europa, donde el diálogo entre cristianos y marxistas se desarrolló a partir de encuentros académicos, en AC ese diálogo adquirió relevancia en el terreno del compromiso concreto<sup>63</sup>. Abandonada en gran medida la polémica teísmo-atéismo, la novedad de la convergencia entre cristianos y marxistas radicó ahora más bien en aspectos que remitían al carácter humanista-antihumanista que adquirirían las posturas políticas y existenciales de creyentes y no creyentes ante las situaciones de explotación y opresión imperantes (Richard, 1980: 52; Silva, 1983: 48ss.).

En resumen, la extendida práctica del desarrollismo eclesial en la mayoría de los países de AC, revistió particular significación en lo que atañe al proceso de gestación de una IP. Esto porque la convivencia, ya en zonas campesinas aisladas y abandonadas, ya en miserables asentamientos urbanos marginales, hizo que paulatinamente muchas y muchos agentes de pastoral adquirieran conciencia acerca de los reales poderes que buscaban perpetuar la explotación de campesinos y obreros, obstaculizando y reprimiendo cualquier iniciativa que apuntara a su superación económica<sup>64</sup> (Opazo, 1982b: 287; Richard-Meléndez, 1982: 271).

## 7. Dos importantes experiencias pastorales “pioneras”

En el contexto de la renovada reflexión teológica y eclesiológica que desde 1962 comenzó a fluir con más fuerza a raíz de la celebración en Roma del Concilio Vaticano II, en algunos ámbitos eclesiales del Istmo creció la sensibilidad acerca de la vocación y misión de las y los laicos. Se empezó a superar entonces las viejas contraposiciones con los agentes de pastoral ordenados

---

62. Según Gorostiaga (s. f.), varios cursillistas panameños fueron heridos o asesinados en las protestas del 9.I.1964 en la zona del Canal, y cursillistas de la región se vincularon después a organizaciones populares y movimientos revolucionarios.

63. En este sentido resultaron paradigmáticas las muertes de Camilo Torres (1966) y del Che Guevara (1967), pues además de que clausuraron las perspectivas foquistas en la lucha revolucionaria, plantearon de una nueva manera la cuestión fe y compromiso político.

64. En Costa Rica, la dilución de la infraestructura social eclesial, minimizada y absorbida por la institucionalidad asistencialista y promocionista del Estado benefactor, no dejó espacio para esa convivencia y toma de conciencia.

y consagrados, a devolverles su significación e importancia y a promover su participación en las labores pastorales<sup>65</sup> (Méndez, 2003). Como vimos, sobre todo en lugares donde la escasez de aquellos agentes era muy aguda, desde los primeros años del decenio de los sesenta se inició una preparación de seglares con el fin de incorporarlos a tareas pastorales, primero, y a actividades propias del desarrollismo eclesial, después.

Aquí nos referiremos a dos experiencias pastorales “pioneras” particularmente importantes, la de San Miguelito (Panamá) y la de la entonces prelatura de Choluteca (Honduras). Importantes porque, por un lado, ellas contribuyeron a incentivar la toma de conciencia del laicado, así como a renovar y revitalizar varias comunidades e iglesias locales. Por otro lado, llamaron la atención de agentes de pastoral inquietos de varios países, quienes se acercaron a ellas para aprender y compartir. Por tal razón, se las conoció e influyeron en casi toda AC, lo que explica la presencia de ciertos elementos comunes en la IC de la región.

La metodología privilegiada en estas experiencias pioneras no fue otra que aquella practicada por los grupos de la ACE de ver la realidad, analizarla y juzgarla a la luz de la fe, para tratar de transformarla. Esta metodología se extendió pronto a otras experiencias pastorales que se iniciaron en los diferentes países de la región. En todos los casos, el mayor descubrimiento de las y los laicos, junto con sus sacerdotes y religiosas, fue la dimensión comunitaria de la fe y de la Iglesia, y el papel que les correspondía en ella de cara a su propia realidad. Comenzaron entonces a tomar parte en la interpretación de la Biblia y las homilias<sup>66</sup>, en la

---

65. La palabra “laico”, del latín “laos”, “pueblo”, designó desde temprano en el cristianismo a quienes participaban en la vida eclesial sin ser sacerdotes, obispos o monjes. Aunque el primer gran impulso evangelizador fue realizado por este tipo de personas, con el tiempo se asumió que la tarea pastoral dependía casi exclusiva y principalmente de las y los agentes de pastoral ordenados y consagrados. Uno de los aportes claves del Vaticano II consistió justo en restituir a las y los laicos su fundamental función de protagonistas y responsables —y no simples objetos— de la evangelización. Desde luego, al menos por un tiempo, esto no fue aceptado por aquellos obispos y agentes de pastoral muy marcados por la doctrina del Concilio de Trento (1545-63) referente al ejercicio de los ministerios.

66. Rafael Valdez, citado en la nota 43, nos da su testimonio: “...nunca antes habíamos tenido la oportunidad de leer y estudiar la Biblia... comenzamos a leerla y estudiarla, rompiendo con el monopolio clerical, aplicando su estudio e interpretación a la realidad... El momento más importante de la semana era la Eucaristía de los domingos en la que todos portábamos la Biblia bajo el brazo, lo que hacía que se nos confundiera con los hermanos de las iglesias evangélicas. Una cosa muy importante de ese momento fue que por primera vez en la historia del país, las homilias eran dialogadas... Esto se constituyó en un escándalo para la mayoría de los curas y asombro para otra gente católica al estilo tradicional” (Valdez, 2007).

conducción de la evangelización, e incluso a componer sus propias “misas”<sup>67</sup>.

### 7.1. Parroquia de San Miguelito

En sus inicios, allá por los años cincuenta, San Miguelito fue una población de origen precarista de la ciudad de Panamá, que creció al margen de las políticas sociales oficiales. En 1963 llegaron tres sacerdotes estadounidenses que pusieron en marcha un plan pastoral que ligó la lucha por el bienestar (material, social y humano) con la evangelización y el anuncio de un mensaje liberador de llamado a la dignidad, la fraternidad y la solidaridad. El resultado de este plan fue, por un lado, la creciente movilización de la población para sus luchas, y por otro, la aparición de una red de pequeñas comunidades cristianas denominadas la “Familia de Dios”. Luego, antes de que se hablase de comunidades eclesiales de base (CEB), se inició aquí la agrupación de católicos para la lectura bíblica, la reflexión sobre la realidad y la formación cristiana<sup>68</sup>.

En el contexto de esta práctica pastoral se fundó el centro de capacitación de dirigentes populares MUNDO (Movimiento de Unificación Nacional, Desarrollo y Orientación), independiente de la parroquia para evitar el riesgo de una clericalización de la acción política. Se estableció también un Instituto Pastoral, orientado a la formación teológica y metodológica de agentes interesados en trabajar en medios populares.

La experiencia mantuvo su vitalidad y dinamismo aproximadamente hasta 1969, cuando comenzó a ser instrumentalizada por el populismo torrijista, lo que condujo irremediablemente a su decadencia. De todos modos, la integración de evangelización con concientización y promoción social, lo mismo que la metodología de acción comunitaria, proporcionaron a agentes de pastoral de Nicaragua, Guatemala y El Salvador que asistieron

---

67. Los y las cristianas de la parroquia de San Pablo Apóstol compusieron el texto y la música de una misa, grabada en 1969 con el nombre de “Misa Popular Nicaragüense”. Su difusión fue prohibida por los obispos, quienes la consideraron “subversiva”, aunque actualmente se la canta de nuevo (Pochet-Martínez, 1987: 78s.; Valdez, 2007). Después vendrían la “Misa Campesina Nicaragüense” —compuesta por Carlos Mejía Godoy—, la “Misa Salvadoreña” y hasta varias misas en quiché (véase Parroquia de San Andrés Apóstol, 1988).

68. Inicialmente, las experiencias pastorales inspiradas por la de San Miguelito adoptaron también ese denominación. Así, en la San Pablo Apóstol, “para ese entonces nos autollamábamos como ‘La Familia de Dios’..., pues no teníamos todavía la conciencia clara de lo que era una Ceb” (Valdez, 2007). En la Costa Sur de Guatemala, por su parte, uno de los pilares del plan pastoral fue “el así llamado trabajo de la Familia de Dios... [que] se basa en experiencias concretas de algunas parroquias de Panamá” (Anónimo, 1980: 7).

a los cursos en el Instituto, elementos originales y esenciales para aplicar aquella metodología popular liberadora a sus respectivos contextos (véase Opazo, 1988: 35-37.114-124).

## 7.2. Prelatura de Choluteca

Debido a la gran escasez de agentes ordenados y consagrados que impedía brindar un acompañamiento pastoral constante y adecuado a numerosas comunidades campesinas, en esta prelatura hondureña se desarrolló una novedosa experiencia laical, no conectada con la de San Miguelito, la cual dio origen a la Celebración de la Palabra de Dios (CPD) y tuvo gran influencia especialmente en países vecinos. Sus gestores fueron javerianos canadienses, quienes desde 1955 se habían hecho cargo de la futura prelatura. La nueva experiencia eclesial, desempeñada por Delegados de la Palabra (DP), se inició con ocasión de la Semana Santa de 1966, por iniciativa de monseñor Marcelo Gerin<sup>69</sup>.

El ministerio consistió —consiste— en una celebración litúrgica con varios elementos en común con la misa, sin introducir elementos propios de esta, pero que prepara a la comunidad para la Eucaristía. El ministerio lo ejercían laicos (y actualmente laicas) formados y seleccionados por el sacerdote del lugar y la comunidad, llamados y delegados por el obispo para preparar a la comunidad y celebrar con ella la liturgia propia de la Palabra de Dios, dar testimonio de vida, alentar la vida sacramental, ser factor de unidad entre la comunidad y la parroquia y promover proyectos comunitarios de desarrollo social (Méndez, 2003).

Desde la década de los cincuenta, en la IC hondureña se abrieron espacios que facilitaron un proceso de cambio respecto a la participación de los laicos. Aquellos laicos formados para fortalecer la magnificencia del culto y la práctica sacramental masiva propugnada por la INC, serían quienes básicamente se convertirían en DP, en líderes de patronatos y ligas campesinas y en militantes políticos de la corriente social cristiana<sup>70</sup> (Blanco-Valverde, 1987: 48).

En muchas comunidades había prácticas religiosas y de estudio bíblico dirigidas por los monitores de las Escuelas

---

69. "...se dio un cursillo de tres días al que asistieron 17 hombres... [quienes] salieron... a sus aldeas, llevando una Biblia, agua bendita, un pequeño cirio para la Vigilia y un gran entusiasmo... [debido al] éxito obtenido... se empezaron a dar cursos, iniciándose un proceso metódico de animación y evangelización de las comunidades sin sacerdotes, con una participación cada vez más consciente y activa de los seglares mejor dispuestos del lugar" (Barrios, 1971: 69).

70. Celadores del Apostolado de la Oración, Caballeros de Cristo Rey (Adoradores) y mayordomos se convirtieron en monitores de las escuelas radiofónicas y, poco después, estuvieron entre los primeros DP (Barrios, 1971: 70).

Radiofónicas. Esto, sin duda, ayudó a los DP a tener más aceptación y a afirmar su ministerio. La sencillez de la CPD despertó interés en obispos y agentes de pastoral ordenados y consagrados, y gran parte del pueblo la acogió por su contenido, enseñanza, vinculación de la reflexión bíblica con la fe y la vida, y por los proyectos de desarrollo emprendidos<sup>71</sup>. Conforme la nueva experiencia se fortaleció, estructuró y organizó en la prelatura de Choluteca <sup>72</sup>, se fue extendiendo a otras diócesis hondureñas (verbigracia San Pedro Sula) y de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Panamá.

Ahora bien, para muchos campesinos de AC, la religión y la Iglesia era cuestión de mujeres. Con el fin de atraerlos y propiciar su participación, con toda intención los obispos hondureños determinaron que celadores, mayordomos, adoradores, monitores y DP fuesen varones. Con todo, las mujeres fueron dándose su lugar y asumiendo iniciativas dentro de este proceso de la CPD. Primero, las esposas de los DP tomaron la iniciativa de leer la Biblia y reflexionar en torno a ella, y después, ya en 1967, empezaron a conformar los “Clubes de Amas de Casa”, mismos que contribuyeron a su paulatina incorporación a la vida comunitaria<sup>73</sup> (Méndez, 2003).

---

71. Por eso, en opinión de Blanco y Valverde (1987: 56), la CPD constituye el descubrimiento catequético y el aporte más valioso de la IC de Honduras a la de la región, pues incorporó a los seculares en actividades culturales antes reservadas a los sacerdotes, en la línea de una formación evangelizadora.

72. En parte por el apoyo de sacerdotes, pero especialmente de las religiosas del Santo Rosario.

73. En la década de los setenta estos clubes fueron claves para el desarrollo de las CEB, toda vez que los varones se concentraron más bien en las luchas y reivindicaciones agrarias (Cálix, 2007).

## Capítulo IV

# Una nueva manera de ser Iglesia

Durante los agitados años que siguieron a la conferencia episcopal de Medellín (1968), asistimos al surgimiento y relativa consolidación dentro del catolicismo del Istmo — con excepción de Costa Rica y en parte de Panamá— de un movimiento renovador generalmente conocido como “Iglesia de los pobres” o “Iglesia profética” (IP)<sup>1</sup>.

Las condiciones para la aparición de una IP en América Central (AC), de ese otro “modelo”, movimiento o manera de ser Iglesia, estaban dadas. Para ello, sin embargo, las y los agentes de pastoral que pugnaban por la renovación eclesial necesitaban un espacio teológico nuevo que legitimase su compromiso con las luchas populares. Y, justamente, la profunda transformación teológica que se abrió paso dentro de la Iglesia Católica (IC) desde el pontificado de Juan XXIII, produjo tal espacio. En especial a partir de Medellín, la IP proclamó la afirmación de la vida en oposición a la muerte, y desplegó una práctica pastoral entendida como “evangelización”, esto es, como anuncio del mensaje liberador contenido en el Evangelio.

El nuevo discurso teológico ciertamente proporcionó legitimidad a la interpretación del cristianismo de la IP, e incluso motivó el apoyo —en distintos grados— de algunos obispos. Por

---

1. Algunos prefieren hablar de “cristianismo de liberación”, término con el que designan un movimiento más amplio que la IP y la Teología de la Liberación (TL), que va más allá de los límites institucionales católicos e incluye la cultura religiosa y la red social, junto con la fe y la práctica (Mo Sung, 2006: 23).

eso, a pesar de la oposición y las tentativas de descalificación por parte de los mayoritarios sectores eclesiales conservadores y algunos reformistas, así como de los medios de comunicación al servicio de los intereses oligárquicos y burgueses, quienes acusaron a la IP de estar infiltrada por el marxismo, ella no pudo ser deslegitimada como herética y permaneció dentro de la IC.

Por otra parte, mientras aquella concepción de la evangelización como liberación ganaba terreno entre los núcleos eclesiales más lúcidos y comprometidos con los estratos populares de la región, sobre todo entre los campesinos y pobladores urbano-marginales se fortalecieron los esfuerzos de organización orientados a la defensa de la vida, tanto enfrentando la violenta represión como tratando de superar las condiciones de miseria imperantes. Hacia mediados del decenio de los setenta aparecieron en varios países organizaciones político-militares que adoptaron una estrategia de guerra popular, lo que redundó en el incremento de las luchas reivindicativas combinadas ahora con acciones militares.

Ante el ascenso de las luchas populares, en particular agentes de pastoral cercanos a sectores medios y altos, rehuyeron —si no la rechazaron y condenaron— esta realidad y optaron por una “espiritualización” del sentido de la liberación, desplazándola al ámbito de la interioridad subjetiva. Otro buen número, sobre todo entre las y los insertos en el mundo popular y que más habían interiorizado el nuevo discurso teológico, dieron un sentido trascendente a esa búsqueda de liberación. Cuando la protesta se radicalizó, la IP adquirió connotaciones más políticas, trascendió el campo estrictamente religioso y se incorporó de forma explícita en el movimiento popular que cuestionaba el orden dominante y planteaba un proyecto alternativo.

Con esto, desde luego, la IP quedó expuesta a los ataques, por un lado, de los grupos católicos conservadores y algunos reformistas que vieron en este movimiento de renovación eclesial una amenaza a su autoridad y credibilidad; por otro lado, de diversas instancias comprometidas con la preservación del orden imperante<sup>2</sup>. De ahí que aun cuando la IP incorporó a algunos obispos, siendo el más conocido el arzobispo de San Salvador, Oscar Romero, su asesinato (24.III.1980) no dejó duda de que los grupos dominantes visualizaban la oposición activa de la IC como un peligro real para sus intereses.

---

2. Medios de comunicación y partidos políticos oligárquicos y burgueses, cámaras patronales, el Pentágono y la CIA...

## 1. La nueva estrategia de mano dura

La expansión del capital transnacional y la nueva dominación tecnológica demandaron Estados con una ideología coherente que brindara estructuralmente la posibilidad política para aquella expansión. La doctrina contrainsurreccional de seguridad nacional<sup>3</sup>, justo partió de la concepción de que se vivía una guerra permanente y total que solo terminaría con la represión y aniquilación sistemáticas de los enemigos internos, vistos como no humanos y por ende carentes de derechos, toda vez que al volverse subversivos se habían colocado fuera de la humanidad. Esa guerra contra los “comunistas” —calificativo que designó a todos los opositores al sistema— se condujo en realidad contra la indefensa población no oligárquica ni burguesa, porque en medio de ella se podía esconder el enemigo. A esta población, por un lado, se la golpeó con el fin de atemorizarla para que no cooperara, denunciara, etc.; por otro lado, se la halagó —la Acción Civil— para que colaborara con los militares y organismos paramilitares (Gallardo, 1984).

Lo cierto es que regresaron los gobiernos represivos y dictatoriales que trataron de acallar la oposición siempre con más violencia<sup>4</sup>. Estos regímenes de seguridad nacional se proclamaron protectores de la IC y promotores de la “sociedad occidental y cristiana”, propuesta que halagó a los sectores eclesiales más conservadores, satisfechos con el aparente aumento de la religiosidad y la clientela para las obras asistenciales eclesiásticas<sup>5</sup>. De ahí que consideraron a esos regímenes, aun con reparos, como interlocutores válidos (Meléndez, 1995: 612).

Dentro de este contexto continental, las nuevas condiciones imperantes en AC, y que muy sucintamente caracterizamos por el derrumbe del Mercado Común Centroamericano (MCC) como modelo de crecimiento económico; el fracaso de la “pacificación” en Guatemala<sup>6</sup>; la creciente consolidación político-militar del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, y en general, la beligerancia del movimiento popular; y las prioridades

---

3. El acta institucional No 5 de la dictadura instaurada en Brasil en 1964, inauguró el establecimiento de regímenes de este tipo (CLAR, 2003: II, 29).

4. La agitación estudiantil, en particular, recibió toda la fuerza de la represión (exilio, prisión, tortura, asesinato); recuérdese la masacre del 2.X.1968 en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, México (CLAR, 2003: II, 30s.).

5. Resultado de la desesperante situación causada por la creciente pauperización y violación de los derechos humanos.

6. Ocurrida durante el gobierno de Julio Méndez (1966-70) con la participación de los boinas verdes estadounidenses.

definidas para el Istmo por el *Sunbelt*<sup>7</sup> y sus aliados (exiliados cubanos de Miami y grupos locales<sup>8</sup>, llevaron a la Administración Nixon (1969-74) a sustituir la estrategia reformista del decenio de los sesenta por una “estrategia económico-política de mano dura”. Con ella se esperaba contener el desarrollo del movimiento popular y mantener en marcha las economías nacionales, pero sin realizar reformas económicas y sociales de fondo<sup>9</sup>.

La AID promovió entonces la creación de centros de promoción de exportaciones y la adopción de leyes para atraer inversiones extranjeras<sup>10</sup>, con el fin de estimular nuevas actividades como la diversificación agrícola y las exportaciones no tradicionales, la “industria” turística y la minería de extracción<sup>11</sup>, lo que reforzó el proceso de transnacionalización de estas economías. Se trató de actividades altamente rentables, en manos de un reducido grupo de inversionistas privados y orientadas hacia el mercado mundial. La región fue utilizada como simple base de operaciones, lo que no exigió reformas estructurales (fiscales o agrarias, por ejemplo).

La promoción de nuevas exportaciones fue presentada como la gran panacea que remediaría las dificultades económicas de estos países, ya que proporcionaría ingresos adicionales que mitigarían la crisis crónica de las balanzas de pagos y el desempleo; además, las nuevas industrias utilizarían primordialmente insumos primarios (recursos naturales) de la región. Pero la piedra angular sobre la que descansó esta campaña, la constituyó el desarrollo y la diversificación agrícolas. La “revolución verde” apareció como el “futuro” de AC.

---

7. Conformado por grupos cuyos capitales surgieron después de la Segunda Guerra Mundial, localizados en los estados del sur y el “verano costero” de los EE. UU. Se trató de un capital agresivo e “inescrupuloso” con inversiones en hotelería, turismo y actividades vinculadas con el crimen organizado (la “industria” del juego, las drogas, los cabarés). Llegaron a AC respaldados por la Administración Nixon y agencias oficiales estadounidenses, en especial la Agencia Internacional de Desarrollo (AID).

8. Por un lado, la nueva burguesía burocrático-militar conformada por políticos, funcionarios gubernamentales y militares, convertidos ahora en hombres de negocios que disputaron ciertos reductos de inversión a otras fracciones burguesas; por otro lado, exiliados cubanos en AC, estrechamente ligados a sus compatriotas de Miami.

9. Así, las dictaduras disfrazadas de democracias de Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua, aplicaron en distinto grado los postulados económicos de los *Chicago boys*. Esto tornó hegemónicas a las transnacionales en sus economías e incrementó sus respectivas deudas externas.

10. Leyes en tal sentido se dictaron, por ejemplo, en El Salvador en 1971 y en Costa Rica y Guatemala en 1972.

11. Aluminio en Costa Rica, cobre en Guatemala...

En la práctica, la nueva “industria de exportación” significó la instalación de “talleres fugitivos”, pues al amparo de las flexibles leyes promulgadas se redujo a la importación de materias primas, su transformación y re-exportación<sup>12</sup>. Las empresas de exportaciones agropecuarias no tradicionales, por su parte, se convirtieron en la “estafa del siglo” toda vez que se limitaron a brindar posibilidades de almacenamiento y comercialización de alimentos a las transnacionales. En el plano interno, los principales beneficiarios de la “ayuda” estadounidense fueron los terratenientes, quienes acapararon las mejores tierras<sup>13</sup>. Y es que los mejores precios de los productos agropecuarios de exportación determinaron la reducción de la producción de alimentos básicos, lo que acrecentó la expulsión de población campesina hacia las periferias urbanas.

La expansión del *Sunbelt* y sus aliados de Miami<sup>14</sup> tuvo varias manifestaciones<sup>15</sup>, y sus inversiones en estos países les depararon notable influencia económica y política. Exiliados cubanos, por ejemplo, adquirieron un considerable poder económico<sup>16</sup>. Fueron utilizados además como refuerzos policíacos y de pandillas para llevar a cabo “tareas sucias” para los gobiernos, y algunos hasta alcanzaron cargos políticos de cierta relevancia. Esto porque a diferencia del reformismo de los años sesenta, la estrategia de mano dura no pretendió “conquistar o comprar” a la clase trabajadora, sino de “sojuzgarla” recurriendo a un refinado aparato de contrainsurgencia y represión, con la consiguiente cuasi-desaparición —o al menos la corrupción— de la institucionalidad propia de la democracia liberal burguesa (Dussel, 1979a: 106s.119s.; Richard-Meléndez, 1982: 31-37; Pérez, 1985: 117-120; Avanco, 1987: 7-15).

Ahora bien, la crisis moral que se desató en los EE. UU. a raíz del escándalo Watergate<sup>17</sup> y la derrota en Vietnam, desembocó

---

12. O sea, se trató del “sistema de maquila” que, en esencia, es un medio de exportar mano de obra barata.

13. El mayor desarrollo lo experimentó la ganadería, en razón de la suspensión de la cuota de importación de carne decretada por el gobierno de Nixon. Esto provocó una invasión de inversionistas estadounidenses, atraídos por el bajo costo del ganado y la mano de obra, y la inexistencia de límites al tamaño de las haciendas.

14. Propiciada tanto por su nueva preeminencia política en los EE. UU., como por el escaso interés del *establishment* en acrecentar sus inversiones tras el desplome del Mercomún.

15. Sobresalieron las asociaciones económico-políticas de José Figueres con Robert Vesco, en Costa Rica, y de Anastasio Somoza con Howard Hughes, en Nicaragua. Aunque no contó con un “padrino”, también el guatemalteco Carlos Arana estableció importantes vínculos con el *Sunbelt*.

16. Ya como ejecutivos locales de subsidiarias estadounidenses, ya como empresarios en distintos sectores de las finanzas y las inversiones.

17. Ciertamente exagerado por los capitalistas del *establishment* para tumbar a Nixon, debilitar al *Sunbelt* y recuperar la supremacía política.

en la conformación del “desarrollismo trilateral” con su doctrina o ideología de la interdependencia. El objetivo económico central fue relanzar el capitalismo en un nuevo proceso expansivo mediante la creación de mercados nacionales más profundos que permitieran superar la recesión con inflación. Para ello, en el plano político, se promovió el “retorno a la democracia”. Por eso, la llegada de los “trilateralistas” a la Casa Blanca implicó un relativo decrecimiento de la influencia económica y política del *Sunbelt* y sus aliados. La Administración Carter (1977-81) promovió la defensa de los derechos humanos y abogó por “democracias restringidas”, que promoviesen una cierta prosperidad y más equitativa redistribución de la renta (véase Assmann, 1978).

Con todo, la conjunción de diversos factores — tanto internos como externos —, condujeron al rápido fracaso de esta propuesta. En lo que atañe a AC los factores más importantes fueron, por un lado, la dificultad que para los “intentos de democratización” representaron el fraccionamiento, la carencia de liderazgo y de organización efectiva de las agrupaciones políticas en la mayoría de estos países; por otro, la convulsión provocada por la entrada de los procesos revolucionarios en una fase cuasi-definitiva (Richard-Meléndez, 1982: 37.41s.).

## 2. El movimiento popular

Como vimos en el capítulo anterior, la Revolución Cubana (1959) conmocionó el Istmo. Más tarde, las guerras de liberación nacional en África y Asia, la experiencia vietnamita, la visualización de un campo socialista “con la Unión Soviética a la cabeza” como contrapartida efectiva al sistema capitalista, los brotes insurreccionales en el continente, la movilización estudiantil en Europa, los EE. UU. y México, la presencia cubana en Angola y Etiopía, entre otros hechos, alentaron a las distintas fuerzas de izquierda en AC con la perspectiva del socialismo.

El marxismo, como teoría política para la emancipación, se nutrió aquí en gran medida del leninismo, la experiencia soviética y el ejemplo de la Revolución Cubana. En esa visión, además, incidieron de manera secundaria la Revolución China (maoísmo) y la crítica al modelo soviético (trotskismo), no así el eurocomunismo, visto en general como una desviación reformista.

En Nicaragua, El Salvador y Guatemala, donde la discusión sobre la lucha armada fue central<sup>18</sup>, comunistas, trotskistas, maoístas

---

18. En Honduras no hubo experiencias armadas significativas, mientras en Costa Rica, la idea misma de lucha armada chocó con los rasgos de su Estado y sociedad.

y guevaristas coincidieron en la vía violenta de la revolución. Discreparon radicalmente, en cambio, en su visualización del proceso de acumulación de fuerzas para tal ruptura violenta. Las principales divergencias que se dieron, fueron: foco guerrillero, guerra popular prolongada, insurrección, énfasis en las poblaciones urbanas o preferencia por las rurales, combinación desde el principio de todas las formas de lucha (pacíficas, abiertas y legales) como base preparatoria de ulteriores formas, partido revolucionario u organización político-militar (Figueroa, 2001).

Por otra parte, las implicaciones a nivel continental de la crisis del modelo de desarrollo basado en la sustitución de importaciones, y en especial el fracaso de la experiencia democristiana chilena de la publicitada “revolución en libertad”<sup>19</sup>, fueron igualmente muy significativas. En primer lugar, porque se comenzó a hablar de la necesidad de una revolución, de un cambio de estructuras pues el sistema no daba ya más, y se inició la participación de cristianos en partidos de izquierda<sup>20</sup>. En segundo lugar, porque frente al peligro que suponía este nuevo movimiento en formación<sup>21</sup>, el centro imperial apostó a la instauración de regímenes inspirados en la doctrina de seguridad nacional.

Con las dictaduras militares en América del Sur<sup>22</sup>, vino el éxodo de exiliados y exiliadas y el desplazamiento de las inquietudes, la esperanza y las luchas de liberación a AC. Desde luego, aunque aquí se había seguido con gran interés ese proceso, y en particular el chileno<sup>23</sup>, este fue solo una referencia y en modo alguno la causa de las luchas y del movimiento de liberación en el Istmo, donde no se trató ya simplemente de la unidad de cristianos y marxistas. En AC, en efecto, la “guerra del fútbol” que enfrentó a Honduras y El Salvador precipitó la crisis del Mercosur y del optimismo reformista burgués. La frustración provocada por el incumplimiento de la promesa reformista de bienestar<sup>24</sup>, implicó la creciente

---

19. Que en Chile desembocó en la división del partido y la constitución de la Izquierda Cristiana.

20. En 1968 se constituyó en Chile la Unidad Popular, que dos años después llevó a la presidencia a Salvador Allende.

21. Nuevo porque aglutinó cristianos y militantes de la izquierda tradicional (comunistas y socialistas).

22. Instauradas en Brasil, Bolivia, Uruguay, Chile, Perú, Ecuador y Argentina (véase Richard, 1980: 54s.).

23. Constitución y propagación a otros países de la Izquierda Cristiana; gobierno de la Unidad Popular; Encuentro de Cristianos por el Socialismo (Santiago de Chile, 1972).

24. Este reformismo burgués tuvo ciertamente considerables logros en gran parte de Europa Occidental, y de ahí el apaciguamiento —y hasta la desarticulación— de los movimientos revolucionarios. La vitrina reformista europea deslumbró incluso a comunistas.

deslegitimación del poder dominante y el incremento de la protesta popular<sup>25</sup>. Aparecieron o resurgieron movimientos revolucionarios que conocieron un rápido desarrollo por medio de frentes amplios, mismos que utilizaron el marxismo como un instrumento de análisis teórico (Hinkelammert, 1984; Gallardo, 1984).

En casi todos los países de la región se dio entonces una respuesta represiva oficial inspirada en los postulados de la seguridad nacional, desproporcionada en relación a la magnitud y organización de las protestas. A esto se sumó la conformación de grupos paramilitares clandestinos, organizados como típicos escuadrones de la muerte<sup>26</sup>. Con respaldo oficial se creó asimismo una red paramilitar rural, destinada a controlar, desde adentro, al sector campesino<sup>27</sup>. Además, las opciones políticas intermedias fueron aniquiladas físicamente, o quedaron paralizadas por el terror<sup>28</sup> (Avanco, 1987: 15-18).

La ausencia de mediaciones políticas, ideológicas o gremiales condujo a la polarización y el enfrentamiento político directo con el sistema de dominación, por lo que la guerrilla creció como respuesta a la crisis del desarrollismo y a la represión militar. La insurrección logró una sólida implantación popular en Nicaragua y El Salvador, en tanto que organizaciones guerrilleras se afianzaron en las zonas indígenas guatemaltecas. El triunfo de la Revolución Sandinista (RS) (19.VII.1979) culminó este proceso, seguido en octubre del mismo año por un golpe militar en El Salvador, claramente propiciado por la Administración Carter para tratar de frenar el acelerado crecimiento insurreccional (Pérez, 1985: 120-123).

### **3. La renovación a la que invitó Medellín**

#### **3.1. El contexto de la conferencia**

De acuerdo con Dussel, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (26.VIII-6.IX.1968) se situó en el cruce de dos caminos: el de la crisis de la propuesta

---

25. Grupos de estudiantes, por ejemplo, movilizaron trabajadores, impulsaron iniciativas de alfabetización y concientización, y hasta contribuyeron a organizar sindicatos y nuevas fuerzas políticas (CLAR, 2003: II, 30).

26. Verbigracia, Mano Blanca, NOA, CADEG y Ejército Secreto Anticomunista, en Guatemala; la Mano y Unión Guerrera Blanca, en El Salvador.

27. Este fue el papel cumplido por los "Jueces de Mesta" en Nicaragua, los "comisionados militares" en Guatemala y la Organización Democrática Nacionalista (Orden) en El Salvador.

28. En general, fue lo que ocurrió con los partidos demócrata-cristianos y socialdemócratas.

desarrollista y de la revolución en libertad de la DC, por un lado, y el del ascenso del movimiento revolucionario, por el otro. Y es que mientras “en el verano del 68 se desvanecían las esperanzas europeas desde Praga hasta París” (Concha 1979: 19), en América Latina y el Caribe se mantenía la efervescencia revolucionaria:

Debe considerarse que la revolución cubana se afianzaba, que la Unidad Popular crecía en Chile, que en Argentina el peronismo de izquierda hacía tambalear al gobierno militar, que Torres en Bolivia estaba en el poder, que los Tupamaros en Uruguay accionaban públicamente... (Dussel, 1979b: 62).

Por eso, cuando se celebró la conferencia, añade Dussel (1979a: 95ss.), los grupos de Iglesia de Cristiandad Conservadora (ICC) se hallaban desconcertados y en franca retirada, sin ninguna teología que defendiese sus posiciones. Los más identificados con la Iglesia de Nueva Cristiandad (INC), por su parte, estaban desencantados y en crisis. Los sectores eclesiales más dinámicos pudieron, pues, promover la adopción de actitudes y opciones pastorales innovadoras. Esto se evidenció tanto en el proceso de preparación, como en la realización misma de la conferencia.

Quienes realizaron Medellín (véase CELAM, 1994: 69-240) fueron conscientes de que “estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación” (Medellín, “Introducción”). Constituyeron por eso una avanzada profética en una IC cuya mayoría de obispos, ciertamente, distaban mucho de compartir tal posición. Expresaron el sentir, en cambio, tanto de los y las agentes de pastoral que trabajaban y convivían en zonas rurales y barriadas marginales, como de las y los católicos involucrados por todas partes en incipientes experiencias pastorales renovadoras.

Y, según Concha (1979: 7s.), si bien en la conferencia se habló todavía predominantemente en términos de desarrollo, o en general de transformación y cambio, se trascendió la teoría del desarrollismo y en su lugar se empleó la de la marginalidad<sup>29</sup>, abriéndose así paso a la conciencia de la dependencia neocolonial y de la dominación imperial. Al respecto, Sobrino (1993: 29s.) observa que acontecimientos relevantes como Medellín originan, además de un texto, un “espíritu”, y ambos influyen en la IC y en la sociedad conforme a su especificidad. En el caso de Medellín, agrega, “su espíritu —y no tal o cual texto— es el que operó el cambio más radical en la Iglesia latinoamericana desde sus inicios”.

---

29. Elaborada especialmente por Desarrollo y Sociedad en América Latina (Desal), organismo financiado —conforme posterior denuncia del *Washington Post* y el *National Catholic Reporter*— por el Departamento de Estado estadounidense.

### 3.2. Una Iglesia de los Pobres

Cuando los obispos reunidos en Medellín calificaron desde el punto de vista moral la situación del continente, lo hicieron en términos de “violencia institucionalizada” (Paz, n. 16), y cuando interpretaron teológicamente esta situación, la caracterizaron como una “situación de pecado” (Paz, n. 1). De allí que llamaron a la conversión cristiana, referida sí a la interioridad y a la dimensión individual, pero también a las estructuras —económicas, políticas, culturales— y a las relaciones sociales (Paz, n. 14).

De la mayor importancia para el proceso futuro fue la aclaración bíblica y teológica del tema de la pobreza y los pobres. La pobreza, como carencia de bienes, fue catalogada como un mal, fruto de la injusticia y el pecado. Por consiguiente, una Iglesia pobre denuncia esa “carencia injusta” y el pecado que la engendra, y “se compromete ella misma en la pobreza material” (Pobreza de la Iglesia, ns. 4-5).

La situación de pobreza, violencia e injusticia, lo mismo que la generalizada inconsciencia frente al sufrimiento de los empobrecidos, nos dice Mejía (1988: 2s.), fueron percibidas como una prueba de que el pueblo latinoamericano y caribeño había sido “indoctrinado”, pero muy deficientemente “evangelizado”. Por ende, con base en la afirmación conciliar acerca de la estrecha relación entre doctrina y vida cristiana, la acción debía enfocarse hacia el logro de una fe más preocupada por la “ortopraxis” que por la “ortodoxia”. Esta “nueva evangelización” exigía constituir comunidades en las que realmente germinara el Evangelio (Pastoral de Conjunto, n. 10).

Así pues, tanto en su misión hacia el mundo como en su realidad intraeclesial, Medellín caracterizó a la IC del continente como una “Iglesia de los Pobres”<sup>30</sup>. En su misión, ella debía recoger y asumir como propios el clamor de los pobres y sus anhelos de liberación, dándoles el sentido último que tienen. En lo intraeclesial, debía concebir al pueblo de Dios como pueblo de pobres, destinatarios directos y privilegiados de la revelación y el amor de Dios.

Por supuesto, esta IP planteaba grandes exigencias. Debía ser profética, vale decir, denunciar el flagelo de la pobreza y, además, analizar y desenmascarar sus causas estructurales; ser solidaria y empobrecida, esto es, encarnarse en la pobreza de los

---

30. Monseñor Romero, enfatizó: “La Iglesia se predica desde los pobres, y no nos avergonzamos nunca de decir la Iglesia de los pobres, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención” (24.XII.1978). Esta expresión —con toda su carga de compromiso— fue rescatada en 1981 en la encíclica *Laborem exercens* (Sobre el trabajo humano, n. 8) de Juan Pablo II.

pobres y leer el Evangelio con ojos de pobre; descubrir y presentar la alternativa entre el Dios de la vida y los ídolos que matan, entre la fácil e insuficiente proclamación doctrinal del señorío de Cristo y el auténtico seguimiento de Jesús; evangelizar a los pobres y dejarse evangelizar por ellos, darles importancia decisiva dentro de la organización institucional, y para eso, propiciar la búsqueda de nuevas formas comunitarias de vida eclesial; por último, prepararse para la persecución y el martirio que los anteriores compromisos implicarían (Redacción, 1984a: 874s.).

Por todo lo anterior, las y los agentes de pastoral dispuestos a llevar a cabo este programa, tuvieron que asumir una situación que Mejía (1988: 3) caracterizó como “éxodo”. Éxodo geográfico, pues se desplazaron para vivir junto a los pobres. Éxodo social y humano, en cuanto cambiaron las anteriores relaciones que condicionaban su modo de leer el Evangelio y reflexionar la fe. Éxodo afectivo, ya que los afectos estuvieron ahora con las y los pobres, quienes pasaron a ser amigos y hermanos. Éxodo laboral, porque aprendieron nuevas formas de trabajar para ganarse la vida. Éxodo cultural, en vista de que vivieron, pensaron e incorporaron nuevas maneras de entender la vida, de reencontrar las raíces en la propia tierra. En fin, éxodo espiritual, puesto que todo esto constituyó una profunda experiencia del Dios de los pobres.

Ahora bien, teólogos e historiadores del cristianismo han elaborado ciertos esquemas teóricos o “modelos” para una mejor comprensión de la IC en el continente (véase capítulo II (3.2.1)). Esto es, de sus distintas maneras históricas y sociales concretas de ser, tanto en su estructuración interna como en su relación con la sociedad.

En un modelo de ICC o de INC, sostiene Pablo Richard, la IC pretende cristianizar la sociedad apoyándose en el poder dominante. Más aún, cree que su capacidad cristianizadora se acrecienta cuanto mayor sea su presencia y poder en los organismos de la sociedad civil, y viceversa. Por tanto, una ruptura con estos organismos y con el sistema que los sustenta se torna impensable, porque se piensa significaría la absoluta pérdida de posibilidades para la realización de su obra (Richard-Meléndez, 1982: 19s.).

Para la IP, por el contrario, la relación esencial es Iglesia-vida, sobre todo la vida de las mayorías empobrecidas y oprimidas. Por eso, ella pretende romper todos los esquemas, tipos, formas y contenidos del modelo de cristiandad, y reconstruir positivamente la IC en función de la vida de tales mayorías<sup>31</sup>. La IP, por ende, no pretende legitimar al sistema dominante y trata por ello de insertarse en la sociedad sin ninguna pretensión de poder, como no

---

31. Ella designa más bien un “movimiento de renovación eclesial”, una tentativa de re-encuentro de la IC institucional consigo misma.

sea el poder del Evangelio. Sus diversas instancias<sup>32</sup> buscan además sustituir las tradicionales relaciones de dominación imperantes en la IC por relaciones fraternales y de servicio (Richard, 1984: 18-22; Meléndez, 1990a: 4-9).

Pero, ¿qué ocurre en el caso de un Estado popular o de un sistema que representa el interés de las mayorías? Tampoco en este caso, responde Richard, la IP se propone legitimar dicho sistema o Estado. Si así lo hiciera, se convertiría en otro tipo de Iglesia de cristiandad —ahora popular o de izquierda—, lo que sería un contrasentido<sup>33</sup>. No obstante, si bien concuerdan en que ella jamás debe subordinarse a un Estado popular, muchas y muchos líderes y miembros afirman que la IP debe mantener una relación especial con estos Estados, distinta que con un Estado democrático-burgués, de seguridad nacional o de democracia restringida.

Nos referimos, por último, a las CEB y su relación con el modelo de IP. Una CEB es una comunidad, con clara conciencia eclesial, construida en la base<sup>34</sup>. Se trata de pequeños grupos de cristianos que se reúnen para conversar, meditar, orar y celebrar su fe, siempre en relación con su situación concreta, y que se esfuerzan por orientar su vida conforme a la reflexión comunitaria. Lugar central en sus encuentros lo ocupa la lectura y reflexión de la Biblia. La IP posibilita, orienta y fortalece este tipo de vivencia cristiana en CEB, aunque ella es mucho más que la simple suma de estas y de otras instancias, como a menudo pretenden hacer creer sus detractores<sup>35</sup> (Diócesis de Ciudad Guzmán, 1984; Comisión, 1985: 5s.).

La aparición de una concepción teológica de la IC como Pueblo de Dios, cuyo servicio pastoral se manifestó además como una opción preferencial por los pobres, condujo, como veremos más adelante, a la crisis y al conflicto, puesto que tal opción implicaba una ruptura con los grupos dominantes y, por ende, el fin mismo de la práctica socioeclesial de cristiandad (Richard-Meléndez, 1982: 19s.).

---

32. Comunidades eclesiales de base (CEB), grupos bíblicos, centros teológicos y de pastoral, etc.

33. Para la IP, enfatiza Richard (1984: 21), “un proceso revolucionario... encuentra su legitimidad en sí mismo, es decir, en su práctica y en sus logros y realizaciones... La IP participa plenamente de los movimientos populares y de los procesos revolucionarios, conservando su propia identidad eclesial, identidad que nunca se define en una relación con el poder político como ocurre en todas las formas de Cristiandad”.

34. Entiéndase por tal, entre otros, un barrio, una aldea, hacienda, escuela, comunidad étnica, o un movimiento social.

35. O sea, la IP no se aprecia por un criterio puramente cuantitativo como ocurre con el modelo de cristiandad, sino por uno cualitativo. Lo central de ella es el influjo liberador y transformador de esas diversas instancias en la conciencia religiosa del pueblo y en la totalidad social en general.

### 3.3. Peculiaridades de la Iglesia de los Pobres en América Central

Para Richard (1984: 28-30), en aquel contexto de débiles y efímeras —cuando no abortadas— experiencias populistas o de participación democrática en AC, resultó muy difícil el paso de una práctica de ICC a una de INC. La mediación de las “síntesis reformistas” entre fe y política <sup>36</sup> que en otras partes del continente impregnaron las estructuras eclesíásticas y tornaron a las cúpulas jerárquicas más flexibles y abiertas al surgimiento de una IP, prácticamente no aconteció aquí. Por eso, si bien ella maduró de manera más rápida y directa desde el movimiento popular, por lo cual tuvo raíces más populares, el enfrentamiento intraeclesial fue asimismo más fuerte. A partir de esto, Richard distinguió tres características que juzgó propias de la IP en el Istmo.

En primer lugar, el ser numéricamente más extendida que en otras zonas del continente, dado que justo por la cuasi no existencia de estructuras eclesiales reformistas, el impacto de las nuevas ideas en la conciencia religiosa popular fue más eficaz.

En segundo lugar, su composición social más popular. En otras regiones, en cambio, los grupos intelectuales radicalizados de las capas medias y la pequeña burguesía tuvieron mayor peso en la IP en relación con los sectores populares.

En tercer lugar, su discurso más infraestructural, o sea, menos ideológico y más ligado a las necesidades vitales del pueblo. En otros lugares, los cristianos revolucionarios debieron romper con el reformismo socialcristiano, y por ello recurrieron a un discurso teológico más radicalizado a nivel teórico y estratégico. En AC, donde el cristianismo revolucionario nació de modo más directo de la experiencia dentro del movimiento popular y más abiertamente enfrentado con las clases dominantes y las estructuras de cristiandad, fue más común hablar en términos de una teología de la vida<sup>37</sup>.

Ahora bien, esta IP no fue —ni es— homogénea. Existió una base común sobre la que hubo relativo consenso, sin embargo existieron igualmente diferencias determinadas por los distintos desarrollos históricos y las situaciones concretas propias de cada país, así como por el diferente nivel de conciencia, organización y movilización del movimiento popular, que implicaron diversas maneras de vivir el conflicto intraeclesial y relacionarse con las organizaciones populares (Meléndez, 1986a: 25s.).

---

36. Que en otras partes del continente maduraron durante varias décadas dentro del marco de INC, realizadas normalmente por intelectuales de las capas medias y la pequeña burguesía.

37. Entendiendo por “vida” el trabajo, el pan, la casa, el vestido, la salud, la tierra.

Por otra parte, líderes teológicos y pastorales de la IP rechazaron categóricamente las falsas y malintencionadas acusaciones de Iglesia “paralela, rebelde o clandestina”, “otra” Iglesia, o Iglesia “antiinstitucional o antijerárquica”. Lamentaron que sectores militares, políticos, mediáticos y eclesiales conservadores crearan el “fantasma” de la “Iglesia popular” (véanse Comisión del CELAM, 1982; SEDAC, 1984a; Delgado, 1988) que, aunque nunca definido con exactitud, representó un ataque directo —si no una condenación— a las CEB y otras instancias de la IP, las y los agentes de pastoral que las promovían y los centros de formación y reflexión que las acompañaban.

#### **4. Medellín, signo de contradicción**

Con Medellín se empezó a hablar de violencia institucionalizada y de pecado estructural. También de la relación de los cristianos con la política y la sociedad no en términos de “libertad”, vale decir, lo que tenemos, sino de liberación, de una reconstrucción de esta sociedad en una nueva, liberada, a la que se llega por la opción por los pobres, vale decir, lo que hay que lograr. Medellín justificó entonces una praxis de liberación, y por eso mismo se volvió “signo de contradicción”, dentro y fuera de la IC, y provocó una polarización que determinó el futuro próximo del catolicismo en el continente (Hinkelammert, 1984).

En efecto, fruto de su opción pastoral de constituir comunidades vivas surgieron las CEB, en las que florecieron diversos carismas y servicios proyectados hacia la vida social. A medida que las y los miembros de las CEB comprendieron su obligación de construir el Reino, buscaron hacer realidad la justicia y la libertad. Nació así una “práctica” liberadora que procuró terminar con las dicotomías fe-justicia y fe-política<sup>38</sup>. La TL se nutrió de esta experiencia espiritual del Dios de los pobres. Ella trató de captar el sentido de la realidad social y cómo Dios actuaba en ella. Su exigencia de convertirse a los pobres y de comprometerse en su liberación integral, hizo que en muchos casos la práctica pastoral se orientara hacia esa liberación.

El “acontecimiento” Medellín, por tanto, abrió a muchos y muchas cristianas a una nueva visión e interpretación de la realidad. La interpretación de esa realidad como dominación interna y externa, les permitió un análisis más estructural de los mecanismos de injusticia sociopolítica imperantes. El enfoque se desplazó desde

---

38. Se gestaron de esta forma nuevos procesos de participación en el movimiento popular que renovaron la acción eclesial, si bien al mismo tiempo originaron numerosos conflictos.

la perspectiva social a la política, y con ello de la simple espera de un desarrollo progresivo obtenido merced a la ayuda de los poderosos, a la necesidad de un cambio radical impulsado por los propios explotados y oprimidos<sup>39</sup>. Su actitud no podía ser de evasión y conformismo, sino de compromiso social y de denuncia profética. Postularon, pues, que para fortalecer la misión eclesial era menester desvincularse del poder constituido, postura que acarreo contradicciones y conflictos (CLAR, 2003: II, 28s.).

Por otro lado, sin embargo, Dussel (1979b: 54.60s.) hace ver que si bien la reforma de 1967 de la curia vaticana eliminó organismos anacrónicos y creó nuevos secretariados, los conservadores preservaron su control y confinaron al grupo más renovador en las nuevas y más débiles secretarías y comisiones. En el sínodo romano de 1971, agrega, Medellín tuvo un “efecto de demostración” demasiado fuerte, lo que motivó el despido de cuarenta expertos de la Comisión “Justicia y Paz”. Este hecho, junto a diversas reacciones contra las reformas de fondo del Vaticano II en Alemania, Francia, los EE. UU., evidenciaron el triunfo de las fuerzas reaccionarias.

Triunfaron igualmente en 1972 en la asamblea del CELAM efectuada en Sucre (Bolivia). Allí, tanto los obispos de ICC como los de INC más de derecha eligieron nuevas autoridades —con el colombiano Alfonso López Trujillo a la cabeza— con el “mandato” de impulsar un viraje que apartara de la ruta emprendida en 1968. Arreciaron los ataques y las campañas de desprestigio contra la línea pastoral adoptada por algunos departamentos del CELAM, la opción preferencial por los pobres y la TL (véase Hinkelammert, 1995: 6-12). Los regímenes de seguridad nacional aprovecharon estos ataques para justificar sus acciones represivas. Ante los horrores y atrocidades cometidos en nombre de la “civilización occidental y cristiana”, gran parte de la IC guardó silencio (Dussel, 1979a: 109s.).

Dussel enfatiza que el grupo liderado por López Trujillo produjo una inversión teológica de fondo. El obrero o el campesino que demandaban mejoras laborales y salariales o tierras para trabajarlas, fueron vistos ahora como pobres codiciosos de riqueza, mientras los empresarios y terratenientes que “se sentían libres de sus riquezas”, pasaron a ser los pobres de espíritu. Es decir, el Evangelio fue vaciado y vuelto a llenar con la ideología capitalista.

La renovación eclesial impulsada por Medellín, y en especial el relativo distanciamiento de la IC de los poderes establecidos, produjo también conflictos ad extra. Suscitó sobre todo el inmediato recelo de los centros de poder estadounidenses, cuyo testimonio

---

39. Es decir, la idea de la liberación se reveló central en la pastoral social y la reflexión teológica.

más notable al respecto lo constituyó el *Informe sobre la calidad de vida en las Américas* (1969), más conocido como *Informe Rockefeller*<sup>40</sup>.

Pronto se constató que gobiernos, ejércitos, organizaciones de “inteligencia” y paramilitares guiados por los postulados de seguridad nacional, perseguían y mataban en nombre del Dios cristiano a quienes luchaban por la liberación, muchas y muchos de los cuales lo hacían igualmente en nombre de Dios, pero el Dios bíblico liberador. De ahí que a diferencia del decenio anterior, signado por el optimismo exagerado, los años setenta fueron de toma de conciencia de que se trataba de una lucha a muerte contra el sistema. El tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte, apareció entonces como central para la TL<sup>41</sup> (Hinkelammert, 1984; 1995: 9s.).

No extraña, por tanto, que el arzobispo de San Salvador, Oscar Romero, proclamara en sus cartas pastorales que la IC, como servidora del reino de Dios, debe anunciar la buena noticia a los pobres y trabajar por su liberación, desenmascarando y luchando contra los ídolos de muerte, causa última de los males del capital, y la seguridad nacional con sus consecuencias, a saber, el conflicto y la violencia reinantes, la represión al pueblo y la persecución a la IC (Sobrino, 2007).

## 5. Los primeros pasos en la ruta de Medellín

Como vimos en el capítulo anterior, dentro de la IC del Istmo existía ya una corriente de opinión y práctica en favor de la lucha por la justicia, de ahí que para aquellos y aquellas agentes de pastoral y cristianos más vinculados al mundo popular, el acontecimiento Medellín fue muy importante. Como indica Jiménez (1987: 72) en relación a la parroquia San Pablo Apóstol de Managua<sup>42</sup>,

---

40. Donde se lee: “...el acrecentamiento de la... agitación... ha tenido tremendo impacto sobre la Iglesia [aquí se agrega en una nota: ‘Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968’], haciendo de ella una fuerza dedicada al cambio; cambio revolucionario, si fuese necesario. En verdad, la Iglesia puede estar en una situación algo semejante a la de los jóvenes; con un profundo idealismo, pero como resultado de ello, en algunos casos vulnerable a la penetración subversiva, pronta a llevar a cabo una revolución, si fuese necesario, para poner fin a la injusticia...” (CEE, s. f.: II, 11s).

41. A principios de 1978 se realizó en Costa Rica, convocado por el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), un encuentro de teólogos y cientistas sociales latinoamericanos y caribeños en torno a esta temática. Sus resultados —recogidos en Tamez-Trinidad, 1978— tuvieron importante repercusión en ambientes cristianos progresistas y de liberación.

42. Creada en 1966, abarcó varios barrios pobres de la periferia oriental de Managua. Junto a los sacerdotes, desde el principio trabajaron en ella religiosas de Marycknoll,

...el mensaje de Medellín tiene una gran importancia para la parroquia, confirma las ideas que vienen sintiendo miembros de las comunidades sobre los cambios que tienen que producir... Por primera vez en la historia del magisterio eclesiástico un documento religioso habla de liberación integral... y de cambio de estructuras económicas, sociales y políticas<sup>43</sup>.

Luego, experiencias pastorales en marcha en varios lugares, como las comunidades cristianas (la "Familia de Dios"), la nueva pastoral juvenil, las escuelas radiofónicas, la Celebración de la Palabra de Dios (CPD) y los centros de formación campesina, fueron confirmadas y dinamizadas por Medellín que marcó el inicio de una etapa de mayor concientización y desarrollo bíblico y teológico.

Este proceso de renovación pastoral y comunitaria, se gestó en gran medida a partir y en torno a las experiencias pioneras de la CPD en la diócesis hondureña de Choluteca y de la parroquia panameña de San Miguelito, y de sus ramificaciones. Y es que el mismo espíritu misionero que caracterizó a aquellas experiencias pioneras matrices<sup>44</sup>, movió a algunas de sus ramificaciones pastorales a compartir su vivencia con las y los católicos de otros barrios, pueblos o regiones<sup>45</sup>.

De esta manera se fue suscitando un laicado con capacidad para analizar la realidad a la luz del texto bíblico. Según Tamez (2006: 3), en esta fase prevaleció una lectura militante de la Biblia

---

La Asunción y el Sagrado Corazón de Jesús (Valdez, 2007).

43. El proceso de cambio en las comunidades de la parroquia —lo mismo vale para otras experiencias— fue lento y conflictivo. Algunos vieron en los documentos de Medellín una confirmación de sus ideas; otros se aferraron a la etapa inicial, que ponía más énfasis en lo religioso y el cambio individual que en los sociales y políticos, mientras en medio quedó un grupo sin posición definida. Hubo entonces deserciones, ya por intereses económicos con el somocismo, ya por miedo al compromiso o a perder sus empleos (Valdez, 2007).

44. "Una fuerte influencia ejerció en el nacimiento de nuestra comunidad la parroquia de San Miguelito en Panamá, que era dirigida por curas y laicos que por tres veces nos visitaron en Nicaragua e impulsaron talleres con los primeros fundadores de la comunidad" (Valdez, 2007). Por otra parte, un informe de marzo de 1970 consignó que "con el Equipo de Choluteca, habiéndose convertido en viajero y fundador de otros equipos (Olancho, San Pedro Sula, Tegucigalpa), surgió la necesidad de crear un Equipo Nacional..." (Asamblea Diocesana de Pastoral, 1981). Asimismo, en la diócesis panameña de Colón, los claretianos iniciaron en 1972 el movimiento de DP con un seminario coordinado por un equipo venido de Honduras (Mateo, 2007).

45. La parroquia de San Pablo Apóstol, hizo sentir su influencia en la arquidiócesis de Managua y otros lugares de Nicaragua (León, Estelí, Matagalpa, Juigalpa y hasta la Costa Atlántica) (Jiménez, 1987; Valdez, 2007). Otro tanto sucedió en El Salvador

que permitió encontrarse con un Dios solidario con los sufrimientos de las y los oprimidos y víctimas de la represión, y que acompañaba las luchas populares<sup>46</sup>. Afirma que hubo poca exégesis y sí mucha hermenéutica condicionada por los gritos, la pasión y el dolor de los y las excluidas. Se descubrió así la sabiduría que brota de la experiencia concreta de los y las pobres, con el resultado de que las claves hermenéuticas cambiaron<sup>47</sup>.

Desde finales de los años sesenta, entonces, y a medida que las condiciones socioeconómicas y políticas de AC cambiaron de modo sensible, los y las agentes de pastoral y laicos más inquietos profundizaron en el conocimiento de la realidad nacional e internacional, de los documentos del Vaticano II y de Medellín, así como de la naciente TL, con vistas a formular una pastoral más orgánica y acorde con los intereses populares. En prácticamente todos los países hubo jornadas de pastoral de conjunto<sup>48</sup>, seminarios, talleres y cursos<sup>49</sup>, que originaron un notable proceso de renovación teológica, pastoral y litúrgica (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Los segmentos eclesiales influidos por tal renovación, comenzaron entonces a entender la misión de la IC como “evangelización”<sup>50</sup>. Esta concepción, que evidenció una opción preferencial por los pobres, identificó el anuncio del Reino de Dios

---

con la importante experiencia de “La Zacamil” (véase Henríquez, 1988).

46. En particular el libro del Éxodo, que narra la liberación de la esclavitud en Egipto; los profetas, con sus denuncias de las injusticias cometidas contra los pobres; y el Apocalipsis, que muestra la represión de los cristianos por parte del imperio romano, fueron textos privilegiados. El Jesús de los evangelios, por su parte, por su práctica de la justicia frente al imperio romano y a los guías religiosos judíos que menospreciaban a los marginados, fue visto como un líder que invitaba al seguimiento.

47. Allá en el archipiélago de Solentiname, en el Gran Lago de Nicaragua, impulsados por el sacerdote-poeta Ernesto Cardenal, los comentarios de las y los campesinos originaron el “Evangelio en Solentiname” (véase Cardenal, 1979), quizá el mejor ejemplo documentado de lectura popular de la Biblia de ese tiempo en la región. A finales de 1977, la Guardia Nacional destruyó la comunidad laica de Nuestra Señora de Solentiname (Richard-Meléndez, 1982: 153.181).

48. Como la celebrada en Guatemala en setiembre de 1968, de la que el obispo Juan Gerardi fue entusiasta promotor (Otero, 2002), o la realizada en julio de 1970 en El Salvador, donde se asumió una nueva pastoral profética desde las CEB (Richard-Meléndez, 1982: 70).

49. Como los tenidos en la parroquia de San Pablo Apóstol, en los que participaron como facilitadores los religiosos Uriel Molina, quien luego fundó y dirigió el Centro Antonio Valdivieso; Fernando Cardenal, coordinador de la Campaña Nacional de Alfabetización en tiempos de la RS; y Armando López, asesinado por los militares el 16.XI.1989 en la Universidad Católica de San Salvador, junto con otros jesuitas y dos trabajadoras (Valdez, 2007).

50. O sea, como anuncio de la voluntad salvífica de Dios con vistas a la humanización

como núcleo del Evangelio e instó a su construcción anticipada aquí en la tierra mediante la lucha por una sociedad más justa, solidaria y fraterna, entró por supuesto en conflicto con las prácticas eclesiales tradicionales de ICC e INC (Redacción, 1984a: 873; Opazo, 1985: 167).

La denuncia de la dependencia y explotación reforzó la voluntad y los esfuerzos de liberación, que se extendieron a nuevos ámbitos sacerdotales, religiosos y laicales. En medio de este proceso aparecieron “grupos sacerdotales” críticos del asistencialismo y del desarrollismo eclesial<sup>51</sup>, que efectuaron acciones y declaraciones públicas de toma de posición acerca de los problemas sociales y políticos. Muchos de sus miembros se comprometieron en el campo político. Y no faltaron quienes, cansados de las resistencias que debían vencer dentro de la IC y desencantados por la inoperancia de un trabajo puramente “religioso”, con escaso contacto con la realidad y las urgencias sociales, abogaron por un replanteamiento del estilo de vida sacerdotal (Richard-Meléndez, 1982: 149.69s.210s.).

En resumen, por la confrontación directa con una situación de injusticia y opresión que apenas empezaban a calibrar, y el influjo de Medellín y la TL, numerosos agentes de pastoral iniciaron un “proceso de conversión” que los llevó a un mayor acercamiento e identificación con el sufrimiento, la humillación, las frustraciones, pero igualmente con los anhelos de liberación de distintos estratos populares. Surgieron así las CEB<sup>52</sup>, diversos ministerios laicales, una incipiente pastoral indigenista<sup>53</sup>, lo mismo que un compromiso solidario con las y los oprimidos y perseguidos<sup>54</sup> (Richard-Meléndez, 1982: passim).

---

y liberación integral del ser humano. Misión que debía ser ejercitada de forma servicial, nunca de manera triunfalista, autoritaria o desencarnada.

51. En concreto, la Confederación de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala (Cosdegua) y La Nacional en El Salvador.

52. En la diócesis de Choluteca, por ejemplo, en 1969 se resolvió formar comunidades cristianas con ayuda de la CPD (Asamblea Diocesana de Pastoral, 1981). En El Salvador, misioneros estadounidenses de la diócesis de Cleveland y de Maryknoll fundaron las primeras comunidades piloto inspiradas en la experiencia de San Miguelito en las parroquias de la Unión (1965), Chirilagua (1966) y Santa Lucía (1967). Comunidades con una metodología y un contenido más acordes con la realidad salvadoreña se establecieron en 1969 en Zacamil, Ilopango y Suchitoto (Ohvanain, 1989: 2).

53. Monseñor Juan Gerardi, cuya labor episcopal en las diócesis de Verapaz y Santa Cruz del Quiché le permitió conocer la realidad indígena, promovió tal pastoral en Guatemala. En la Verapaz, Gerardi también “promovió la participación de los laicos, la radio, la educación, la alfabetización, los delegados de la Palabra” (Otero, 2002).

54. Lo que prácticamente no surgieron, fueron grupos y procesos de mujeres creyentes en busca de liberación. En opinión de Navía (2007), pese a los avances del feminismo en Europa y América (véase Gargallo, 2008), la perspectiva de la

Un eje central de esta renovación pastoral lo constituyó el impulso que se dio a las CEB, tanto en ambientes rurales como urbanos. Ellas tuvieron su inspiración, ya en las experiencias pioneras de San Miguelito y Choluteca, ya en los cursos del IPLA (Instituto de Pastoral Latinoamericano), ya en la experiencia brasileña merced a las charlas impartidas por el sacerdote José Marins y su equipo (véase Marins, 2008) <sup>55</sup>. Paulatinamente, sus miembros descubrieron las raíces de sus problemas y sufrimientos. Asimismo, comprendieron y experimentaron el mensaje evangélico como una liberación que se inicia aquí y ahora, y que la situación de opresión y explotación tornaba actual y motivadora <sup>56</sup> (Comisión, 1985: 5s.; Sánchez, 1986; Ohuanain, 1989: 1-3).

Ahora bien, hubo como dos ámbitos de pastoral evangelizadora. Uno que se desarrolló en pueblos rurales y barrios urbanos marginales, que intentó introducir elementos bíblicos y de liberación en la rica y arraigada religión popular<sup>57</sup>. Otro que irradió desde instituciones existentes o que fueron apareciendo<sup>58</sup>. Respecto a esta concientización, uno de los impactos más importantes de la nueva orientación eclesial fue lo que Martín-Baró (1985: 9s.) llamó la “ruptura de la conciencia fatalista” de las mayorías populares,

---

mujer estuvo ausente en Medellín. Aun así, poco a poco tímidas voces eclesiales intentaron responder a las reclamaciones de las mujeres en contravía de su “vocación fundamental” de esposa y madre, y se iniciaron ligeras alusiones a las mujeres bíblicas y al importante papel de las mujeres dentro de la IC.

55. Al respecto conviene destacar que hubo —hasta hoy— una generalizada resistencia a llamarse comunidades “eclesiales de base”, de ahí que adoptaron nombres tan diversos como “Familias de Dios”, “Eclesiolas”, “Grupos Bíblicos”, “Grupos Cristianos”, “Comunidades Cristianas”, “Comunidades Campesinas”.

56. Esto es, surgió una interacción dialéctica entre la comprensión de la propia realidad concreta y la apropiación del mensaje bíblico por parte del grupo.

57. En la parroquia de Santa Fe de la diócesis panameña de Veraguas, por ejemplo, el sacerdote colombiano Héctor Gallego prolongó desde 1968 el desarrollismo promovido por el Centro Juan XXIII, impulsando una cooperativa y programas agrícolas autogestionarios basados en el trabajo asociado. Creó asimismo una red de comunidades cristianas en las que se empezó una lectura liberadora de la Biblia. Estas experiencias y reflexión desembocaron en la ruptura con aquel desarrollismo. La iniciativa fue atacada por los terratenientes, hasta culminar con el secuestro y asesinato de Gallego en 1971, el primer sacerdote mártir en el Istmo. Por eso, dicha experiencia socioeconómica y religiosa tuvo gran valor simbólico y demostrativo para toda AC (véase Opazo, 1988: 30-34.70-83). El asesinato suscitó además un conflicto entre la IC y el régimen encabezado por Omar Torrijos, mismo que, según Gorostiaga (s. f.), solo se suavizó con una carta conjunta de los episcopados estadounidense y panameño a favor de la recuperación del Canal por parte de Panamá.

58. Escuelas radiofónicas, centros de formación y publicaciones, universidades y colegios católicos...

principalmente los campesinos. Vale decir, de la certeza de que el orden establecido era un orden natural y, por ende, querido por Dios<sup>59</sup>.

En razón de la gran insuficiencia de sacerdotes nacionales<sup>60</sup>, esta renovación pastoral incrementó la formación de líderes laicos<sup>61</sup>, proceso que como vimos en el capítulo III venía de la década de los sesenta<sup>62</sup>. Para ello se fortalecieron centros de formación ya existentes y se fundaron otros<sup>63</sup>. A la hora de escoger a los futuros DP y catequistas, y al organizar otras actividades de promoción comunitaria<sup>64</sup>, la iniciativa tomó en cuenta el liderazgo religioso laico ya existente (rezadores, encargados del santo patrono, etc.) en zonas con poca o nula atención sacerdotal.

La metodología de educación popular y de dinámica grupal utilizada en su formación, ayudó a estos “líderes naturales” a adquirir conciencia de su papel de promotores de una mayor vivencia de la fe y de dinamizadores de la vida comunitaria. Este proceso derivó, pues, en una novedosa experiencia de liderazgo laico, especialmente en comunidades campesinas e indígenas<sup>65</sup>. De esta forma, los sectores católicos más renovados activaron a numerosos líderes laicos con una nueva mentalidad que vinculaba la evangelización y el desarrollo integral de las comunidades con sus luchas concretas (Opazo, 1982b: 296; Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Mientras esta “evangelización liberadora” ganaba terreno, la organización y las luchas populares se acrecentaron, sobre todo en el campo. Por consiguiente, la acción de los y las agentes de

---

59. Por ende, si bien estimamos exagerado afirmar que la concientización religiosa fue “el” motor del movimiento revolucionario, sí aceptamos que muchas y muchos campesinos difícilmente se habrían incorporado a ese movimiento sin primero haber roto ese esquema fatalista.

60. En Honduras por ejemplo, de 211 sacerdotes que había en 1973, apenas 41 eran nacionales (Tojeira, 1986: 217).

61. La capacitación de delegados de la Palabra (DP) y de catequistas, recibió particular impulso. Así, pequeños, distantes y mal comunicados poblados, que a lo sumo recibían unas pocas visitas del sacerdote al año, nutrieron ahora su vida cristiana y comunitaria gracias a la CPD.

62. A partir de la novedosa fundamentación teológica, eclesial y pastoral del laicado suscitada por Medellín, en aquellas zonas donde habían prendido la CDP y las CEB, emergió con fuerza la cuestión de los “ministerios laicales” (Méndez, 2003).

63. Los Naranjos, en El Salvador; Santa Clara, en Honduras; entre otros.

64. Se trató de un “liderazgo colectivo y democrático”, porque fueron elegidos por la comunidad, y porque actuaron después de consultar y deliberar con ella, no por propia cuenta.

65. En el suroriente del caribeño vicariato de Bluefields atendido por capuchinos estadounidenses, por ejemplo, una asamblea celebrada en 1968, en la que participó como invitado Ernesto Cardenal, marcó el inicio de la experiencia de los DP, que luego se extendió a otras zonas de Nicaragua (S. a., 1978: 5).

pastoral se inscribió tanto dentro de una realidad caracterizada por la injusticia y la explotación, como por tentativas de organización y lucha que brotaban por doquier. Muy pronto, se encontraron ante una disyuntiva: evadir aquel movimiento popular mediante una espiritualización del sentido de la liberación que les permitiese desplazarse hacia el ámbito de la interioridad subjetiva, o bien darle un sentido trascendente a ese movimiento de los oprimidos. Una significativa proporción optó por lo segundo.

Luego, la convergencia de una relectura liberadora de la Biblia, de un liderazgo cristiano de base y de la realidad vivida de opresión y explotación condujo, ya en la primera mitad de los años setenta, a la incorporación de numerosas comunidades urbano-marginales y rurales a las movilizaciones y luchas populares que comenzaron a emerger por todo el Istmo <sup>66</sup> (Opazo, 1982b: 291s.; Meléndez, 1996: 282).

## 6. La ruptura con la práctica de cristiandad

El comienzo de esta transformación de las prácticas religiosas y del discurso teológico, ocurrió en AC en medio de una aguda crisis social y política. La protesta de diversos grupos oprimidos y explotados resultó decisiva para la politización y radicalización religiosa que aconteció, y la consiguiente participación de cristianos militantes, agentes de pastoral y miembros de la IP en el movimiento popular en rápido ascenso.

Jóvenes y profesionales de la Acción Católica Especializada (ACE) participaron, por ejemplo, en proyectos de promoción social. Algunos buscaron mostrar su compromiso con los empobrecidos, ya viviendo en barriadas, ya trabajando como obreros o peones rurales<sup>67</sup>; para otros, el compromiso cristiano debía ser hasta las últimas consecuencias, entendidas como lucha revolucionaria y armada<sup>68</sup>.

---

66. Entre otros, este fue el caso de las CEB de la parroquia de San Pablo Apóstol, cuyos miembros participaron en —y en cierto sentido condujeron— las movilizaciones de los barrios orientales de Managua en contra de la carestía de la vida (Valdez, 2007). Antes, en agosto de 1970, estudiantes católicos, sacerdotes e intelectuales ocuparon la catedral como protesta por la situación de injusticia (Aragón, 2000: 79).

67. Experiencia que acompañada y continuada principalmente por religiosas, trazó el camino de la posterior inserción de la vida religiosa en medios populares.

68. En Nicaragua, en el capitalino barrio Riguero, surgió hacia 1973 una experiencia de vida comunitaria de universitarios, universitarias —provenientes de colegios privados— y religiosos, con vistas a lograr una síntesis entre reflexión bíblica, celebración de la fe y compromiso cristiano. Miembros de esta Comunidad Universitaria ocuparon puestos destacados en las estructuras del FSLN y la RS (Richard-Meléndez, 1982: 164ss.).

Muchos y muchas agentes de pastoral, que imbuidos de la mejor buena fe y voluntad pero sin un instrumental adecuado de análisis de la realidad habían acogido el desarrollismo eclesial, tardaron en percatarse de que el mismo encajaba muy bien con el proyecto socioeconómico y político estadounidense y de las burguesías modernizantes locales. Cuando esa toma de conciencia se produjo, fue posible la ruptura con la práctica socioeclesial de INC y la aparición de la IP. Hacia mediados de los años setenta se percibieron claros signos de tal fenómeno, verbigracia el abandono de ricas parroquias, de movimientos apostólicos espiritualistas y elitistas y de colegios para jóvenes de las clases altas, para trasladarse a barriadas periféricas urbanas o internarse en zonas rurales.

Dicha inserción y convivencia les revelaron las reales fuerzas que producían la miseria y obstaculizaban las tentativas campesinas y urbano-marginales de conseguir alguna independencia económica. Esto porque el poder local<sup>69</sup>, sintiéndose amenazado por tales tentativas, respondió con el sabotaje, la intimidación, la represión<sup>70</sup>. Al comprender la verdadera naturaleza de los antagonismos sociales, creció la solidaridad de esos y esas agentes con el pueblo explotado y reprimido, de ahí que lo defendieron de diversas maneras, se comprometieron políticamente y, en el límite, optaron por la lucha armada (Opazo, 1982b: 287).

Diversas instancias de la IP se incorporaron al movimiento popular, buscando conservar su identidad y autonomía eclesiales. Ellas extendieron el acompañamiento de las y los agentes de pastoral, y multiplicaron y enraizaron su acción en la conciencia popular (Richard, 1984: 31s.). Esto explica por qué las organizaciones populares encontraron con frecuencia en las varias instancias de la IP, el punto de contacto orgánico con las comunidades campesinas y marginales urbanas. Esto sin olvidar que, en numerosos casos, la única forma organizativa existente en dichas comunidades era la religiosa (Opazo, 1982b: 301).

Para Richard, la incorporación de sacerdotes a las organizaciones político-militares ocurrió tras un largo trabajo pastoral, cuando se habían agotado los medios posibles de participación democrática y el pueblo al que acompañaban había decidido unirse a la lucha. Añade que ellos brindaron una "aportación nueva y original" a los procesos revolucionarios: la

---

69. Compuesto por terratenientes y comerciantes, muy a menudo con sus propios aparatos represivos ligados al ejército y la policía.

70. Ataques a cooperativas, acciones de sabotaje (quema de cosechas, destrucción de camiones...), palizas propinadas a colaboradores de tales proyectos, asesinato de dirigentes populares. Así aconteció verbigracia en el Quiché, donde en 1974 varios sacerdotes que impulsaron la creación de cooperativas tuvieron que abandonar Guatemala. En 1976 el sacerdote encargado de estas, Guillermo Woods, fue asesinado. Su reemplazante, Carlos Stetter, fue expulsado en 1978 (Otero, 2002).

inserción del trabajo pastoral mismo en su conjunto, y guardando su propia identidad eclesial, en el proceso global de liberación del pueblo <sup>71</sup>.

Por todo esto, las “sospechas” iniciales de terratenientes, empresarios y militares, se transformaron pronto en “abierta hostilidad”. Se empezó por despedir de haciendas y fábricas a las y los líderes cristianos más activos por “ocuparse de cosas sin sentido”, hasta desembocar poco después en la violencia represiva y la persecución (Opazo, 1982b: 280; Comisión, 1983: 7; CLAR, 2003: II, 30).

## **7. Contradicción y confrontación intraeclesiales**

Lo primero a recalcar es que los procesos de concientización y de surgimiento de la nueva práctica eclesial y sociopolítica antes descritos, no abarcaron a todos los estratos populares católicos, y mucho menos a la totalidad de la IC. De hecho, la IP nació y se desarrolló en fuerte y permanente contradicción con gran parte de los obispos, agentes de pastoral y movimientos apostólicos elitistas o espiritualistas situados en el ámbito ideológico y cultural de la oligarquía, la burguesía y la pequeña burguesía conservadora, quienes buscaron preservar, ya la práctica de ICC, ya la de INC. Ilustraremos esto con una reseña acerca de la dispar acogida de la renovación impulsada por la conferencia de Medellín en algunos países del Istmo.

### **7.1. Una muy dispar acogida de Medellín**

#### **7.1.1. Costa Rica**

Aquí, en la práctica, los documentos de Medellín fueron ignorados por los obispos, y en primer lugar por el conservador arzobispo de San José, Carlos Humberto Rodríguez. Los pocos grupos renovadores que aparecieron, en su mayoría ecuménicos y ligados al mundo universitario, actuaron más bien al margen de las iglesias oficiales <sup>72</sup>. La necesidad de un centro de convergencia pluralista y permanente entre todos estos grupos cristianos

---

71. Richard juzga fundamental este acompañamiento pastoral para la toma de conciencia colectiva y la incorporación a las luchas revolucionarias de los sectores populares, pues la mística y espiritualidad que aportó les permitieron descubrir la coherencia y convergencia existente entre su fe cristiana y tales luchas.

72. Entre los principales mencionamos la JUC, Iglesia Joven (grupo laical independiente, nada clerical), Iglesia y Sociedad (ISAL), el Comité Ecuménico de Jóvenes y Teología y Liberación.

próximos en orientación, desembocó en la fundación del Grupo Ecuménico Éxodo en 1971.

Las escasas y aisladas iniciativas de pastoral popular y renovación eclesial que emergieron, fueron descalificadas como politizadas e ideologizadas, distorsionadoras de la evangelización o injertos de corrientes teológicas ajenas a la realidad del país. Varias de estas experiencias se llevaron a cabo fuera de las estructuras parroquiales y apuntaron a suscitar una presencia cristiana militante en ambientes sociales “estratégicos” (trabajadores bananeros, precaristas, etc.). Las poquísimas que sobrevivieron, lo hicieron bajo la presión de un “cerco jerárquico” que impidió su proyección diocesana y nacional. Esto condujo al ahogamiento de la pastoral popular, frustrando por alrededor de dos décadas toda posibilidad de renovación eclesial (EECR, 1978: 10; Richard-Meléndez, 1982: 272ss.278ss.; Blanco, 1987: 64).

En vez de una opción preferencial por los pobres, la pastoral en su conjunto tendió más bien a lo que Picado calificara de una “opción preferencial por las capas medias”. Por eso, la vieja pastoral sacramentalista se mantuvo como la más generalizada. Asimismo, junto con un gran desinterés y recelo por las CEB, se manifestó una acentuada preferencia por movimientos laicales con una espiritualidad y finalidades en sintonía con las necesidades religiosas de tales capas medias.

Esta “orientación” y opción pastoral explican, primero, la conformación de un predominante laicado de tinte tradicionalista, individualista y practicante de sacramentos. Segundo, el creciente alejamiento de fieles, ya por abandono de una institución a la que consideraban superada, ya por vincularse a iglesias pentecostales en las que hallaban relaciones humanas más cálidas y fraternas. Tercero, el que únicamente pequeños grupos entendieron su fe como un compromiso solidario con los empobrecidos y la lucha por la transformación socioeconómica (EECR, 1978: 5s.; Picado, 1986: 85s.).

Con todo, hacia finales del decenio hubo un personal religioso más diversificado, que abarcaba desde el sector de ICC hasta un reducido grupo de religiosas y sacerdotes comprometidos con las luchas populares, pasando por un numeroso sector de INC, fiel creyente en la “inspiración cristiana” del Estado Benefactor y que a menudo priorizó las labores extraeclesiales vía instituciones estatales (Richard-Meléndez, 1982: 287).

### *7.1.2. Nicaragua*

Aquí tampoco los obispos apoyaron Medellín, cuyo espíritu fue introducido más bien por sacerdotes jóvenes a quienes el

somocista diario *Novedades* bautizó “Los siete hermanos en Marx”. A principios de 1969 hubo un conflictivo Encuentro Pastoral, mismo que intentó articular una pastoral de conjunto. Los obispos, sin embargo, no apoyaron las CEB y obstaculizaron aquella tentativa por temores, sospechas y recelos que culminaron con la supresión del equipo promotor. La perspectiva e inspiración de Medellín, permanecieron silenciados en las cartas pastorales y declaraciones episcopales posteriores.

Aunque desarticulada, la creatividad pastoral continuó, y en diferentes diócesis florecieron algunas iniciativas. Como las experiencias de San Pablo Apóstol, la “Iglesia Madre”, pues se convirtió en una verdadera “parroquia piloto”, y la de Barrio Riguero en Managua, y la de Solentiname en el Gran Lago. O la acción rural de organización de comunidades y formación de líderes en Matagalpa. O la formación de evangelizadores autóctonos en la “Hoya del Río Coco” (extremo nordeste del país). O el trabajo de análisis de la realidad que desembocó en una pastoral liberadora en Estelí (Richard-Meléndez, 1982: 149ss. 153s. 164.167s.).

A pesar de estas y otras experiencias pastorales renovadoras, la incidencia de los y las agentes de pastoral y del laicado en el ámbito sociopolítico, hasta 1977, fue muy escasa. Por un lado, los y las agentes se ubicaron mayoritariamente en zonas urbanas, donde atendieron con preferencia a los sectores pudientes; ahí donde se orientaron de manera más decidida hacia los campesinos empobrecidos (Estelí, Matagalpa, Zelaya), su actitud fue distinta. Los laicos, por otro lado, se agruparon casi con exclusividad en movimientos que privilegiaron la conversión personal.

Esta situación cambió radicalmente desde octubre de 1977, debido a la ofensiva del FSLN en San Carlos, Ocotal y Masaya, y la aparición pública del grupo de “Los Doce”<sup>73</sup>. Al punto que durante la insurrección de setiembre de 1978 y en los meses que siguieron hasta la victoria de la RS (19.VII.1979), muchos y muchas agentes de pastoral abrieron sus casas, templos y colegios a luchadores perseguidos; atendieron a presos, heridos y familiares de desaparecidos, y hasta transportaron en sus vehículos a enlaces de los combatientes. Desde luego, hubo también quienes no corrieron ningún riesgo, cerraron las puertas a gente en peligro, e incluso salieron del país, pero fueron los y las menos.

### 7.1.3. El Salvador

Especialmente en la arquidiócesis de San Salvador, Medellín fue acogido con entusiasmo. Con el propósito de poner al día al clero

---

73. Del que formaron parte los sacerdotes Miguel D’Escoto, Fernando Cardenal y, más tarde, Edgar Parrales.

en sus conocimientos y prácticas, teólogos y pastoralistas empapados de la novedosa y pujante TL, como Segundo Galilea y José Marins, impartieron cursos. Además, desde 1970 el arzobispo Luis Chávez promovió una pastoral unificada. La actuación y el influjo social de los obispos de las otras diócesis, fueron muy distintos. Separados, cuando no distanciados, de los sectores eclesiales más inquietos, y sin una pastoral unificada en la dirección de Medellín, perdieron liderazgo aglutinante y entraron en conflicto con muchos agentes de pastoral <sup>74</sup>.

Sobre todo en el campo y zonas marginales de San Salvador, las CEB experimentaron un notable desarrollo durante la primera mitad de la década. El peso del trabajo recayó en los y las laicas, en contacto estrecho con religiosas, más abiertas que numerosos sacerdotes a la participación laical. Las CEB crearon una liturgia propia centrada en la CPD, que llevó a una participación más consciente y activa, una creciente solidaridad y, finalmente, en particular hacia 1977 cuando se intensificó la persecución contra la IP, a la integración en diversas organizaciones populares.

A medida que aumentó la confianza del nuevo arzobispo (1977) Oscar Romero en los sacerdotes “malos” y “comunistas”, que eran quienes estaban realmente inmersos en el pueblo cristiano, y que se intensificó su contacto con ese pueblo gracias a sus visitas a las parroquias, se constituyó en “la voz de los sin voz”. Por eso, su eucaristía dominical se convirtió en una fiesta eclesial popular y su homilía, pese a su duración, en el programa radiofónico de mayor audiencia en el país (Richard-Meléndez, 1982: 57s.71ss.100ss.).

#### **7.1.4. Honduras**

No más concluida la reunión de Medellín, la conferencia episcopal (CEH) acordó fortalecer las escuelas radiofónicas, los centros de capacitación de líderes campesinos y los cursillos de concientización. Asimismo, crear un plan diocesano de Justicia y Paz, reestructurar Caritas, alentar la formación de CEB sirviéndose de la CPD, evangelizar la religión popular, apoyar a las minorías activas (líderes sindicales, cooperativistas...), denunciar las injusticias y los abusos de poder y defender los derechos de la persona (CEH, 1991: II, 23-27).

De cumplir solo con el rito dominical, los DP pasaron a impulsar la catequesis bíblica, la vivencia del mensaje evangélico

---

74. Más aún, ellos no aprobaron las conclusiones de la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto (1970), en la que participaron los obispos Chávez y Arturo Rivera, y nombraron a dos personas “ortodoxas” —una de ellas Oscar Romero— para corregirlas. Por supuesto, casi nadie acató las ambiguas y espiritualistas conclusiones “oficiales”.

y el crecimiento comunitario con proyectos y obras sociales. Las y los campesinos, entonces, además de alfabetización con las escuelas radiofónicas, recibieron educación para la organización comunitaria, y la Palabra de Dios se les reveló como iluminadora de sus realidades de opresión y marginación, despertando su conciencia crítica.

Este proceso, finalmente, originó un compromiso cristiano de transformación personal y social con efecto multiplicador. Por todo ello, los DP —y con ellos la CPD— crecieron en número y en una mejor organización eclesial de cobertura nacional. A partir de 1972 se afianzó la promoción de otras organizaciones laicales como los Clubes de Amas de Casa, las Ligas Campesinas y los patronatos pro-mejoramiento de la comunidad<sup>75</sup>.

No obstante, con este crecimiento vinieron las tensiones y, por último, una crisis pastoral, cuando los grupos dominantes achacaron la intranquilidad en el campo al quehacer de agentes de pastoral extranjeros, a quienes acusaron de influenciar con ideas comunistas al campesinado sirviéndose de sus proyectos de desarrollo y de algunos movimientos laicales. Aunque la CEH respondió a tales acusaciones<sup>76</sup>, la tensión aumentó hasta culminar en la persecución. La masacre de los Horcones (1975) y las acciones represivas que la acompañaron<sup>77</sup>, fueron parte de un plan de los terratenientes y el ejército orientado a socavar el movimiento campesino, detener el crecimiento de la Democracia Cristiana (DC) y dirigir una clara advertencia a la IC (Méndez, 2003).

Y en verdad que lograron sus objetivos. Al miedo y confusión de los sectores eclesiales progresistas y de liberación, se sumó la presión de los conservadores. Hubo distanciamientos internos, tendencias radicales y moderadas se disputaron la dirigencia

---

75. Así recuerda aquella experiencia el entonces DP, Cristóbal Méndez: “Con la influencia de Medellín se nos pedía que no fuéramos solo celebradores, sino que uniéramos el compromiso de la fe y la vida... Se insistía mucho en que después de la celebración, se pudieran quedar todos para hablar de los problemas de la comunidad y ver qué solución se les podía dar, y muchos delegados entraron en política y en organizaciones campesinas... fueron años... de mucho entusiasmo, de espíritu misionero porque no nos conformábamos con evangelizar nuestra aldea, sino que organizábamos giras... para ir a otras... con un mensaje de Cristo Liberador. Los cantos eran liberadores, hasta hubieron encuentros de festivales de estas canciones...” (Méndez, 2003).

76. Boletín de prensa del 9.I.1970; carta pastoral sobre el “Desarrollo del campesinado en Honduras” (1970), que exhortó a organizarse en contra de los problemas de la tierra, el agro y la producción; declaraciones del 13.IV.1972; boletín de prensa del 24.IX.1973.

77. Ocupación de templos, saqueo de casas parroquiales, toma de centros de adiestramiento campesino, cierre de estaciones católicas de radio, arresto y expulsión del país de agentes de pastoral extranjeros (Noticias Aliadas, 1985: 6).

de movimientos y organizaciones, los y las agentes de pastoral extranjeros quedaron en posición vulnerable, y una religiosidad escapista desplazó en muchos laicos y laicas su compromiso social. Buscando evitar mayores choques con los militares, los terratenientes y el Gobierno, la CEH reafirmó la “apoliticidad” de la IC, rompió con la DC y prácticamente paralizó la labor desarrollista<sup>78</sup>. En fin, trató de acallar todo lo que pudiera significar compromiso social o pensamiento crítico (Meléndez, 1984: 19).

## 7.2. Persistencia de la práctica de cristiandad

Los sectores de ICC mantuvieron, cuando menos por algún tiempo, su función de legitimadores del Estado controlado por los grupos dominantes. La mayoría de las cúpulas jerárquicas, agentes de pastoral y movimientos laicos, se plegaron más bien a la práctica de INC. En aquellos países más azotados por la represión, debieron escoger entre la legitimación del sistema represivo o cierta resistencia y oposición. Debido a motivos histórico-nacionales, coyunturas específicas o incluso personalidades influyentes, algunos se inclinaron por lo segundo. De muy diverso modo buscaron un nuevo tipo de relación con el Estado y las clases dominantes, avanzando en ciertos casos, por lo general con poca claridad y grandes vacilaciones, en sus opciones y aproximación al pueblo (Dussel, 1979a: 97ss.).

Lo ocurrido en Nicaragua ilustra bien este proceso. Todavía el 8.V.1970, el nuevo arzobispo de Managua, Miguel Obando, acompañado por el resto de los obispos, elogió a la Guardia Nacional somocista<sup>79</sup>. En una carta pastoral del 19.III.1972, sin embargo, tomaron alguna distancia del régimen<sup>80</sup>. En documentos posteriores, la Conferencia Episcopal (CEN) denunció abusos concretos de la Guardia y autoridades judiciales, lo que le valió una relativa libertad respecto de los poderes públicos. Su mayor deficiencia consistió en que se mantuvieron dentro del ámbito

---

78. Cerró o secularizó escuelas radiofónicas y centros de capacitación; además, suprimió varias organizaciones de coordinación pastoral nacional que habían desempeñado un papel clave en la promoción del movimiento cristiano de base (Noticias Aliadas, 1985: 6).

79. “Nunca... habíamos experimentado emoción tan intensa como... en este... homenaje tributado, tan cordial, tan cristiano, tan fraterno, a nuestra humilde persona. Cordial... por cuanto las invictas Fuerzas Armadas de la Patria... por conducto... de su comandante supremo... el general Anastasio Somoza Debayle, han patentado los nobilísimos valores cristianos que animan a cada uno de sus miembros...” (Aragón, 2000: 78).

80. Con todo, sostiene Aragón (2000: 79), sus críticas no sobrepasaron el círculo de la burguesía opositora al somocismo, muestra de su cercanía a esta y de sus contradicciones con el movimiento sandinista en ascenso.

político demarcado por los grupos dominantes, siendo su principal preocupación aspectos como el ejercicio partidista y la actividad electoral.

El mensaje “Renovando la esperanza cristiana al iniciarse el año 1977”, en concreto, denunció tales abusos de los militares e inoperancia judicial. Con todo, una nunca bien explicada afección coronaria del dictador Anastasio Somoza, fue aprovechada por el régimen para neutralizar el impacto del documento y dar la apariencia de armonía con la IC. Esto porque al ser hospitalizado Somoza en Miami, varios obispos oraron por el restablecimiento de su salud, le enviaron telegramas al hospital donde convalecía y, a su regreso al país, oficiaron un “Te Deum” (acción de gracias), además de que en un lapso de noventa días se celebraron alrededor de doscientas cincuenta misas por su salud (Richard-Meléndez, 1982: 162ss.172s.).

Ahora bien, de acuerdo con Ellacuría (1983: 5ss.), el pretexto al que los sectores de ICC y de INC recurrieron para no responder al llamado de Medellín de convertirse, más allá de toda prudencia institucional, en una verdadera IP solo apoyada en la fuerza del Evangelio, fue el fantasma del comunismo.

Sostiene que el gran principio rector de la ICC fue “cualquier cosa antes que el comunismo”, pues, por ser intrínsecamente malo, llevaría a la IC a situaciones como las vividas en el Este europeo. Entre el mal de la injusticia, pobreza y represión existentes, y el del comunismo, no dudaron cuál debía ser la elección del cristiano. Tampoco dudaron de que el marxismo se había infiltrado en esa parte de la IC que de manera peyorativa llamaron “Iglesia popular”<sup>81</sup>, también responsable de la violencia porque en vez de acercarse a los ricos para demandarles conversión, animaba a los pobres a integrarse a la revolución<sup>82</sup>.

Los mayoritarios sectores que con distintos matices se inclinaron por la práctica de INC, tuvieron por principio básico “ni esto ni lo otro”, ni represión ni guerra popular<sup>83</sup>. La solución

---

81. Uno de los mejores ejemplos lo tenemos en estas palabras del exsecretario de la conferencia episcopal, Freddy Delgado (1988: 1): “La principal estrategia del Partido Comunista para hacer de El Salvador... [un] satélite de la Unión Soviética, ha sido la instrumentalización de la Iglesia Católica en la revolución comunista... Las metas... son claras: politizar al clero, dividir la Conferencia Episcopal... entre ‘Progresistas y reaccionarios’... [y] convertir a los ‘progresistas’ [léase Luis Chávez, Arturo Rivera, Oscar Romero] en dóciles y eficaces instrumentos de la revolución”.

82. Para Ellacuría, si bien quizá no fueron muchos —al menos en estado puro—, contaron con gran poder e influjo, y tildaron de comunista a cualquier actividad de denuncia o promoción de la organización popular.

83. El principio rector de la IP es enunciado así por Ellacuría: “correr los riesgos que sean necesarios para acabar con la situación de injusticia y violencia”. Uno de esos riesgos era el ascenso al poder de los grupos revolucionarios. Si esto afectaba ciertos

propuesta fue la famosa vía intermedia, un centro democrático y progresista que juntara libertad con justicia y permitiera moverse a la IC. Aunque en esta INC predominó la prudencia ética sobre el profetismo evangélico, Ellacuría considera que ella no actuó del todo mal y contribuyó a la mejora de la situación. Aun así, su publicitado rechazo de la violencia y de todo lo contrario a la dignidad humana “venga de donde venga”, que en ciertos momentos hasta la pudo hacer aparecer como progresista y profética, condujo, en definitiva, a recelar y rechazar únicamente la violencia revolucionaria <sup>84</sup>.

Ahora que, existieron coyunturas caracterizadas por acciones represivas “extremas” que tocaron muy directamente a la IC, en las que algunos sectores de la INC, e incluso de la ICC, apoyaron o se solidarizaron con la IP frente a los gobiernos y a las fuerzas represivas<sup>85</sup> (Richard-Meléndez, 1982: *passim*). Aun así, aquella contradicción intraeclesial nunca dejó de estar presente <sup>86</sup>.

En resumen, el nuevo modo de concebir y ser Iglesia que emanó del Vaticano II y de Medellín, al mismo tiempo que unificó y animó, produjo igualmente una profunda división intraeclesial, y esto, como dirían los jesuitas salvadoreños,

..de una forma mucho más radical que las antiguas divisiones entre jerarquía y fieles o entre diversas escuelas de teología, pues la división la origina el mismo Dios, el mismo evangelio de Jesús y los pobres de este mundo. Las preguntas que lanzan a la Iglesia los pobres de este mundo y, a través de ellos, el mismo Dios, qué has hecho de tu hermano, qué has hecho del herido en el camino, son preguntas últimas, ineludibles y no acallables ni suavizables por mecanismos intraeclesiales. Como no todos responden de la misma manera y como es difícil responder cristianamente, surge la división dentro de la Iglesia y de forma sumamente grave (Redacción, 1984a: 876).

---

derechos —en la práctica privilegios— de los grupos dominantes e imponía algunos sacrificios políticos a los estratos medios, bien valdría la pena pagar ese precio con tal de garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías.

84. Con lo que, en definitiva, el “ni esto ni lo otro” se tradujo en actitudes, sino legitimadoras, al menos tolerantes de las prácticas gubernamentales.

85. Así, en marzo y mayo de 1977, dos mensajes de los obispos salvadoreños denunciaron los atropellos y la represión a campesinos (Sobrino, 2007).

86. Como lo evidenció el conflicto surgido en 1978 en El Salvador, motivado por la pastoral sobre “Las Organizaciones Políticas Populares” suscrita por los obispos Romero y Rivera. Los demás obispos mostraron su desacuerdo mediante un breve y pobre mensaje sobre el tema, dejando a las mayorías populares abandonadas a su suerte (Sobrino, 2007).

## 8. La persecución

El proceso de concientización y organización religiosa desencadenado por Medellín desembocó, pues, en una rápida y creciente deslegitimación del orden social y político. Los sectores burgueses y oligárquicos, si bien no dejaron de contar con obispos y agentes de pastoral que avalaron y respaldaron más o menos incondicionalmente sus actuaciones<sup>87</sup>, constataron con preocupación que siempre más disminuía el apoyo, siquiera condicionado, de importantes facciones eclesiales. Y, como bien apunta Martín-Baró (1985: 12),

...perdida la legitimación religiosa y roto el mito de un presunto orden natural, no quedaba más alternativa que la legitimación a través de los cambios sociales como respuesta a las necesidades populares o la afirmación en el poder mediante una política de represión masiva. Y a pesar de que todos los gobiernos hicieron tímidos esfuerzos por embarcarse en una política de reformas sociales, la inviabilidad de estos cambios ante la intransigencia de los sectores oligárquicos dejó como única opción viable para mantenerse en el poder el recurso a la represión violenta.

En efecto, a medida que la doctrina de seguridad nacional y la reconversión conservadora del CELAM ganaron terreno en el Istmo, las consecuencias no se hicieron esperar. Se promovió un burdo y primitivo anticomunismo y la IP se convirtió entonces en una Iglesia perseguida, en una Iglesia de mártires.

La nueva etapa arrancó formalmente hacia 1975<sup>88</sup> con las masacres de “La Cayetana” y “Tres Calles”, en El Salvador, y de “Los Horcones”, en Honduras. Los sucesos de La Cayetana originaron un documento de cristianos, donde pedían la colaboración de los sacerdotes y las CEB a las luchas de liberación. Asumido y reelaborado por las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), fue publicado como una carta a los cristianos progresistas<sup>89</sup>. La masacre en Tres Calles, en la diócesis de Santiago de María donde Oscar Romero acababa de ser nombrado obispo, por su parte, marcó el inicio de su conversión y del diálogo —todavía muy tímido— con las CEB<sup>90</sup>. En Los Horcones, por último, fueron asesinadas catorce

---

87. Verbigracia, bendiciendo nuevas instalaciones de sus haciendas y fábricas, celebrando misas o rosarios en acción de gracias por sus ganancias, apareciendo junto a ellos en fotografías o festividades religiosas locales (Anónimo, 1980: 6).

88. Aunque ya durante el gobierno del coronel Carlos Arana (1970-74), en Guatemala desaparecieron más de quince mil personas (CLAR, 2003: II, 118).

89. El primero en el mundo de una organización marxista-leninista a los y las cristianas (texto en DEI (compil.), 1980: 15-24).

90. Su enérgica protesta por la actuación de la Guardia Nacional, movió a sacerdotes

personas, entre ellas dos sacerdotes, y esto se constituyó en un punto de fricción entre el clero (Tojeira, 1986: 219).

Para 1977 la campaña había adquirido tales dimensiones, que el obispo auxiliar de San Salvador, Arturo Rivera, la calificó de “persecución” a la IC (Rivera, 1977). Siguiendo las directrices del “Plan Banzer” (CEE, s. f.: II Parte, III 5s.), se cometieron numerosos hechos violentos contra personas e instituciones<sup>91</sup>, y se desplegaron furibundas campañas de desprestigio a través de los medios de comunicación<sup>92</sup>. Por ende, las contradicciones entre la IC y el poder dominante no acontecieron ya más en el plano de las relaciones con el Estado, ahora se manifestaron como conflictos entre las prácticas emprendidas por la IP y el poder local<sup>93</sup> (Richard-Meléndez, 1982: *passim*).

Unida al pueblo como estaba, toda la actividad de la IP —aunque también de algunos grupos de la INC— se volvió sospechosa y conflictiva, pues aun dentro de la propia IC se la acusó de estar infiltrada por comunistas. Sobre todo en algunas zonas, sus miembros tuvieron que expresarse y actuar con enorme cautela y reserva hasta en las celebraciones litúrgicas y reuniones parroquiales, para tratar de escapar a la represión (intimidación, encarcelamiento, tortura, asesinato)<sup>94</sup> (CLAR, 2003: II, 119ss.).

En numerosas parroquias y comunidades religiosas se vivieron momentos de expectativa, desconcierto y tensión debido a las muy diversas, y aun contradictorias, opiniones y posiciones.

---

de La Nacional a celebrar la eucaristía con él en ese caserío (Richard-Meléndez, 1982: 77).

91. En 1976, por ejemplo, una “Carta al General Somoza” de los capuchinos del vicariato de Bluefields enumeró unos ciento sesenta campesinos desaparecidos, torturados o reportados muertos por la Guardia Nacional (Richard-Meléndez, 1982: 171).

92. En El Salvador, la campaña de calumnias contra los jesuitas obligó a los religiosos a responder a las acusaciones (Jesuitas salvadoreños, 1977). Otro ejemplo, este referido a Nicaragua: “*Condenamos actitud del Teresiano...* Se olvidan las madres del Teresiano que ese colegio se construyó en buena parte con dinero del gobierno liberal y que ahora se mantiene con los esfuerzos de... [quienes] han confiado la educación de sus hijas a las reverendas madres, que hoy se apartan de su sagrada misión, para encabezar huelgas que sólo beneficiarán al comunismo internacional. El origen de la intranquilidad... en el Teresiano se debe a un movimiento carismático, quinta columna, contra la Iglesia católica, que está hábilmente dirigida por un jesuita, de esos progresistas que en verdad son camaradas. Hoy por hoy el colegio Teresiano... es el abanderado de la insurrección... violando las monjas el ideal de Cristo” (*Novedades*, 18.V.1979).

93. Por eso, la derecha salvadoreña culpó a la IP de todo lo que sucedía y distribuyó aquellos volantes: “Haga patria, mate un cura” (Richard-Meléndez, 1982: 102).

94. En Guatemala, a raíz de los asesinatos de seglares, catequistas y dos sacerdotes, los obispos asumieron un papel de defensa a los más pobres (CLAR, 2003: II, 120.123).

Finalmente, muchas y muchos acompañaron y apoyaron a las víctimas de la represión<sup>95</sup>. En el seno mismo de la IP se discutió y reflexionó sobre la persecución. Se asumieron la angustia y el sufrimiento como consecuencia de la entrega y el compromiso, y se oró pidiendo fuerzas. Nació así una nueva generación de mártires, de testigos de la fe<sup>96</sup> (CEP, 1980; 1981; Comisión, 1983: 7s.; CLAR, 2003: II, 123s.).

Pero, quizá más importante que el aporte en vidas de cristianos, fue el espíritu que la IP transmitió a las luchas de liberación. Este espíritu contribuyó a que significativos segmentos populares, teniendo a la religión como marco de referencia fundamental, encontraran fortaleza para soportar la represión y no perder, pese a lo prolongado y difícil de la lucha, la generosidad y la esperanza<sup>97</sup> (Comisión, 1983: 7s.).

---

95. Talleres, trabajo con mujeres, defensa de los derechos humanos, movimientos y marchas, redes solidarias, educación popular, inserción en medios populares.

96. Sobre todo en El Salvador, el número de mártires fue impresionante (véase, entre otros, CEP, 1980: I, 37-46). Entre ellos, hubo varios sacerdotes: Rutilio Grande (12.III.1977), Alfonso Navarro (14.V.1977), Octavio Ortiz (19.I.1979), Rafael Palacios (20.VI.1979) y Alirio Napoleón Macías (4.VIII.1979). El más conocido, sin duda, el propio arzobispo, "San Romero de América" (24.III.1980).

97. Ciertamente, estas y estos cristianos no buscaron el holocausto de su propia vida en aras de una causa absolutizada, pero sí hallaron en la fe una clave para interpretar "el sentido" de su lucha histórica por la liberación y la justicia.

## Capítulo V

# Bajo el influjo de la restauración

América Central (AC) vivió durante la década de los ochenta una profunda crisis económica y política, pero principalmente social. La masacre del pueblo salvadoreño, el terror vivido en Guatemala, la avalancha neoliberal que se empezó a abatir en especial sobre Costa Rica y Honduras, se entremezclaron con las negociaciones de paz de Esquipulas, nuevas negociaciones bilaterales y propuestas de colaboración de organismos multilaterales, que urgieron la integración como salida a la grave crisis económica.

Estas sociedades se polarizaron en una especie de amplios "frentes". Por un lado, frentes populares que aglutinaron campesinos, obreros, marginados, estudiantes, intelectuales, profesionales y sectores eclesiales progresistas y de liberación. Por otro lado, frentes antipopulares que incluyeron a las oligarquías y burguesías, militares, políticos, intelectuales y sectores eclesiales conservadores.

En el ámbito católico prevaleció una fuerte corriente restauradora que se orientó a lograr la recomposición de la tradicional alianza Iglesia Católica (IC)-grupos dominantes, extendida a los Estados "amigos" controlados por tales grupos, en abierta confrontación con aquella otra corriente liberadora que abogó, en cambio, por la consolidación del proceso de renovación

eclesial, teológico y pastoral desencadenado por el Concilio Vaticano II (1962-65) y profundizado por la conferencia episcopal de Medellín (1968), y en cierta medida la de Puebla (1979), con su opción preferencial por los pobres.

## 1. Una crisis estructural

### 1.1. El proyecto reaganiano y la región

En lo que nos interesa para AC, clave para las dos administraciones presididas por Ronald Reagan (1981-89) fue, en primer lugar, el mejoramiento de relaciones con gobiernos “amigos” que pudiesen haberse sentido afectados por la política de derechos humanos de la Administración Carter (1977-81), verbigracia Guatemala. En segundo lugar, la conducción de acciones enérgicas frente a gobiernos “hostiles” a los intereses estadounidenses, caso típico de Nicaragua.

En lo económico, con excepción de Nicaragua, cada vez fue más clara la tentativa de imponer un nuevo modelo de dominación, a saber, una organización de estas sociedades al servicio del capital transnacional y sus aliados locales.

En lo político, se buscó consolidar el Estado de Seguridad Nacional, ahora legitimado, ya vía la celebración de elecciones pero sin transformaciones de fondo que garantizaran una auténtica participación democrática, ya mediante el recurso a propuestas políticas de partidos reformistas<sup>1</sup> como remedio contra el comunismo, y que encubriesen la explotación y represión contra los sectores populares (véase Gallardo, 1988).

En lo ideológico, se aseguró el control de los principales medios de comunicación por parte de grupos dominantes locales aliados al capital transnacional, con el al menos doble propósito de intensificar la imposición del neoliberalismo y de una cultura proestadounidense y consumista, así como desplegar una intensa y permanente campaña de desprestigio y descalificación de las fuerzas revolucionarias.

En lo religioso, en congruencia con las directrices del *Documento de Santa Fe I* de conformar una plataforma de ataque ideológico contra los sectores eclesiales y teológicos progresistas y de liberación, se constató la creciente presencia y cuasi-invasión de grupos evangélicos y de la llamada “Iglesia electrónica” (véase Ezcurra, 1982), con la obvia finalidad de socavar la acción de aquellos sectores. De igual modo, se desarrolló una campaña

---

1. Principalmente las publicadas como “social-cristianas” o “demócrata-cristianas”.

pública dirigida a amedrentarlos y confinarlos dentro de los límites de un espiritualismo privatizante (Meléndez, 1990a: 8-10).

## 1.2. Carácter de la crisis y políticas correctivas

A finales del decenio de los setenta, la lucha política y militar en Nicaragua, El Salvador y Guatemala transformó la crisis de dominación en una opción revolucionaria. Dos acontecimientos, en particular, conmocionaron el Istmo. En Nicaragua, el derrocamiento de la dictadura somocista (19.VII.1979), eje articulador del control estadounidense en AC, acabó con el precario equilibrio en las relaciones entre estos países. En El Salvador, un movimiento “cívico-militar progresista” trató de impulsar una reforma socioeconómica y política, sin embargo la tentativa fue abortada, dando paso a una prolongada guerra civil<sup>2</sup>.

La Revolución Sandinista (RS) propició varias transformaciones estructurales para avanzar hacia una sociedad más justa<sup>3</sup>. No obstante, el bloqueo económico y la agresión militar estadounidenses le plantearon serias dificultades (véase Bye, 1991), mismas que obligaron a la conducción sandinista a dedicar crecientes recursos económicos y humanos a la defensa y seguridad, a la vez que provocaron constantes tensiones políticas con los hostiles gobiernos vecinos (véase Torres-Coraggio, 1987).

En El Salvador, la guerra implicó una invaluable pérdida de vidas, emigración de recursos humanos calificados, desaparición de empresas, destrucción del capital físico y la producción, desarticulación de procesos productivos y, en fin, paralización parcial de la actividad económica. Originó, además, tensiones políticas con los países vecinos e influyó significativamente en la derivación de la crisis regional.

A este ciclo revolucionario se agregó una crisis de acumulación, sustentada en las exportaciones tradicionales que acusaron problemas de precios, una industrialización dependiente y un mercado común financiados con las divisas del sector tradicional. Su detonante fue la crisis de la deuda externa, la cual condujo a una creciente asfixia financiera<sup>4</sup>. A ese derrumbe contribuyeron la crisis política y la guerra.

---

2. Otero (2002) sostiene que animadas por el entusiasmo de la victoria sandinista, más que atendiendo a las condiciones reales, las organizaciones político-militares impusieron en ciertos sectores de la población guatemalteca y salvadoreña la idea de que era el momento de pasar a la lucha armada.

3. Los logros más importantes se registraron en salud y educación, cierta mejora salarial transitoria, mayor incorporación de las mujeres en el proceso y atención especial a “grupos vulnerables”, en particular la niñez.

4. Mientras estos países destinaban en 1978 el 11% del total de sus exportaciones al servicio de la deuda, en 1987 dicho porcentaje sobrepasó el 40%.

Esta crisis de acumulación, junto con la crisis internacional y la de dominación, configuraron una crisis estructural que removió por completo estas sociedades (Caballeros, 1990: 2; Arancibia, 1991: 16ss.). Ella fue el resultado del entrecruzamiento de diversos procesos políticos, económicos, sociales, militares, culturales, desencadenados tanto por fuerzas e intereses internos como externos a AC, y que tuvieron características, ritmos, coyunturas y actores específicos en cada país.

En Nicaragua, el reclutamiento militar, la falta de producción en las zonas de combate y la hiperinflación fruto de la guerra, el bloqueo comercial y el boicoteo financiero de los EE. UU., repercutieron negativamente en la distribución del ingreso. El Salvador, Honduras, Costa Rica y Guatemala, por el contrario, recibieron una gran ayuda de la Agencia Internacional de Desarrollo (AID). Aun así, sus economías descendieron a los niveles de los años sesenta, con el consiguiente aumento de los índices de pobreza<sup>5</sup> y de empleo<sup>6</sup>, entre otros.

Crecieron igualmente la influencia de actores externos en la definición de las políticas económicas nacionales, así como la interrelación entre la búsqueda de la estabilidad —el ajuste— y las tensiones sociopolíticas. Los esfuerzos se concentraron en la consecución de “pactos sociales”, en su mayoría malogrados en razón de la imposibilidad de fijar un más justo reparto de los costos.

Para 1981, todos los países, excepto Nicaragua, se hallaban en crisis. Este primer período crítico (1979-81) lo enfrentaron recurriendo al endeudamiento, sobre la base de que se trataba de una situación pasajera. En 1982-83, presionados por la crisis de la deuda y el Fondo Monetario Internacional (FMI) (únicamente Nicaragua escapó a esta presión), restringieron la demanda, lo que produjo recesión, y aplicaron rebajas salariales. Gracias a la ayuda financiera estadounidense, durante el período 1983-86 las economías de Costa Rica, El Salvador y Honduras —no así las de Guatemala y Nicaragua— mostraron una leve recuperación, o cuando menos una reversión del deterioro.

Ahora bien, aunque las políticas aplicadas por estos países siguieron en mucho las exigencias y recomendaciones del FMI y el Banco Mundial, sus relaciones financieras fundamentales fueron con la AID, cuyas sugerencias respondieron primordialmente a las prioridades geopolíticas de la Administración Reagan. Esta

---

5. En 1988 se estimó que, por ejemplo, el consumo per cápita en El Salvador era menor que en 1963, mientras en Guatemala estaba al nivel de 1971.

6. Entre 1980 y 1988 el desempleo en Guatemala pasó del 2,2% al 14,5%; en Honduras, del 15,2% al 30%; y en El Salvador, del 16 al 33%.

relación, más política que económica, les permitió un menor apego a la ortodoxia monetarista y neoliberal<sup>7</sup>.

### 1.3. El proyecto neoliberal

Desde principios del decenio, ideólogos y “publicistas” (véase Gallardo, 1990: 2) de la llamada “nueva derecha” estadounidense promovieron la democracia y la libre empresa en el continente. Uno de ellos, Allen Weinstein, fundó en 1982 el National Endowment for Democracy (NED), el cual ya en 1983 financió varios proyectos de la “contra” nicaragüense en Costa Rica<sup>8</sup>. Poco después el NED se involucró en los procesos electorales, hasta que en 1989-90 llevó a la presidencia de los países de AC a políticos de “nueva derecha”, muy al gusto de Washington (Marín, 1990: 30s.).

Esos ideólogos y publicistas de la “revolución o modernización neoconservadora” vieron en el Estado el mayor enemigo del “pueblo libre”, de ahí que abogaron por acabar con las regulaciones laborales, tributarias y burocráticas para liberar a las empresas. Esta visión neoliberal antiestatal —y por lo mismo antiintervencionista y antirreformista—, sacralizó el mercado como la instancia capaz de resolver todos los problemas de la sociedad, y cuyos atributos trascienden la economía para obrar en el campo político<sup>9</sup>.

La economía de libre mercado conllevó una reprivatización de las economías nacionales, con el consiguiente desmantelamiento del Estado benefactor y empresario; entrada libre y preferencial

---

7. Por eso, con excepción de Costa Rica, a la altura de 1986 no se había iniciado todavía un proceso de ajustes estructurales. Recién a partir de ese año, tales lineamientos cobraron más fuerza.

8. Tal fue el caso de Radio Costa Rica, Radio Impacto y la Fundación Libro Libre.

9. Para la tradición liberal, el puro intercambio y la venta de productos permitirá a cada productor obtener todo lo que necesita y, a la vez, servir a las y los demás, no porque produzca para servir sino en función de su propio interés. Cuanto más busque ganar, más eficiente será su participación en el mercado y su servicio a las y los otros. Se trata de una concepción providencial del mercado, según la cual el provecho propio es el motor del verdadero servicio (efecto no intencional de la acción intencional). Luego, conforme esta ideología no hay egoísmo, explotación, falta de ética, creación de necesidades artificiales, solo servicio y servidores. El segundo pilar de esta ideología es la concepción de que cualquier acción que coadyuve a extender y profundizar el mercado y la propiedad privada, aun cuando éticamente sea condenable en el plano privado (los “vicios privados”, verbigracia el pillaje, la esclavitud, el engaño, la tortura, la represión), es vista en el plano público como verdad, como bondad, en fin, como virtud. El único gran vicio, el único gran pecado es ir contra el mercado, que equivale a ir contra Dios pues el mercado es lo que salva, y existe un único valor ético, la propiedad privada. El Estado, por su parte, es la instancia —por encima de toda ética social o política— encargada de velar por la vigencia del mercado (véase Assmann-Hinkelammert, 1996).

para las transnacionales; desindustrialización, lo que puso en crisis a la pequeña y mediana industria; establecimiento de zonas francas industriales, comerciales y financieras en beneficio del capital extranjero; acatamiento de políticas impuestas por los organismos financieros y de “ayuda” internacionales, generadoras de mayor inflación y desempleo, y menores salarios; presión por el pago de la deuda externa, creadora de una nueva dependencia y de más miseria y opresión.

Durante la primera mitad del decenio, con todo, el avance en la dirección fondomonetarista y neoliberal fue lento y superficial. Esto por varias razones: la concepción inicial de la crisis como pasajera, de modo que se solucionaría con la reactivación de las economías centrales; las condiciones de guerra, mismas que afectaron a todo el Istmo; la oposición de los productores ligados al mercado interno; el temor de los nuevos gobiernos “civiles” a perder legitimidad política por la aplicación de las medidas de ajuste; y, sobre todo, la disponibilidad de divisas gracias a la AID, la cual alivió los problemas fiscales y de la balanza de pagos<sup>10</sup>.

A medida que avanzó la década, sin embargo, ganó terreno entre los grupos económicos y políticos dominantes la visión sobre el carácter estructural de la crisis y se aceptó la necesidad de un cierto ajuste estructural<sup>11</sup>. Los gobiernos “socialdemócratas” costarricenses<sup>12</sup> se convirtieron en la avanzada de este proyecto. Gobiernos demócrata-cristianos trataron de ejecutarlo en El Salvador y Guatemala<sup>13</sup>, no obstante la prolongación de la guerra y la profundización de la represión por parte de la extrema derecha y las FF. AA. hicieron fracasar estas tentativas (Redacción, 1990a: 1s.; Meléndez, 1990a: 9; Arancibia, 1991: 19s.; Redacción, 1992a; 1992b).

#### **1.4. Las secuelas del conflicto armado**

La prolongación y expansión del conflicto armado prácticamente a toda la región, constituyó el elemento medular de la crisis (Meléndez, 1990a: 12s.). A raíz del triunfo de la RS y la creciente beligerancia político-militar en El Salvador y Guatemala, el gobierno de los EE. UU. y sus aliados locales y extranjeros impulsaron una “guerra de baja intensidad” (GBI) (véase AA. VV., 1987a). Ella comprendió, entre otros, el mantenimiento y

---

10. En el caso de Honduras hay que agregar los dólares recibidos por la “contra” y gastados allí, y en el salvadoreño, las remesas de las y los exiliados políticos y económicos, que en 1988 se calcula representaron la quinta parte del ingreso nacional.

11. Incluso los sandinistas lo asumieron parcialmente a partir de 1988.

12. Presididos por Luis Alberto Monge (1982-86) y Oscar Arias (1986-90).

13. Encabezados por Napoleón Duarte y Vinicio Cerezo, respectivamente.

abastecimiento militar de gobiernos contrainsurgentes, así como de una “insurgencia” contrarrevolucionaria; la ejecución de acciones encubiertas; y planes de desestabilización económica, política y militar.

Meta central de la GBI fue disputar las masas a la guerrilla. Por eso, la reubicación geográfica de las y los refugiados y desplazados internos apuntó a su funcionamiento como cordones estratégicos en las zonas conflictivas. Como se trató de una guerra de desgaste o agotamiento, los conflictos se prolongaron y creció la militarización de la región, con las secuelas de costos socioeconómicos y políticos de las guerras largas. Además de los elevados porcentajes de los presupuestos nacionales destinados a la guerra<sup>14</sup>, otra consecuencia fue la incorporación de grandes contingentes de jóvenes en la mejor edad para producir a las filas militares (véase Aguilera, 1989).

La GBI entró por tanto en contradicción con la recuperación económica, vital para disminuir el descontento social popular. Los programas económicos adscritos a ella<sup>15</sup>, se enfilaron primordialmente a maquillar la imagen represiva de los gobiernos contrainsurgentes y los cuerpos de seguridad, jamás a responder a los problemas económicos de fondo.

Conforme se intensificaron los conflictos sociopolíticos y se profundizó la crisis económica, muchos se desplazaron, ya en búsqueda de refugio y seguridad, ya de alguna solución económica más permanente<sup>16</sup>. Las consecuencias derivadas del quiebre de los valores y parámetros sociales de la población refugiada, desplazada o emigrada, fueron con frecuencia verdaderamente “traumáticas”.

Por otra parte, la combinación de militarización y “ayuda” masiva estadounidense llevó a estos países a una situación de gran dependencia de los EE. UU., siendo los más afectados Honduras<sup>17</sup> y El Salvador<sup>18</sup>. Aunque, en realidad, todos los países fueron muy dependientes de las donaciones y transferencias del exterior<sup>19</sup>.

---

14. En Nicaragua más del 50%, y en El Salvador otro tanto, mientras en Guatemala este porcentaje alcanzó el 29%.

15. Acción cívica, ayuda humanitaria, operaciones psicológicas, planes de desarrollo local.

16. En Guatemala se estima en más de un millón el número de desplazados, y en El Salvador en seiscientos mil.

17. En razón de la cuasi-ocupación de su territorio por tropas estadounidenses y contrarrevolucionarias, que la convirtieron en una base de agresión contra la RS.

18. Que solamente en 1987 recibió una ayuda “oficial” de 608 millones de dólares, mayor al presupuesto nacional de ese año.

19. Así, en el caso de Nicaragua, varias organizaciones de desarrollo europeas (CAFOD, Christian Aid, Oxfam y las holandesas, NOVID, IICO, Cebemo, CCFD de Francia, Diaconía de Suecia), fueron un decisivo apoyo económico y político para las experiencias de transformación social (Gorostiaga, s. f.).

En fin, que además de las víctimas de la guerra<sup>20</sup> hay que tener en cuenta los enormes perjuicios económicos que ella provocó. Sin olvidar que las maniobras militares, los bombardeos y otros efectos de la guerra, aceleraron y profundizaron la destrucción de los recursos naturales (véase Hedström, 1988: 143-162).

## 2. La ofensiva neoconservadora

Uno de los principales factores que influyó en la nueva situación que marcó los años ochenta, lo constituyó la fuerte presencia del neoconservadurismo estadounidense<sup>21</sup>. Con su hincapié en la guerra de las ideas, priorizó la lucha ideológica y asignó un papel de primer orden a la religión y la recomposición social de lo religioso. Con tal fin, manipuló y se sirvió de los medios de comunicación dominantes para dar una imagen tergiversada de la Iglesia de los Pobres (IP) y la Teología de la Liberación (TL).

Los sectores eclesiales progresistas y de liberación no pudieron contrarrestar esa manipulación, lo que redundó en incapacidad de llegar a las grandes masas católicas. En efecto, la voz de la IP inmersa en el proceso de la RS y reprimida y perseguida en los otros países, prácticamente no fue conocida ni oída por la mayoría de la población de AC. La versión que circuló fue la de los sectores reformistas y conservadores, cuyos líderes se convirtieron casi que en los únicos voceros y representantes de la IC<sup>22</sup>. Por consiguiente, la valoración que se hizo dentro del catolicismo de la ideología y el proyecto en gestación de sociedad futura de la RS y de los movimientos revolucionarios guatemalteco y salvadoreño fue en general negativa, pues se afirmó la segura aparición de limitaciones y trabas para el despliegue de las actividades de la IC (Meléndez, 1986b: 23).

Ezcurra (1982; 1983; 1984; 1985) plantea que la relevancia concedida por las estrategias globales contrainsurgentes de los EE. UU. al aspecto ideológico de la GBI, respondió al crecimiento de movimientos revolucionarios con consenso de masas y apoyo internacional. Añade que el objetivo perseguido fue desarticular ese consenso y apoyo, y de ese modo aislar a tales movimientos. Y en verdad, la confluencia a nivel teórico y político, pero sobre

---

20. Las y los muertos —más de cien mil entre 1981 y 1988—, pero igualmente viudas, huérfanos, heridos, mutilados y desplazados, con su sufrimiento y el de sus familiares.

21. Con sus funciones y características centrales, tendencias, soportes institucionales y objetivos.

22. Esto, en parte, porque la persecución produjo en muchos y muchas líderes y miembros de estos sectores un temor traumático que los replegó y silenció.

todo práctico, de cristianos y marxistas en esos movimientos, fue vista por la Administración Reagan, las burguesías y oligarquías nativas, y amplios sectores de la IC, como el desafío fundamental a enfrentar. Luego, percibieron la lucha ideológico-política en el campo religioso como una dimensión clave, convergente con la militar y la diplomática<sup>23</sup>.

El caso nicaragüense constituyó la “expresión privilegiada” de esa relevancia de lo religioso en la lucha ideológica, pues presentó formas y modalidades precisas, tanto en el plano interno como en el internacional (véase Hinkelammert, 1987). Dentro del país, a pesar de la significativa e innegable actividad contrarrevolucionaria de movimientos, transnacionales y organismos religiosos no católicos de origen estadounidense, fueron ciertas fracciones católicas<sup>24</sup> las que asumieron el papel de vanguardia de la lucha ideológica y política antisandinista.

### 3. La restauración católica

#### 3. 1. Caracterización general

Ya en los años sesenta, según Fontecha (1988: 189ss.), los círculos más conservadores de la curia vaticana percibieron a la IC amenazada por alternativas internas<sup>25</sup> que definieron como antagónicas y heterodoxas, y por ende peligrosas para la identidad y solidez institucionales. Frente a esta amenaza, por un lado, levantaron un proyecto de restauración doctrinal, moral e institucional que juzgó central la “identidad eclesial”, vale decir el apego a la ortodoxia tradicional y a la autoridad eclesiástica<sup>26</sup>; por otro lado, se propusieron reforzar la presencia social de la IC para que pudiese realizar su tarea de cristianización. Con la designación

---

23. A tal punto que la primera administración Reagan creó el Instituto Religión y Democracia (IRD), cuya dirección fue confiada al sociólogo de la religión Peter Berger, con la misión de estudiar el tema y definir una estrategia para contrarrestar los movimientos cristianos comprometidos con la revolución, y el influjo de la TL. Similares propósitos cumplió el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, dirigido por el economista y teólogo de la economía de mercado Michel Novak (véanse Lella, 1984; Hinkelammert, 1995: 11).

24. Apoyadas por el diario *La Prensa*, el gobierno de los EE. UU., el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Juan Pablo II y la curia vaticana, entre otros (Ézcurra, 1984b).

25. Representadas, entre otros, por la “Iglesia popular”, la TL y grupos ecuménicos vinculados al Consejo Mundial de Iglesias.

26. Se trató, en definitiva, de proyectar una imagen de la jerarquía como lo definitorio, como “jueza de la sociedad”. Esto es, situar a la IC sobre los proyectos políticos y presentarla como el espacio moral por excelencia.

(16.X.1978) del cardenal polaco Karol Wojtyla como el papa Juan Pablo II<sup>27</sup>, se fortaleció la ofensiva restauradora. Este precisamente fue el objetivo primordial de sus numerosos y publicitados viajes, tan apreciados en los aún fervorosos ambientes católicos del Sur.

En América en particular, asevera Canto (1993: 49), los ideólogos restauracionistas visualizaron una “tendencia centrífuga” que, desde su perspectiva, atentaba contra la consolidación del proyecto. De ahí la importancia asignada por la curia a la designación de obispos dóciles a sus directrices<sup>28</sup>, la formación de un clero imbuido del nuevo proyecto, la ofensiva contra la TL y las presiones sobre órdenes y congregaciones religiosas para que redujesen el énfasis en las especificidades pastorales del continente (Meléndez, 1989b).

El restablecimiento de la autoridad eclesiástica representó, por tanto, una prioridad. En realidad, sin embargo, se trató de reimplantar el autoritarismo y el clericalismo — la autoridad absoluta del sacerdote y el obispo —, cerrando los espacios de participación que se habían abierto. Se trató, en fin, de bloquear las iniciativas y el activo papel de los “simples” laicos, en primer lugar las y los “incómodos”<sup>29</sup>. Esto implicó el resurgimiento del doctrinarismo, o sea, de la doctrina preestablecida por el magisterio y conocida por el sacerdote como criterio para determinar lo correcto, lo válido y lo posible<sup>30</sup>, y del sacramentalismo, que reforzó a su vez el lugar central del sacerdote por ser quien tiene el “poder” de celebrar.

Se trató, en otras palabras, de la restauración de las estructuras surgidas del Concilio de Trento (1545-63) a saber, la centralidad absoluta e incuestionable del Papa y la curia romana; el poder del obispo, no colegiado y dependiente directamente de la sede romana; la parroquia, centrada en el párroco y los sacramentos; la subordinación de las y los laicos a la jerarquía; la exclusión de la mujer; y el predominio rotundo de una ética de la Ley. Un momento decisivo de esta ofensiva restauracionista lo constituyó el Sínodo extraordinario de 1985, donde el concepto Iglesia-Pueblo de Dios fue sustituido por el de Iglesia-Comunión, con lo cual reapareció la eclesiología anterior al último concilio. El *Nuevo Derecho Canónico* (1983) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), culminaron esta

---

27. Sobre el pontificado de Juan Pablo II, véanse, entre otros, Krims, 1983; Houtart, s. f.; Hernández, 2005.

28. Política que modificó la correlación de fuerzas de la mayoría de las conferencias episcopales de América Latina y el Caribe.

29. Miembros de las comunidades eclesiales de base (CEB), catequistas y delegados de la Palabra (DP), no los de movimientos laicales, subordinados a sus asesores clérigos, vistos como especialistas en cuestiones de fe, moral, sexualidad, política...

30. Luego, si la realidad o la vida concreta no se corresponden con la doctrina, se las debe cuestionar hasta que se ajusten a ella.

tentativa de sofocar el Espíritu y la teología del Vaticano II, de Medellín y Puebla (Richard, 2002: 30s.).

La TL fue atacada sistemáticamente y puesta bajo sospecha. A partir de 1984, el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (SCDF), lideró un embate público contra ella (véase Ezcurra, 1987). Institutos de formación religiosa y hasta seminarios, publicaciones y editoriales católicas, fueron intervenidos o desmantelados en razón de su “progresismo”, por lo que la TL debió refugiarse en centros de reflexión y de formación ecuménicos, y en universidades laicas<sup>31</sup> (Houtart, s. f.). Con todo, ella recibió una gran propaganda, así como el apoyo de diversos sectores eclesiales, intelectuales y sociopolíticos. Quizá por eso, desde 1986 el Vaticano pareció revertir aquella tendencia coercitiva<sup>32</sup>. Algunos hablaron de una modificación en la actitud vaticana hacia la confluencia y el diálogo. Escurra, en cambio, mostró la reivindicación de una TL “ortodoxa”, legítima, diferente de la latinoamericana y caribeña, cuyos conceptos fundamentales adoptaban sentidos distintos a los de esta<sup>33</sup>.

El proyecto restaurador concibió a la Enseñanza Social Católica (ESC) como la única alternativa posible frente al “marxismo”. Esta ESC, revitalizada por las encíclicas sociales de Juan Pablo II<sup>34</sup>, opuso las “reformas sin violencia” a los “trasnochados” modelos poscapitalistas revolucionarios, a los que siguió identificando con el “odio” de clases y una ineludible opción bélica.

Dentro de esta estrategia restauradora, por último, se inscribió la “Nueva Evangelización” (NE), nueva en “sus métodos” y abanderados<sup>35</sup>, diseñada por la curia vaticana para reconquistar y recristianizar la secularizada sociedad occidental. Para la curia, se requería de un centro lúcido, fuerte y audaz de católicos providenciales capaces de comprender las necesidades actuales y diseñar una estrategia que respondiese a estas. Por eso,

---

31. De ahí el escepticismo de las y los cristianos más progresistas y de liberación frente a manifestaciones en favor de una sociedad más justa y fraterna presentes en discursos y documentos pontificios o de la curia vaticana (véase, por ejemplo, Tamayo, 1997).

32. Verbigracia, un nuevo documento de la SCDF del 22.III, “asumió” la cuestión de la “liberación”. Además, en una carta al episcopado brasileño, Juan Pablo II señaló que la TL “es no solo oportuna, sino útil y necesaria”.

33. La nueva fase, además, aun cuando la coerción menguó, fue coherente en sus contenidos con la anterior toda vez que las obstrucciones e impugnaciones se mantuvieron.

34. *Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus*. Para un análisis del pensamiento social de Juan Pablo II, véanse Equipo DEI, 1981b; Ezcurra, 1985; AA. VV., 1988; Girardi, 1991; Boff, 1991.

35. Lanzada por el Papa en 1983, como parte de las actividades preparadas por la IC para celebrar el quinto centenario del “descubrimiento” de América.

en la vanguardia de tal empresa estuvieron ahora los “nuevos movimientos” seculares, conforme una sencilla distribución: Opus Dei, Legionarios de Cristo, Comunión y Liberación, volcados a las élites; neocatecumenales y focolares a las capas medias; y carismáticos (Renovación Católica) a los estratos populares<sup>36</sup>.

En resumen, el principal propósito del proyecto fue la restauración de ciertas estructuras eclesíásticas que se habían debilitado o iniciado una “peligrosa” transformación, favoreciendo el desarrollo de prácticas liberadoras. En el ámbito intraeclesial tuvo un profundo impacto, que en gran medida obstaculizó la articulación de tales prácticas. En el plano más directamente político supuso un desdibujamiento del perfil profético de la IC y la relativización de su opción por los pobres, toda vez que, en general, los discursos, los documentos y las actuaciones de Juan Pablo II y de la curia vaticana afianzaron las posiciones eclesiales conservadoras (Redacción, 1984a: 876-79; AA. VV., 1987b).

### 3. 2. La conferencia de Puebla

Aquella tendencia que rechazó las reformas de fondo del Concilio Vaticano II (1962-65) obtuvo un peso considerable dentro de la IC americana desde finales de 1972, gracias a la designación del colombiano Alfonso López Trujillo como Secretario del CELAM en la asamblea efectuada en Sucre (Bolivia) (Dussel, 1979a: 109s.).

Desde la finalización misma de la conferencia de Medellín (1968), algunos sectores de Iglesia de Cristiandad Conservadora (ICC) y de Iglesia de Nueva Cristiandad (INC) atacaron las “falsas” interpretaciones de la conferencia. Se conformó así una plataforma ideológica con el propósito de prescindir de Medellín. De acuerdo con Gorostiaga (1979: 156s.164ss.175), el grupo en torno a López que controló el CELAM urdió un plan tendiente a conseguir ese objetivo en la conferencia de Puebla (1979) (véase Meléndez, 1995: 611-15).

Por ello, Puebla se realizó en un clima de inusitada expectativa y no pocos temores: ¿habría una marcha atrás o una reafirmación del compromiso asumido una década atrás? A fin de cuentas, Puebla no condenó la TL. Ni siquiera rechazó a la IP, y más bien significó un apoyo para las CEB (Comblin, 2005).

Aun así, sostiene Dussel (1979b: 124), el documento de Puebla (véase CELAM, 1994: 241-565) no incomodó con sus denuncias. Y es que más que de un texto de consenso se trató de un conglomerado heterogéneo de aportes de diversa índole —fuertemente sociales unos, más intraeclesíásticos y doctrinarios

---

36. La salvación de la sociedad consistirá entonces en que esos movimientos prevezcan, en que impongan su identidad y estilo.

otros—, que retrató a la IC del continente tal cual ella era, sin mitificaciones ni falsas reconciliaciones. Con todo, hay aspectos estimulantes que, en algunos aspectos, representaron un avance respecto a Medellín.

### 3.3. La ofensiva vaticana contra la Iglesia de los Pobres

Esta ofensiva se desarrolló básicamente en el ámbito doctrinal (ideológico). Ahondó la desplegada por López Trujillo desde el CELAM, cuyos razonamientos vertebrales repitió<sup>37</sup>, y asumió, además, varias de las líneas de pensamiento desplegadas por el neoconservadurismo y la Nueva Derecha estadounidenses (véase Ezcurra, 1987). Quedó plasmada en un informe difundido en 1982 sobre la IC en el Istmo (véase Misión del CELAM, 1982).

Durante su primera gira por AC (marzo de 1983)<sup>38</sup>, Juan Pablo II delimitó a la IP como un adversario interno al que distorsionó con el fin de aislarlo y descalificarlo. En efecto, achacó a este supuesto antagonista una gran peligrosidad, y lo acusó de ser el origen de los principales conflictos padecidos por la IC y el depositario de diversas agresiones a la ortodoxia y la unidad eclesiales (Ezcurra, 1983: 127-131; 1984: 109-112).

Sin duda, no por azar el Papa reservó para Nicaragua tanto el desarrollo explícito del tema, cuanto la denominación “Iglesia popular”<sup>39</sup>. Entre otras cosas, ese desafío fundamental suponía en este país: una notable participación cristiana en la RS; una fuente de legitimación del sandinismo que dificultaba la simplista presentación del Estado revolucionario como “totalitario”, marxista y “ateo”, perseguidor de la religión<sup>40</sup>; una contribución a la consolidación de las tendencias revolucionarias no dogmáticas en la región; así como la exploración de nuevas articulaciones prácticas y teóricas entre marxismo y cristianismo (véase Girardi, 1985)<sup>41</sup>.

Ezcurra distingue varias operaciones de distorsión de la IP en el discurso papal. La esencial, que sustentó toda la descalificación, fue la atribución de reduccionismo, desviación que habría producido

---

37. Para una visión sobre su posición, véanse López Trujillo, 1985; 1989.

38. Sobre la visita, véanse: AA. VV., 1983a; AA. VV., 1983b; Cáceres, 1983; SEDAC, 1984a.

39. IEPALA, 1983: 109-178, contiene dos documentos “secretos” de capital importancia para cualquier análisis e interpretación de la visita papal.

40. Pese a la campaña internacional de desinformación y tergiversación a través de los medios burgueses de comunicación.

41. Con todo, permaneció pendiente un debate teórico-teológico de fondo entre sandinistas y cristianos revolucionarios. Unos y otros se limitaron a considerar el tema en su práctica concreta, insistiendo en que “entre cristianismo y revolución, no hay contradicción”.

un contenido heterodoxo que debía ser descartado. La segunda fue la atribución de exterioridad, según la cual la IP fundaba su identidad en criterios ajenos y externos a la IC<sup>42</sup>, por lo que esta sería apenas un espacio secundario de pertenencia<sup>43</sup>. En fin, Juan Pablo II descalificó a la IP por ajena y adversa, concluyendo que la IC tenía que protegerse de esa grave amenaza eclesiológica, doctrinal, pastoral y litúrgica, con lo que prácticamente descartó toda posibilidad de diálogo.

La descalificación papal golpeó a algunos segmentos de la IP en Nicaragua, mismos que entraron en una etapa de reflexión, autocrítica y replanteo de sus líneas pastorales. En El Salvador, Guatemala y en menor medida Honduras, en cambio, donde la IP había sido perseguida recientemente, la preparación para la visita papal abrió un relativo espacio de acción e inauguró un período de lenta recuperación. Así, catequistas, DP, sacerdotes y religiosas, junto a lo que quedaba de las CEB, iniciaron entonces una paciente y silenciosa fase de recomposición y formación de un nuevo liderazgo.

### 3.4. El proyecto restaurador en la región

En AC, la existencia de una ofensiva restauradora se manifestó con claridad a partir de la conmoción provocada por el triunfo de la RS y el fortalecimiento de los movimientos de liberación en El Salvador y Guatemala, y de modo especial con la primera administración Reagan (1981-85)<sup>44</sup>. Aquellas peligrosas alternativas internas percibidas por los restauracionistas, se les aparecieron aquí como particularmente poderosas y aliadas —si no es que formando parte— con el que identificaban como el mayor enemigo de la IC, a saber, el marxismo y los movimientos revolucionarios.

Los sectores eclesiales reformistas y conservadores coincidieron en rechazar la violencia en las luchas populares y no enfrentar abiertamente a los Estados “amigos” —como el salvadoreño, el guatemalteco o el hondureño—, pero sí a los “enemigos” —el sandinista—. No obstante discreparon en otros aspectos, a veces muy profundamente. Por ejemplo, unos incorporaron la opción por los pobres, que otros no aceptaron o reinterpretaron de manera espiritualista. Asimismo, unos incorporaron las manifestaciones masivas —tan del agrado de Juan Pablo II—, que otros excluyeron

---

42. Opciones ideológicas y políticas y, por consiguiente, parciales e históricas.

43. Esta distorsión y descalificación fue retomada en SEDAC, 1984a, aunque los más virulentos ataques contra la IP los tenemos en Confe, 1982; Misión del CELAM, 1982; Delgado, 1988.

44. La bibliografía sobre el acontecer eclesial durante los años ochenta en el Istmo es muy vasta. Para un resumen, véase Meléndez, 1988.

para dar paso a una pastoral y liturgia más renovadas<sup>45</sup> (Meléndez, 1990c: 6s.).

A pesar de estas diferencias, la curia vaticana y el CELAM se esforzaron para que la posición de las conferencias episcopales apareciera unificada. Los arzobispos capitalinos<sup>46</sup> fueron sus voceros privilegiados y exclusivos<sup>47</sup>. Por eso, excepto por los documentos colectivos, los demás obispos permanecieron, ya en la sombra, ya calculadamente silenciados por los medios al servicio de los grupos dominantes, dando la impresión de que dentro de las conferencias no existían discrepancias. Por supuesto las hubo<sup>48</sup>, pero por disciplina callaron, simulando una unidad monolítica (CAICA, 1986: 4s.). En el último tercio de la década, el distanciamiento de algunos gobiernos de los respectivos protagonistas arzobispos los llevó a privilegiar como interlocutor ya al nuncio apostólico (Nicaragua), ya al presidente del episcopado (El Salvador), ya a este en pleno (Costa Rica, desde 1990) (Meléndez, 1990c: 10ss).

Ahora bien, la magnitud de la persecución sufrida durante la primera mitad del decenio por los sectores progresistas y de liberación en El Salvador, Guatemala y un poco menos en Honduras, explica el que las cúpulas jerárquicas visualizaran la "democratización" que se impuso en esos países<sup>49</sup>, como un respiro para acometer la recomposición interna y la reorganización pastoral de sus respectivas iglesias<sup>50</sup> (Meléndez, 1990c: 8).

Entre otros aspectos, se alentó a movimientos seculares con una orientación muy distinta a la de las CEB, como los carismáticos, neocatecúmenos, focolares y el Opus Dei. Ellos se sumaron a los viejos movimientos de cristiandad<sup>51</sup> y a las mucho más antiguas

---

45. Que retomó incluso experiencias como la de las CEB, pero institucionalizándolas para controlarlas y despojarlas de su radicalidad. En opinión de Sánchez (1986), este fue el caso del arzobispado de San Salvador, donde en 1986 se creó una oficina para coordinar las CEB. Sin embargo, en 1989 fue cerrada porque, según el sacerdote responsable, algunos querían que asumiera posturas para la cuales no estaba preparada (Ohvanain, 1989: 5).

46. Próspero Penados, Guatemala; Arturo Rivera, El Salvador; Héctor Santos, Honduras; Miguel Obando, Nicaragua; Román Arrieta, Costa Rica; y Marcos McGrath, Panamá.

47. Hubo, a lo sumo, algún obispo "suplente" ante los medios, verbigracia Pablo Vega en Nicaragua, Gregorio Rosa en El Salvador y Juan Gerardi en Guatemala.

48. Tal vez fue en El Salvador donde tales divergencias resultaron más difíciles de ocultar, o bien intencionalmente evidenciadas por la prensa, como ocurrió en 1986 con las declaraciones de los obispos Revelo y Barahona sobre el diálogo y las homilias del arzobispo Rivera (O. H., 1986: 588).

49. Aun a sabiendas de que los militares eran el decisivo poder detrás de los nuevos gobiernos "civiles".

50. Un proceso de modernización y reestructuración institucional interna se impulsó en Costa Rica desde 1980 (Cecor, 1983).

51. Verbigracia, Cursillos de Cristiandad, Movimiento Familiar Cristiano y Legión de María.

hermandades y cofradías que, dependiendo de las zonas, conservaron mayor o menor vigencia. Algunos nuevos movimientos parecieron copiar procedimientos metodológicos y hasta enfoques teológicos fundamentalistas y pentecostales evangélicos, aun así el sacramentalismo imperante en gran parte de la IC regional permitió su acrítica acogida. Además, frecuentemente adoptaron una mentalidad y comportamientos sectarios<sup>52</sup>.

Para Sobrino (1987: 125-128), el crecimiento de estos movimientos en esos años se explica porque llenaron necesidades objetivas de la feligresía, a las que las tradicionales parroquias con su masificación y anonimato, rutina, doctrinarismo y clericalización, no respondían satisfactoriamente. Así, los grupos carismáticos, por ejemplo, atrajeron por su clima de libertad y manifestaciones extraordinarias (milagros, curaciones, habla en lenguas). Las comunidades neocatecumenales, por su énfasis en la escucha y la respuesta a la Palabra de Dios en la liturgia y la caridad comunitaria.

Los obispos, no obstante algunos recelos debido al carácter “protestizante” y “transnacional”, al igual que la escasa o nula integración a la pastoral parroquial de estos movimientos, los favorecieron —o cuando menos los toleraron— bajo el supuesto de que contribuirían a detener el flujo de seglares hacia los grupos pentecostales y neopentecostales, que mostraban una notable expansión en toda la región<sup>53</sup>. Sobre todo recelaron de los carismáticos<sup>54</sup>, aun así muchos sacerdotes los acompañaron y promovieron, pues se quiso ofrecer un “producto” católico que compitiera con otros similares en el campo evangélico<sup>55</sup>. Por otra parte, dado el estilo y los contenidos espiritualizantes, apolíticos y enajenantes de estos movimientos, no pocos obispos y sacerdotes conservadores los vieron asimismo como una cierta “vacuna” contra la IP.

---

52. De ahí su aislamiento de otras agrupaciones y su exclusivismo triunfalista, como si únicamente sus miembros fuesen los verdaderos creyentes.

53. Amplios sectores católicos, pero también políticos progresistas, atribuyeron este crecimiento al apoyo material estadounidense. Aun reconociendo que esta apreciación no carece totalmente de asidero, varios sociólogos de la religión ubicaron sus razones más de fondo en las creencias y los ritos de esos grupos, mismas que brindarían seguridad a los estratos populares para vivir en medio de la pobreza, la represión, la guerra y los desastres naturales (véase Meléndez, 1993: 27-41).

54. Entre los varios documentos episcopales al respecto, sobresale CEG, 1986. El movimiento neocatecumenal y el de los focolares, en cambio, fueron bastante bien acogidos.

55. Obviamente, la forma de abordar y solucionar ese problema no pasa por la puesta en práctica de estrategias de “sabotaje pastoral” (Castro, 1996).

En un contexto de preocupación de los sectores de ICC y de algunos de INC por la “deserción” de seculares de capas medias y altas de una IC que enfatizaba “en demasía” la opción preferencial por lo pobres, se dio también la expansión del Opus Dei, con una decidida opción preferencial por las élites<sup>56</sup>. Esta expansión obedeció a una típica mentalidad de cristiandad, conforme la cual para cristianizar y cambiar el mundo la IC necesita tener poder y dinero y, en estos tiempos “modernos”, conocimiento. Más aún, afirma Richard (2007: 16), en el fondo tal mentalidad desconoce y desprecia la capacidad y fuerza de los pobres y juzga errada la opción por ellos, porque de la “pobrería” no puede salir nada de provecho para la IC.

En todo caso, numerosos miembros de estos movimientos, en particular los orientados a las capas medias y los elitistas, se desentendieron de la represión, la guerra y el incremento de la pobreza como si no existiesen. Prefirieron más bien, por ejemplo, aportar su entusiasmo superficialmente religioso durante la visita papal de 1983, u organizar peregrinaciones turístico-espirituales a Tierra Santa y a santuarios marianos europeos (Meléndez, 1984b: 14).

#### **4. Recomposición de la cristiandad**

Desde finales del decenio de los setenta, algunos líderes eclesiásticos identificaron la existencia de lo que Picado (1980: 43-45) llamara “síntomas de desintegración” de la práctica de cristiandad, verbigracia la menor utilización de sacerdotes y religiosas en entidades y actividades estatales en las que habían estado presentes, la creciente incapacidad teológica y pastoral para frenar la desacralización y descristianización de las sociedades de AC, el acentuado desfase cultural entre agentes de pastoral y jóvenes, y la agresiva penetración de nuevos movimientos religiosos (NMR). Desde luego, estos síntomas se manifestaron de muy diversa manera en cada país.

Esto explica el interés de la curia vaticana en lograr, ya la recomposición, ya la profundización de la alianza entre la IC y los grupos dominantes, lo que suponía prescindir de pronunciamientos

---

56. Empresarios y quienes dominan el mercado, la tecnología, el conocimiento, el poder político y —muy importante— el mediático. La influencia de la “Obra de Dios” en la curia vaticana se sintió con creciente fuerza. Así, en 1982 el Opus Dei adquirió el estatuto de prelatura personal que lo situó fuera de la jurisdicción episcopal, muchos de sus sacerdotes fueron nombrados obispos, y su fundador beatificado y declarado santo (2002) con inusual rapidez (véanse, entre otros, Normand, 2001; Anciberro, 2008).

o actuaciones de las cúpulas jerárquicas que pudiesen afectar, en lo sustancial, las relaciones con tales grupos<sup>57</sup>. Esta postura favorable se extendió al Estado controlado por ellos, si bien exhibió muy diferenciados matices, desde una cuasi alianza hasta un apoyo condicionado y crítico, pasando por una legitimación implícita. En Nicaragua, la confrontación se debió justamente a que la burguesía antisandinista, afín a los obispos, no controlaba el Estado revolucionario (CAICA, 1986: 8s.).

Enumeramos cinco factores que contribuyeron —de nuevo, en muy distinta medida según los diversos países— a esta recomposición. En primer lugar, la persecución contra los sectores eclesiales progresistas y de liberación produjo sus “frutos” para los grupos dominantes, por cuanto dismanteló material y moralmente las estructuras más dinámicas de la IC. El sistemático exterminio solo dejó intactos a los núcleos más conservadores, quienes se convirtieron entonces en los principales voceros y representantes del catolicismo del Istmo.

En segundo lugar, desde la curia vaticana y el CELAM los promotores de la restauración presionaron tanto a estos débiles episcopados como a las y los superiores generales, para que sus diócesis, órdenes y congregaciones religiosas evitasen los “peligros” de la “Iglesia popular” y la TL, lo mismo que los conflictos con los regímenes “amigos” con el fin de preservar —y ojalá reafirmar— el poder institucional de la IC en AC. Desmanteladas —o cuando menos controladas— las estructuras eclesiales más progresistas o liberadoras, los restauracionistas consiguieron en gran medida su cometido.

En tercer lugar, el efecto obnubilador que sobre la conciencia de numerosos obispos, agentes de pastoral y líderes laicos tuvo la “democratización” política que ya en la primera mitad de la década de los ochenta se inició en Honduras y El Salvador, y poco después en Guatemala. Ella permitió a los episcopados avanzar en la reformulación y recomposición de las relaciones con los grupos dominantes y Estados de esos países. En especial la presencia de la Democracia Cristiana (DC) en algunos gobiernos, pareciera que tornó menos real para muchos obispos la represión, o al menos su intencionalidad política, y la responsabilidad o complicidad de esos gobiernos “cristianos” en esta represión<sup>58</sup>.

---

57. Por eso, sostiene Zamora (2005), la curia vaticana condenó opaca y formalmente el asesinato de sacerdotes, religiosas y de monseñor Romero, sin emitir condena alguna contra los regímenes que los propiciaron. El silencio se hizo norma, añade, mientras algunos obispos y nuncios departían con generales y oligarcas.

58. Un buen ejemplo de esto lo constituyó la carta pastoral del episcopado salvadoreño, “Reconciliación y paz” (véanse FMLN-FDR, 1985; Meléndez, 1985).

En cuarto lugar, la manifiesta preocupación de obispos y agentes de pastoral por la penetración y el acelerado crecimiento de los pentecostales y neopentecostales, por lo que las alusiones a las “sectas protestantes” fueron cada vez más frecuentes en sus documentos y prédicas<sup>59</sup> (Meléndez, 1990: 7).

En quinto lugar, el afán de las fuerzas políticas burguesas y oligárquicas de “bautizar” su proyecto. Recurrieron entonces a la continua mención de Dios, así como a la utilización de lenguajes, símbolos y valores cristianos para recubrir sus discursos, buscando ganarse el apoyo de las masas creyentes. Esto explica, igualmente, sus repentinas actitudes y prácticas piadosas, y su extraña preocupación por la IC (CAÍCA, 1986: 3s.).

Estos factores crearon un ambiente propicio para la revitalización y recomposición del régimen de cristiandad en términos de una práctica de Nueva Cristiandad Conservadora (INCC), misma que dependiendo de los países incorporó en diverso grado elementos de la ICC y de la INC, e incluso de la IP. Esta INCC mantuvo, en general, una actitud crítica y escéptica tanto ante el modelo de sociedad impuesto por los grupos económicos y militares dominantes, como ante el modelo propuesto por los movimientos revolucionarios. Una vez más, y como remedio contra el comunismo, este dilema buscó superarlo optando por un impreciso modelo intermedio (tercerismo) —a la manera del espacio ideológico manejado por la DC—, centrado en “el bien común” de todos y todas (Meléndez, 1986b: 23).

Por tratarse de un proceso sumamente heterogéneo en razón de los muy distintos desarrollos históricos nacionales, no es posible ofrecer una caracterización única de esta reestructuración. En lo que sigue, pues, daremos un vistazo a lo acontecido en varios países, centrándonos en la actuación de los obispos.

#### 4.1. Costa Rica

Al finalizar el largo y conservador arzobispado de Carlos Humberto Rodríguez (1959-78), la Nunciatura y la remozada Conferencia Episcopal (Cecor) perfilaron un proyecto de modernización con vistas a superar el atraso y anquilosamiento eclesial y dar paso a una INCC. Sin embargo, debido a dificultades con el gobierno presidido por Rodrigo Carazo (1978-82), la Cecor se retrajo en los ámbitos social y político y se concentró en la reestructuración institucional interna (Mora, 1979; Richard-Meléndez, 1982: 294; Cecor, 1983; Picado, 1990: 116s.).

---

59. El arzobispo de Guatemala, Próspero Penados, resumió muy bien en una carta pastoral estas preocupaciones (véase Penados, 1989).

El 7.II.1982, en un contexto de grave crisis económica y creciente inquietud laboral, y por consiguiente de previsible repercusión de la RS y la efervescencia revolucionaria regional, fue electo presidente Luis Alberto Monge. Al día siguiente, ante una multitud convocada por él nada menos que frente a la Catedral Metropolitana, se unió en un significativo abrazo con el arzobispo Román Arrieta, quien llamó a cerrar filas alrededor del nuevo gobierno (Meléndez, L. C.: 1983; Fernández, 1990: 63).

Tan simbólico acto marcó el inicio de una nueva etapa en la alianza de la Cecor con el poder político. En adelante, los obispos apoyaron las medidas económicas del Gobierno. Además, fue notoria la participación conjunta de miembros de este y de eclesiásticos en actividades protocolarias, lo mismo que en los principales actos masivos cívicos y religiosos<sup>60</sup>. Arrieta incluso propuso un "Decálogo de la austeridad", intervino como mediador en movimientos de reivindicación popular y en 1983 la IC, como institución, administró el gubernamental y asistencialista Plan Nacional de Distribución de Alimentos. En cuanto a la política de la Administración Monge hacia la RS, la Cecor se plegó puntualmente a ella (Picado, 1986: 87ss.; Opazo, 1987: 75ss.; Blanco, 1987: 238-275; Fernández, 1990: 64).

En 1983, el secretario ejecutivo de la Cecor expresó que esta consideraba un deber contribuir a consolidar las conquistas del Estado Benefactor, papel que desempeñó a cabalidad durante las administraciones de Monge y Óscar Arias (1986-90). Los sectores populares organizados percibieron esa actitud como una total identificación con el Gobierno, misma que los distanció de la Cecor (Fernández, 1990: 83s.; Picado, 1990: 117-24). Por otra parte, ese apoyo a los gobiernos del Partido Liberación Nacional (PLN), aceptado por todos los sectores burgueses en un momento de profunda crisis económica y política, una vez alcanzada cierta estabilidad, enfrentó a Arrieta con los sectores afines al Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) (Meléndez, 1993: 25ss.).

Al mismo tiempo que la INCC se fortalecía, una interesante renovación pastoral empezó en el todavía vicariato de Limón. A partir de la consagración episcopal de Alfonso Coto (1980), el vicariato, inspirándose en los documentos de Puebla, se abocó a identificar los retos pastorales que la marginada y conflictiva zona caribeña le planteaba (Quirós, 1990).

Sobre esta base, Coto delimitó varias zonas pastorales y se propuso conformar núcleos de evangelización que alcanzaran a indígenas (véase Arias, 1991) y afro-caribeños y así lograr una

---

60. Siendo el más importante la visita de Juan Pablo II, de la que la Administración Monge trató de obtener la máxima "plusvalía política" (véase Meléndez, G.: 1983).

mayor integración humana, social, cultural y religiosa de la zona. Para ello contó con religiosas y seglares que emprendieron la constitución de CEB. Las asambleas diocesanas promovieron el diálogo, el consenso y la colaboración respecto a las urgencias, opciones y criterios pastorales (Redacción, 1989a). Este proceso desembocó en la elaboración conjunta, en 1989, de un plan pastoral (véase Vicariato Apostólico de Limón, 1989a)<sup>61</sup>.

Ante la acelerada transformación de la zona fruto de la expansión de la producción bananera iniciada en 1985, Coto y su clero promulgaron una carta pastoral que denunció la concentración de tierras en poder de transnacionales y la imposición patronal del modelo de organización laboral solidarista en detrimento de los sindicatos, situación que suscitaba desconfianza mutua, persecución, despidos injustificados y violación del derecho de libre asociación de los trabajadores (véase Vicariato Apostólico de Limón, 1989b). Empresarios, líderes solidaristas y la gran prensa atacaron furiosamente al vicario y los sacerdotes, afirmando que detrás de ellos estaban los “sindicalistas comunistas” (Meléndez, 1990d; Redacción, 1990b).

## 4.2. Honduras

En 1981 se inició una nueva escalada represiva contra los grupos eclesiales progresistas y de liberación. Lejos de respaldarlos, la Conferencia Episcopal (CEH) evitó toda confrontación con el Gobierno, los militares y grupos dominantes, y más bien la emprendió contra la “Iglesia Popular”<sup>62</sup>.

El mismo afán de no confrontación explicaría su posición de cara a la cuasi-ocupación del país por tropas estadounidenses. Aunque en varios documentos condenaron el creciente armamentismo, los obispos guardaron silencio ante dicha ocupación. Más aún, cuando a finales de 1983 alrededor de doscientas religiosas de los EE. UU. y Canadá anunciaron que realizarían una vigilia por la paz y contra la intervención estadounidense en AC frente a la catedral en Tegucigalpa, la CEH les negó su consentimiento y beneplácito<sup>63</sup>. Para los jesuitas de Honduras, este hecho demostró

---

61. Al que siguieron otros dos planes en 1995 y 2002 (véanse Diócesis de Limón, 1995; 2002).

62. Así por ejemplo, cuando el 7.II.1982 fueron detenidos tres integrantes del equipo parroquial de Juticalpa junto con un sacerdote, el Comité Permanente de la CEH los acusó de ser miembros de la “Iglesia Popular que intenta dividir a la grey católica”.

63. El Gobierno aprovechó esta postura episcopal para negar el ingreso a Honduras a las religiosas.

que el silencio de la CEH “no es producto del olvido, sino de un cálculo voluntariamente realizado”<sup>64</sup>. Simultáneamente la CEH adoptó una postura siempre más crítica frente a la RS, acusándola de hostigar y perseguir a la IC <sup>65</sup>.

Con todo, la solidaridad con los refugiados salvadoreños en las zonas sur y occidental<sup>66</sup>, el deterioro de la situación económica y la creciente violación de los derechos humanos y militarización del país, incidieron en un lento y tortuoso cambio de actitud de la CEH. Las actividades de la Iglesia de la Unificación, que apoyada en el gran poder económico del coreano Moon captó a sectores de las élites militares, políticas y mediáticas, reforzaron esta “reconversión”.

Ya la carta pastoral sobre el actual momento político (28. X.1982), afirmó la existencia de un sentimiento de mayor miedo y menor libertad entre la población, llamó por primera vez al diálogo para la construcción de la paz en AC y —en clara alusión a las actividades de la “contra” y la CIA— a no alentar ni tolerar actividad alguna contra ningún país vecino. Siguió dos llamados a la paz (13.VII. y 2.XII.1983) y, a comienzos de 1985, una pastoral a la juventud en la que, sin identificarlos, los obispos acusaron a poderosos intereses de promover la violación de los derechos humanos y la guerra.

Pero fue en la segunda mitad del decenio, que la CEH adoptó una posición de más denuncia de la represión y de defensa de los débiles. Demandó la instalación de la Comisión Nacional de Reconciliación<sup>67</sup> y, en general, mantuvo un tono fuerte frente al Gobierno y las FF. AA., hasta que por fin, en 1989, se atrevió a abordar el candente tema de la presencia de la “contra” y su utilización de Honduras como base de agresión contra la RS, el cual había constituido un verdadero tabú para ella (Meléndez, 1984a; Noticias Aliadas, 1985; Jesuitas hondureños, 1987; CAICA, 1987; 1988; 1990).

---

64. Se entiende, entonces, por qué el secretario del arzobispo Héctor Santos, manifestó que “todos deberíamos aprobar la presencia de los marines norteamericanos frente a las amenazas... que los sandinistas representan”.

65. De esta forma, cuando en 1986 los sandinistas expulsaron al obispo Pablo Vega por apoyar a la “contra”, la CEH caracterizó el hecho como “una grave manifestación de persecución... que desenmascara ante la opinión pública mundial un régimen violador de los derechos humanos y de la libertad religiosa...”.

66. Ya el 19.VI.1980, un documento de la diócesis de Santa Rosa de Copán que detalló la masacre de cerca de seiscientos campesinos salvadoreños que trataban de cruzar el río Sumpul hacia Honduras, causó conmoción a nivel internacional (véase PRDSRC, 1980).

67. Acordada por los presidentes de AC como parte del Plan de Paz para el Istmo.

### 4.3. El Salvador

Después del martirio de monseñor Romero (24.III.1980), la curia vaticana y el CELAM se propusieron la reconstitución de la unidad formal de la Conferencia Episcopal (CEDES). Parte de esta estrategia fueron los esfuerzos por afirmar el liderazgo del entonces administrador apostólico de la arquidiócesis de San Salvador, Arturo Rivera, esto es, pasar de la “era de monseñor Romero” a la “era de monseñor Rivera”<sup>68</sup>.

La CEDES condenó cualquier tipo de intervención foránea en el país, sin embargo nunca denunció específicamente la intervención de los EE. UU. En julio de 1982 manifestó cierto apoyo al diálogo para alcanzar la paz y la solución del conflicto armado, si bien tal postura no fue unánime ni vigorosa o convencida<sup>69</sup>.

Durante el período del poder formal de la DC (1980-82), Rivera apareció la mayoría de las veces más del lado de Napoleón Duarte —y, por tanto, cuasi-legitimando la represión oficial—, que brindando algún apoyo a las organizaciones aglutinadas en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el Frente Democrático Revolucionario (FDR). Por el contrario, a estas les criticó el sabotaje económico, la desestabilización e intranquilidad que causaban, los ajusticiamientos y la violencia física, así como una supuesta supervaloración del apoyo popular con que contaban.

Tras el desplazamiento de la DC del Gobierno, Rivera asumió una mayor criticidad frente a la represión, postura que se reforzó con su nombramiento como arzobispo (1983) y la importante designación de Gregorio Rosa como su obispo auxiliar. Las homilías de ambos obispos denunciaron las atrocidades de los escuadrones de la muerte y cuantificaron y cualificaron con exactitud las denuncias de violaciones de los derechos humanos, al igual que la manipulación de hechos importantes por parte de los medios de comunicación y los altos mandos de las FF. AA.

Con la llegada de la derechista Alianza Republicana Nacionalista (Arena) al poder (1989), la cúpula jerárquica arquidiocesana tomó aún mayor distancia y libertad crítica que frente al gobierno de Duarte (1984-88). Luego, no extraña que los esfuerzos de mediación de Rivera entre el Gobierno y el FMLN

---

68. Quizá en ese sentido habría que interpretar la ausencia de toda alusión a monseñor Romero en la carta que el Papa dirigió a los obispos en 1982 (véase Juan Pablo II, 1982).

69. El 29.I.1983 el obispo Pedro Aparicio se pronunció abiertamente contra el diálogo “porque sería entre criminales y el Estado”, mientras el vicario castrense, el obispo-coronel Álvarez, favoreció con su práctica cotidiana la posición del Gobierno, las FF. AA. y la administración Reagan.

y el apoyo de la arquidiócesis al Debate Nacional por la Paz, naufragaran.

Por otra parte, desde mediados de los años ochenta la curia vaticana nombró obispos conservadores<sup>70</sup>. El arribo de Romeo Tovar a la presidencia de la CEDES, significó el inicio de una nítida oposición y discrepancia con aquella línea crítica. Tovar se mostró acríptico y complaciente con el régimen de Arena y los cuerpos armados, y calló ante las denuncias de represión oficial, culpando por entero al FMLN de la situación de violencia. Por eso, se convirtió en la voz y el interlocutor más significativos de la IC para el Gobierno, las FF. AA. y los grupos dominantes (Meléndez, 1984b; CAICA, 1987; 1988; 1990; Redacción, 1989b).

#### 4.4. Guatemala

Aparentemente, el gran desarrollo de la IP entre los indígenas indujo a las FF. AA. a ejecutar una estrategia contrainsurgente que se apoyó en el bloque cristiano no católico (Pixley, 1983). Con ese fin, el 23.III.1982 los militares llevaron al poder al general neopentecostal Efraín Ríos Montt. Muy pronto, la Conferencia Episcopal (CEG) mostró su inquietud ante el sectarismo del Gobierno y la exacerbación de las animosidades entre católicos y protestantes-evangélicos. La desatención al pedido de clemencia de la curia vaticana por la vida de seis encarcelados que fueron fusilados tres días antes del arribo del Papa a Guatemala (marzo de 1983), fue un claro indicio de las conflictivas relaciones del régimen militar con la CEG.

La visita papal fortaleció la posición de los obispos. La decidida toma de posición ante el régimen que supuso la carta pastoral "Confirmados en la fe" del 22.V.1983 (véase CEG, 1983), incrementó el clima de confrontación (Segovia, 1984). Buscando superar los problemas generados por la "estrategia protestante-evangélica", las FF. AA. colocaron en la presidencia al general Oscar Humberto Mejía (8.VIII.1983), con el mandato de atraerse el apoyo de la cúpula jerárquica (Meléndez, 1984c: 47s.).

Aun cuando en 1984 cesaron los asesinatos de sacerdotes, la IP siguió perseguida y reprimida<sup>71</sup>, al punto que el trabajo eclesial se

---

70. Verbigracia el opusdeísta español, Fernando Sáenz, y el salesiano italiano José de Pietro, consagrado el 16.VIII.1986 en el estadio de Sonsonate por Miguel Obando. Los micrófonos los manejaron soldados que durante la consagración aclamaron al cardenal como salvador de AC, mientras una avioneta de la fuerza aérea lanzaba propaganda anticomunista. El nuevo obispo desfiló del estadio a la catedral en un jeep de las FF. AA., donde jefes militares y el embajador estadounidense ocuparon sitios de honor (H. O., 1986: 586s.).

71. La vigilancia, el secuestro y asesinato de agentes laicos de pastoral, o la interferencia militar en los programas de ayuda humanitaria, entre otros.

redujo casi exclusivamente a las actividades pastorales tradicionales. Con el nuevo arzobispo, Próspero Penados, a la cabeza, la CEG se convirtió en el episcopado más unido y homogéneo del Istmo en torno a la defensa de los derechos humanos<sup>72</sup>. Denunció la represión y violación de los derechos de los indígenas, las actividades de las Patrullas de Autodefensa Civil, la pobreza y las injusticias. Esta postura crítica la enfrentó con las FF. AA. y le valió la animosidad de los grupos dominantes más conservadores. Con todo, ella mantuvo el reconocimiento de la legitimidad del gobierno de Mejía. La ansiada recomposición del modelo de cristiandad, se había logrado (Mott, 1985: 6; Meléndez, 1986b: 22s.).

En efecto, desmanteladas material y moralmente las estructuras eclesiales más dinámicas debido a la despiadada persecución contra los sectores más progresistas y de liberación, emergió como hegemónica una INCC tíbiamente reformista, cuya posición tercerista tornó muy real la tentación de aliarse con el nuevo gobierno de la DC presidido por Vinicio Cerezo (1986-90) (Redacción, 1984b).

No obstante, pronto se evidenció el incumplimiento de la DC de las promesas de campaña. La CEG expresó primero su desilusión (enero de 1988), para después denunciar (abril de 1989) la “realidad lacerante” fruto de la política belicista, la corrupción y la estructura económica. Sin embargo, el renacimiento pastoral y el proceso de paz de Esquipulas animaron a los obispos y les abrieron nuevos espacios, de ahí el activo papel que algunos de ellos desempeñaron como mediadores entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y el Gobierno, así como la valiente carta pastoral “El clamor por la tierra” (véase CEG, 1988) (CAICA, 1987; 1988; 1990; Sierra, 1990).

#### 4.5. Nicaragua

El conflicto de buena parte de la IC contrarrevolucionaria u obandista (IO) y de la Conferencia Episcopal (CEN)<sup>73</sup> con la RS y la Dirección Nacional sandinista (DN-FSLN), ocupó un lugar central durante los años ochenta. Se trató de una pugna eminentemente política, cuyos momentos culminantes se inscribieron en una dinámica de acción-reacción: acción desestabilizadora de la IO/CEN y reacción de fuerza de la RS/DN-FSLN.

---

72. Lo que en gran parte pareciera deberse al fuerte crecimiento de los grupos pentecostales y neopentecostales en este país.

73. En particular, el arzobispo Miguel Obando, Bosco Vivas y Pablo Vega. Se sabe que los obispos Barni, Santi, Smith y López no siguieron una línea totalmente obandista y su posición fue más bien la de mantener un diálogo respetuoso con los sandinistas.

Por un lado, el arzobispo Miguel Obando mostró pronto su malestar y descontento con el rumbo antiburgués de la RS<sup>74</sup>. Por otro lado, en un primer momento la DN-FSLN se preocupó más de consolidar y fortalecer el poder y el proyecto popular según los postulados de la izquierda tradicional, que en dialogar y trazar una adecuada política de relaciones con la CEN. El conflicto estalló en mayo de 1980, cuando la burguesía no somocista se retiró de la Junta de Gobierno e inició una abierta confrontación con la RS/DN-FSLN, para lo cual se apoyó en sus tradicionales aliados de la CEN.

Al parecer, las confrontaciones iniciales de la IO/CEN derivaron de su apreciación-convicción de que la RS, además de anticristiana, era reversible<sup>75</sup>. Estas acciones fueron calificadas como “errores estratégicos”, toda vez que la RS no daba mayores muestras de anticristianismo ni de reversibilidad. Las reacciones de la DN-FSLN, por su parte, fueron catalogadas como “errores tácticos”, fruto de su inexperiencia para tratar el hecho religioso, y en especial con una institución tan “experta” como la IC.

Ahora bien, sectores sociales políticamente comprometidos con la dictadura somocista o temerosos frente a la RS, vieron en la IC una forma de protección espiritual. Comerciantes, ganaderos, profesionales, se convirtieron entonces en disciplinados y entusiastas practicantes, y los actos litúrgicos de algunas parroquias de clase alta y media en virtuales mitines políticos.

La curia vaticana y el CELAM, por su parte, no dudaron de que la RS era “comunista” y que su tendencia histórica la llevaría necesariamente a repetir la ruta de los países del Este europeo: un único partido totalitario y una IC reprimida y restringida<sup>76</sup>. Por eso, la IO/CEN acusó a la DN-FSLN de marxista-leninista —y por ende de atea—, para con tal pretexto no reconocer el carácter popular de la RS. Creó además las condiciones para una ofensiva ideológica como la desarrollada por la DN-FSLN, que había elevado a sus héroes y mártires al estatus de santos<sup>77</sup>.

Hacia mediados del decenio, ante la notoria incapacidad militar de la “contra” y la crisis de liderazgo de los partidos y la

---

74. El mensaje de la CEN inmediatamente después del triunfo (31.VII.1979), evidenció ya una cautelosa prudencia, temores y sospechas hacia la RS (véase CEN, 1979).

75. Sus documentos y actitudes mostraron, efectivamente, tanto su disconformidad con el supuesto “enemigo ateo”, cuanto su apuesta por la reversibilidad del proceso revolucionario (véanse CAV, 1982a; IHCA, 1983).

76. De ahí la llamada “polonización” del enfrentamiento, es decir, la decisión de reeditar —en condiciones distintas, claro está— el caso polaco con el objetivo de evitar su consolidación.

77. La formación religiosa preconiliar y la credibilidad de la masa católica en las “legítimas autoridades” eclesíásticas, confirió cierta ventaja a la IO/CEN en esta lucha frente a la RS/DN-FSLN.

empresa privada antisandinistas, Washington optó por impulsar un proyecto político alternativo que capitalizara el descontento contra la RS en torno a problemas como el servicio militar y el desabastecimiento. Como ello exigía un poderoso soporte interno se priorizó entonces la lucha político-ideológica, cuya función protagónica la desempeñaría Obando<sup>78</sup>. Su nombramiento como cardenal (25.IV.1985) encerró, por tanto, la intencionalidad de utilizarlo como motor y símbolo legitimador de un amplio movimiento político contrario al sandinismo (véanse Dubois, 1986; Selser, 1989).

Ahora que, para fines de 1985 fue evidente para algunos sectores de la curia vaticana el declive militar y estratégico de la contrarrevolución armada. Fue claro, además, el relativo descrédito internacional del Vaticano y el Papa en razón de la coincidencia de la CEN con la política belicista reaganiana contra la RS; la contradicción entre las posiciones de complicidad o silencio de la CEN con tal política y las de los obispos estadounidenses, quienes la condenaron como “ilegal e inmoral”; la necesidad de conservar espacios de acción para la IC, ya que las medidas restrictivas con las que la RS/DN-FSLN había respondido a las agresivas posiciones de la CEN, los estaban cerrando<sup>79</sup>.

No extraña, pues, que desde mediados de 1986, justo cuando la confrontación de la IO/CEN con la RS/DN-FSLN había alcanzado el punto más alto y las relaciones estaban prácticamente rotas, la hábil diplomacia vaticana moderó la confrontación y reformuló su estrategia. Inició entonces un proceso de “distensión” y promovió una mediación más acorde con los intereses institucionales de la IC y el esfuerzo por potenciar, al igual que en el resto de AC, el modelo de INCC<sup>80</sup>. Pese a este viraje, la negociación fue lenta y difícil porque la IO/CEN, movida por el propósito de conseguir la caída de la RS para restablecer el orden burgués, recurrió a una táctica dilatoria —cuando no obstaculizadora— del diálogo (véase CAV, 1987), mismo que al menos sirvió para disminuir las tensiones (Meléndez, 1987a; IHCA, 1987; Hernández, 1989; Aragón-Löschcke, 1991; Arnaiz, 1995).

---

78. Acerca del creciente acercamiento y la coincidencia objetiva de la Administración Reagan y la curia vaticana en lo concerniente a sus políticas respecto a la RS, véanse Ezcurra, 1983: 51-70; 1984.

79. Esto, además, en momentos de un notable crecimiento y no disimulado y calculado acercamiento de algunos sectores protestantes y evangélicos a la RS/DN-FSLN (véanse Bastian, 1986; Martínez, 1989).

80. La llegada del nuevo nuncio, Paolo Giglio, a finales de julio de 1986, marcó el punto de involución.

## 5. La difícil caminata de la Iglesia de los Pobres

Con menos esplendor que en los años setenta, la IP prosiguió su caminata en medio de la sangrienta represión y de los esfuerzos de neoconservadores y restauracionistas por descalificarla. Aun así, ella profundizó una tendencia que ciertamente tiene mucho de irreversibilidad histórica<sup>81</sup>. En particular la opción preferencial por los pobres, y todo lo que ella supone, pese a las reiteradas tentativas por relativizarla y diluirla, es ya doctrina de la IC continental<sup>82</sup>. Se profundizó de igual modo la reflexión sobre la idolatría, misma que cristalizó en la obra colectiva *La lucha de los dioses* (véase AA. VV., 1980), que mostró la polarización entre un Dios de la vida y dioses de la muerte<sup>83</sup> (Hinkelammert, 1984).

Llama la atención en este período la persecución. La memoria de martirios, no tanto los más documentados<sup>84</sup> como los “martirologios” conservados por la tradición oral de las CEB que guardan la memoria de los cristianos que encontraron la muerte al luchar por la vida, son en verdad impresionantes. Por ello, abundaron las viudas y los huérfanos<sup>85</sup>, cuya presencia determinó de manera considerable el contenido y la forma de la solidaridad, prioritaria dentro de la pastoral social de la IP.

Las CEB se mantuvieron y hasta crecieron, y alternando avances con retrocesos. El principal obstáculo externo lo representó la persecución, misma que perduró en diversos grados y bajo distintas modalidades en varios países durante toda la década (véase por ejemplo, H. O., 1989), solo que ocultada por la gran prensa y agencias noticiosas. El otro gran obstáculo lo constituyó la corriente restauradora, que tildó al catolicismo de liberación de Iglesia “popular”, “antijerárquica” o “marxista”. Con todo, aun en

---

81. Para todo lo que sigue, véanse Redacción, 1984a; CAICA, 1986; 1987; 1988; 1990.

82. De ello da prueba el documento aprobado por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, celebrada en Aparecida, Brasil, en mayo de 2007 (véase AA. VV., 2007).

83. Entendiendo que el primero es el Dios verdadero, con quien se colabora trabajando por la construcción del Reino de Dios, vale decir, por la liberación. Los dioses de la muerte, por el contrario, son ídolos, dioses falsos, en fin, dioses anti-vida.

84. El de monseñor Romero, claro está, aunque también el de sacerdotes, religiosos y religiosas (véase, por ejemplo, Confregua, 1988), en especial el de los jesuitas de la UCA de El Salvador (16.XI.1989) (véanse, entre otros, Sobrino, 1989; Carranza, 1990).

85. Los obispos británicos James O'Brien y Maurice Taylor, quienes en octubre de 1984 visitaron Guatemala, precisamente titularon su informe: “Una nación de viudas y huérfanos”.

medio de la guerra, el dolor y la indigencia, las CEB conservaron su creatividad pastoral, litúrgica y teológica<sup>86</sup>.

Existieron, además, organizaciones eclesiales que defendieron los derechos humanos de los más pobres y denunciaron sus violaciones<sup>87</sup>. Asimismo, representantes de las CEB participaron hacia el final del decenio en comisiones del Diálogo Nacional en Guatemala y del Debate Nacional por la Paz en El Salvador, llevando a esos foros las conclusiones de la reflexión cristiana en esos grupos de base.

Por otra parte, agentes de pastoral realizaron una arriesgada pastoral de acompañamiento en diversas zonas afectadas por la guerra<sup>88</sup>. Junto con las y los refugiados y desplazados, tales agentes fueron otro rasgo común de la IP, un testimonio y signo de la voluntad de estos pueblos de construir su propia historia y de la "desinstalación" producto de la fe, a la vez que un desafío para las estructuras pastorales tradicionales. En este proceso hubo admirables ejemplos de cristianos que aun amenazados y reprimidos, permanecieron junto al pueblo (véanse Arnaiz, 1983; EPCCO, 1985; Cabestrero, 1985a; CEBES, 1992).

Unida a la prueba de la persecución, la IP pasó también la de la maduración interna. Como indica el sacerdote salvadoreño Rutilio Sánchez (1986), es muy diferente creer en tiempos o situaciones de tranquilidad y bienestar que en medio de la guerra o las dificultades, donde se puede llegar a interpelar y hasta reprochar a Dios. Pues bien, agentes de pastoral y miembros de la IP crecieron en lo personal y trascendente de la fe y maduraron en su conciencia y práctica, prosiguiendo el silencioso y duro trabajo de organización y animación comunitario, sin amedrentarse ante el hostigamiento y la represión.

Fruto de esa maduración, y en un afán por superar diferencias, discrepancias y rivalidades que en el pasado perjudicaron el desarrollo de la IP<sup>89</sup>, hacia finales del decenio de los ochenta fue notoria la preocupación por avanzar en la articulación y coordinación de distintos esfuerzos de pastoral liberadora, lo que

---

86. Para el caso de El Salvador, por ejemplo, véase Meléndez, 1984b: 16.

87. Verbigracia los conocidos Socorro Jurídico Cristiano y Tutela Legal del Arzobispado de San Salvador, y Justicia y Paz de Guatemala. En la vicaría de Yoro (diócesis de Tegucigalpa), un Socorro Jurídico defendió a campesinos secuestrados, ejemplo que a la postre movió a la CEH a patrocinar una organización de defensa de los derechos humanos (Meléndez, 1990c: 11).

88. El obispo brasileño Pedro Casaldáliga, quien en varias ocasiones visitó la región, distinguió tres actitudes pastorales que la precisaron mejor: la pastoral de la consolación, de la frontera y de la credibilidad (véase Casaldáliga, 1985).

89. Como las disputas entre sectores vinculados al Centro Antonio Valdivieso y a los jesuitas, en Nicaragua, o entre la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (Conip) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES), en El Salvador.

originó variadas formas organizativas para difundir los testimonios de fe y aportes elaborados en los diversos espacios de la IP.

Por otra parte, en cada país diferentes sectores de la IP habían simpatizado y apoyado a determinadas organizaciones populares. La experiencia enseñó que una relación demasiado abierta y estrecha con esas organizaciones, solía ser interpretada como una “exagerada politización de la fe” por los sectores eclesiales reformistas—y ni se diga los conservadores—, lo que cerraba amplios espacios a una evangelización liberadora. Pues bien, aquella maduración mostró la necesidad de preservar la distancia, la autonomía relativa de la IP y las organizaciones. En algunas regiones, en un primer momento este planteamiento obedeció al afán de protegerse contra la represión. Pero con el tiempo, como razón de fondo emergió la búsqueda de contribuciones más fecundas, desde la propia identidad y especificidad, a la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

En fin, creció la comprensión de que el aporte cristiano en los procesos y movimientos populares debía ser la defensa de su legitimidad y justicia, a la par de imbuirlos de espíritu cristiano, de humanizarlos y desdogmatizarlos. Por eso, más que una coordinación formal entre la IP y esas organizaciones, lentamente se empezó a construir una relación de convergencia, de mutua simpatía, de articulación prudente y respetuosa (CAICA, 1986: 10ss.).

En lo que sigue, y nada más que a modo de ilustración, ofrecemos dos pinceladas de esta dispar y difícil caminata de la IP en el Istmo durante la década de los ochenta.

### **5.1. En Guatemala: una brutal persecución**

Desde 1975, aunque especialmente durante los regímenes de los generales Lucas García (1978-82) y Efraín Ríos Montt (1982-83), la irracional e indiscriminada represión contrainsurgente alcanzó dimensiones indescriptibles<sup>90</sup> (véase Informe Remhi, 1998). Las primeras masacres, en las que aldeas enteras fueron desaparecidas, se produjeron en El Quiché, pero esta práctica pronto se extendió a todo el altiplano (véase Falla, 1992; EAFG, 1995). Para 1981, la desaparición de líderes populares era común también en poblaciones urbanas.

En el período de Ríos Montt, El Quiché se militarizó en extremo. A la práctica de tierra arrasada siguieron los polos de

---

90. Por haber ocurrido en la propia capital, el incendio de la embajada de España (31.I.1980), donde murieron calcinadas alrededor de cuarenta personas, en su mayoría indígenas de El Quiché quienes únicamente pretendían denunciar la violación de sus derechos, causó estupor a nivel internacional.

desarrollo y las aldeas modelo, concebidas para “civilizar” a quienes estaban en la montaña. Miles de indígenas huyeron entonces de la guerra y la persecución y se refugiaron, ya en el sur de México, ya en las montañas del mismo Quiché; se unieron a la guerrilla; o se escondieron entre los pobladores de las ciudades.

La IC fue también un objetivo directo de la represión<sup>91</sup>. El caso paradigmático lo representó la diócesis de Santa Cruz de El Quiché, cuyo obispo era Juan Gerardi, donde murieron muchos catequistas y directivos de las comunidades cristianas, de modo que las y los agentes de pastoral laicos disminuyeron significativamente. En Escuintla, la situación no fue mejor: se amenazó de muerte al obispo Enrique Ríos y en mayo de 1980 fueron asesinados los religiosos Conrado de la Cruz y Walter Voordeckers (véase Confregua, 1988: 85-108), junto con algunos catequistas (Otero, 2002; CLAR, 2003: II, 118s.125).

En El Quiché (véase Diócesis del Quiché, 1994: 147-158), varios agentes de pastoral recibieron amenazas y ataques por lo que debieron abandonar sus campos de trabajo, tal como ocurrió con las hermanas de la Sagrada Familia. El 4.VI.1980 fue asesinado el religioso José María Gran, junto con su sacristán, Domingo del Barrio (véase Confregua, 1988: 109-121). El 10.VII se asesinó a otro sacerdote, Faustino Villanueva (véase Confregua, 1988: 122-129), y a los pocos días se alertó sobre un atentado contra el propio obispo Gerardi<sup>92</sup>.

El obispo y los pocos agentes de pastoral que quedaban en la diócesis salieron temporalmente de ésta (21.VII.1980), como signo de denuncia de la abierta e implacable persecución. Con independencia de otras consideraciones, ser catequista, miembro de la Acción Católica<sup>93</sup> o sacerdote, era sinónimo de comunista y guerrillero. En las aldeas la gente empezó a sufrir gran presión, de ahí que enterraron biblias, objetos religiosos (imágenes, rosarios), catecismos y libros (cantos, alfabetización, salud). Los militares

---

91. Ya a principios de 1979, el panfleto anónimo “Alternativa: libertad o comunismo”, acusó de comunistas a los obispos Luna (Zacapa) y Flores (La Verapaz).

92. Hacemos nuestra esta aclaración de 1979 del Secretariado de Comunicación Social de Arzobispado de San Salvador: “No queremos que se mal entienda nuestra intención, al presentar la persecución a la Iglesia desde el lado de los sacerdotes y religiosos... es porque su número es más fácil de contar... la persecución al pueblo de Dios desborda todos los cálculos previsibles... nos fijamos en la persecución al clero para poder entender hasta dónde ha podido llegar la persecución contra los simples creyentes” (CEP, 1980: I, 38).

93. Para un interesante y detallado estudio sobre el peculiar desarrollo y características de este movimiento en el altiplano occidental de Guatemala, véase Falla, 1995.

cerraron además los oratorios, que solo podían abrirse con su permiso <sup>94</sup>.

Gerardi salió protegido y muy discretamente de El Quiché. Para disimular su presencia, en la capital se alojó en un convento carmelita. Desde allí estableció las estructuras mínimas para seguir en contacto con algunos catequistas, cuidando de que no arriesgaran su vida en el trabajo pastoral y pudieran referirse a parroquias cercanas de las diócesis de La Verapaz o Sololá. Habiendo participado en una actividad fuera del país, en noviembre de 1980 el gobierno militar le negó la entrada. Gerardi se exilió en Costa Rica, resignado a no regresar a su diócesis donde la situación, lejos de mejorar, se agravó<sup>95</sup> (Otero, 2002).

La IP, tremendamente golpeada por esta feroz represión, se replegó y silenció a causa de los “orejas”, los militares y las patrullas civiles. El espacio para la comunicación y celebración comunitaria se redujo a pequeños círculos de confianza y el trabajo pastoral bajó de tono. Pero, de modo paulatino, las comunidades, aunque desgarradas por las heridas, cicatrices y ausencias, volvieron a reunirse para celebraciones sencillas, restringidas a algunas lecturas, oraciones y cantos. Además de sus penas y pequeñas alegrías, sus miembros compartieron las preocupaciones por sus necesidades más urgentes.

Cada vez más, agentes de pastoral acompañaron a esta IP y aportaron a su resurgimiento y reconstitución. En un primer momento se trató de esfuerzos silenciosos y sin conexión entre sí. Luego, en varias diócesis estas experiencias comenzaron a interrelacionarse con el propósito de inspirarse, corregirse y animarse mutuamente. Más adelante, las reuniones diocesanas de pastoral brindaron espacios para reflexionar, planificar y priorizar tareas. Atención especial merecieron la formación de líderes, la pastoral juvenil y la evangelización de las diversas etnias, misma que iría configurando una verdadera IP autóctona (CPJP, 1985: 11-17; CEDELA, 1986: 5s.; CAICA, 1986: 10s.).

---

94. La misma situación, de acuerdo con el Secretariado de Comunicación Social del Arzobispado, se vivió en El Salvador desde 1977: “El solo hecho de asistir a celebraciones de la Palabra, actos de culto o preparación catequética... de tener fotografías de mártires salvadoreños o de tener la Biblia... de predicar la Palabra y ayudar a convocar a la comunidad; ha sido visto muchas veces como subversivo, por lo que se les ha insultado... golpeado... capturado... asesinado... desaparecido. Son cientos, tal vez miles, de salvadoreños perseguidos por querer encarnar en su vida su fe y su cristianismo” (CEP, 1980: I, 38).

95. Así, el sacerdote Juan Alonso, quien había regresado a finales de 1980 para servir pastoralmente en el norte del departamento, fue asesinado el 15.II.1981 (véanse CEG, 1981; Confregua, 1988: 130-141). El propio obispo, “San Gerardi de la paz y la verdad” como lo llamara el obispo-poeta Pedro Casaldáliga, fue martirizado el

## 5.2. En Nicaragua, una excesiva exigencia

En las luchas ideológicas que atravesaron la RS, hubo dos niveles de conflicto religioso: el de la IO/CEN con la RS/DN-FSLN —analizado ya en 4.5.— y el de la IO/CEN con la IP. El conflicto con la RS/DN-FSLN se inició antes y fue tan intenso, que prácticamente condicionó el quehacer de la IP, más marcada por iniciativas de reacción y respuesta a la IO/CEN, que por iniciativas pastorales propias.

El conflicto entre los modelos de cristiandad y el de IP tuvo aquí una especificidad propia. En otros países del continente, la IP denunció un sistema injusto y se organizó frente al poder oligárquico-burgués dominante; en Nicaragua, en cambio, anunció una sociedad nueva promovida por un poder revolucionario, lo que confirió a dicho conflicto gran trascendencia internacional. Además, la pretensión de algunos de generar una IP mayoritaria de manera mecánica, tuvo efectos contraproducentes y puso muy pronto en guardia a la IO/CEN<sup>96</sup>. Lo cierto es que la curia vaticana, el propio Juan Pablo II y el CELAM decidieron incidir en el conflicto, tomando decididamente partido en contra de la IP.

La presencia de sacerdotes de la IP en el gobierno condensó este conflicto<sup>97</sup>, siendo el primer enfrentamiento planteado por la IO/CEN (véase DEI, 1981; Cabestrero, 1985b). El tema se discutió durante los primeros años de la RS, e involucró desde altos jerarcas de la curia —incluido Juan Pablo II—, hasta las bases católicas; desde teólogos de varios países, hasta dirigentes de la RS. La insistencia de la IO/CEN, supuso algo más de fondo que una simple presión política para perjudicar a la RS: tal presencia, en un momento de cruciales cambios de símbolos y valores<sup>98</sup>, implicaba la preeminencia de estos sacerdotes sobre los obispos, simbolizaba un catolicismo comprometido con la RS que cuestionaba el peso moral de estos, y, sobre todo, sus criterios políticos.

Mientras, en la arquidiócesis de Managua, aunque también en otras diócesis, los obispos negaron o dificultaron a sacerdotes de la IP en situación canónica regular las licencias para administrar sacramentos, disolvieron la Asociación del Clero Nicaragüense

---

26.IV.1998, apenas dos días después de que presentara en la Catedral Metropolitana el Informe Remhi.

96. Este fue el caso, por ejemplo, de la promoción de monseñor Arias Caldera, llamado el “Monseñor de los Pobres”, como figura alternativa, paralela a la de los obispos más conservadores.

97. Fernando Cardenal, Miguel D’ Escoto, Ernesto Cardenal y, durante algún tiempo, Edgar Parrales.

98. Los líderes de la IO/CEN notaron que la nueva simbología —personas, conmemoraciones, cantos, consignas— entraba en competencia con los símbolos religiosos tradicionales.

—con representación en el Consejo de Estado—, trataron de neutralizar la influencia de los núcleos pro-revolucionarios de la Conferencia de Religiosos<sup>99</sup> y desautorizaron públicamente a los centros de reflexión cristiana en dicha línea (véanse IHCA, 1983; CAV, 1982b). Esta represión intraeclesial<sup>100</sup> fue una constante durante todo el decenio, incluso en diócesis como la de Estelí, cuyo “progresista” obispo, Rubén López, pese a mantener buenas relaciones con los sandinistas, sancionó a los agentes de pastoral que participaron en tareas revolucionarias<sup>101</sup>.

Ahora bien, en el extranjero se difundieron y a menudo se entremezclaron dos imágenes distorsionadas sobre esta IP: la una, que ella existía ya antes del triunfo del FSLN como una estructura consolidada, tanto en la reflexión teológica como en la práctica pastoral; la otra, que era una creación artificial de la DN-FSLN para enfrentar con su propio “brazo religioso” a la IO/CEN.

Como se vio en el capítulo IV, la renovación teológica, pastoral y litúrgica originada por el Vaticano II y Medellín no transformó en profundidad a la conservadora IC nicaragüense. Más aún, a pesar de la relevante participación católica en la insurrección sandinista, esa estructura conservadora se mantuvo. Solamente grupos minoritarios vivieron esa renovación que la insurrección aceleró, si bien más en el plano práctico que en el doctrinal. Los cambios operados por la RS incrementaron tal aceleración, pero ahora los términos se invirtieron, la renovación se dio más en el plano de las formulaciones doctrinales que en el de las prácticas.

Por otra parte, desde el inicio de la reconstrucción llegaron agentes de pastoral, teólogos y cooperantes extranjeros con diversas experiencias pastorales, litúrgicas y teológicas, quienes en el clima de euforia utópica que despertó la RS, entre 1979 y 1981 “quemaron etapas”, suponiendo ya realizada la síntesis fe-política (sandinismo-cristianismo) en una base social que, erróneamente, percibieron más numerosa de lo que en realidad era<sup>102</sup>. Pero lo cierto es que

---

99. Mismos, por ejemplo, que tuvieron una importante participación en la Cruzada Nacional de Alfabetización realizada en 1980 (véanse Confer, s. f.; Equipo DEL, 1981a).

100. Que incluyó además la expulsión de sacerdotes y religiosas que trabajaban sin permiso del respectivo obispo, la negación del permiso a determinadas religiosas para fundar o abrir nuevas casas, y la sustitución de numerosos DP por otros que contaban con el beneplácito episcopal (Meléndez, 1990c: 12).

101. Hasta mediados de 1987 se contabilizaron cerca de treinta casos de sacerdotes y religiosas que por diversas actitudes negativas de López —presiones sobre sus superiores, desautorizaciones públicas—, abandonaron la diócesis (véase Meléndez, 1987b).

102. En gran medida se trató de un error inicial producto de las urgencias del momento, aunque también de las esperanzas acumuladas a lo largo de diez años de luchas y esfuerzos después de Medellín.

aquella IP se hallaba apenas en formación, y que la RS le confirió una proyección y responsabilidad desproporcionadas.

Entre 1981 y 1985, esa IP maduró al calor de los conflictos y la guerra contrarrevolucionaria. Hubo iniciativas pastorales y teológicas que apuntaron a hacer avanzar la religión popular al ritmo de los cambios sociales y políticos, no obstante la IP se dedicó sobre todo a responder a las posturas contrarias a la RS de la IO/CEN. Abundaron las actitudes defensivas, excesivamente politizadas o teñidas de intelectualismo, y por ello alejadas del sentir mayoritario de una población educada en una religión tradicional. Además, la desautorización pública que Juan Pablo II hizo de la IP durante su visita (1983), a la par que envalentonó a la IO/CEN, replegó a aquélla y la mantuvo silenciosa, semiclandestina, dándose incluso una desmovilización en sus filas.

En ese período, sin embargo, se reconstituyó el trabajo pastoral en una línea más acorde con la religión popular. En julio de 1985 la IP emprendió el “ayuno por la paz y la vida contra el terrorismo” estadounidense. Convocado por Miguel D’ Escoto, su objetivo fue desencadenar una “insurrección evangélica”, enfrentar la guerra desde la “trinchera teológica” con las armas del ayuno y la oración (véase Cabestrero, 1986). Con él la IP intentó inaugurar una nueva etapa, tomar la iniciativa frente a la IO/CEN y ya no simplemente reaccionar ni responderle de modo frontal; superar el lenguaje politizado para basarse más en la religión popular y en tópicos cristianos; fortalecer las relaciones con sectores eclesiales progresistas del exterior; no centrarse tanto en lo escrito y usar más la radio; incrementar la interrelación entre CEB, centros de pastoral y reflexión y bases católicas no organizadas; y crear una Coordinadora Nacional Provisional (CNP).

¿Se logró tal objetivo? Aunque la respuesta internacional reafirmó la solidaridad con la RS, la “insurrección evangélica” no logró mayor apoyo. ¿Por qué? Por un lado, después del triunfo, los católicos revolucionarios no vieron contradicción alguna entre su fe y la RS (véase Cabestrero, 1983). En el campo, la rápida transformación socio-cultural implicó la tendencia a la desaparición de la representación religiosa de los fenómenos naturales. En las ciudades, jóvenes, obreros y profesionales abandonaron la práctica religiosa, ya porque el compromiso revolucionario llenó aquella necesidad de sentido y valores antes satisfecha por la religión, ya por no duplicar o paralizar con “obras propias” de la IP el protagonismo del nuevo sujeto histórico popular.

Por otro lado, católicos tradicionales partidarios de la RS se distanciaron de la CEN por su posición contrarrevolucionaria, pero sin comprometerse con la IP. Esto porque ella fue incapaz de brindarles un acompañamiento pastoral adecuado a la nueva situación, de crear y desarrollar una alternativa de compromiso

cristiano acorde con la RS. Por falta de recursos materiales y humanos, ciertamente, aunque en particular por falta de definiciones claras acerca de su papel y lenguaje en esta etapa. En efecto, las quejas de que en los actos litúrgicos, cursos, reuniones de la IP “solo se hablaba de política”, aumentaron conforme se agudizaron las secuelas del bloqueo económico y la guerra. El problema real fue que ese discurso apenas si descendía a los problemas concretos e inmediatos de la gente popular, que se acercó de nuevo a la religión tradicional<sup>103</sup>.

Lo cierto es que después de un relativo despunte experimentado con el ayuno, la IP siguió estancada y los esfuerzos por revitalizar a las CEB no dieron los frutos esperados. A esto contribuyó la falta de cuadros experimentados y, especialmente, las divisiones internas que causaron problemas y distracciones que repercutieron en la CNP, obstaculizando su accionar e impidiéndole continuar la insurrección evangélica y contrarrestar a la IO/CEN.

Durante la cuaresma de 1986 se realizó por fin una segunda etapa de la “insurrección evangélica”, siempre conforme la estrategia de retomar elementos de la religión popular, misma que tuvo más incidencia que el ayuno. De nuevo Miguel D’ Escoto convocó a la realización de un “Viacrucis por la paz y la vida”, el cual durante los 320 kilómetros (desde Jalapa hasta Managua) recorridos en dos semanas movilizó un mínimo de cien mil personas. Solo que a medida que se conocieron las actividades y declaraciones contrarrevolucionarias del cardenal<sup>104</sup>, el viacrucis se volvió más anti-Obando. Esto desembocó en el sermón de la misa de clausura en el atrio de la catedral, donde D’ Escoto lo llamó “sacrílego”, con las manos manchadas de sangre y fuera del Pueblo de Dios.

El sermón de D’ Escoto implicaba un radical cambio de metodología, pues de la prudencia se pasó a la denuncia, incluso a la excomunión, así como un replanteamiento de la conducción colegiada, colectiva, de la IP, que permitiese el protagonismo de las bases. Sobrevino entonces la discusión y clarificación teórica, con vistas a tratar de llegar a un consenso, a una metodología de síntesis que encauzara en verdad las experiencias de los cristianos en la RS, y a una reformulación de la conducción que evitase el riesgo de división entre las distintas posiciones que coexistían dentro de la IP (Meléndez, 1987a; IHCA, 1987; Hernández, 1989; López Vigil, 1990; Aragón-Löschcke, 1991; Arnaiz, 1995; CAV, s. f.).

---

103. Únicamente una minoría comprendió la dirección global del proceso y aceptó el compromiso y los sacrificios que les exigía su fe.

104. Como la hecha ante el congreso estadounidense de que no condenaría una invasión a Nicaragua.

## Capítulo VI

# Una nueva situación religiosa

El derrumbe del “socialismo real” en Europa Oriental acarreó el fin de la “amenaza” soviética, del conflicto Este-Oeste y, para algunos publicistas del neoliberalismo, el “fin de la historia”, el “fin de las utopías”. La globalización neoliberal deshizo las fronteras nacionales y el poder del capital transnacional unificó el mundo como un único mercado global.

En el caso de América Central (AC), con la aparición de un mundo unipolar, la extirpación del “cáncer Noriega” (diciembre, 1989) y la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) (febrero, 1990) que completó el proceso iniciado en 1988 de “homogeneización política”, de reconversión hacia la derecha de todos los gobiernos, cambió radicalmente la lectura de los conflictos por parte de la Administración Bush (1989-93) y su postura injerencista. Con la firma de los acuerdos de paz en El Salvador (enero, 1992) y en Guatemala (diciembre, 1996), la región perdió todavía más importancia estratégica para los EE. UU. Lo que en modo alguno signifique que la caída del muro de Berlín provocara la caída de la “muralla centroamericana” que resguarda su “patio trasero”. Todo lo contrario, la pérdida de un balance internacional reforzó ese control hegemónico.

La aplicación del proyecto neoliberal supuso el relativo liderazgo de una fracción de derecha renovadora y modernizante, que procuró sustituir la lógica de la guerra y la confrontación por la del mercado y la concertación social, el desplazamiento de la “vieja” derecha, y un distanciamiento de las Fuerzas Armadas (FF. AA.), vistas ahora como una carga económica, un lastre político

para la pretendida modernización y una amenaza permanente para la institucionalización del proyecto.

Desde los años ochenta, además, AC vivió una renovación que hizo que el campo religioso sea ahora muy distinto. En gran medida, esta situación se debió al afianzamiento de movimientos religiosos contemporáneos de diversos orígenes y relativa reciente presencia o desarrollo en el Istmo. Entre ellos sobresalieron los pentecostalismos, primero, y los neopentecostalismos después, mismos que conocieron una considerable expansión.

Por otra parte, pese a la atroz persecución y extremada represión armada, mediática e intraeclesial a la que se la sometió, la Iglesia de los pobres (IP) siguió existiendo e inició una paciente, silenciosa —y silenciada— etapa de evaluación, reorganización y formación de nuevos cuadros. Esto con el interés de lograr una mayor inserción en los medios populares y de esa forma responder mejor a sus necesidades espirituales, evangelizar su religión y afianzar una nueva estructura ministerial.

Ahora bien, no es posible ofrecer un diagnóstico exhaustivo y detallado de la realidad eclesial católica durante la última década del siglo XX, principalmente porque la bibliografía disponible es sumamente escasa y, en algunos casos, casi inexistente. Por eso, en este capítulo solo presentamos algunos planteamientos generales y elementos acerca de los diferentes actores y las corrientes pastorales que prevalecieron, a partir sobre todo de conversaciones, testimonios, observaciones y anotaciones recogidos en diversos momentos y lugares.

## **1. En la era de las democracias neoliberales**

### **1.1. El liderazgo de una “nueva derecha”**

El desmoronamiento del socialismo real en Europa del Este, conllevó la hegemonía político-militar de los EE. UU. y propició el relativo triunfo ideológico del neoliberalismo y la aplicación de sus recetas en AC. Entre 1989-90 asistimos a la homogeneización de la conducción política, cuando una “nueva derecha” se afianzó en la región<sup>1</sup>. De acuerdo con Marín (1990: 32-37) se trató de un nuevo círculo económico, político y familiar gobernante, de una fracción burguesa intermediaria de empresarios, políticos y tecnócratas

---

1. Esto gracias a los triunfos electorales de la Alianza Republicana Nacionalista (Arena) en El Salvador, con Alfredo Cristiani; el Partido Nacional en Honduras, con Rafael Callejas; el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) en Costa Rica, con Rafael Calderón; y la Unión Nacional Opositora (UNO) en Nicaragua, con Violeta Barrios.

modernizantes y relativamente poco ideologizados, para quienes el “comunismo” había dejado de ser una alternativa<sup>2</sup>.

Valiéndose de un discurso centrista, conciliador, e incluso populista, los publicistas neoliberales prometieron estabilidad y vendieron la imagen de un futuro de paz, modernización, progreso, desarrollo y bienestar, si AC se integraba al gran área de libre comercio norteamericana. Para conseguirlo, pregonaron la necesidad de desmilitarizar los conflictos y llevarlos al terreno político-electoral, pasando por una etapa previa de negociaciones y concertación social, y de recorte de los presupuestos militares. En fin, pronosticaron avalanchas de inversiones cuando estos países pudiesen garantizar estabilidad social y política, al igual que leyes confiables.

Ahora bien, para superar la crisis, “modernizarse” y sobrevivir en el nuevo mundo global, el nuevo discurso oficial neoliberal afirmó la necesidad de “sacrificios” para los trabajadores e “incentivos” para los empresarios. De igual modo, definió la entrega del patrimonio nacional al capital transnacional y sus socios locales como “patriotismo”. Quienes la cuestionaron, fueron descalificados como “grupos de presión”, “antipatriotas”, defensores del *statu quo*<sup>3</sup> y representantes de intereses locales o gremiales<sup>4</sup>, opuestos a los intereses “nacionales”, al cambio, la modernización y el progreso (Quesada, 2000).

El Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Interamericano de Desarrollo (BID), junto con la Agencia Internacional de Desarrollo (AID), financiaron verdaderos “Estados paralelos” que fungieron como centro motor del proyecto neoliberal. En primer lugar, de nuevas organizaciones empresariales que concentraron la racionalidad y el poder de la nueva derecha<sup>5</sup>, más o menos distanciadas de las viejas organizaciones de terratenientes, empresarios y comerciantes<sup>6</sup>, toda vez que el proyecto fue

---

2. Para analistas como Martí (2000), en cambio, simplemente se trató de las viejas burguesías y oligarquías, aglutinadas ahora en partidos de derecha de “nuevo cuño”.

3. Esto es, las instituciones públicas o las leyes sociales y laborales características del Estado benefactor.

4. Los de las organizaciones populares, claro está, jamás los de las empresariales.

5. La Corporación para el Desarrollo de Nicaragua; la Fundación para la Investigación y el Desarrollo Empresarial, en Honduras; la Coalición Costarricense de Iniciativas para el Desarrollo; la Fundación Salvadoreña para el Desarrollo; y la Cámara Empresarial en Guatemala.

6. Como la Asociación Nacional de la Empresa Privada, en El Salvador; el Consejo Hondureño de la Empresa Privada; el Consejo de Agricultores, Comerciantes, Industriales y Financieros, en Guatemala; la Coordinadora del Sector Empresarial Privado, en Nicaragua; y la Unión Costarricense de Cámaras.

promocionado como una “superación” social de aquel de la “vieja derecha”.

Tanto para desplegar su modelo como para dar confianza al capital extranjero, los tecnócratas-políticos neoliberales necesitaron del consenso de la debilitada izquierda. Para asegurar su hegemonía se propusieron instaurar formas de control más indirectas y eficaces, que consiguiesen por la vía política lo que la vieja derecha no logró por la vía armada. Con la guerrilla, buscaron entendimientos por medio de negociaciones; con las fuerzas políticas, sindicales y populares, concertaciones o pactos sociales que conjugaran los intereses empresariales privados y los de los trabajadores. En estos procesos, el modelo neoliberal no estuvo en discusión.

En conformidad con el recetario neoliberal, las políticas esenciales aplicadas —con grandes variantes nacionales— consistieron en: promoción de las exportaciones, en particular las “no tradicionales”; disminución de aranceles; depreciación y libertad cambiarias; liberalización de precios, crédito y tasas de interés; eliminación de subsidios; desregulación de los mercados de trabajo; “privatización”, tendiente a disminuir el peso del Estado, su intervención, gastos y déficit, y de ahí la descapitalización de los servicios de salud, educación y vivienda social; transformación de la empresa privada en motor de la economía; y cambios en la legislación con vistas a promover el ingreso de la inversión extranjera<sup>7</sup>.

## 1.2. Las consecuencias del ajuste

La aplicación de estas políticas logró una cierta estabilidad macroeconómica, aunque a un elevado precio social: el empobrecimiento, la marginación y exclusión de las mayorías. En efecto, para sobrevivir, amplios sectores populares se vieron forzados a convertirse en mano de obra barata y sumisa, insertarse en la “economía informal” o acudir al asistencialismo. El contexto de posguerra, agravó este proceso de precarización (Quesada, 2000; Martí, 2000). El gran reto de reintegrar a los excombatientes a la vida civil productiva, fue uno de los principales déficit del proceso. El incumplimiento de las promesas gubernamentales por la falta de recursos y de voluntad política, junto a las enraizadas tensiones sociales, hicieron peligrar la estabilidad de posguerra. Las medidas de presión de los desmovilizados exigiendo títulos de tierras, acceso

---

7. En palabras de los publicistas neoliberales, el objetivo fue eliminar los proteccionismos, la ineficiencia, las trabas a las exportaciones y los incentivos a la producción para el mercado interno.

a créditos, mercado para sus productos y servicios sociales, fueron recurrentes<sup>8</sup> (Redacción, 1994b).

Se incrementaron los procesos migratorios, entre los países del Istmo pero en especial hacia los EE. UU., las maras y pandillas juveniles. Proliferaron igualmente las y los niños y adolescentes de la calle, pordioseros, alcohólicos, drogadictos y prostitutas<sup>9</sup>. Y en chocante contraste con los ultraprotegidos barrios exclusivos, aumentaron los asentamientos marginales, que a la mala calidad o carencia de servicios básicos, la violencia y delincuencia, añadieron la criminalización de su pobreza y los estigmas creados por el discurso dominante para justificar tal situación<sup>10</sup>. Peor aún: los movimientos sísmicos, las lluvias e inundaciones mostraron su vulnerabilidad a los desastres naturales, mucho mayor que la de las urbanizaciones planificadas<sup>11</sup> (Colussi, 2007).

En sociedades donde los medios de comunicación y la publicidad promueven que lo importante es competir y vencer, hacer alarde de poder y éxito, en fin, humillar y hasta aplastar a los demás, los sufrimientos y las frustraciones acumulados a causa de la marginalidad, el empobrecimiento y la desigualdad social siempre en ascenso, incidieron en un sensible incremento de la violencia. Sus principales focos se asociaron al crimen organizado e integrado a nivel regional —narcotráfico, tráfico de vehículos—, delincuencia común (robos a mano armada), violencia sexual (violaciones), maras y pandillas (véase CCM, 2006) y venganzas familiares. Luego, los estratos populares no sólo cargaron con la peor parte del modelo neoliberal, sino que fueron estigmatizados como peligrosos y violentos (González, 1998; Martí, 2000).

En resumen, estas sociedades se dividieron siempre más en dos mundos superpuestos, coexistentes pero radicalmente distintos. Un espacio “privado” que ofreció bienes y servicios de relativa calidad a un precio solo accesible a las clases alta y media alta y el turismo del mundo rico. Y un amplio espacio —oculto en el discurso y la publicidad neoliberales— de excluidos que contemplaron con estupor, desesperación o asco, la prosperidad,

---

8. En Nicaragua, por ejemplo, se trató de más de sesenta mil soldados sandinistas (“recompas”) y veinte mil contras (“recontras”), quienes tomaron embajadas, templos, carreteras y poblados. Algunos de estos grupos se unieron en un movimiento solidario, el de los “revueltos” (Jeffrey, 1992).

9. Vale decir, crecieron aquellos “mundos” o “ambientes” de excluidos, de personas sin derechos de quienes habla Aguiluz (2007), y que aunque no delimitados como circunscripciones territoriales, tienen fronteras que, si sus habitantes traspasan, son de inmediato reconocidos como forasteros no bien recibidos en las otras regiones.

10. “Viven ahí porque quieren, por flojos, por vagos, por falta de espíritu de superación”.

11. El catastrófico rastro dejado por el huracán Mitch (octubre, 1998), fue un nítido indicador de esta precariedad y vulnerabilidad (Martí, 2000).

corrupción e impunidad de los grupos dominantes. Y es que el modelo neoliberal tuvo graves efectos humanos y sociales, que impactaron a la totalidad de la población y las instituciones<sup>12</sup>. En fin, que la riqueza humana, cultural y natural de AC se degradó de manera acelerada, subyugada al valor único y absoluto del capital transnacional (Quesada, 2000; Santamaría, s. f.).

### 1.3. Distanciándose de la “vieja derecha” y los militares

Gracias al apoyo estadounidense, los tecnócratas-políticos neoliberales tuvieron nuevas cuotas de poder y maniobra frente a la derecha tradicional y las FF. AA. a las que en distinto grado en cada país desplazaron políticamente, o se distanciaron de ellas. Por eso, la “vieja derecha” no dispuso ya sin más del Estado como una simple prebenda para sus intereses. Este siguió siendo un instrumento fundamental de poder y enriquecimiento, solo que ahora para la gran empresa privada. Las FF. AA., por su parte, vieron reducida —o cuando menos cuestionada— su influencia social (Marín, 1990: 32-37).

En un primer momento, la vieja derecha no pudo impedir las negociaciones y los procesos de concertación social, ni los ajustes estructurales. Con el tiempo, sin embargo, recuperó terreno. De ahí que, a final de cuentas, se redujeron las modalidades represivas más brutales del pasado militarista y oligárquico, pero no aconteció una flexibilización económica y política (Redacción, 1990c).

En lo que atañe a las FF. AA., los EE. UU. recurrieron a nuevos mecanismos y discursos para mantener su hegemonía en el Istmo, tomando distancia de los corruptos y desprestigiados aparatos militares. Además, los planes de ajuste estructural exigieron reducir los presupuestos militares. En nombre de la necesidad de “despolarizar” las sociedades de la región, la nueva derecha planteó entonces la reducción de las FF. AA.<sup>13</sup>

Desaparecida —o al menos minimizada— la interferencia estadounidense en el plano militar, y frente a fuerzas económicas y

---

12. Erosión y pérdida de valores; deshumanizante cultura de la violencia; ausencia de principios mínimos de justicia, respeto, dignidad, honestidad; desvalorización y pérdida de interés por la propia cultura.

13. No obstante, las verdaderas razones de esta “desmilitarización” eran más de fondo. Por un lado, después de varias “amargas” experiencias con las FF. AA. (con el general panameño Manuel Noriega, la promoción de oficiales conocida como “La Tandoná” en El Salvador y los “rebeldes” oficiales guatemaltecos), los centros estadounidenses de poder concluyeron que no era tan fácil controlarlas. Por otro lado, en algunos países los altos mandos militares se habían convertido en fuertes capitalistas con una dinámica propia, y esto los convertía en un “problema” para la nueva derecha.

políticas poco favorables al mantenimiento del militarismo, la alta oficialidad de AC procuró unificarse para defender sus intereses y tratar de preservar su poder e influencia en la sociedad. Buscando ser más autosuficientes y protegerse de los recortes presupuestarios, una estrategia aplicada consistió en la “reconversión militar”, vale decir, en involucrarse en áreas como la conservación ecológica y la producción agrícola.

Las FF. AA. de El Salvador y Guatemala, sobre todo, invirtieron en bolsas de valores, fábricas y diversos proyectos (turismo, telecomunicaciones, agricultura). Esto fue posible porque durante el decenio de los ochenta, el acceso a enormes recursos gracias a los programas contrainsurgentes, les permitió convertirse en la “burguesía armada”. Por eso, aun cuando su influencia directa en los gobiernos disminuyó, paradójicamente cobraron una mayor centralidad en la conducción de esos países (O’Kane, 1992a; 1992b; Redacción, 1992c: 27s.; 1994d: 3; Martí, 2000).

En 1997, en un clima de euforia integracionista, los altos mandos militares se reunieron con vistas a su unificación. El supuesto objetivo de las conversaciones fue contribuir a la solución de viejos conflictos fronterizos<sup>14</sup>. En un momento en el que se buscaba su desplazamiento por las “nuevas policías”, el verdadero propósito, sin embargo, fue discutir sobre la supervivencia misma de las FF. AA. (González, 1998).

No extraña, entonces, que en razón de la negligencia de las democracias neoliberales en enjuiciar a los responsables de los crímenes de Estado perpetrados durante los años ochenta<sup>15</sup>, el poder militar siguiera proyectando sombras de inseguridad sobre las sociedades de AC, toda vez que la alta oficialidad se mantuvo “intocable e intocada” en sus cuarteles (IPS, 1993; Martí, 2000).

#### **1.4. Las nuevas policías**

El modelo neoliberal no puede, desde luego, prescindir de un poder coercitivo que resguarde los intereses empresariales. Por eso, las democracias neoliberales necesitaron de la coerción y represión contra las manifestaciones cívicas y las “nuevas delincuencias sociales”, como las pandillas juveniles y el narcotráfico, que ofrecieron a sectores empobrecidos y manipulables la organización, el ascenso social y la sobrevivencia que aquéllas les negaban.

---

14. Verbigracia en el Golfo de Fonseca, o la resolución de la situación jurídica de los habitantes de los antiguos bolsones entre El Salvador y Honduras.

15. Documentados en los informes de la Comisión de la Verdad, en el caso de El Salvador (véase Comisión de la Verdad, 1993), y en el Informe Remhi (1998), en Guatemala.

Funcionarios estadounidenses destacados en el Istmo, a la par que formularon críticas más o menos abiertas a las FF. AA., defendieron la necesidad y conveniencia del fortalecimiento orgánico, tecnológico y en personal de las policías. Las “nuevas policías” emergieron, por tanto, como los instrumentos coercitivos privilegiados para combatir las amenazas a la estabilidad y seguridad de los inversionistas y la banca internacional. Esto, manteniendo una estrecha coordinación en materia de inteligencia, comunicaciones y espionaje, tanto a nivel regional como con el renovado Comando Sur en Panamá (Redacción, 1992c; 1994a).

## **2. Movimiento popular y descontento social**

Con la desaparición de toda posibilidad de un apoyo político y militar socialista, la guerra, por sí sola, dejó de ser para las organizaciones político-militares un instrumento que garantizara la consecución de sus objetivos, por lo que la lucha política desplazó su estrategia de lucha militar. Pero, quizá todavía más importante, el derrumbe del “socialismo real” significó para amplios sectores populares y de la izquierda tradicional, al menos de momento, el derrumbe de la sociedad socialista como modelo. El modelo neoliberal pareció entonces emerger triunfante, sin que la vieja izquierda, los más genuinos núcleos socialdemócratas y socialcristianos y el movimiento popular en general, ofrecieran respuestas actualizadas o coherentes (Redacción, 1990c).

Ciertamente, una significativa porción de la población, cansada de conflictos y desgastada por la represión, había terminado asociando a las organizaciones político-militares con la guerra, el sabotaje y la hostilidad de los EE. UU. Por eso, la paz y estabilidad con modernización económica y política prometida por la propaganda neoliberal, le resultó atractiva y afianzó en esa población el punto de vista conservador, recubierto de “realismo político”, sobre la necesidad de un tratamiento “pragmático” de la estabilización económica y el desarrollo, como única salida para la crisis (véanse Redacción, 1992b: 22s; Arancibia, 1991: 28s.). Este inevitable pragmatismo fue presentado como una disposición a negociar, pero demandando una “descontaminación ideológica” de las relaciones políticas, pues lo que interesaba era la realidad y no los prejuicios, y por encima de todo debían estar la nación, la eficiencia y el mercado (Marín, 1990: 32-37; O’Kane, 1994).

En teoría, la “concertación social” debía surgir de acuerdos entre el Estado, los empresarios y trabajadores. Ahora bien, por una parte, el crecimiento del desempleo y el sector informal debilitó la acción de los sindicatos y partidos populares, por lo que las antiguas

correas de transmisión sindicales y partidarias no fueron más el cauce de las aspiraciones mayoritarias. El empresariado y los gobiernos, por otra parte, propiciaron la cooptación de los sindicatos mediante la promoción y el respaldo del movimiento solidarista<sup>16</sup>. A medida que avanzaron la concentración de la pequeña empresa y la centralización del capital, la tecnología y la informática, se acrecentó esa cooptación de las organizaciones laborales y populares (AA. VV., 1989).

Por consiguiente, pese a los costos sociales y políticos del ajuste, la organización popular permaneció débil y desarticulada, en parte por el cansancio y desgaste de la dolorosa historia reciente, aunque también porque la dura y absorbente lucha por la sobrevivencia no dejaba tiempo para estas causas. Hubo desde luego una resistencia, si bien no canalizada en las estructuras y formas tradicionales de lucha de la izquierda. La protesta y violencia se manifestaron ahora en la delincuencia y descomposición social. No obstante, mediante sus mecanismos educativos, propagandísticos y culturales las democracias neoliberales evitaron “estallidos sociales”, neutralizaron la protesta y hasta la volcaron contra la izquierda atribuyéndole, junto a otras fuerzas sociales “polarizantes”, la responsabilidad de la crisis<sup>17</sup>.

Aun así, conforme transcurrió la década creció el cuestionamiento a la capacidad de los partidos políticos para administrar la crisis provocada por los ajustes estructurales. Aparecieron entonces múltiples organizaciones de base que, a menudo sin mayor claridad, aglutinaron viejas y nuevas fuerzas impactadas por esos ajustes. Diversos movimientos sociales<sup>18</sup> se disputaron los espacios abiertos por la lucha militar y que a las antiguas organizaciones político-militares y populares —con sus verticalismos y disputas internas— se les dificultó llenar. Con lentitud y dificultades, de aquella dispersión brotaron nuevas concepciones del quehacer político y tipos de liderazgo, nuevas bases de cohesión organizativa que originaron convergencias antes imposibles de alcanzar o mantener desde una perspectiva partidaria o sindical.

---

16. Movimiento obrero, que nació a finales del decenio de los cuarenta en Costa Rica. Financiado e impulsado por los empresarios, su planteamiento ideológico central es que mediante la armonía obrero-patronal es posible aumentar la producción, estimular la paz laboral y distribuir mejor las ganancias (Blanco-Navarro, 1984).

17. Por un lado, amplios sectores de izquierda se autodescalificaron políticamente a raíz de la profunda crisis en la que se sumieron el FSLN y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Por otro lado, la propaganda neoliberal vinculó a la izquierda con posiciones confrontativas ya superadas, mientras caracterizó a la nueva derecha empresarial como parte de las nuevas corrientes democráticas que buscaban dejar atrás los “extremismos” del pasado.

18. Campesinos, comunales, de mujeres organizadas, ecologistas, pequeños propietarios, comerciantes, burócratas, grupos a menudo no suficientemente reconocidos por las izquierdas tradicionales.

Estas luchas partieron de la anterior experiencia de vinculación con aquellas organizaciones, que por lo general se caracterizó por la sujeción orgánica. A medida que se transitó hacia la lucha política, los nuevos movimientos sociales asumieron un protagonismo efectivo en materia de movilización y organización de las bases. Apareció así el debate sobre la naturaleza del vínculo con aquellas organizaciones y la exigencia de mayor autonomía, lo que puso en crisis las viejas concepciones izquierdistas de los “tutelajes”. Partidos, frentes, sindicatos, gremios, iniciaron un difícil proceso de renovación, de redefinición de su función y alianzas, de revisión de sus antiguas concepciones y programas y de introducción de nuevas valoraciones y apreciaciones acerca del papel de los movimientos sociales; en fin, de democratización de sus estructuras para adaptarse a los espacios, momentos, peligros y oportunidades abiertas por las negociaciones y el ingreso a la oposición legal (Redacción, 1992c: 29-32).

Mientras, en algunos espacios de reflexión y formación se recuperó el postulado marxista de que la acción intencional en el mercado que persigue el máximo provecho propio tiene efectos no intencionales, pero no armónicos y benéficos sino clasistas y perjudiciales, cuya solución únicamente se logra mediante la transformación estructural del sistema capitalista conforme criterios que permitan la efectiva satisfacción de las necesidades básicas de todos, no con simples reformas. De ahí la recuperación también de la noción de sujeto histórico. Porque tal transformación exige, además de clarificación teórica para reconocer y expresar en comunidad las distintas asimetrías que se padecen, explicarlas y reconocer a sus enemigos, una gran pasión derivada de aquellos valores de humanidad, caridad y solidaridad propios del pueblo explotado y empobrecido para dejar de ser un simple grupo social y convertirse en fuerza social, en pueblo político (véase AA. VV., 2000).

### **3. Profundización de la ofensiva restauradora**

#### **3.1. Caracterización general**

En Europa, sostiene Richard (s. f.), pronto se evidenció que el Vaticano II (1962-65) había producido una ruptura más teológica que institucional y que los documentos no bastan para transformar las estructuras eclesiales. Añade que en América Latina y el Caribe, con grandes diferencias entre —y dentro de— los países, el proceso fue un poco diferente pues el concilio fue recibido y repensado por la conferencia de Medellín (1968), que originó estructuras eclesiales nuevas<sup>19</sup>. Al principio, prosigue, esto sirvió como muro de contención a la ofensiva restauracionista, pero

con el tiempo esta renovación se debilitó ante la acción combinada de la curia vaticana y de la conducción conservadora del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Y es que el nuevo contexto sociopolítico y económico mundial de los años noventa, propició la profundización del proyecto de restauración católica con su énfasis en la ortodoxia y el poder jerárquico (Houtart, s. f.). La curia vaticana, por tanto, siguió concediendo relevancia a la designación de obispos dóciles a sus lineamientos; la formación de agentes de pastoral empapados del proyecto; y la reimplantación del autoritarismo clerical, el doctrinarismo y el sacramentalismo. También a los movimientos espiritualistas y elitistas, convencida de que ellos engendrarían católicos lúcidos y audaces, capaces de comprender las necesidades actuales y responder a ellas<sup>20</sup>.

Sobre todo en diócesis con mayor presencia de la IP y la TL, se nombró obispos restauracionistas buscando dismantelar el trabajo pastoral liberador<sup>21</sup>. Con frecuencia estos obispos, por un lado, alentaron la presencia de comunidades religiosas conservadoras y de movimientos laicales espiritualistas y elitistas. Por otro lado, marginaron, desarticularon e incluso destruyeron las diversas instancias de la IP<sup>22</sup>.

Estos nombramientos facilitaron la subordinación de la colegialidad episcopal a la curia vaticana, de ahí que los nuncios pasaron a estar por encima de las conferencias nacionales y los obispos locales. La curia, además, se propuso transformar los sínodos y las conferencias generales en cajas de resonancia de sus directrices<sup>23</sup>. Por eso, para mayor seguridad, sus documentos finales tuvieron que ser aprobados —transformados— por dicha curia antes de su publicación<sup>24</sup>.

---

19. Como las CEB y los nuevos ministerios laicales, una relativa transformación parroquial y “éxodo” pastoral hacia zonas marginales y alejadas, reforma de la vida religiosa.

20. La curia vaticana aspiró a convertir a la IC en el alma de la sociedad mediante esos canales, enviando por su conducto directrices, materiales y símbolos para vivificarla.

21. En AC, quizá el caso más sintomático fue el de la importante arquidiócesis de San Salvador, confiada en 1995 al exvicario castrense y miembro del Opus Dei, Fernando Sáenz (véase SIC, 1995).

22. Para esto, por ejemplo, removieron a sacerdotes y presionaron a religiosas que las acompañaban, les prohibieron el uso de locales parroquiales, controlaron centros de formación y hasta constituyeron, como en el caso de las CEB, grupos con el mismo nombre pero bajo la rígida batuta clerical.

23. El Sínodo Extraordinario (1985) y la Conferencia de Santo Domingo (1992), ilustran bien este aspecto.

24. Los significativos cambios introducidos en el documento final de la reciente Conferencia de Aparecida (2007), evidenciaron la plena vigencia de esta censura a los obispos (véase Muñoz, 2007).

Persistieron, igualmente, las presiones de la curia contra los sectores que impulsaban la IP, como algunas órdenes y congregaciones religiosas<sup>25</sup>. Más aún, la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) fue intervenida y sometida a estricto control (véanse Meléndez, 1989c; 1989d)<sup>26</sup>, al extremo que a principios de 1991, la curia le impuso nuevos lineamientos de dirección y elección de su Junta Directiva (Meléndez, 1991b).

Se mantuvo asimismo la ofensiva contra la TL<sup>27</sup>. En total coincidencia con la proclama neoliberal del “fin de la historia y las utopías” (véase Gallardo, 1990), líderes eclesiales conservadores y reformistas pregonaron el “fin de la TL”. Repetida incesantemente hasta hoy<sup>28</sup>, esta aseveración terminó por ser aceptada incluso por agentes de pastoral y cristianos progresistas.

Pero a contramano de sus detractores, desde el decenio de los ochenta, como respuesta a los nuevos desafíos y sujetos históricos de transformación, emergieron corrientes que revitalizaron la TL —feminista, indígena, negra, campesina, ecológica— y la expandieron a otros ámbitos sociales y académicos. Surgieron así iniciativas de diálogo interreligioso e intercultural, cuestionadas —cuando no condenadas— por los restauracionistas, consagrados a la preservación del “depósito de la fe” y la defensa de una ortodoxia rígida y excluyente<sup>29</sup> (Tamayo, s. f.).

Justamente en esta coyuntura de crisis internacional del socialismo, la encíclica social *Centesimus annus* (CA) (1991) representó —en opinión de analistas como Boff (1991) y Girardi (1991)— una “sustancial aprobación” del “neocapitalismo” o “economía social de mercado”<sup>30</sup>. Más aún, CA defiende la legitimidad de los pilares

---

25. Incluso en países como Guatemala, donde el proyecto restaurador no se correspondía plenamente con la “tónica progresista” que caracterizó al conjunto del episcopado.

26. En 1989, la Congregación para los Institutos de la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, desconociendo los estatutos de la CLAR, nombró el secretario general de esta.

27. Leonardo Boff fue sometido a un nuevo período de censura. Otro brasileño, el dominico Frei Betto, autor del difundido libro *Fidel y la religión*, fue advertido por el cardenal Ratzinger acerca de sus contactos con regímenes socialistas favorables al diálogo Iglesia-Estado, un comentario no condenatorio de la película “La última tentación de Cristo” y sus posiciones sobre el aborto.

28. En 1995, por ejemplo, el nuevo arzobispo de San Salvador, Fernando Sáenz, afirmó que los principios de la TL “ya no tienen cabida en El Salvador” (SIC, 1995).

29. Un ejemplo privilegiado lo constituyó la declaración *Dominus Iesus* (2000) del cardenal Ratzinger (véase, entre muchos otros comentarios críticos, Boff, 2000), que marcó el retorno del viejo principio “fuera de la Iglesia no hay salvación”, negando carácter salvífico a las otras religiones por lo que, según Richard (2007: 6), “hará imposible por mucho tiempo el diálogo ecuménico e interreligioso”.

30. Su legítima realización CA la percibe en Europa Occidental, donde ya no

de este capitalismo “nuevo” (la propiedad privada, las ganancias y el mercado), en cuanto ellos garantizarían la salvaguarda de las exigencias del bien común<sup>31</sup>.

Este neocapitalismo, por consiguiente, es la alternativa social propuesta por la encíclica a los países del Tercer Mundo, que solo así podrán desarrollarse en lo económico y humano e implantar un “mundo más justo y más próspero para todos”. Jamás el “socialismo”<sup>32</sup>, el cual se acabó, fue derrotado. Y con él, el marxismo, teoría absolutamente equivocada que entró en “crisis”<sup>33</sup>. Luego, según los restauracionistas, la caída del socialismo habría demostrado la incompatibilidad del cristianismo con el marxismo.

Para Houtart (s. f.), esta opción vaticana por el neocapitalismo repercutió en la pérdida de credibilidad en los llamados pontificios a la “mundialización de la solidaridad”, aunque sin identificar nunca las causas profundas de la pobreza y las desigualdades sociales. Agrega que, por otra parte, no hubo el menor estímulo concreto a las luchas de los movimientos populares que reclamaban justicia o reivindicaban el derecho a la vida<sup>34</sup>.

En esta nueva coyuntura inaugurada por la opción vaticana por el neocapitalismo, la actitud del centro imperial ante la TL dio un giro total. En efecto, pasó de la crítica feroz a la recuperación de su lenguaje y planteamientos centrales, para aplicarlos a la economía de mercado y legitimar teológicamente el neoliberalismo. La conferencia de Michel Camdessus ante el Congreso de empresarios cristianos franceses de 1992 (véase Hinkemammert, 1995: 12-15), constituyó quizá el mejor ejemplo de este viraje<sup>35</sup>.

---

habría más burguesía, únicamente empresarios, y tampoco proletariado, solo trabajadores.

31. Por eso, “M. Novak, el teólogo estadounidense del capitalismo democrático, proclamó extasiado: ‘Hoy, después de los milagros de 1989, somos todos capitalistas’, y añadió sin pudor: ‘Hasta el Papa’” (Boff, 1991). Asimismo, en 1992, en una conferencia en el Congreso de empresarios cristianos franceses, el secretario general del FMI, Michel Camdessus, alabó las bondades del mercado apelando a la encíclica: “Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése ‘sí, pero’. El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*” (Hinkelammert, 1995: 13).

32. Sinónimo siempre para la CA de “socialismo real”, por ende, burocrático y autoritario.

33. En 1996, camino a Nicaragua durante su segundo viaje, el propio Juan Pablo II declaró que la TL no tenía ya razón de ser puesto que el marxismo había muerto (Houtart, s. f.).

34. Todo lo contrario, en el año 2000 el exdirector del FMI, Michel Camdessus, fue nombrado consejero de la Comisión Justicia y Paz, uno de los organismos vaticanos encargados de elaborar y difundir la ESC.

35. Su título es, por lo demás, muy sugestivo: “Mercado-Reino. La doble pertenencia”.

Finalmente, sobre todo a partir de la conferencia de Santo Domingo (1992), la curia vaticana y el CELAM —y por ende el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC)— concedieron especial relevancia a la Nueva Evangelización (NE). Esta se caracterizó por dos orientaciones principales: la de los movimientos elitistas que buscó hacer de la espiritualidad un signo de excelencia social, y la de los movimientos dirigidos a las capas medias y populares, con un fuerte y exigente énfasis en la conducta personal y la valoración de lo afectivo (Houtart, s. f.).

Sectores eclesiales de liberación consideraron inaceptable esta pretensión de que la evangelización del continente recién empezaba ahora, con estos “nuevos” movimientos. De modo particular cuestionaron dos proyectos financiados al parecer por grandes empresarios, “Evangelización 2000” y “Lumen 2000”, mismos que supuestamente incrementarían la presencia e influencia de la IC en estos países (Torres, 1989; Tangeman, 1990). El jesuita Víctor Codina lamentó que “deslumbrados por el espejismo” de contar con medios de comunicación alternativos a la “Iglesia Electrónica” (IE) protestante y evangélica (véase Assmann, 1987), sectores eclesiales progresistas aceptasen esta ayuda sin reparar en la ideología subyacente<sup>36</sup>. Calificó además de engaño el encarar la NE con criterios propios del Primer Mundo<sup>37</sup>, pues el problema fundamental aquí es la injusticia (Meléndez, 1991c).

En resumen, concluye Richard (s. f.), la Iglesia de Nueva Cristiandad Conservadora (INCC) surgida de la ofensiva restauracionista se centra sobre sí misma, y en especial en sus estructuras jerárquicas<sup>38</sup>. Más todavía, su identidad se reduce a tres realidades: “sacerdocio, templo, sacramentos”<sup>39</sup>. Por eso ella no se abre al mundo exterior, simple objeto de “evangelización”<sup>40</sup>. O sea, el centro es siempre la IC y la salvación únicamente se da dentro de ella (*Dominus Iesus*). Esta INCC vive a la defensiva, temerosa de las “herejías” peligrosas y de sus “enemigos” externos.

---

36. Para Pablo Richard, los católicos que admiraban los métodos de la IE concebían la conversión como un simple “problema técnico”, por tanto, para lograrla bastaría con un buen empleo de la televisión y las modernas técnicas de mercadeo (Meléndez, 1988b).

37. Secularización, agnosticismo, materialismo de amplios estratos sociales, entre otros.

38. De ahí el reforzamiento de las estructuras diocesanas y parroquiales con un marcado acento en lo administrativo y clerical (Santamaría, s. f.).

39. Vale decir, la tradición “sacerdotal” condenada por Jesús y los profetas, y de ahí su debilidad teológica, bíblica y espiritual.

40. Y cuyo objetivo central sería atraer a la “gente que se ha perdido” para que retornen a la IC.

### 3.2. La conferencia de Santo Domingo

En la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, celebrada entre el 12 y el 28 de octubre de 1992 en Santo Domingo (Sobrino, 1993; Canto, 1993; Cabestrero, 1994), se evidenció con más crudeza que en Puebla, no obstante los desmentidos y eufemismos, una fuerte tensión entre los representantes de la curia vaticana y los obispos que secundaban su política, y el episcopado en una más clara línea latinoamericana y caribeña, a raíz de la pretensión del primer sector de controlar la conferencia<sup>41</sup>.

Entre otras medidas, la curia prescindió del proceso de preparación de Santo Domingo y sustituyó como base para las discusiones el llamado *Documento de trabajo*, por cuatro conferencias magistrales sobre los temas centrales de la conferencia. Aunque el *Documento*, de hecho, había modificado significativamente la *Secunda relatio*<sup>42</sup>, en general había sido bien recibido como un “documento de compromiso” y una muestra de que se estaba en disposición de llegar a un acuerdo con la curia. Esta, sin embargo, no se dio por satisfecha y quiso alinear a la IC del continente con sus posiciones (Meléndez, 1995: 619).

Con ello, la curia no logró sino desplazar el conflicto; vale decir, más que entre progresistas y conservadores, en Santo Domingo la confrontación fue entre los representantes de la curia y sus aliados y los obispos más pastoralistas. Aun así, estos nunca abandonaron la posición conciliadora, por lo que a la postre cedieron a la presión en cuestiones tocantes al método<sup>43</sup>, las comisiones claves y la orientación teológica fundamental (Valentini, 1993)<sup>44</sup>.

El resultado fue un documento (véase CELAM, 1994: 567-744) atravesado por dos tendencias que reflejaron concepciones y preocupaciones diferentes acerca de la y su misión. Una, interesada en acentuar el centralismo institucional y afirmar la doctrina. La otra, preocupada por el anuncio testimonial e inculturado del Evangelio. Pero en definitiva, aun cuando el documento afirma

---

41. Se trató, por lo demás, de una vieja tensión que afloró con nitidez en los documentos o instrucciones sobre la TL de 1984 y 1986 del cardenal Ratzinger, la política vaticana de nombramientos episcopales, la intervención de la CLAR, etc.

42. Texto previo que recogió con bastante fidelidad el consenso de los episcopados latinoamericanos y caribeños.

43. Se abandonó el método que durante décadas caracterizó el trabajo eclesial en América Latina y el Caribe: ver, juzgar, actuar.

44. En todo caso, las discusiones y disputas evidenciaron la existencia de una identidad en la IC latinoamericana y caribeña con la que la pastoral, la evangelización y la teología podían todavía contar, frente a las pretensiones de “re-romanizarla” vaciándola de contenidos propios. Esta identidad emergería con fuerza quince años después (2007), en la conferencia de Aparecida (véase AA. VV., 2007).

la “continuidad” con Medellín y Puebla, es obvio que no la hubo. Por un lado, se desistió de la eclesiología conciliar y se regresó a una IC volcada sobre sí misma que concede un papel central a la autoridad y la reafirmación doctrinal de la fe. Por otro lado, la fuerza profética de la opción por los pobres —a pesar de algunos textos que posibilitan su legitimación— quedó ciertamente disminuida (Catao, 1993: 12-14).

Quizá el mayor aporte teórico de la conferencia residió en lo que Sobrino (1993: 34s.) denominó el reconocimiento al “otro”, en concreto el indígena, el negro y la mujer. Añade el teólogo que ese reconocimiento toca las raíces mismas de la liturgia, la mediación de la fe, el dogma, la teología, la doctrina, y nos introduce en lo desconocido. Por eso se pregunta, si la curia vaticana define como imposible la ordenación de la mujer, ¿qué dirá de una liturgia, ética o dogmática basadas en lo desconocido, lo no manejable a partir de conceptos y prácticas adquiridas y consuetudinarias?

En resumen, el acontecimiento Santo Domingo representó una especie de “detente” que aplazó las urgencias eclesiales. Igualmente, desnudó la debilidad argumentativa, teórica e ideológica de las posiciones vaticanas y, por ende, su imposibilidad de constituir una interpelación válida para el mundo actual. Por lo mismo, la curia vaticana requirió como nunca al uso del poder. Santo Domingo, en definitiva, fue un fiel reflejo de la situación de la IC en aquella peculiar coyuntura del supuesto “fin de la historia y las utopías”. Esto es, evidenció la existencia, por un lado, de un poderoso movimiento restaurador proveniente del centro —la curia—, con bastantes adeptos en la periferia; y por otro, de un forcejeo dentro de la IC de América Latina y el Caribe por mantener o desvirtuar el espíritu renovador del Vaticano II y Medellín. Por eso, si bien la conferencia no constituyó un motivo de gozo, tampoco, en general, fue motivo de especial abatimiento (Meléndez, 1995: 621).

#### **4. El restauracionismo en el nuevo contexto regional**

Así como a causa del colapso del “socialismo real”, el desplazamiento de los sandinistas del poder y el ascenso de la nueva derecha en AC, la Administración Bush modificó su lectura de los conflictos y su injerencia en ella, algunos analistas del acontecer religioso percibieron una relativa flexibilización en los lineamientos emanados del Vaticano. Incluso bosquejaron posibles explicaciones. Una, podría ser la certeza de los nuncios y las cúpulas jerárquicas de que el proceso desencadenado tiempo atrás por la pastoral liberadora se hallaba ahora bajo control, lo que tornaba innecesario el uso de la fuerza institucional extrema. Otra, que se habría producido una sustancial modificación en la perspectiva

de la curia vaticana y de Juan Pablo II<sup>45</sup>, quienes partiendo de la cuasi-definitiva derrota de los movimientos revolucionarios y la cuasi-desaparición de la IP y de la TL, vislumbrarían promisorios horizontes para el futuro de la IC en el Istmo. Una tercera razón podría ser el distanciamiento intencional del Vaticano de las políticas oficiales estadounidenses, para acercarse en cambio a las del cada vez más poderoso capitalismo europeo ensalzado en la encíclica CA.

Lo cierto es que las conferencias episcopales en su conjunto, aparecieron menos monolíticas que en el decenio de los ochenta. En efecto, algunos obispos trataron ahora más abiertamente de reducir el gran y casi exclusivo protagonismo de los arzobispos capitalinos. Se creó, también, un espacio que permitió a los más “progresistas” emitir declaraciones o documentos críticos de las políticas neoliberales y alentar —o cuando menos tolerar sin tanta resistencia como antes— prácticas e iniciativas pastorales en una línea liberadora, o de cercanía con los sectores más perjudicados por el nuevo modelo.

Pero ante los profundos cambios sociopolíticos, culturales y religiosos que sacudieron los cimientos y atravesaron a estas sociedades, la mayoría de las conferencias y el SEDAC, aunque ocasionalmente emitieron algunos juicios, se mostraron perplejos y limitados para afrontarlos de forma crítica y evangélica. Mantuvieron más bien un perfil discreto, cuidando de preservar y consolidar el modelo de INCC y la imagen institucional. No faltaron declaraciones claras, explícitas e incluso duras sobre diversos temas<sup>46</sup>, sin embargo cargaron el acento más en asuntos morales que de justicia (Santamaría, s. f.).

Debido igualmente a ese relativo menor monolitismo, de manera particular en algunos países las relaciones entre los episcopados y los gobiernos de “nueva derecha” fueron algo distintas a las que imperaron durante los años ochenta. Así, en Guatemala y Honduras se constató una actitud más crítica frente a las políticas neoliberales<sup>47</sup>.

En Nicaragua, los obispos —con el cardenal Miguel Obando en primera fila— se mostraron sumamente complacidos y cercanos al gobierno de Violeta Barrios (1990-96). No obstante, a medida que se acentuaron las divergencias entre los distintos sectores de

---

45. Quien expresamente se refirió a aquel colapso como una “victoria de Dios”.

46. Verbigracia, las consecuencias sociales y culturales del modelo neoliberal, las migraciones y la explotación de los recursos naturales.

47. Respecto a Guatemala, véanse, por ejemplo: CEG, 1992; Inforpress Centroamericana, 1992a; 1992b; Noticias Aliadas, 1992. Para Honduras, entre otros, véanse: Ferrero, 1991; Inforpress Centroamericana, 1992c.

su partido Unión Nacional Opositora (UNO), algunos obispos se volvieron más críticos de la Presidenta y apoyaron las posiciones más de derecha dentro de la UNO (véanse, por ejemplo, Inforpress Centroamericana, 1991b; 1992d).

En El Salvador y Costa Rica, al igual que en otros países, el dialogante o interlocutor “natural” jerárquico, gustase o no a los gobiernos y grupos dominantes, había sido el arzobispo capitalino. Con todo, al existir un cierto distanciamiento de los gobiernos de Arena y del PUSC con los respectivos arzobispos, Arturo Rivera y Román Arrieta, trataron de sustituirlos, ya por el presidente de la conferencia episcopal y por esta en pleno, ya por la conferencia y el nuncio apostólico<sup>48</sup>.

También, preocupados por contrarrestar el proselitismo de los “nuevos” movimientos evangélicos y de la IE, las conferencias episcopales y el SEDAC se interesaron en la puesta en práctica de la NE y la apertura a los proyectos “Evangelización 2000” y “Lumen 2000”. Así, en 1991 el SEDAC anunció el inicio de “una nueva fase” del trabajo evangelizador que haría énfasis en el combate de la pobreza y la formación moral (véase Inforpress Centroamericana, 1991a). El punto de partida de esta estrategia pastoral lo constituyó un estudio que ofreció un diagnóstico general sobre el crecimiento de los “nuevos” movimientos cristianos en el Istmo (véase Cecoders et al., 1991).

De acuerdo con Santamaría (s. f.), si bien persistió un profundo sentimiento religioso y una gran demanda sacramental y litúrgica con acento devocional, al mismo tiempo se dio una disminución de la fe que incidió en una difusa identidad y un débil sentido de pertenencia a la IC. Por lo mismo, aun cuando diversas encuestas de opinión asignaron elevados porcentajes de credibilidad y valoración a la IC, su influencia en el conjunto de la sociedad se redujo.

Aun así, acota, en vez de crecer en apertura, participación y acogida humana, la INCC tendió a responder a los nuevos retos que enfrentó con una institución fuerte a la manera de mediados de siglo, con una pastoral de publicitados eventos, congresos y manifestaciones de masas, espectaculares quizá, pero en general carentes de verdadero compromiso y madurez cristianos. Y es que los y las agentes de pastoral enfatizaron más en la ortodoxia, las normas moralizantes y los requisitos para la práctica sacramental, que en el encuentro personal con Jesús y su propuesta de vivencia comunitaria. Por eso, en parroquias, grupos y colegios católicos predominaron con frecuencia las actitudes clericales, centralistas, autoritarias y dogmáticas, y los documentos sociales episcopales

---

48. Sobre El Salvador, ver capítulo V, 4.3. Para el caso de Costa Rica, véase, entre otros, Meléndez, 1990e; 1991.

permanecieron desconocidos para la mayoría de las y los cristianos.

Santamaría valora muy positivamente la participación seglar a través de múltiples movimientos y grupos, aunque lamenta que en su mayoría se mantuvieron encerrados en la institución. De ahí que hable de “neoclericalismo”, pues hubo más predicadores, cantores, ministros de la comunión, servidores de la liturgia..., pero menos seglares empeñados en la construcción de la sociedad. En última instancia, concluye, el compromiso social, la conciencia crítica, en fin, el mundo, fueron vistos como realidades peligrosas para la vida cristiana.

Finalmente, Santamaría destaca la importante labor social realizada por la IC en toda la región, ya por medio de las pastorales diocesanas, ya de numerosas acciones impulsadas desde parroquias y comunidades religiosas<sup>49</sup>. No obstante, mucha de esta acción social adoleció de un carácter más crítico y radical de promoción, formación de conciencia y compromiso público, por lo que, como señala Houtart (s. f.), corrió el riesgo de hacer el juego al capitalismo globalizado y limitarse a remediar sus “excesos y abusos”.

## 5. Una novedosa y compleja situación religiosa

### 5.1. Una gran convulsión religiosa

A medida que la crisis económica, social, política y militar se prolongó y tornó más insoportable se suscitó lo que Sobrino (1987: 197ss.) llamara una gran convulsión religiosa, la que de alguna manera respondió a tan decisivos cambios. Por eso, ya en los años noventa AC fue muy distinta en lo religioso y eclesial que pocas décadas atrás. En efecto, dentro del campo religioso<sup>50</sup> se evidenciaron signos de novedad, aunque, claro está, con diferentes intensidades en cada país. Así, junto a una fe liberadora y una IP que adquirieron nuevas características y manifestaciones, hallamos movimientos religiosos relativamente nuevos, algunos de ellos — como los pentecostalismos — de importancia masiva, y “gérmenes de increencia”.

---

49. Escuelas y colegios, dispensarios y clínicas, comedores, guarderías, programas de tierras y derechos humanos, acompañamiento a grupos en situación de riesgo, trabajo y pastoral de la mujer...

50. Definido por François Houtart como aquella “porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y de actores religiosos en interrelación” (Maduro, 1980: 77).

Ciertamente, sobre todo en círculos juveniles, intelectuales y artísticos creció la increencia, pero también el número de alejados de la IC, de indiferentes y vinculados a grupos esotéricos. Aparecieron de igual modo expresiones “católicas” diluidas en un espiritualismo difuso, liviano e intimista —tipo *New Age* (Nueva Era)—, y que Santamaría (s. f.) considera un probable producto de la posmodernidad y de cierto desencanto de la IC institucional.

De lo anterior se desprende que un análisis de las relaciones entre el campo religioso y la sociedad en AC en modo alguno puede ser unidireccional, mecánico y automático, ya que en tal caso no permitiría entender, por ejemplo, el simultáneo desarrollo en los ambientes populares de experiencias religiosas diametralmente opuestas, unas que favorecen los cambios socioeconómicos y políticos, y otras que, por el contrario, los retardan, cuando no los obstaculizan.

Y es que si bien el contexto condiciona la estructuración del campo religioso, así como las prácticas y los discursos que se producen y difunden dentro de él, este también incide en el acontecer social pues cada sistema religioso proporciona a sus fieles una visión de mundo que, aunque solo sea parcialmente, enrumba su comportamiento. Luego, el campo religioso posee una autonomía relativa, garantizada por una gama de instituciones y actores que justamente elaboran aquella visión, esa especie de filtro que bloquea determinadas influencias del contexto social, en tanto favorece otras.

## 5.2. Catolicismo popular urbano

En estos años noventa, en el complejo y diversificado mundo de las barriadas pobres y marginales de AC se ubicó el mayor porcentaje de creyentes en experiencias autónomas católicas, cultos evangélicos, indígenas y afrocaribeños<sup>51</sup>. La religión popular abarcó en ellas múltiples y heterogéneas expresiones, las cuales si bien conservaron un alto grado de tradicionalismo, adquirieron rasgos que las alejaron de las expresiones rurales<sup>52</sup>.

El catolicismo popular en concreto, no fue muy inclinado a las expresiones típicas del folclore y apareció menos devocional y masivo que el rural. Esto pareció responder a una cierta tendencia a “privatizar” lo religioso en estos entornos<sup>53</sup>, mientras otras esferas de

---

51. Los movimientos pseudo-cristianos y orientales, en cambio, no prendieron en esos sectores, como sí lo hicieron en ciertos estratos medios y pequeño-burgueses.

52. Sobre este tema, véanse los estudios incluidos en el No. 51 (1989: págs. 65-155) de la revista *Estudios Sociales Centroamericanos* (Costa Rica): “Religiosidad y cultura popular”.

53. Religiosidad que, desde luego, se siguió manifestando en los hogares, las

la vida —verbigracia el deporte o las fiestas seculares— cumplieron siempre más la función del “encuentro masivo”.

La sociología religiosa ha constatado que en estos contextos urbanos populares, las personas procedentes del campo pierden el contacto con la tierra y sus ciclos naturales y asimilan valores transmitidos por los medios de comunicación y la escuela, que transforman su vivencia religiosa, representaciones de la divinidad y de las vinculaciones de lo sobrenatural con la vida cotidiana. La religión, por tanto, constituye cada vez menos una solución directa a sus necesidades, por lo que basta con realimentarla en algunos momentos relevantes o críticos de la vida<sup>54</sup>.

Aun así, en estas barriadas fue frecuente encontrar hogares con crucifijos, imágenes de vírgenes y santos; personas que peregrinaban a santuarios y recurrían a amuletos y bendiciones, o a ritos e imprecaciones con el fin de evitar “males”, principalmente en relación con la salud y el trabajo. Tampoco escaseaban “rezadores”, “curanderos” y hasta “brujos” —solo que menos visibles— encargados de quitar los “males” y devolver la tranquilidad a las y los pobladores<sup>55</sup>.

Proliferaron asimismo los cultos evangélicos fundamentalistas y pentecostales. Su expansión en la región acompañó el crecimiento urbano, industrial, comercial y tecnológico, y se aceleró con la profunda crisis del decenio de los ochenta. De acuerdo con Martínez y Samandú (1991: 55s.), dicha crisis confirmó un carácter de urgencia a determinadas demandas de sentido que permitieran soportar o hicieran más llevadera la vida cotidiana, con sus problemas y tensiones<sup>56</sup>. Pues bien, en un contexto de explotación, marginación y represión que agudizó su angustia e incertidumbre, los grupos pentecostales en particular brindaron un sentido de vida y esperanza a muchas personas de estas barriadas, colmándolas de afecto, “fraternura” y euforia religiosa.

### 5.3. Desinterés por la región y “lo religioso”

En el conflictivo período de los años ochenta, la IP y otros sectores eclesiales progresistas mostraron preocupación por la “explosión” en AC de iglesias evangélicas pentecostales y

---

celebraciones barriales, las nuevas devociones y los rituales populares que no cesaron de surgir.

54. Como el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad, la muerte.

55. Las personas con más instrucción, por lo general, tendían a racionalizar y reemplazar estas creencias mágico-religiosas por prácticas religiosas oficiales.

56. Cualquier respuesta que se diese apuntaría, o bien a erradicar las causas objetivas de esos problemas por medio de la acción colectiva —caso de las CEB—, o bien a tratar de escapar de ellos mediante una “solución imaginaria” de los mismos.

neopentecostales, pero no fundamentalmente por la pérdida de “clientela” católica —como fue el caso de los sectores conservadores y algunos reformistas—, sino debido a su discurso y prácticas escapistas con respecto a los conflictos sociales y políticos (ver Apéndice).

Más allá del mundo eclesial católica, la cuestión religiosa inquietó a políticos, académicos, periodistas. Creció el interés por identificar los nexos entre las creencias religiosas y los comportamientos sociales y políticos, lo que originó una fuerte corriente de investigación y publicaciones (véase Meléndez, 1988), en la propia región desde luego<sup>57</sup>, aunque igualmente en otros países<sup>58</sup>.

Paralelamente, alrededor de coyunturas de emergencia<sup>59</sup> aparecieron instituciones protestantes promotoras del desarrollo<sup>60</sup>, en las que junto a grupos del protestantismo histórico participaron católicos de base progresistas y de liberación. Durante la década de los ochenta, sus actividades fueron apoyadas por donantes europeos y norteamericanos interesados en fortalecer un contrapeso a la función sociopolítica desempeñada por los pentecostalismos.

La nueva coyuntura internacional y regional del decenio de los noventa, dominada por el neoliberalismo, modificó de modo sustancial esta situación (Samandú, 2006). Por un lado, es innegable que en razón del descalabro de los proyectos revolucionarios, la IP y la TL perdieron mucho de su protagonismo. Por otro lado, las categorías de “resultado” y “eficiencia” guiaron las relaciones entre la cooperación y sus contrapartes en el mundo subdesarrollado. No pudiendo, en general, cumplir con estos parámetros de calidad, los movimientos y organismos religiosos perdieron apoyo económico. La confluencia de estos factores modificó la concepción acerca del peso de “lo religioso” en la resolución de los problemas del subdesarrollo. Al grado que esta cuestión prácticamente desapareció de las consideraciones y estrategias de la cooperación —misma que se desplazó hacia entidades más “seguras” respecto al destino final de los fondos—, y con ello de las investigaciones y publicaciones.

---

57. Donde sobresalieron actores como el Departamento Euménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica, el Centro Antonio Valdivieso (CAV) y el Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) en Nicaragua, al igual que la Universidad Centroamericana (UCA) en El Salvador.

58. México, en primer lugar, y aquí el Centro de Estudios Euménicos Latinoamericanos (Cedela) y el Colectivo de Análisis de las Iglesias en Centro América (CAICA), entre otros.

59. Ya desde el decenio de los setenta, como ocurrió en Nicaragua a raíz del terremoto que en 1972 arrasó el centro histórico capitalino.

60. Como el Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo, en Nicaragua; en Honduras, la Coordinadora Cristiana de Desarrollo; el Consejo Cristiano de Agencias de

No obstante esta concepción, la religión se mantuvo como una importante fuente de sentido que influyo —influye— los comportamientos sociales y políticos de amplios segmentos de la población del Istmo. Así por ejemplo, el crecimiento de los pentecostalismos (véase Apéndice), aunque no con el dinamismo de los años ochenta, siguió preocupando a las cúpulas jerárquicas<sup>61</sup>. No hubo indicios de una “secularización”, siquiera cercana a la europea. Cristianos continuaron donando fondos a iglesias y empresas religiosas, algunas de las cuales rozaron con manejos mafiosos. Grupos católicos conservadores custodiaron los derechos reproductivos de las mujeres e influyeron en las políticas oficiales de natalidad, educación sexual y prevención del SIDA. Expresiones del catolicismo popular, como las festividades marianas o las del Cristo Negro de Esquipulas (véase Meléndez, 2004) conservaron su vigencia y hasta crecieron.

Además, diversas organizaciones y movimientos religiosos permanecieron involucrados en viejos y nuevos aspectos y actividades de desarrollo. Viejos, verbigracia la defensa de los derechos humanos y la consolidación de formas democráticas de convivencia, o expresiones más sostenibles de desarrollo económico como la producción agrícola orgánica. Nuevos, como los acuciantes problemas ambientales (la minería a cielo abierto, por ejemplo), de las migraciones, la violencia en jóvenes y la prevención y mitigación de situaciones de desastre natural.

## 6. La Iglesia de los Pobres

### 6.1. ¿Acaso quedó algo de ella?

A principios de la década de los noventa, muchas y muchos católicos progresistas y de liberación de AC no pudieron abstraerse a aquella “cultura de la desesperanza” fundada en el mito del “triumfo definitivo del capitalismo y la muerte de la utopía socialista”, promovida desde el centro imperial con el fin primordial de paralizar las protestas populares y las luchas revolucionarias.

Y es que, en verdad, el contexto sociopolítico y eclesial no podía ser más lúgubre. Estaban, por un lado, el derrumbe del “socialismo real” que acarreó el fortalecimiento del capitalismo

---

Desarrollo, en Guatemala; y en El Salvador, la Coordinación Diaconía.

61. Un solo ejemplo de esta pérdida de fuerza. En Guatemala, históricamente el país de mayor presencia protestante-evangélica, en 2003 el 58% de la población se declaró católica, el 26% evangélica, el 14% sin religión y el 2% “otros” (SEPAL, 2003: 5). Aunque, como destaca Hernández (2001: 15), este promedio nacional esconde el que en algunos lugares, por ejemplo de la Costa Sur o del Altiplano Occidental, supera el 30%, llegando incluso (en Santa María Chiquimula) como al 60%.

y la indiscutida hegemonía político-militar mundial de los EE. UU., estrenada con la sangrienta e impune invasión a Panamá (20.XII.1989) y ratificada con la “Guerra del Golfo”<sup>62</sup>, así como la sorpresiva derrota electoral de los sandinistas (febrero, 1990). La profundización de la ofensiva restauracionista, por otro lado, con sus cada vez más fuertes ataques contra la IP y la TL. Fue justamente en el propicio marco generado por todo este contexto que el 16.XI.1989 aconteció la atroz matanza de los jesuitas de la UCA perpetrada por militares salvadoreños, por lo demás, no condenada por Juan Pablo II ni por la curia vaticana <sup>63</sup>.

Amplios sectores de la IP entraron en un etapa de “crisis”. Frente a la falta de perspectivas que permitieran vislumbrar la posibilidad de superar en el corto plazo el reflujo del movimiento popular, pasaron del optimismo revolucionario al pesimismo. Es decir, en un primer momento se vivió la pérdida de la esperanza en salidas políticas concretas y visibles para transformar las estructuras de dominación <sup>64</sup>.

Sobre todo agentes de pastoral y militantes cristianos de más edad, describieron con tintas muy negras la situación de la IC del Istmo en general, y la de la IP en particular<sup>65</sup>. Las actividades y tareas de las diferentes instancias de la IP fueron percibidas como insignificantes, débiles e impotentes, al punto que en distintos ambientes surgió la pregunta, ¿acaso queda de la IP y de la TL? En coincidencia con la proclama neoliberal del “fin de la historia y las utopías”, líderes eclesiales que no compartían su enfoque teológico se apresuraron a decretar el “fin de la IP y la TL”. Es claro, como indica Vuola (2007: 18), que quienes las declararon muertas o en crisis, nunca las vieron vivas, o desde el principio quisieron que muriesen.

---

62. Para un análisis desde América Latina y el Caribe, véase revista *Pasos* (Costa Rica) Número Especial 1 (1991): “La guerra en el Golfo Pérsico: política y ética”.

63. Los “mártires de la UCA” fueron los padres Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Segundo Montes, Ignacio Ellacuría y Joaquín López, y dos mujeres que atendían la casa en la que vivían, Celina y Elba Ramos (véase Carranza, 1990).

64. Un miembro fundador de las CEB de la parroquia San Pablo Apóstol de Managua, nos describe así la experiencia vivida: En los años setenta, en las CEB “pensábamos que el futuro sería socialista porque el desarrollo de la historia de la humanidad conducía a ese fin de forma inexorable y predeterminedada, pero después de la caída del muro de Berlín y del bloque socialista esa ‘verdad’ se vino al suelo”. Sin embargo, ahora también “sabemos que el futuro es incierto... que será lo que nosotros queramos que sea”, pues la historia posterior ha demostrado que “tampoco es cierta la ‘verdad’ de los reaccionarios de derecha... esa certeza de que había llegado el fin de la historia y que todo lo que venía por delante sería una eterna repetición de lo mismo” (Valdez, 2007).

65. Ciertamente no pocos de ellos y ellas, perdida la confianza en la viabilidad de la IP, prácticamente abandonaron el proyecto (Vandevire, 2001: 31).

## 6.2. Asumiendo las limitaciones

Pronto, el angustiante desánimo inicial dio paso a una más serena autoevaluación retrospectiva (véanse: López Vigil, 1990; CAICA, 1991a;1991b; Aragón-Löschcke, 1991; CAV, s. f.; Vandeveire, 2001). Este proceso permitió captar falencias, errores y desaciertos anteriores. Verbigracia, el carácter hegemónico que el simbolismo y discurso políticos alcanzaron en la liturgia y práctica de no pocas CEB, en detrimento de lo más específicamente religioso. Este hecho favoreció el proselitismo tanto de movimientos evangélicos fundamentalistas y pentecostales, como de movimientos católicos espiritualizantes y elitistas, los cuales incluso atrajeron antiguos miembros de las CEB.

Se admitió también que en determinados momentos y lugares, líderes de la IP dieron por sentado de manera simplista que la difícil síntesis entre fe y política se había realizado. No se percataron del desfase que existía en amplios sectores cristianos populares entre una conciencia política abierta a los cambios sociales, y una conciencia religiosa tradicional<sup>66</sup>. Que les seguían preocupando cuestiones como el cielo, el infierno y el purgatorio, los milagros de la Virgen y los santos, o el Espíritu Santo. No obstante, se encontraron con que tales líderes casi no les hablaban de eso, pero sí “de política” y de temas a menudo distantes y poco comprensibles<sup>67</sup>.

Al respecto, un sector opinó que el bajo nivel de instrucción de la mayoría de las y los miembros de las CEB dificultó el crecimiento en su capacitación, y no ayudó a superar la dependencia de los sacerdotes y las religiosas. Por eso, en última instancia, los equipos de coordinación y los “centros” de apoyo (bíblico, teológico, pastoral) fueron el verdadero sujeto decisorio. Para otro sector, por el contrario, privó el afán de formarse como élite, como una especie de vanguardia eclesial separada del resto del pueblo de Dios. Tal pretensión habría derivado de la comprensión del desarrollo humano y la promoción popular como un “subir”, como un salir del pueblo para constituirse en laicos promovidos, lo que en definitiva equivale a clericalizados y modernizados.

Otro importante error consistió en la insuficiente atención que se prestó a los problemas de tipo personal y psico-social. Las iglesias pentecostales, en cambio, con su énfasis en la presencia y

---

66. Es decir, que para la mayoría de creyentes en realidad no existía vinculación entre el compromiso cristiano y la fe en Dios, o entre la actividad comunitaria y el amor a la Virgen, por ejemplo.

67. De allí que si bien el discurso de las y los líderes de la IP era “tremendamente verdadero”, también era “tremendamente elevado, teórico y aburrido”, dada su gran carga ideológica.

acción del Espíritu Santo respondieron mejor a las demandas de personas agobiadas y desgarradas, que prefirieron una religiosidad que les prometía alivio inmediato. Es claro que la acogida y respuesta a estas personas, en modo alguno está reñida con la preocupación por las estructuras sociales y su transformación desde una óptica cristiana.

Se comprobó, finalmente, que a pesar de los esfuerzos en tal sentido, seguía pendiente un verdadero proceso de reflexión crítica con vistas a lograr coordinaciones regionales y nacionales unificadas.

### **6.3. Los muertos que vosotros matáis...**

Jóvenes sacerdotes, religiosas, laicas y laicos que no habían vivido —y por consiguiente no se autoanulaban lamentando y añorando— “los tiempos de esplendor” que siguieron a Medellín, se percataron de que tal como lo evidenció la Conferencia de Santo Domingo (1992), aun cuando algunos trataban de cerrar las puertas y ventanas abiertas por el Vaticano II y Medellín por lo que el aire eclesial se enrarecía, todavía persistía la brisa renovadora (Sobrino, 1993). O sea, que junto a innegables deficiencias y retrocesos con respecto a aquella propuesta de renovación eclesiológica<sup>68</sup>, reconocieron la existencia de importantes avances (véase Oliveros, 2002). Concluyeron entonces que pese a —y principalmente por— las adversas condiciones del momento, la principal tarea era contribuir a que la paciente y ardua siembra de décadas anteriores continuara produciendo buenos frutos.

Con su ayuda se recobró el ánimo para seguir adelante y se valoraron mejor los pequeños logros y triunfos, los avances y aciertos de la IP. Verbigracia, el desarrollo de una reflexión teológica surgida de la base —y por eso mismo, más genuinamente centroamericana—; la participación de miembros, las propias CEB y otras instancias de la IP en las luchas y los movimientos de liberación; y la siempre más extendida experiencia de relectura popular de la Biblia.

De manera que diversas experiencias pastorales liberadoras siguieron vivas en AC durante los años noventa. En barriadas populares urbanas y comarcas campesinas, entre los indígenas y afroamericanos y en los movimientos sociales, las CEB, los grupos bíblicos, los catequistas y Delegados de la Palabra (DP), algunas pastorales diocesanas —en particular la social—, centros teológicos y de formación seglar y varias publicaciones, resistieron y mantuvieron viva la tradición de una reforma eclesial liberadora y

---

68. A saber, la Iglesia es el Pueblo de Dios, sacramento de unidad y salvación para la humanidad, en la cual todos y todas estamos llamados a la santidad.

profética y el legado vivo de los mártires. Y es que si toda esa gente, lejos de haberse liberado estaba ahora más oprimida y privada de los elementales bienes y servicios, ¿cómo no podrían conservar vigencia tales experiencias pastorales? (Richard, s. f.; Vandevreire, 2001: 30).

Especial realce merece la inserción de la vida religiosa en medios populares. Numerosas comunidades, muy influidas por el restauracionismo, se encerraron en sí mismas, en su propio mundo. Otras, principalmente femeninas, optaron en cambio por la inserción y acción en zonas de frontera social y geográfica de alto riesgo (Santamaría, s. f.), donde junto con las tareas de evangelización, catequesis o animación, acompañaron y promovieron diferentes programas entre los sectores populares más vulnerables. A menudo estas comunidades sufrieron el rechazo y desconocimiento de sacerdotes y obispos en una línea de INCC, el despojo de sus instalaciones pastorales que pasaron a ser propiedad parroquial o diocesana, y hasta la expulsión. Con todo, no cedieron en su compromiso y empeño y abrieron otros espacios de presencia y servicio.

En todo el Istmo, por último, agentes de pastoral y miembros de la IP que cumplen tareas de coordinación y animación, aprovecharon diversos espacios para intercambiar experiencias y reflexionar sobre su trabajo, logros, problemas y el futuro de la IP. Los encuentros diocesanos, nacionales y regionales, así como las semanas de pastoral cumplieron una función similar y permitieron el contacto personal y la reflexión colectiva. Asimismo, la visita y el aporte de agentes de pastoral, teólogos y líderes laicos ligados al trabajo de la IP en otros países, fortaleció y abrió nuevas perspectivas (Vandevreire, 2001: 32).

#### **6.4. Tentativas de “parroquializar” a las CEB**

Como nos recuerda Vandevreire (2001: 24s.30s.), en contraste con las tradicionales modalidades parroquiales donde los “fieles” eran absorbidos en una masa anónima llamada a asimilar al pie de la letra las enseñanzas de los sacerdotes, las CEB se propusieron hacer realidad el sueño evangélico de comunidades fraternas y solidarias donde se cumpliera el principio de la inclusión. Por eso, y porque abogaron por la superación del divorcio entre fe y vida, que sus miembros asumiesen el compromiso de luchar por la instauración de un orden social de mayor equidad, constituyeron una novedad eclesial. Pero por eso mismo, los grupos eclesiales conservadores las adversaron decididamente.

Con la distensión política e ideológica que se experimentó en AC desde principios de los noventa y la generalizada certeza entre estos sectores de la inminente desaparición de la IP y la TL, cobró

fuerza la pretensión —común a otras regiones del continente— de encorsetar a las CEB dentro de los estrechos límites parroquiales, vale decir, que estuviesen en referencia primordial al párroco y a sus orientaciones.

Al respecto, líderes y miembros de la IP identificaron diversas tendencias dentro del episcopado y el clero de INCC, entre las que enumeramos las tres siguientes.

En primer lugar, la tendencia a visualizar a las CEB como un simple instrumento pastoral para combatir con más eficacia el intenso y efectivo proselitismo de las peyorativamente llamadas “sectas protestantes”.

Un segunda tendencia quiso hacer depender el “reconocimiento” de las CEB de su contribución a facilitar la comunicación con los feligreses alejados geográficamente del centro parroquial.

Finalmente, aquella tendencia que las vio como una alternativa pastoral —en el sentido de reducir su fuerza e importancia— frente a los movimientos seculares espiritualistas y elitistas, “difíciles de controlar” por su carácter supraparroquial.

Frente a estas y otras tentativas de cooptación eclesiástica oficial, de subordinarlas a una rígida programación parroquial y diocesana, las CEB defendieron su libertad, autonomía y flexibilidad en la formación cristiana.

### **6.5. El horizonte abierto por el movimiento bíblico**

En este decenio de los noventa, se expandió y fortaleció un movimiento bíblico que algunos llaman lectura popular y otros lectura pastoral o comunitaria de la Biblia, impulsado especialmente por laicos y laicas apoyados por biblistas, y en varios lugares con el respaldo de obispos. Para Richard (s. f.), este trabajo bíblico desde abajo, lento y silencioso, probablemente sea el más fecundo y prometedor en la renovación a largo plazo de la IC del Istmo en la línea de la IP.

De acuerdo con Tamez (2006: 4s.), cuando hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta se descubrió que la Biblia podía iluminar las luchas populares, el mundo bíblico no apareció como algo tan distinto al actual. Por consiguiente, el acercamiento hermenéutico se hizo casi exclusivamente desde y hacia las y los lectores de hoy. No obstante, cuando esos lectores y sus opresiones y discriminaciones económicas, sociopolíticas y culturales adquirieron rostro concreto (mujeres, indígenas, negros, jóvenes, homosexuales) y se convirtieron en sujetos productores de las lecturas, se fue tomando conciencia de que la Biblia no era tan liberadora como se proclamaba y que una lectura ingenua y literal

podía más bien legitimar y sacralizar, por ejemplo, el patriarcalismo y la homofobia.

En efecto, las mujeres comenzaron a ser vistas como sujetos doble o triplemente oprimidas, mientras indígenas y negros criticaron con fuerza la utilización de la Biblia como instrumento de opresión durante la conquista y la época de la esclavitud<sup>69</sup>. Se demandó entonces acercamientos exegéticos y hermenéuticos más pluralistas y menos occidentales, toda vez que la ancestral herencia espiritual indígena y afroamericana tenía mucho que aportar a las interpretaciones de un libro que afirma la universalidad de un único Dios y Salvador. De este modo, el estudio del “detrás del texto” económico, pero asimismo cultural y religioso, se tornó fundamental e ineludible para una mejor comprensión del contexto de los escritos bíblicos, sobre todo aquellos que mostraban complicidad con las opresiones y discriminaciones.

A medida que esta relectura bíblica se profundizó se dieron cambios y hasta saltos de enfoques que ahora coexisten, condicionados eso sí por la situación de las y los oprimidos y excluidos, que indica hacia dónde dirigir la mirada. En especial, el descubrir y asumir como un hecho liberador que los textos de la Biblia no escapan a la ambigüedad en razón de que la revelación acontece dentro de una historia ambigua y compleja, representó un gran aprendizaje. Esto porque la mayoría de los cristianos de la región no estaban acostumbrados a ver los distintos rostros de Dios y del libro sagrado<sup>70</sup>. Este proceso desembocó en el reconocimiento de que son poquísimos —si es que los hay— los textos absolutamente liberadores u opresores<sup>71</sup>.

Ahora, pues, se dejó hablar al texto sin manipularlo para que a la fuerza fuese liberador, como conscientemente, según Tamez, se hizo antes del decenio de los noventa. Sin duda, añade, la casi desaparición de la vieja polaridad ideológica ayudó a este diálogo honesto, a mirar el texto con detenimiento para percibir las luchas de poder presentes entre los héroes bíblicos o dentro de las primeras comunidades cristianas, al igual que a proceder con cautela en las interpretaciones.

## **6.6. Producción y formación teológica y pastoral**

---

69. En 1985 los indígenas peruanos devolvieron la Biblia a Juan Pablo II, como un signo de rechazo por el daño causado a las culturas originarias.

70. A diferencia de los indígenas guatemaltecos, por ejemplo, herederos de otra fuente espiritual ancestral cuyas divinidades poseen sus lados enigmáticos.

71. La mirada condicionada del sujeto específico que lee, es la que privilegia los sentidos que el texto produce.

### 6.6.1. *El proceso*

Quizá la característica más importante del proceso de reflexión, producción y formación teológica y pastoral popular (PFTP) durante las últimas cuatro décadas del siglo XX en AC, fue su descentralización. En efecto, por doquier proliferaron talleres y seminarios de todo tipo, programas de extensión y educación a distancia, que alcanzaron a millares de personas que no habrían tenido la capacidad o disposición de ligarse a instituciones académicas tradicionales.

Este rico proceso de crecimiento y creatividad, enfrentó preguntas capitales como qué acceso real tenían a la capacitación bíblica, teológica y pastoral las y los líderes laicos de la IP; cómo debía organizarse la PFTP para responder a las diversas realidades culturales, en todos los niveles de escolaridad; o cuáles debían ser sus prioridades de cara a la explotación, opresión y exclusión sufrida por estos pueblos.

En todo caso, esta descentralización significó una mayor proximidad y contextualización; esto es, permitió que las y los cristianos con sus culturas y realidades fuesen el verdadero marco para la PFTP, y no las instituciones y los centros, sus profesores y publicaciones, sus bibliotecas y programas<sup>72</sup>. Desde los años ochenta se avanzó mucho en este sentido, y de ahí que en la IP del Istmo haya muchos teólogos y teólogas (Richard, 1988a: 59s.).

Este proceso de PFTP optó por una reflexión y pedagogía liberadoras. Por ello, se buscaron nuevas formas que posibilitaran desarrollar un diálogo clarificador, orientador y, sobre todo, integrador de la teoría y la práctica, de la teología y la vida. Lo llevan adelante instituciones y organizaciones confesionales y ecuménicas<sup>73</sup>, así como centros de formación socioteológica y pastoral diversificada<sup>74</sup>. Su estructuración es variada, con tareas específicas y énfasis distintos, aunque con un elemento en común: proporcionar una formación pertinente para la región. En el plano estratégico los destinatarios privilegiados han sido sectores eclesiales y movimientos populares con inspiración cristiana. De ahí

---

72. Esta descentralización incidió, pues, sobre una serie de presupuestos hasta entonces incuestionables, verbigracia el de que la excelencia en la PFTP equivalía a estudios académicos de nivel superior, o el de que únicamente era verdadera teología la hecha por las y los teólogos profesionales en instituciones, libros y revistas especializados.

73. Aquí podemos mencionar, entre otros, la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR) de la Universidad Nacional (véase Soria, 1981) y el Instituto Teológico de América Central (ITAC), en Costa Rica; o el Centro de Reflexión Teológica (CRT) de la Universidad Centroamericana (UCA), en El Salvador.

74. Verbigracia, el CAV en Nicaragua, o el DEL, con sede en Costa Rica.

lo creativo, abierto, diversificado y personalizado de los programas y currículos (Kinsler, 1988: 20; Álvarez, 1989: 15).

Hacia el final del decenio de los noventa, para satisfacer la necesidad de formación bíblica, teológica y pastoral, sobre todo en El Salvador y Guatemala empezaron a surgir escuelas de teología para seglares. Sin embargo, quienes egresan —al igual que ocurre desde el decenio de los ochenta con las y los participantes en talleres y cursos en los centros antes mencionados— con frecuencia experimentan la frustración de que en sus parroquias se les limita o niega el espacio para desenvolverse pastoralmente (Santamaría, s. f.).

### 6.6.2. *Las publicaciones*

Desde 1979, Nicaragua fue uno de los principales focos de creatividad espiritual, eclesial y teológica de AC (Richard, 1988b: 279s.). Varias obras colectivas (véanse Cardenal, 1979; AA. VV., 1979; AA. VV., 1981), reflejaron este importante proceso. Teófilo Cabestrero, por su parte, publicó varios libros que testimoniaron la riqueza espiritual y teológica revolucionaria (véanse Cabestrero, 1983; 1985a; 1985b; 1986). Especial mención merecen Girardi, 1985 y Girardi et al., 1987, lo mismo que el conmovedor testimonio del obispo brasileño Pedro Casaldáliga acerca de su primera visita a la IP de ese país (Casaldáliga, 1987). Hubo, además, una producción teológica de las CEB, misma que evidenció la capacidad de reflexión del pueblo pobre de Dios<sup>75</sup>.

El Salvador acumuló durante esos años una enorme riqueza espiritual, pastoral y teológica. María López Vigil (1982; 1987; 1988) recogió parte de esa riqueza en tres libros testimoniales sobre un DP campesino, el primero; una entrevista al sacerdote Rogelio Poncele, quien trabajó pastoralmente en las zonas de guerra, el segundo; y una recopilación de relatos aparecidos en la publicación CRT de la UCA, *Carta a las Iglesias desde El Salvador*, el tercero. Otro libro de este estilo, describió la vida de una CEB urbana a lo largo de los años setenta (véase Anónimo, 1983). Siempre más, creció el testimonio profético de San Romero de América<sup>76</sup>. Los teólogos más significativos han sido los jesuitas Jon Sobrino y su amigo y compañero, martirizado el 16.XI.1989, Ignacio Ellacuría, quienes trabajaron —Sobrino lo sigue haciendo— en el CRT, que desde 1984

---

75. Entre los muchos teólogos y teólogas que acompañaron y animaron a la IP, mencionamos a María López Vigil y José Argüello; los jesuitas César Jerez, Juan Hernández-Pico y Arnaldo Zenteno; los franciscanos Uriel Molina, Luz Beatriz Arellano y Mauro Iacomelli; los dominicos Rafael Aragón y Ángel Arnaiz; y los claretianos José María Vigil y Teófilo Cabestrero.

76. Véanse, entre muchos otros, Erdozaín, 1980; Cardenal, 1980; Brockman, 1985; Delgado, 1986; Diez-Macho, s. f.; además de numerosos artículos de Jon Sobrino.

publica también la *Revista Latinoamericana de Teología*.

Un importante centro teológico regional de investigación, producción, formación y publicación es el DEI, con sede en Costa Rica. Fundado en 1976, su función es doble: contribuir a desarrollar y consolidar un nuevo liderazgo que incida en las iglesias y el movimiento popular, para lo cual impulsa investigaciones sociopolíticas y teológicas que brinden un sólido marco teórico que den perspectiva a esos líderes, la primera; la formación de cuadros a distinto nivel, capaces de reproducir ese marco categorial, la segunda.

En el DEI trabajó desde sus inicios el economista y teólogo Franz Hinkelammert, algunos de cuyos libros han sido fundamentales para la TL. Hinkelammert, junto con Hugo Assmann, Raúl Vidales, Julio de Santa Ana, Enrique Dussel, Jung Mo Sung y varios más, han investigado largamente sobre economía y su relación con la teología. En el área bíblico-teológica trabaja Pablo Richard. Otras áreas importantes en el DEI son las de la política y las ciencias sociales, la ecología, las cuestiones de género y las generacionales. Asimismo, desde 1985 publica la revista *Pasos*, y desde 1988 coedita la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*.

En los años noventa, los frailes dominicos, solidarios con los procesos de estos pueblos y las experiencias pastorales en sectores populares y en zonas de frontera, decidieron impulsar algunos proyectos en el área de las publicaciones. Apareció así la revista *Alternativas*, concebida como una plataforma abierta a la pluralidad de experiencias, análisis y reflexiones teológicas desde la opción por los pobres, que ofrezcan elementos críticos para juzgar el pasado, luces para iluminar el presente y propuestas para mantener viva la esperanza. El primer número salió publicado en 1993.

Un segundo proyecto es el de la Editorial Lascasiana, cuyas obras se publican en la capital de Guatemala. Abarcan aspectos cristológicos, antropológicos, morales, históricos, los sacramentos, siendo sus destinatarios católicos de clase media, de movimientos, alumnos de teología...

En 1994, en Cobán, Guatemala, iniciaron un tercer proyecto: la serie de publicaciones *Ak' Katun*, con el objetivo de favorecer el diálogo entre fe y cultura maya. Una colección tiene como destinatarios a agentes de pastoral de las capas medias; otra, está destinada a talleres con campesinos.

Ahora bien, en 1991 en Guatemala todavía no había concluido el conflicto armado, que entre sus secuelas contaba el silencio, la autocensura y el temor de expresarse libremente. Era también, claro está, un silencio de testimonios religiosos y de pensamiento teológico. Por eso, el título de la nueva revista *Voces del Tiempo*, aparecida ese año, quiso significar que había llegado la hora

de romper aquel silencio. En este país contrastan la abundancia de prácticas discursivas, rituales y organizativas religiosas y la escasez de su estudio. La revista se propone reflexionar sobre algunos fenómenos religiosos y su alcance en la totalidad social desde una perspectiva macro-ecuménica, ya que además de las iglesias cristianas abarca asimismo la espiritualidad maya y las religiosidades “difusas”.

## 6.7. Otro mundo es posible

Como resultado de la aplicación de las políticas neoliberales, a la extrema pobreza se agregó otra realidad aún más cruel, la de los excluidos, los que no cuentan, los invisibles y sacrificables. Dentro de la IP creció entonces la conciencia y convicción de que esto contradecía de manera frontal la opción por los pobres<sup>77</sup>, y con ello creció la exigencia de denunciar la ideología neoliberal y el sistema que la sustenta. La INCC por el contrario, que con Juan Pablo II a la cabeza luchó a muerte contra el marxismo durante la década de los ochenta<sup>78</sup>, tuvo miedo de enfrentar resueltamente el neoliberalismo y por eso evitó o desvirtuó la opción por los pobres<sup>79</sup>.

¿Por qué la INCC no criticó al neoliberalismo?<sup>80</sup>. Porque es la ideología de las élites cristianas, responde Richard (2007: 16s.). Por eso, los ricos sienten ahora a la IC mucho más cercana que en las décadas anteriores. No obstante, prosigue, lo contrario también es cierto: el miedo (todavía vivo) de la curia vaticana y algunas cúpulas jerárquicas a la TL y a la IP tiene como consecuencia que los pobres y excluidos se sientan más abandonados por la IC.

Ahora bien, pronto se cayó en la cuenta de que sin dejar de denunciar al modelo neoliberal, se debía potenciar otra dimensión clave de la IP y la TL, a saber, la gestación de un nuevo sujeto capaz de aportar a la construcción de la esperanza de que “otro mundo es posible”, de que es posible construir una sociedad donde quepan todos y todas y en armonía con la naturaleza<sup>81</sup>. La IP y la TL, por tanto, se sumergieron en el diversificado mundo

---

77. Que es el criterio único del Juicio Final (Mateo 25, 31-46) y constituye el fundamento y la raíz de todas las otras opciones eclesiales.

78. Con lo que se apartó de las y los trabajadores, estudiantes e intelectuales críticos del capitalismo.

79. Lo hizo, ya viéndola como una simple opción entre otras, por lo que bastaría hablar de los pobres citando algún texto bíblico o del Magisterio, ya destacando las actividades sociales católicas dirigidas a ellos y ellas.

80. Y esto hasta hoy. Así, el esperanzador documento de la Conferencia de Aparecida (2007) no contiene ninguna crítica explícita a la ideología neoliberal.

81. He aquí el programa del Foro Social Mundial, que desde 2001 se realiza, ya en Porto Alegre (Brasil), ya en algún país africano o asiático (véase Dierckxens, 2001). Estos foros han evidenciado que la búsqueda de alternativas no puede darse sin

de los nuevos movimientos sociales regionales<sup>82</sup>, mientras la INCC permaneció encerrada en su propio, antiguo y pequeño mundo. De este modo, nuevas corrientes teológicas liberadoras brindaron un acompañamiento ético y espiritual al interior de esos movimientos (Richard, s. f.).

## 6.8. Perspectivas y desafíos a la IP

A comienzos del nuevo milenio existió bastante consenso entre los líderes de la IP en el sentido de que el futuro de esta en AC dependería en gran medida de su capacidad para enfrentar los desafíos que la nueva coyuntura histórica le planteaba<sup>83</sup>. Como indica Vandevre (2001: 30s.), la última década del siglo XX dejó claro que la necesidad de liberación buscaba nuevos caminos, por lo que el acento se había desplazado de las luchas políticas hacia las reivindicaciones psico-sociales. En sus organizaciones, el “sujeto aplastado” fue tomando conciencia de sus potencialidades para contribuir al surgimiento de una sociedad donde quepan todos y todas. Se trataba, por supuesto, de un lento y difícil proceso de recomposición y dignificación (empoderamiento). Esto le exigía a la IP rediseñar su agenda, aunque sin caer, a la manera de la INCC, en un eclesiocentrismo cerrado que llevaba a perder la perspectiva del Reino.

Para esto, la IP tenía que lograr una mayor inserción en los medios populares con vistas a responder más adecuadamente a sus necesidades espirituales, una efectiva evangelización de la religión popular<sup>84</sup>, y crear, desde la base, una nueva estructura ministerial. De no alcanzar ese cometido, la IP seguiría siendo vista por algunos sectores populares como distante —e incluso opuesta— a su propia experiencia religiosa.

Muy vinculado con los anterior, se resaltó la necesidad de que los agentes de pastoral que acompañan a la IP compartieran con otros la conducción pastoral, misma que comprendía de modo particular el acompañamiento en la maduración de la fe; valoraran el lenguaje y los géneros literarios populares; estimularan y encauzaran la participación, pero respetando el ritmo de la gente y

---

la dimensión religiosa, ética y espiritual, razón por la cual la TL tiene un puesto destacado en ellos (véase Brighenti, 2007).

82. Movimientos de mujeres, jóvenes, suburbanos, campesinos, indígenas, afroamericanos, ecologistas, entre otros.

83. Las apreciaciones incluidas en este apartado, son en gran parte, el resultado de conversaciones con líderes de la IP, así como con teólogos que la acompañan.

84. Esto es, constituirse en un espacio en el que los sectores populares puedan expresar su propia religión, pero haciendo un discernimiento crítico y evangelizador de esta.

permitiéndole discernir el camino a transitar.

Apareció asimismo bastante claro que se debían evitar las confrontaciones eclesiales, pues solamente conducían a polarizaciones estériles. Había que concentrarse en el trabajo pastoral y la formación de cuadros, avanzando sin hacer mucho ruido, en profundidad y con objetivos a largo plazo. El enfrentamiento que teólogos de la liberación se vieron forzados a mantener con la curia vaticana, lo mismo que el de sectores de la IP nicaragüense y salvadoreña con sus episcopados, deformaron el panorama e hicieron perder de vista que el real interlocutor de la IP son los sectores populares, las organizaciones sociales, los intelectuales y artistas progresistas.

Muy ligado con lo anterior apareció un problema pastoral que preocupaba a no pocos líderes de la IP. En general se aceptó que aunque todavía quedaba mucho por hacer, se había descubierto un cierto camino para trabajar con los estratos populares; no así para acoger y acompañar pastoralmente a sectores medios inquietos, sensibles a los problemas sociales y la cuestión de la justicia. Como consecuencia de ese vacío la IP del Istmo adquirió una forma “anómala”, con una base popular y una cúpula de agentes de pastoral —en gran parte ordenados o consagrados—, entre las que se echaba de menos la falta de un laicado de clase media instruido, organizado y crítico, que se prestase para una comunicación horizontal. En mucho, tal carencia se atribuyó a la persistencia de cierta inclinación a ver a “todos” los no empobrecidos como haciendo parte del “resto privilegiado”, del bloque de los opresores reales o potenciales<sup>85</sup>.

En cuanto a los grupos evangélicos pentecostales y fundamentalistas, ahora se aceptó con menos resistencia que en ellos muchos pobres y excluidos ciertamente se sienten hermanos, entran en contacto con la Biblia, se sobreponen a vicios y superan el miedo. Con todo, en general se los consideró una “mala respuesta” a esa real situación de miedo, desamparo y marginación, porque suelen destruir la identidad cultural y religiosa de quienes “pasan” por ellos<sup>86</sup> y, al menos por un tiempo, quedan “vacunados” contra toda futura participación comunitaria o religiosa. Tales movimientos, sin embargo, planteaban a la IP el reto de ser menos racionales

---

85. Hechos como la tristemente célebre “piñata sandinista” o el acomodamiento de otrora destacados militantes revolucionarios en las tiendas neoliberales, tomaron complejo el asunto y en cierta medida reforzaron en su posición a quienes por décadas han insistido en que las y los cristianos e intelectuales solidarios con las luchas de liberación son valiosos aliados, pero nada más, puesto que, en definitiva pertenecen a la pequeña burguesía.

86. Pasan, porque como demuestran varias investigaciones, un alto porcentaje (hasta el 50%, según Smith (2005)) de las personas que en algún momento se han considerado evangélicas, dejan de hacerlo.

y elitistas, de modo que pudiesen responder liberadoramente a aquella situación de abandono, miedo y desesperanza <sup>87</sup>. De igual forma, la alegría y emotividad que acompañan la experiencia en estos grupos, eran valores que podían elevar la calidad de actuación en la IP.

---

87. En El Salvador, Guatemala y Nicaragua, por ejemplo, abundaba —abunda— la gente marcada y “quebrada interiormente” por la violencia pasada y presente, y por la situación económica que amenazaba su salud física y mental. Ante tales heridas y necesidades, no era posible constituir comunidad sin retomar la acción curativa y la preocupación de Jesús por estas personas (Vandeviere, 2001: 32).

## A modo de conclusión

### 1. Preparando el camino

En el contexto de la peculiar coyuntura inaugurada en la década de los sesenta tras el establecimiento de un proyecto socialista en Cuba, el gobierno de los EE. UU. y los sectores burgueses modernizantes del istmo coincidieron en impulsar la práctica política de moda en ese entonces, a saber, el desarrollismo. El objetivo perseguido fue lograr un desarrollo capitalista equilibrado, para lo cual se propuso la ejecución de programas de asistencia y promoción social dirigidos a grupos sociales o zonas potencialmente conflictivos con el fin de neutralizarlos.

La teología del desarrollo proporcionó la justificación ideológica para una práctica desarrollista a cargo de sacerdotes y religiosas —en su mayoría extranjeros— que se establecieron en zonas rurales, desde Guatemala hasta Nicaragua. Tal teología casi sacralizó el progreso técnico y la modernización capitalista como medio para la superación de la miseria. Esto transformó la índole de las habituales tareas asistencialistas promovidas por la Iglesia Católica (IC), vistas ahora como paternalismo caritativo, dándole una significación religiosa a la lucha contra el atraso.

El desarrollismo eclesial que se desplegó fue de especial importancia dentro del proceso de gestación de una Iglesia profética o de los pobres (IP). Esto porque esos sacerdotes y religiosas, a la vez que descubrieron los obstáculos estructurales al progreso y la lucha contra la miseria, experimentaron la despiadada represión

ejercida por el poder local contra las luchas campesinas. Los núcleos eclesiásticos más tradicionalistas vieron con recelo este interés en la acción social por considerarla deformante del verdadero quehacer eclesial, razón por la que no la asumieron. Esta oposición coincidió con la de los sectores oligárquicos rurales más retardatarios, que vislumbraron un serio peligro para sus intereses en el despertar de la conciencia del campesinado.

La aparición de la Celebración de la Palabra de Dios (CPD) en la diócesis hondureña de Choluteca (1966), posibilitó el desarrollo de un nuevo modelo educativo de carácter cultural y doctrinal. La CPD, que pronto se extendió a Nicaragua, El Salvador, Guatemala e incluso Panamá, incorporó laicos y laicas en actividades culturales antes reservadas con exclusividad a los sacerdotes, creando así las condiciones para que surgiera una formación evangelizadora en el seno de la comunidad cristiana.

Por estos mismos años, agentes de pastoral de Nicaragua, Guatemala y El Salvador asistieron a cursos en el instituto pastoral establecido en la comunidad urbano-marginal panameña de San Miguelito. Allí entraron en contacto con una novedosa experiencia pastoral que ligó la lucha por el bienestar (material, social y humano) con la evangelización y el anuncio de un mensaje liberador de llamado a la dignidad, la fraternidad y la solidaridad humanas. Esta experiencia comprendió además una red de pequeñas comunidades cristianas —la “Familia de Dios” — para la lectura bíblica, la reflexión sobre la realidad y la formación cristiana, antecesoras directas de las comunidades eclesiales de base (CEB).

Sobre todo agentes de pastoral extranjeros utilizaron parte de la ayuda internacional recibida en la fundación de centros de capacitación campesina. El objetivo primordial fue la formación humana y religiosa de líderes comunitarios que se convirtieran en promotores del desarrollo. Lentamente emergió una dirigencia cristiana que transitó con normalidad de la organización eclesial a la secular, retornando a aquélla y retroalimentando la reflexión bíblica, la práctica religiosa y el sentido mismo de la comunidad cristiana.

Pese a esta labor formativa y de promoción social, hubo poca claridad en lo que atañe a los objetivos y las perspectivas. El punto común de partida lo constituyó la necesidad de la acción cristiana de cara a una situación de pecado, pero las interpretaciones acerca de las causas de esta situación pronto comenzaron a diferenciarse y, por lo mismo, las definiciones de alternativas viables y consecuentes. El problema de fondo radicó en desde dónde entendía la IC su compromiso y hasta dónde estaba dispuesta a llevarlo.

La mayoría de los obispos y agentes de pastoral permanecieron anclados por varios años a una línea de acción desarrollista promocionista, convencidos de su eficacia y de estar

cumpliendo con su misión evangelizadora y caritativa. Hacia finales de la década este desarrollismo eclesial mostró resultados inesperados en razón de la propia dinámica de las organizaciones populares, apostólicas (en particular la Acción Católica) y políticas (los partidos demócrata-cristianos), enfrentadas al efervescente contexto internacional y a profundas transformaciones teológicas. Asistimos entonces al paso de una práctica socio-eclesial o Iglesia de cristiandad conservadora (ICC) a una de neocristiandad (INC). Con todo, en un contexto social, económico y político con pocos mecanismos democráticos de participación, este paso no fue fácil y lo que se dio más bien fue una transformación superficial de las estructuras conservadoras.

Una minoría de agentes de pastoral, imbuidos del agitado clima internacional y perdida la confianza irrestricta en el “desarrollo”, se preguntaron por las reales causas de la pobreza y la miseria. Optaron entonces por el análisis científico de la realidad, mismo que los llevó a cuestionar la armonía de las relaciones de la IC con el poder dominante y a concluir que solo mediante la concientización de los estratos populares, sería posible erradicar la injusticia en América Central (AC).

## **2. Una nueva práctica eclesial**

Estos agentes de pastoral contaron, además, con un renovado espacio teológico que confirió legitimidad a su compromiso con las demandas y reivindicaciones populares. Efectivamente, desde el inicio del pontificado de Juan XXIII (1959) se abrió paso dentro de la IC una profunda transformación teológica, la cual se aceleró con el influjo del Concilio Vaticano II (1961-65) y, en el caso de AC, con el impacto de Medellín (1968).

En prácticamente todos los países del Istmo proliferaron las publicaciones y se realizaron jornadas de pastoral de conjunto y seminarios que profundizaron en el conocimiento de la realidad, los documentos de Medellín y la naciente Teología de la Liberación (TL). Se originó así un proceso de concientización y renovación teológica, pastoral, bíblica y litúrgica que desembocó en el anuncio del mensaje liberador contenido en el Evangelio y, en fin, en el surgimiento de esa otra manera de ser Iglesia que es la IP.

Este proceso de renovación dio gran impulso a la formación de líderes laicos —para lo que se fortalecieron los centros de capacitación campesina ya existentes y se fundaron otros— con una nueva mentalidad que vinculó la evangelización y el desarrollo integral de las comunidades con las luchas concretas de estas. Central también fue el estímulo dado a la CPD y a las CEB, que contribuyeron a descubrir las reales causas de la situación

de injusticia, a la vez que comprender y experimentar el mensaje evangélico como una liberación que se inicia aquí y ahora.

Como este proceso de concientización y su consiguiente práctica social no abarcó a la totalidad de la IC, la IP suscitó una fuerte contradicción con los obispos, movimientos seculares espiritualistas y elitistas y agentes de pastoral situados en el contexto ideológico y cultural de los grupos dominantes, quienes buscaron preservar la ICC, los menos, y la INC, la mayoría. En coyunturas caracterizadas por acciones represivas “extremas” que tocaron de modo muy directo a la IC, algunos obispos y grupos de INC —y hasta de ICC— apoyaron a la IP. Sin embargo, aquella contradicción intraeclesial siempre estuvo presente.

En todo caso, el nuevo discurso teológico que emergió dentro de la IC universal le proporcionó legitimidad a la interpretación que la IP hace del cristianismo, y hasta motivó el respaldo —en distintos grados— de algunos obispos. Por eso, a pesar de la oposición y las tentativas de descalificación como una “Iglesia paralela infiltrada por el marxismo”, ella no pudo ser deslegitimada como herética.

Hacia mediados de los años setenta aparecieron en varios países vanguardias político-militares que adoptaron una estrategia de guerra popular. Se desató entonces una crisis de dominación cuyos puntos específicos fueron Nicaragua, El Salvador y Guatemala. A finales del decenio, la Revolución Sandinista (RS), que el 19.VII.1979 derrocó a la dictadura somocista, y la prolongada guerra civil que se inició en El Salvador, acabaron con el precario equilibrio existente en la región.

El discurso teológico de la IP proclamó como aspiración fundamental la afirmación de la vida. Ante el ascenso y la radicalización de las luchas populares, sobre todo aquellos agentes de pastoral insertos en el mundo popular y que más habían interiorizado el nuevo discurso teológico, dieron un sentido trascendente a esa búsqueda de liberación. La IP trascendió entonces el campo estrictamente religioso y se proyectó de manera explícita en el político, incorporándose en el movimiento popular laico que planteaba un proyecto alternativo al orden dominante.

Los sectores oligárquicos y burgueses constataron con preocupación que ya no contaban con el apoyo, siquiera condicionado, de importantes núcleos eclesiales. Perdida la legitimación religiosa y roto el mito de un presunto orden natural, la intransigencia de la oligarquía rural dejó como única opción viable a la burguesía modernizante para mantenerse en el poder el recurso a la represión violenta.

La IP quedó pues expuesta a los ataques, por una parte, de sectores de ICC y de INC que vieron en esta corriente de renovación eclesial una seria amenaza a su autoridad y credibilidad entre la

población más empobrecida. Por otra parte, de todas aquellas instancias (FF. AA., paramilitares, medios de comunicación y partidos políticos burgueses, cámaras patronales, el Pentágono y la CIA...) comprometidas con la preservación del orden establecido.

Esta nueva etapa, que arrancó hacia 1975 con los hechos sangrientos ocurridos en El Salvador y Honduras, adquirió ya para 1977 características de verdadera “persecución”. Esta se concretó en hechos violentos contra personas e instituciones, al igual que en campañas de desprestigio. En particular, el asesinato del arzobispo de San Salvador, Oscar Romero (24.III.1980) evidenció que los grupos dominantes visualizaban la oposición activa de la IC como un peligro real para sus intereses.

### **3. Bajo el influjo de la restauración**

A partir del nombramiento del polaco Karol Wojtyla como papa Juan Pablo II (16.X.1978), fue clara la existencia de una ofensiva restauradora dentro de la IC. El objetivo fundamental de tal restauración fue la recuperación del poder absoluto por parte de la curia vaticana, de ahí que se apuntó a reafirmar la cohesión institucional, entendida como una mayor presencia vaticana en las iglesias particulares. En el caso de la IC latinoamericana y caribeña dicha curia concedió importancia a la designación de obispos dóciles a sus directrices, la ofensiva contra la TL, la formación de clérigos imbuidos del nuevo proyecto y las presiones sobre las y los religiosos para que disminuyesen el énfasis en las especificidades pastorales del continente.

En AC, la restauración se manifestó con fuerza tras el ascenso de Ronald Reagan a la presidencia de los EE. UU. (1981). Su gobierno catalogó la confluencia de cristianos y marxistas en los movimientos revolucionarios como el desafío primordial a enfrentar, y visualizó la lucha ideológica y política en el campo religioso —en particular contra la RS— como una dimensión esencial y convergente con la militar y la diplomática. Por eso, la ofensiva neoconservadora estadounidense hizo hincapié en la guerra de ideas y asignó un papel de primer orden a la recomposición social de lo religioso. Esto provocó una confrontación dentro de las iglesias, cuyas repercusiones trascendieron el ámbito eclesial.

Sectores de ICC y de INC confrontados con la IP, tendieron a lograr una re-composición de la alianza IC-Estado-grupos dominantes. Los efectos de la brutal persecución contra los sectores eclesiales progresistas y de liberación, el creciente influjo de la restauración promovida desde el Vaticano, el efecto obnubilador del proceso de “democratización” política iniciado en algunos países,

y la preocupación por la expansión de “nuevos” movimientos religiosos (NMR), fortalecieron esta tendencia.

En directa conexión con la restauración, movimientos espiritualistas y elitistas como la Renovación Católica (carismáticos), el Neocatecumenal, los focolares y el Opus Dei, mostraron gran auge. Aun cuando algunos de ellos parecieran copiar elementos metodológicos e incluso enfoques teológicos de los fundamentalistas y pentecostales evangélicos, no pocos agentes de pastoral los acogieron. Los obispos, preocupados por el flujo de fieles hacia los NMR, los favorecieron o al menos los toleraron. Los más conservadores, además, en virtud de su estilo y contenidos en apariencia apolíticos —cuando no enajenantes—, los promovieron como una especie de “vacuna” contra la IP.

Con menos esplendor que en los años setenta, la IP prosiguió su caminata pese a la represión y los esfuerzos de los neoconservadores y restauracionistas por descalificarla. A este respecto, impresionan los “martirologios” conservados por la tradición oral de las comunidades, que preservan la memoria de los cristianos que encontraron la muerte al luchar por la vida.

Junto a la prueba de la persecución, la IP pasó de igual modo la de la maduración interna. Sus miembros crecieron y maduraron en su conciencia y práctica de la fe, y prosiguieron el silencioso y duro trabajo de organización y animación comunitario. Como fruto de esa maduración, hacia finales del decenio de los ochenta fue notorio el avance en la articulación y coordinación de distintos esfuerzos pastorales liberadores. Esa maduración, además, mostró la necesidad de preservar la distancia, la autonomía relativa de la IP y las organizaciones populares. Como razón de fondo de esta postura emergió la búsqueda de contribuciones más fecundas, desde la propia identidad y especificidad, a la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

#### **4. Una nueva situación religiosa**

Sin duda, el colapso del socialismo real y la derrota electoral de los sandinistas (25.II.1990) asestaron un rudo golpe tanto a las organizaciones populares revolucionarias, como a las eclesiales progresistas y de liberación. En ese nuevo contexto, la Administración Bush (1989-93) readaptó su estrategia política hacia el Istmo. La transición de la lucha armada a la lucha política en El Salvador aceleró tal readaptación, misma que incidió sobre la correlación de fuerzas dentro de los países. Así, a partir de la “desmilitarización” de los conflictos y la promoción de “nuevas” democracias neoliberales, emergió como interlocutor privilegiado la llamada “nueva derecha”.

En el ámbito católico, a raíz de esos profundos cambios hubo una cierta flexibilización en los lineamientos emanados de la curia vaticana. Las conferencias episcopales aparecieron entonces menos monolíticas que en la década de los ochenta. Por un lado, disminuyó el protagonismo de los arzobispos capitalinos. Por otro lado, principalmente obispos de diócesis periféricas cuestionaron el neoliberalismo oficial y alentaron —o cuando menos toleraron— prácticas e iniciativas pastorales en una línea de mayor cercanía y compromiso con los empobrecidos y excluidos por el nuevo modelo económico.

Los episcopados, además, aparecieron menos preocupados por la IP y la TL y más interesados en contrarrestar el proselitismo de los NMR y de la “Iglesia electrónica”, así como el creciente indiferentismo religioso. De ahí que los mayores esfuerzos los dedicaron a la puesta en práctica de la Nueva Evangelización, lo que supuso la apertura a los proyectos —financiados por el gran capital privado— “Evangelización 2000” y “Lumen 2000”.

Y es que el crecimiento urbano, industrial, comercial y tecnológico de las últimas décadas, sumado a la crisis estructural que durante los años ochenta removi6 por completo las sociedades de la región, suscitaron toda una convulsión religiosa. Por ello, con diferente intensidad según los países, proliferaron por doquier NMR —y en primer lugar los pentecostalismos y neopentecostalismos—, el indiferentismo y la “increencia”.

Por una parte, en el complejo y diversificado mundo de las barriadas pobres de las ciudades, se localizó el mayor número de creyentes en experiencias católicas autónomas, cultos evangélicos, indígenas y afro-caribeños. Estas religiones populares urbanas, si bien conservaron un alto grado de tradicionalismo, se alejaron significativamente de las expresiones religiosas tradicionales de origen campesino.

Aquel crecimiento y crisis, por otra parte, agudizaron la situación de explotación, marginación y exclusión. De modo particular quienes vivían en zonas marginales urbanas y rurales alejadas, vieron cómo se incrementó su angustia e incertidumbre que tornaron urgentes ciertas “demandas de sentido” que hicieran más llevadera la vida cotidiana con sus problemas. Y los grupos evangélicos fundamentalistas y pentecostales les brindaron un sentido de vida y esperanza al reconocerlos como personas y llenarlos de afecto y euforia religiosa.

Ante el fortalecimiento del capitalismo y de la restauración católica, la IP entró en un proceso de “crisis”; vale decir, de desmotivación y repliegue, es cierto, aunque igualmente de evaluación retrospectiva y de rectificación. Sobre todo las y los más jóvenes, junto a las falencias, los errores y desaciertos, valoraron asimismo los logros y avances en aspectos como el desarrollo

de una reflexión y formación teológicas surgidas de la base, la participación en los movimientos populares y la relectura bíblica. Por eso, motivaron a las y los más viejos para seguir adelante.

En lo tocante a los NMR, un buen número de miembros y líderes de la IP aceptaron que en ellos las y los pobres y marginados se sienten valorados y acogidos como personas, se sobreponen a vicios y superan el miedo. Por eso, plantean el reto a la IP de ser menos racional y así responder liberadoramente a aquella situación padecida por las grandes mayorías.

En lo concerniente al futuro de la IP, se recalcó la necesidad de lograr una mayor inserción en los medios populares con vistas a responder de manera más adecuada a sus necesidades espirituales, evangelizar la religión popular y constituir una nueva estructura ministerial desde la base. De ahí que se abogó por evitar las confrontaciones extra e intraeclesiales, y de este modo concentrar las energías en el trabajo pastoral, en la gestación de un nuevo sujeto capaz de contribuir a la construcción de la esperanza de que “otro mundo y otra Iglesia son posibles”.

## Apéndice

### Un acercamiento a los pentecostalismos

Desde el decenio de los setenta, aunque en particular durante el de los ochenta y parte del de los noventa, los pentecostalismos<sup>1</sup> conocieron una considerable expansión en América Central (AC). Las razones de fondo de este crecimiento hay que buscarlas, al parecer, en que interpretaron de modo creativo la inseguridad, ansiedad y marginalidad de los sectores populares, brindándoles un sentido de vida y esperanza y colmándolos de afecto y euforia religiosa.

La mayoría del evangelismo actual, en una proporción difícil de precisar, se identifica como pentecostal. Predominan las iglesias “históricas”, como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios, si bien se consolidan otras denominaciones de más reciente fundación. Lamentablemente, la investigación socio e histórico-religiosa se redujo mucho desde la década de los noventa. Por eso, no existe una sistematización de la experiencia pentecostal en los últimos lustros.

En todo caso, la espiritualidad pentecostal aparece como la más atractiva para los evangélicos. Aunque no con la pujanza de

---

1. Una amplia gama de iglesias de tamaño variable, predicadores callejeros, programación radial y televisiva, campañas de avivamiento,

los años ochenta, los variados pentecostalismos mantienen cierto ritmo de expansión, y es posible que el contexto socioeconómico continuará propiciando este tipo de expresiones. Su fuerza de atracción e influencia es notoria incluso en algunas iglesias protestantes “históricas”, las cuales han incorporado prácticas como el hablar en lenguas o el exorcismo.

Luego, los pentecostalismos son la parte más interesante y dinámica del evangelismo, tanto por su capacidad de movilización social como por su diversidad de posiciones ante el entorno sociopolítico. Con todo, ellos están transitando la tradicional ruta sociológica de las instituciones religiosas, yendo de estadios carismáticos y estructuras organizativas simples, hacia estadios más institucionalizados, complejos y burocráticos.

A partir de la segunda mitad de los años setenta, se sumó una variante conocida como neopentecostalismos. De orientación ideológica conservadora dirigen su mensaje, prioritariamente, a capas altas y medias-altas, utilizando abundantes recursos financieros y técnicos. En el decenio de los ochenta se vincularon con los consorcios político-religiosos que hacían parte de la ofensiva neoconservadora en el Istmo, y la gran publicidad recibida deformó la imagen global del pentecostalismo. En los últimos años, la actividad neopentecostal preocupa a los líderes pentecostales.

Por todo lo anterior, los pentecostalismos constituyen un importante reto para las iglesias cristianas clásicas, algunas de las cuales, todavía hoy, no se preocupan seriamente por comprenderlos, limitándose a adoptar actitudes sectarias hacia ellos (Sobrino, 1987: 107s.; Álvarez, 1988: 2; Martínez-Samandú, 1991: 51ss.; Meléndez, 1993: 7s.; Parker, 1993: *passim*; Samandú, 1989: 35; 1993: 10; 2001: 6ss.).

## 1. Los pentecostalismos

### 1.1. Una vieja y polémica presencia

En los años treinta del siglo pasado —aun cuando algunos predicadores llegaron con anterioridad<sup>2</sup>— comenzó la presencia de iglesias pentecostales provenientes de los EE. UU.<sup>3</sup>, cuyos misioneros emprendieron la conformación de núcleos de adeptos. Este proyecto comprendió la producción de materiales impresos,

---

2. Así por ejemplo, los misioneros pentecostales independientes Albert Hines y su esposa, empezaron a trabajar en Guatemala en 1910, labor que continuaron en 1916 Charles Furman y Thomas Pullin (Smith, 2005).

3. Las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, la Iglesia de Cristo, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la Iglesia Cuadrangular, entre otras.

la fundación de institutos bíblicos y campañas evangelísticas. Más tarde, varias de estas iglesias contaron con programas radiales y, después, televisivos. En la actualidad, en todos los países de la región estas iglesias concentran la mayoría de la membresía pentecostal, frente a numerosas pequeñas iglesias con escasos adeptos y, a menudo, efímera existencia (Álvarez, 1988: 2).

Las relaciones entre los líderes protestantes tradicionales y los pentecostales siempre fueron tensas. Aquellos cuestionaron la independencia y espíritu libre de estos, pues desafiaban la autoridad de los misioneros estadounidenses y sus instituciones, así como su trabajo con grupos rurales. Los pentecostales, efectivamente, no se sujetaron sin más a las normas impuestas por las misiones de los EE. UU. y mostraron disposición a cultivar y reconocer el liderazgo de sus prosélitos del Istmo.

Misioneros protestantes, incluso provenientes de grupos fundamentalistas<sup>4</sup>, criticaron además la espontaneidad, el ruido y desorden de los cultos de los pentecostales, a quienes acusaron igualmente de carecer de sana doctrina y practicar un proselitismo agresivo. Estos, por su parte, acusaron a los protestantes tradicionales de falta de vitalidad y autenticidad espiritual (Smith, 2005).

Todavía en los años noventa, Everett Wilson (s. f.: 10ss.), teólogo de las Asambleas de Dios, refutó tales acusaciones. Para él, los pentecostales, no obstante el entusiasmo desbordante de sus cultos, mantienen un orden y una disciplina rígidos, fruto de pautas fijadas por la propia congregación. Los nuevos miembros tienen que aceptar el régimen del grupo y abandonar las prácticas inaceptables, por eso se los suele tildar de legalistas más que de tolerantes.

En lo que atañe a las dudas sobre sus doctrinas, Wilson, reconoce la existencia de variaciones doctrinales entre los grupos, pero afirma, por un lado, que la división en múltiples de iglesias resulta de la lealtad al grupo íntimo, no de las diferencias en cuanto a creencias (fe y doctrina) y prácticas<sup>5</sup>. Por otro lado, mientras unos les imputan que reemplazan la Biblia por criterios propios como la experiencia subjetiva o mística, otros critican su fundamentalismo,

---

4. En un sentido amplio, el fundamentalismo consiste en aferrarse incondicionalmente a una verdad, expresada en la interpretación literal de un texto o un discurso religioso, político o económico; es huir de la ambigüedad y aceptar incondicionalmente un liderazgo autoritario. Con frecuencia se convierte en un refugio para comunidades tradicionales que tratan de construir o preservar su sentido de ser y autoestima en medio de rápidos y profundos cambios sociales sobre los cuales no ejercen ningún poder. En un mundo cada día más complejo, los fundamentalistas, no sintiéndose competentes para emitir juicios morales a partir de criterios propios, depositan en manos de sus líderes carismáticos la responsabilidad de discernir entre el bien y el mal (Smith, 2006).

5. Por eso los pentecostales, siempre que haya una razón práctica suficiente para

y en particular su énfasis en la escatología y el descuido de la acción social. Wilson subraya que si bien valoran la doctrina, lo central para ellos es la conducta personal, la entrega evidenciada por una vida sana y bíblica<sup>6</sup>.

Para este autor, las pentecostales son iglesias de cultura popular. Y justamente el que la mayoría de sus miembros sean personas humildes, sin mayor preparación formal y agresivas en su proselitismo, produce rechazo de sus doctrinas, actitudes, prácticas, bulla, estilos musicales, emocionalismo, reglas de conducta personal. Por ser representantes legítimos del pueblo que creen en su mandato divino, gozan de su religión y sienten el profundo cambio experimentado en sus vidas, concluye, representan una amenaza para otras iglesias.

De acuerdo con Álvarez (1988: 2) y Samandú (1989: 36), desde mediados del decenio de los setenta hasta hoy las principales iglesias pentecostales “históricas” evidencian un cierto proceso de “nacionalización” en lo tocante a personal y finanzas ordinarias, sin embargo su vínculo doctrinal e ideológico con las iglesias-madres estadounidenses permanece fuerte. Además, el *boom* pentecostal de los años ochenta produjo una enorme atomización. Proliferaron entonces diversas iglesias nacionales, organizadas a partir de otras —no solamente pentecostales— vía cismas o la visión fundante de líderes carismáticos<sup>7</sup>.

## 1.2. Organización y estructuración

Hasta mediados del siglo XX, los pentecostalismos en AC se concentraron en pequeños pueblos y entre personas de escasos recursos económicos. El movimiento entró entonces en un período de efervescencia al incursionar en el mundo de los grandes espectáculos religiosos en el ambiente urbano <sup>8</sup> (Smith, 2005). Hacia los años setenta, cuando inició su acelerada expansión numérica tenía, según el teólogo pentecostal Josué Barrientos (2004: 3-6), ya más sistemáticamente definida su doctrina y liturgia.

El movimiento, agrega, no modificó en lo fundamental la sana doctrina mantenida por el protestantismo, pero incluyó con especial énfasis la idea de que la iglesia, después de las dispensaciones del Padre y del Hijo, entró en una tercera dispensación: la del Espíritu

---

hacerlo, cambian de iglesia sin remordimiento alguno o pérdida del respeto de los demás.

6. Aun así, el autor no encuentra errores mayores dentro del pentecostalismo.

7. Verbigracia en el caso de Guatemala, algunas de ellas empezaron como grupos muy sui generis con sus líderes locales, y crecieron hasta constituir asociaciones nacionales o uniones de iglesias.

8. En 1953, T. L. Osborne, un predicador estadounidense, inició en Guatemala la realización de campañas de sanidad divina.

Santo <sup>9</sup>. Esta, que empezó en Pentecostés y resurgió en los tiempos actuales con los pentecostalismos,

...es entendida como una acción profética del último tiempo marcada por las manifestaciones visibles y concretas del Espíritu Santo sobre la iglesia fiel del Señor Jesucristo.

Lo esencial, por consiguiente, fue el acento sobre el bautismo en el Espíritu Santo y la manifestación de sus dones: lenguas, profecía e interpretación de lenguas, principalmente.

El sistema litúrgico pentecostal, prosigue Barrientos, se diferenciò nítidamente de otras liturgias protestantes. Más emotivo y espontáneo, no limitó la expresión corporal. La alabanza y adoración se acompañaron de manifestaciones eufóricas, gritos y danzas y terminaron convirtiéndose en su culto racional, con un tiempo dedicado a la manifestación de los dones del Espíritu Santo. Con el tiempo, numerosas iglesias pentecostales cambiaron la estructura litúrgica tradicional y “electrificaron” el culto mediante el uso de equipos de sonido e instrumentos musicales eléctricos, tornándolo más contemporáneo, más moderno<sup>10</sup>. Hoy, ellas poseen conjuntos orquestales más profesionales que muchas iglesias protestantes.

Aun así, añade Barrientos, pocas iglesias pentecostales desarrollaron un sistema administrativo y adecuado control de las finanzas, siendo el pastor o líder encargado el administrador de los bienes. Esto, unido a la carencia de formación teológica y académica de muchos de ellos, lleva a que no puedan manejarlas con el profesionalismo exigido y a que pasen con frecuencia del interés espiritual al provecho material. Esta desacertada administración ha causado la división de numerosas congregaciones.

Respecto a la preparación teológica y pastoral académica, apunta Vandevre (2001: 26), como consideran que el propio Espíritu Santo es quien se encarga del proceso, gran parte de los pastores y líderes congregacionales no la juzgan necesaria. Por eso, son acusados por otros entes religiosos de carecer de legalidad para el ejercicio pedagógico. Además, a largo plazo, esta deficiencia redundó en ignorancia en la feligresía, la cual termina desconociendo su identidad doctrinal pentecostal. Con todo, en

---

9. Para C. I. Scofield, una dispensación es “un período durante el cual el hombre es probado con respecto a su obediencia relativa a alguna revelación *específica* de la voluntad de Dios” (Grogan, 1989).

10. En Guatemala, la iglesia El Calvario, fue la primera que utilizó guitarra y teclado eléctricos, tambores y micrófonos, e introdujo música contemporánea en su liturgia. Fue también la primera que cultivó experiencias exóticas como bailar y embriagarse en el Espíritu, e institucionalizó el exorcismo como parte de la liturgia pentecostal (Smith, 2005).

los últimos años las iglesias pentecostales muestran mayor interés por la formación y profesionalización de sus líderes, pastores y laicos<sup>11</sup> (Samandú, 2001: 14.20), solo que la tendencia predominante es la formación para el crecimiento numérico<sup>12</sup>, no que entiendan la realidad social y desarrollen su misión dentro de tal realidad (teología contextualizada).

Un cuestión polémica tiene que ver con la usual acusación contra los grupos pentecostales del Istmo de su supuesta dependencia económica e ideológica de iglesias de los EE. UU., con la consecuente intromisión política o manipulación por parte de esas iglesias.

Para el ya mencionado teólogo de las Asambleas de Dios Everett Wilson (s. f.: 9), esa tesis de dependencia, intromisión o manipulación carece de fundamento. Asevera que, en su mayoría, los fondos recibidos por los grupos pentecostales de iglesias estadounidenses son para templos y, con menos frecuencia, para edificios educativos e institucionales.

Por otra parte, una investigación desde la perspectiva católica encargada por el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC), consignó que en 1991 el diezmo era el principal recurso de financiamiento pentecostal en Honduras, Costa Rica y Panamá, mientras en Guatemala lo eran las donaciones voluntarias de personas adineradas (Cecoders, 1991: 19).

No obstante, diez años después el estudioso de los pentecostalismos, Luis Samandú (2001: 20), constató que, al menos en lo que atañe a Nicaragua —y cabe suponer que lo mismo vale para los demás países de la región—, la relación de dependencia de las iglesias pentecostales con sus matrices estadounidenses no ha cambiado<sup>13</sup>. Dada su poca capacidad para desplegar proyectos de desarrollo, en algunos casos la dependencia de este financiamiento incluso se ha vuelto más estrecha, con el riesgo de que las iglesias madres y hermanas en los EE. UU. les impongan un determinado discurso y línea de acción.

---

11. En el caso de Nicaragua, las ofertas de formación que mayor interés despiertan en las iglesias son las de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos, el CEPAD y la Universidad Evangélica Martin Luther King. Existen además cerca de cuarenta institutos bíblicos de distintas denominaciones, entre los que destacan los de las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios, con 3.000 y 800 alumnos anuales respectivamente, mientras el promedio en los institutos ronda los 150 (Samandú, 2001: 11s.).

12. De ahí el auge de los planteos estadounidenses de organización y administración eclesial, que incluyen técnicas de mercadeo.

13. La Iglesia de Dios, una de las dos principales denominaciones del pentecostalismo "histórico", por ejemplo, se encuentra bajo la égida de la matriz estadounidense, la cual se encarga del pago del supervisor y apoya la educación teológica, además de velar por la ortodoxia doctrinal (Samandú, 2001: 9).

En cuanto al ecumenismo, finalmente, las iniciativas promovidas en la década de los ochenta entre instituciones y líderes progresistas católicos y del protestantismo histórico, solo en escasa medida involucraron a las bases y, salvo contadas excepciones, no incluyeron a los pentecostalismos. Y es que muy penetrado por la conflictividad política e ideológica en AC, dicho ecumenismo fue vinculado por los sectores eclesiales conservadores y fundamentalistas con los movimientos revolucionarios<sup>14</sup>. En la actualidad, la apertura pentecostal a las iglesias protestantes históricas — y no digamos a la católica —, sigue siendo limitada<sup>15</sup>.

### 1.3. Explicando su crecimiento

En los años setenta, nos recuerda Barrientos (2004: 5), las iglesias pentecostales emprendieron un fuerte trabajo evangelístico en estadios y lugares abiertos, visitas a hospitales y presidios, predicaciones en parques y paradas de autobuses, aunque también entre jóvenes universitarios, que incidió en el acelerado crecimiento numérico de sus feligreses en el decenio siguiente.

Samandú (1993: 21), por su parte, apunta que:

A los grupos pentecostales, durante largo tiempo no se les prestó importancia... su oferta religiosa no le preocupaba a nadie... sin embargo, desde los años setenta en adelante, el paulatino crecimiento de los pentecostales empezará a preocupar a la Iglesia católica, a activistas del movimiento popular, periodistas, políticos...

Y es que como plantea Smith (2006), en una AC que es fuente de mano de obra barata —tanto no calificada como calificada— y de recursos naturales para el centro imperial, sin políticas que les garanticen vivienda, salud, educación, quienes habitan en precarios asentamientos urbanos y en abandonadas zonas rurales hallan en los grupos pentecostales y fundamentalistas un espacio sagrado, así como un sentido de autoestima y disciplina que les ayudan a sobrevivir en tan hostil ambiente.

Ahora bien, como indican Martínez y Samandú (1991: 45), el tratamiento de los pentecostalismos y su crecimiento presenta la dificultad terminológica de que a menudo se habla de “sectas”, concepto poco preciso y con connotaciones peyorativas. El término

---

14. Lo que queda de aquel viejo liderazgo impulsa todavía iniciativas ecuménicas en algunos países, pero siguen siendo experiencias elitistas sin mayores repercusiones en la vida de gran parte de las iglesias.

15. Aun así, en Nicaragua por ejemplo, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) ha contribuido al acercamiento de las iglesias pentecostales más abiertas a las históricas (Samandú, 2001: 8.18).

ha sido asociado tanto a una forma equivocada y degradada de religiosidad, como a una especie de frente religioso de los cuerpos de inteligencia de los EE. UU. Como resultado, una vez más la religión popular es degradada, ya sea en nombre de la ortodoxia religiosa, ya sea en el de la ortodoxia política, y un importante contingente de creyentes pertenecientes sobre todo a las capas populares, estigmatizado.

Entre las varias explicaciones que se han buscado para este crecimiento, una de ellas centra la atención en la ausencia o debilidad pastoral de las iglesias clásicas, misma que deja vacíos que son llenados por los pentecostales. El inconveniente de esta explicación es que se limita al campo religioso, haciendo abstracción del contexto sociopolítico.

Una segunda explicación atribuye el crecimiento a la acción inescrupulosa de manipuladores religiosos que engañan a los creyentes. Aquí los pentecostalismos quedan reducidos a una religiosidad espúrea; se trata de una "secta", entendida como una forma equivocada, ilegítima de práctica religiosa, frente a un "protestantismo oficial" ortodoxo y legítimo.

Conforme una tercera explicación, la conspirativa, el auge de las "sectas" responde a una estrategia de manipulación religiosa de los estratos populares, con vistas a preservar los intereses estadounidenses en el Istmo. Los pentecostalismos son convertidos aquí a una especie de brazo religioso del imperio, en tanto aquellos sectores son vistos como una *tabula rasa* a la que es posible imprimirle los contenidos que se quiera. Muy difundida en la década de los ochenta, esta explicación encontró gran acogida en medios religiosos, políticos y aun académicos. Y es que ella no carece de asideros. Organismos político-ideológicos de los EE. UU. abogaron por utilizar la fe pentecostal para contrarrestar el influjo de la Iglesia de los Pobres (IP) y de la Teología de la Liberación (TL), y favorecer empresas políticas, como la acción de la contra nicaragüense<sup>16</sup> (Martínez-Samandú, 1991: 42s.).

No obstante, Samandú (1989: 36) enfatiza que no cabe atribuir "exclusivamente" a esta intromisión y manipulación la expansión pentecostal. Para él, las razones de fondo residen en las creencias y los ritos que caracterizan a estas iglesias, mismos que brindan seguridad para vivir en medio de la represión y la guerra, la pobreza y los desastres naturales, hechos vistos por los pentecostales como "signos de los últimos tiempos", como expresión de los planes de Dios a los que el ser humano no ha de oponerse.

---

16. Por eso, consorcios religiosos de ese país apoyaron financieramente a los pentecostalismos criollos y a misiones neopentecostales.

#### 1.4. Una peculiar atmósfera

La vida cotidiana de las y los empobrecidos y excluidos, más que de situaciones y momentos agradables está llena de problemas<sup>17</sup>, que la grave crisis de los años ochenta profundizó y tornó insoportables. En busca de salidas, de algún sentido para esa situación, apunta Samandú (1989: 36; 1993: 23ss.), su cultura popular les dice que esos problemas —y los del mundo— son fruto de la maldad humana. Luego, tenderán a ver en lo moral la vía para su superación y a ser receptivos a un Dios poderoso que castiga, pero que también obra milagros, consuela y alivia.

Ahora bien, frente a la agudización de la crisis, los sectores católicos progresistas y de liberación propusieron un camino preponderantemente racionalista: desarrollar la organización y conciencia política de los creyentes en función de la transformación de la realidad. De acuerdo con Samandú, a menudo esto condujo a prescindir de las imágenes de los santos y los milagros, las revelaciones y, en fin, secularizar lo sagrado; es decir, a una cuasi-ruptura con la religión popular preexistente .

Agrega que los pentecostalismos, por el contrario, en vez de la transformación de la realidad por la acción humana, propusieron un mundo futuro ideal producto de la acción divina. Al mismo tiempo, en continuidad con la religión popular, de manera camuflada dada su oposición a las imágenes, retomaron los mitos, las emociones, la imaginación popular llena de héroes sagrados y demonios. Para el autor, aquí, y no tanto en el poder de los recursos económicos externos, radicó una de las principales claves de su rápida expansión, pese a su exigente y duro estilo de vida. En efecto,

...el discurso pentecostal se enconcha, se protege separando la realidad entre la divina y única real, por un lado, y la mundana y engañosa realidad humana, por el otro. Este dualismo le permite al pentecostalismo resistir con bastante éxito los más diversos embates de los conflictos sociales y políticos; lo hace en un espacio tremendamente seguro para los creyentes acosados por las contradicciones sociales (Samandú, 1993: 17).

Conforme la doctrina pentecostal tradicional<sup>18</sup>, el fin de este mundo habitado por las fuerzas del mal está muy próximo. Comenzará entonces el “reino de Cristo”, donde entrarán quienes

---

17. Desempleo, enfermedades, alcoholismo y drogas, desintegración familiar...

18. Los discursos y las prácticas pentecostales, asevera Samandú (1993: 16), no muestran modificaciones de fondo en el tiempo, aunque sí reacomodos en ciertas coyunturas políticas y sociales.

hayan aceptado al Señor y hayan sido bautizados por el Espíritu Santo. A la salvación se accede mediante la conversión, que ubica en la esfera del bien y obliga a asumir un estilo de vida regido por estrictas reglas moralistas y puritanas<sup>19</sup>. Esto es, un comportamiento que no es más de “este mundo”, sino que anticipa el que está por venir.

Por ende, aunque sus miembros suelen proceder también de sectores sociales humildes, la atmósfera en los grupos pentecostales es muy diferente a la de las comunidades eclesiales de base (CEB). Cuando cruzan el umbral de la “iglesia” —se utiliza este vocablo en lugar de “comunidad”—, dejan atrás el “mundo”, olvidan o se desprenden de su cotidianidad<sup>20</sup>, y entran en un mundo sagrado para empaparse del Espíritu Santo. La asamblea pentecostal se plantea, pues, como actualización de Pentecostés, como irrupción del Espíritu que arrebatada de la cotidianidad y transforma en personas nuevas, rescatadas e impermeabilizadas ante los efectos del mundo, llenas de poder para combatir el mal y ganar “almas para el Señor”<sup>21</sup>.

Se entiende, entonces, porque el discurso no es central en la religiosidad pentecostal. El peso recae, en primer lugar, en los cultos pletóricos de emotividad orientados a que las personas se sientan “tocadas” por el Espíritu, a salvo del mundo, envueltas en una nube de dicha y santidad<sup>22</sup>. Este contacto con el mundo divino, por tanto, constituye una catarsis que las libera de las tensiones y los conflictos del mundo y les comunica una auténtica alegría que comparten entre sí, expresada en la música y subrayada por las palmadas<sup>23</sup>. Con frecuencia, el predicador es un converso entusiasta que interpreta la Biblia de manera literal y descontextualizada, aunque con autoritarismo. No hay comentarios alternativos o paralelos, y las exclamaciones de aprobación: “¡Aleluya!”, “¡Gloria a Dios!”, “¡Amén!”, enfatizan el carácter sagrado de la reunión<sup>24</sup>. En segundo lugar, en el permanente combate contra “el mal”, ya sea mediante el

---

19. No fumar, tomar bebidas alcohólicas, asistir a fiestas o participar en juegos de azar; para las mujeres, además, no usar minifaldas, pantalones, joyas ni maquillaje.

20. Donde sufren frustraciones y penas, pobreza y exclusión.

21. Los grupos pentecostales se identifican a tal punto como “nuevos”, que suelen establecer una frontera tajante entre sí mismos, considerados “a salvo”, y los demás grupos e instituciones eclesiales, aun aquellos de los que se desprendieron.

22. O sea, del lado de Dios y lejos de la esfera del mal, de modo que ya no les importen los sinsabores, las injusticias, los sufrimientos.

23. Los pentecostales se quejan de que los católicos copian e imitan su música. Y, ciertamente, varios cantos carismáticos parecen tomados de ellos.

24. Aquí también, al igual que acontece en las CEB, se origina un proceso de “democratización” y de reconquista de un acceso parcial al poder religioso, toda vez que las personas recuperan el habla. Se les permite e invita a decir su palabra, a

rígido control de la vida personal, ya sea tratando de convertir a otros (Martínez-Samandú, 1991: 58; Vandevreire, 2001: 26s.).

Numerosas conversiones parten de situaciones personales difíciles. Superado el problema, En especial quienes vivían marginados por “borrachos”, “vagos”, “ladrones”, recuperan su dignidad de personas pues experimentan la salvación como un notable cambio en sus vidas, como un mínimo de bienestar y superación consecuencia del adiós a los vicios<sup>25</sup>. La pequeña ventaja económica sobre el resto de pobres la interpretan como otro milagro que les confiere paz interior, que les ayuda a soportar mejor la falta de paz exterior<sup>26</sup> (Martínez-Samandú, 1991: 59-61).

El otro gran indicador que “confirma” el arribo al campo de los salvados es la sanidad. Esta relevancia de la sanación es comprensible toda vez que, como indica Hoornaert (2006: 91):

En todos los rincones del mundo y en todas las épocas de la historia, la falta generalizada de salud... es de lejos el mayor combustible de las religiones. Se reza al Dios “compasivo y misericordioso”... entre judíos y musulmanes, budistas y cristianos, sintoístas, animistas, primitivos y desarrollados, antiguos y modernos, intelectuales y personas del pueblo...

Ahora bien, la sanación pentecostal trasciende la mera salud corporal y es una sensación de bienestar directamente relacionada con la fe en “el Señor”. Según el diagnóstico popular, la enfermedad puede que sea de tipo fisiológico o biológico, pero puede asimismo que se origine en la actuación de “espíritus malignos”. Por eso, los males que aquejan a los y las creyentes son atendidos tanto en hospitales como en cultos y sesiones de sanación. La salvación de Jesucristo y la presencia de su Espíritu se verifican en los milagros que los sanan. Para lograr el descenso del Espíritu de Jesús que sigue curando enfermedades como antes en Galilea, el pastor y las y los miembros de la congregación, a la par de la oración, imponen las manos, ungen con aceite, colocan la Biblia sobre las partes del cuerpo afectadas, y, a veces, hasta ayunan<sup>27</sup> (Vandevreire, 2001: 28).

---

expresarse en su propio idioma y en la “glosolalia” —cuando hablan y hasta entran en trance y gritan, desahogándose—, pero nada más para que Dios las escuche, no para entablar diálogo con los demás. Aun así, se trata de la irrupción en los espacios eclesiales de gente común que adquiere una nueva identidad individual y social, llegando a ser personas en un proceso de dignificación.

25. Verbigracia, alivio económico fruto de vivir más sobriamente, o relaciones familiares más respetuosas y cálidas.

26. Aun cuando sigan viviendo en las mismas o similares condiciones de antes, su vida cotidiana, limitada y llena de carencias, se ve ahora llena de nuevos sentidos que les producen paz y satisfacción.

27. Signo de un entendimiento sico-somático de la religión que contrasta con la dicotomía espíritu-cuerpo atribuida generalmente a los pentecostales.

En conclusión, el triángulo cura-exorcismo-prosperidad encaja muy bien dentro de la cosmovisión popular para la interpretación del propio sufrimiento. Primero, en un contexto donde los servicios públicos de salud se deterioran y la pobreza causa múltiples enfermedades, la posibilidad de ser curado “por la vía espiritual” resulta muy atractiva. Segundo, las pésimas condiciones de vida y la falta de expectativas para el futuro, sumadas a una visión religiosa de tintes mágicos, provocan un “síndrome de miedo”. El exorcismo, que concentra todos esos males en el Diablo, representa entonces una forma de terapia, incluso para las dolencias psíquicas. Por último, el acento en la prosperidad material lleva a racionalizar los escasos recursos económicos disponibles. Y esas pequeñas mejoras en sus condiciones de vida, bastan para corroborar el discurso pentecostal.

Por todo lo anterior Wilson (s. f.: 15) afirma que para los pentecostales, sus grupos, su fe, son algo propio, suyo, auténtico por surgir de su propia cultura popular. Y sus convicciones, aunque populares y adaptables, son firmes y profundas. Su fe les da acceso a los beneficios de la consolación religiosa y al poder de una organización extensa, fuerte; en fin, les provee de resultados concretos e inmediatos.

### **1.5. Comunidades pentecostales y de base**

A esta altura del acercamiento al conocimiento de los pentecostalismos, nos parece interesante resumir la comparación entre la realidad y vivencia de las CEB y las iglesias pentecostales ofrecida por Samandú (1993: 19-21), comparación que muestra algunas semejanzas a la vez que notables diferencias.

En primer lugar, destaca el autor, ambas originan un proceso de “democratización”, de reconquista de un acceso parcial al poder religioso por parte de sus miembros. Se trata de la trascendental irrupción de los pobres en los espacios eclesiales, de gente común y corriente que adquiere una nueva identidad individual y social, llegando a ser personas en un proceso de dignificación.

En segundo lugar, en las dos experiencias el pueblo pobre se reapropia de la Biblia. En esta semejanza, sin embargo, Samandú resalta asimismo una gran diferencia: el modo de leerla y las claves de lectura son muy distintas. Mientras las CEB no conciben una lectura bíblica aislada de la realidad económica, sociopolítica y cultural vivida, los pentecostales únicamente admiten una lectura literal, fundamentalista, sin referencia a tal realidad, que es olvidada y eclipsada por la intervención milagrosa de Dios.

Una diferencia remite al momento histórico en que las CEB y los pentecostalismos aparecieron y se expandieron en el Istmo. Para las CEB, este momento arrancó a finales de la década de los sesenta,

coincidiendo con el auge de los movimientos populares de liberación (véase capítulo IV). Para los pentecostalismos ese momento se ubicó a partir de los años ochenta, cuando se acentuó el hostigamiento contra tales movimientos (véase capítulo V). Esta ubicación histórica, opina Samandú, sugiere que las CEB hallaron en esos movimientos un interlocutor y ambiente propicio de desarrollo<sup>28</sup>. Cuando esos movimientos fueron atacados y reprimidos, se entró en una situación favorable más bien a modalidades religiosas despolitizadas que ofrecían refugio a quienes huían de un mundo cruel e inhóspito.

La función social de la práctica religiosa en las CEB se opone diametralmente a la cumplida por las asambleas pentecostales. En aquéllas se trata de una praxis que se pretende liberadora, transformadora de la sociedad; en el caso de los pentecostales, de una posición conservadora que refuerza el *statu quo*. En las CEB, las personas alcanzan un cierto conocimiento crítico de la sociedad y aspiran a incidir en ella; los pentecostales, en cambio, suelen más bien evadir los conflictos sociales.

Otra diferencia apuntada por Samandú remite al sujeto: en las CEB el sujeto privilegiado es la comunidad, mientras los pentecostalismos enfatizan la importancia del individuo. Para unas, la salvación solamente es creíble si se plasma en un proyecto de liberación dentro de la historia concreta. Para los otros, se trata de un proceso interior ahistórico, cuyo fruto será saboreado en el cielo.

El aspecto pedagógico implica otra notable diferencia mencionada por el autor. Las CEB invitan a quienes las conforman a participar en un proceso de educación popular. Vale decir, a desarrollar la capacidad de expresar sus experiencias; adquirir conocimientos bíblicos y teológicos que les permitan analizar de modo crítico la realidad sociopolítica; y presentar sus puntos de vista y argumentos sociológicos y teológicos respecto a una alternativa social de mayor equidad<sup>29</sup>. Esta constitución en sujeto no resulta de la oferta de los pentecostalismos. Debido a su descalificación de la razón en aras de la vivencia sentida y emotiva, ellos promueven creencias poco fundadas y nada críticas acerca de la vida intraeclesial y la sociedad. Su estrategia de huida del mundo hacia un refugio sagrado, puede brindar una salida de supervivencia individual a personas golpeadas por la vida, pero a costa de reproducir de las estructuras causantes de tales golpes.

---

28. Es decir, ellos aparecieron como un espacio oportuno y adecuado donde la misión de la IC y el compromiso social de los cristianos podían adquirir forma.

29. Por eso se considera a las CEB como escuelas donde las personas comienzan a constituirse en sujeto eclesial y social. Allí se forman e inician en la praxis pastoral, el desarrollo organizativo y la participación ciudadana.

Una última diferencia: la ruptura o continuidad con la religión popular. En algunas zonas de AC y en diversos momentos y grados, asevera Samandú, su énfasis en los aspectos racionalizadores y la dimensión política de la fe llevaron a algunos sectores de las CEB a cuasi-romper con la religiosidad tradicional<sup>30</sup>. Los pentecostalismos, por el contrario, garantizaron una continuidad con la religiosidad pre-existente, y aquí radicaría una de las claves principales de su éxito y expansión.

## 1.6. Comportamiento social

La afirmación de que en las iglesias pentecostales las personas evaden los problemas y conflictos sociales y políticos, es refutada por Wilson (s. f.: 13s.). Argumenta que si algo caracteriza a las y los pentecostales es su energía, empeño e iniciativa para hacer avanzar su movimiento. Por lo mismo, por ser grandes activistas, asegura que no carecen de un programa social. Atacan los problemas en sus familias y comunidades, para lo cual desarrollan programas de ayuda mutua, algunos de gran extensión continental, verbigracia el programa educativo “Piedad”.

Al respecto, Barrientos (2004: 4s.22s.), indica que en el decenio de los setenta se emprendieron muchas acciones sociales de atención a los pobres, alcohólicos y drogadictos, con la finalidad de predicarles un mensaje de salvación. No obstante, pronto perdieron fuerza, por lo que en los años ochenta pocas iglesias mantuvieron un acompañamiento social. La mayoría se volcaron hacia sus congregaciones, dedicando sus funciones diaconales al servicio espiritual interno de sus miembros. Considera que si bien ello se debió en mucho al temor de ser confundidos con los seguidores de la TL, lo cierto es que los líderes pentecostales nunca se han preocupado por tener una posición como iglesia frente a los problemas económicos y sociopolíticos, contentándose con orar por ellos sin proponer soluciones<sup>31</sup>.

Ahora bien, durante la década de los ochenta y principios de la de los noventa “lo social” estuvo mediatizado por la presencia de movimientos revolucionarios percibidos por numerosos líderes pentecostales como marxistas. Como consecuencia la dicotomía iglesia-sociedad se acentuó en estos grupos, pues en ese contexto lo social les resultaba aún más espurio que lo que el pentecostalismo sostiene. Conforme transcurrieron los años noventa, lo social se desembarazó de ese sello revolucionario. Por otro lado, las

---

30. En lugares como Guatemala, en cambio, este desarrollo no fue tan acentuado por lo que dicha ruptura no se produjo —o al menos no en igual grado.

31. Esto ha contribuido a mantener a esas iglesias fuera, alejadas del trabajo y quehacer social y comunitarios.

dimensiones alcanzadas por las catástrofes naturales y la pobreza, propiciaron un discurso pentecostal menos escapista de la realidad<sup>32</sup>. Así, aunque muy tímidamente todavía, algunas iglesias inauguraron actividades en una línea asistencialista de atención ante las emergencias, que apuntaron en particular a su membresía (Samandú, 2001: 20s.).

El líder del pentecostalismo “histórico” nicaragüense, Saturnino Serrato, quien en 2001 era el superintendente de las Asambleas de Dios, explica este cambio de manera muy diferente:

Fue cierto que por un tiempo nos olvidamos de lo social, creo y eso es un crédito que yo le doy a la Revolución Sandinista, porque nos ayudó esa mentalidad. La verdad es que antes de ese momento la acción social de la iglesia era muy mínima, pero a raíz de toda la reflexión que se da previo y durante la Revolución reconocimos que habíamos incursionado bien en la dimensión espiritual, moral, pero que habíamos descuidado la otra área, pero a esta altura esa cuestión esta totalmente superada (Samandú, 2001: 7).

Lo cierto es que debido a los devastadores efectos de huracanes, inundaciones y sequías, las iglesias pentecostales mostraron interesantes variaciones en su discurso tocante a lo social, las cuales favorecieron una relativa proyección en ese campo. Este interés partió no tanto de análisis sociales y teológicos, cuanto de una básica solidaridad con su membresía y la población aledaña. Por eso, careciendo aún de herramientas que les permitan enrumbar mejor sus esfuerzos, lo social lo han asumido de forma espontánea, dispersa y desordenada, siendo las escuelas y clínicas médicas los campos preferidos para desarrollar proyectos<sup>33</sup>.

Un caso muy peculiar al respecto lo constituye la iglesia Cuerpo de Cristo (CdC) (véase Samandú, 2001: 24s.), en Nicaragua. Fundada en 1992 en una barriada pobre de la periferia capitalina como “iglesia independiente”, en ella, según su presidente, hay posibilidades “de una teología pentecostal más abierta, un trabajo más amplio, pues se puede anunciar a Cristo, pero también se trata de consolar en parte el sufrimiento de los pobres”. La CdC despliega una obra social que comprende una clínica de atención médica a la población de estos barrios, escuela primaria y secundaria, y escuela para niños y niñas con problemas sociales.

32. La opinión de que “hay que proclamar la Palabra pero hay igualmente que atender las necesidades”, se generalizó bastante.

33. En el caso de Nicaragua, por ejemplo, todavía en 2001 la Iglesia de Dios contaba con un escaso trabajo en el campo social: una clínica móvil y el hogar de huérfanos “Ágape”. Además, pertenecían a la iglesia tres colegios de primaria y secundaria; una veintena de otros colegios en diferentes puntos del país, eran iniciativa de pastores (Samandú, 2001: 9).

## 1.7. Comportamiento político

Durante el decenio de los ochenta abundaron las críticas hacia los grupos pentecostales por su falta de apoyo, y con más frecuencia su oposición, al cristianismo de liberación frente al cual ofrecieron una relación individual con Dios “más pura”, a las luchas en favor de la justicia social y a los movimientos revolucionarios y, peor aún, su supuesto respaldo a las políticas y actividades contrarrevolucionarias y represivas estadounidenses y de los gobiernos del Istmo.

Una vez más, Wilson (s. f.: 14s.) rechaza estas críticas con el argumento de que para estos grupos lo principal es apuntalar su movimiento antes que ocuparse de problemas estructurales y la injusticia, que ellos ven como producto del pecado y, por consiguiente, como algo insoluble. Afirma que por verlos en términos de una lucha moral, son abiertos a la diversidad de opiniones políticas.

Sin embargo, añade que los pentecostales son celosos de sus creencias y evitan los compromisos, razón por la cual tratan de controlar su destino, de ser independientes en vez de prestar sus recursos y anhelos a grupos militantes que muestran poco respeto por sus valores, y acerca de cuyas motivaciones son escépticos porque pretenden salvar el mundo corrompiendo a la juventud con odios y violencia. Para ellos, para conseguir la justicia social no hay que realizar acciones ilegales<sup>34</sup> pues destruyen las estructuras morales que, en última instancia, constituyen la base de la sociedad. El autor concluye que los pentecostales son pragmáticos y por ende luchan por cuestiones concretas, no por promesas vagas. Así, habiendo creado grandes redes de asociaciones en torno a sus programas que les han demostrado su capacidad de movilización entre los sectores populares, sienten que no tienen por qué depender de liderazgos ajenos para alcanzar sus metas.

Interesantes al respecto son las conclusiones de Schäfer (1992: 181ss.), quien resalta la importancia de las ideas sobre el “fin del mundo” (escatológicas) para comprender el comportamiento político de los pentecostales. Como ya se dijo, ellos consideran inminente ese fin y el advenimiento del Reino de Cristo, concebido como una instancia totalmente fuera de la historia. Schäfer sostiene que la conflictiva situación vivida durante la crisis de los años ochenta revitalizó viejas ideas “mileneristas”<sup>35</sup>, mismas que intentaron explicar la situación social de los creyentes, al tiempo

---

34. Como la quema de autobuses, los bloqueos de vías o la paralización de servicios públicos.

35. Esto es, relacionadas con el establecimiento de un reino de paz de mil años —el milenio—, un antecedente necesario para llegar al ansiado “fin del mundo”.

que definir su posición frente a ella. Asegura que el énfasis en los dones del Espíritu Santo fue desplazado por la acentuación del premilenarismo, o sea, la espera de la segunda venida de Cristo antes del comienzo del milenio<sup>36</sup>. Según la idea entonces dominante en estas iglesias, al final de la historia se producirá un “período de tribulación” (el dominio del Anticristo), pero sus fieles serán “arrebataados” (llevados) antes de que ello acontezca.

Schäfer coincide con Samandú (1989: 36) en que esta posición frente a la tribulación es clave para explicar el comportamiento político de los pentecostales, ya que concibe al mundo en un estado de permanente empeoramiento<sup>37</sup>, el cual debe agudizarse para acelerar el paso a la gran tribulación y de este modo posibilitar el arrebataamiento y la venida de Cristo, vale decir, la salvación de los creyentes de la historia. Es obvio que tal enfoque no podía conducirlos a opciones políticas activas, puesto que buscar mejorar la situación equivalía a oponerse a los planes de Dios<sup>38</sup>.

En todo caso, los pentecostales fueron siempre reacios a participar en política, aduciendo que ella es mala, sucia y diabólica, y “que nadie puede servir a dos señores, al mundo político y a Dios”, argumentación utilizada hasta hoy por quienes siguen sin convencerse de tal participación<sup>39</sup> (Rodríguez, 2004). Al respecto, Garma (1993: 99) acota que la condición de elegidos atribuida a los pentecostales por esas iglesias, cierra a muchas de ellas sobre sí mismas para resguardarse del mundo, fuente de tentación, y de ahí también su rechazo de la actividad política. Para otras, en cambio, la recepción de dones extraordinarios con el consiguiente fortalecimiento del liderazgo de algunos miembros, es vista a veces como una posibilidad de que lo ejerzan en sus comunidades locales.

Con todo, desde la década de los noventa, algunos de sus líderes han tenido una activa participación política partidaria. La nueva fuerza cuantitativa pentecostal fruto del *boom* de la década anterior<sup>40</sup>, pareciera haberlos movido en varios países de la región,

---

36. Guerras, hambre, pobreza, son “signos de los últimos tiempos” que han de ser aceptados toda vez que el ser humano tiene que someterse a la marcha de la historia decretada por Dios.

37. Esta fue su manera de responder a la demanda de sentido planteada por las y los oprimidos y empobrecidos, sin esperanzas de que su situación cambiara.

38. En el caso de Nicaragua, por ejemplo, siguiendo a Schäfer (1992: 184), esto explica en gran medida la falta de apoyo de la mayoría de los pentecostales a la revolución sandinista, pese —y justamente por eso— a que muchas de sus medidas perseguían mejorar la situación social de la población.

39. La escasa participación política de los pentecostales fue individual y laica, y exclusivamente dentro de los partidos tradicionales.

40. A menudo exagerada por sus líderes, pero igualmente por periodistas, políticos, académicos y hasta sus adversarios católicos.

con Nicaragua y Guatemala como punta de lanza, a participar en partidos políticos evangélicos con el propósito de contar con congresistas pentecostales<sup>41</sup>. En opinión de Rodríguez (2004), esta novedosa incursión llamó la atención, dada la poquísima o nula experiencia política de los dirigentes y candidatos de estos partidos, pero sobre todo por provenir del sector fundamentalista, hasta entonces decididamente opuesto a esa participación.

Para este autor, dentro de muchas congregaciones pentecostales que han superado la tradicional autoexclusión de la participación política, se ha creado un nuevo clima en el sentido de tratar de influir en las esferas donde se deciden los destinos nacionales, de ser considerados interlocutores válidos e indispensables en el proceso de construir la futura sociedad. Por tanto, según Rodríguez, aun cuando una finalidad de estos partidos es ciertamente llegar a compartir los privilegios que los Estados conceden a la Iglesia Católica, buscan asimismo ser tomados en cuenta en la definición de las diversas políticas estatales. La lógica de su participación pareciera ser la aspiración a que la ética pentecostal se expanda hacia nuevas esferas sociales, aspiración que en modo alguno excluye el afán por conseguir cuotas de poder mediante cuestionadísimas alianzas<sup>42</sup>.

No obstante, Samandú (2001: 7.21) subraya que si bien los pentecostalismos presentan ahora diversas posiciones ante el entorno social que relativizan sus anteriores perfiles escapistas, el pentecostal “histórico” promedio sigue desconfiando de la política<sup>43</sup>. Las iglesias mantienen una actitud tímida — algunos dicen “diplomática” — ante el Estado y los gobiernos, incluso aquellos

---

41. Nicaragua ha sido particularmente prolífico al respecto. El Partido de Justicia Nacional (PJN), nació en 1992 como una corriente de centro-derecha teniendo como base a un sector de las Asambleas de Dios. Participó en las elecciones de 1996, pero no alcanzó representación parlamentaria. El derechista Camino Cristiano Nicaragüense (CCN), en cambio, constituido poco antes de esas elecciones con el respaldo de los pentecostales más reacios a la participación política, eligió cuatro diputados. El Movimiento de Unidad Cristiana (MUC), surgido asimismo dentro del sector pentecostal sin experiencia política, aunque de centro-derecha, se ubicó en oposición al CCN y se alió con el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en una Convergencia Nacional. Están además Alternativa Cristiana, formado por disidentes del CCN, y Dignidad Nacional, liderado por el pastor pentecostal Miguel Ángel Casco, disidente del FSLN (Rodríguez, 2004).

42. Así por ejemplo, para las elecciones de 2001 en Nicaragua, CCN se alió con el gobernante Partido Liberal Constitucionalista del corrupto Miguel Alemán. En Costa Rica, el diputado del Partido Restauración Nacional ha apoyado a cambio de dádivas por parte del gobierno neoliberal presidido por Óscar Arias, la aprobación del Tratado de Libre Comercio con los EE. UU. (Stam, 2007).

43. Por tal razón, no se da una adhesión automática de esa población a los nuevos partidos evangélicos.

que excluyen a los evangélicos, ya que a los gobernantes, “elegidos por Dios”, se les debe obedecer. Por eso, a pesar de que son capaces de sacar su gente a la calle para el festejo de un aniversario o una cruzada evangelística, carecen todavía de una posición conjunta de incidencia política.

## 2. Los neopentecostalismos

### 2.1. Su irrupción

A partir del decenio de los setenta, a los grupos pentecostales tradicionales o históricos se sumó una variante conocida como neopentecostalismos, estos sí, con claras opciones políticas<sup>44</sup> y orientación ideológica conservadora. Dirigen su mensaje con prioridad a las capas altas y medias-altas, y utilizan abundantes recursos financieros y técnicos (Álvarez, 1988: 2). Es principalmente en estas iglesias donde se predica la llamada “teología de la prosperidad”, una especie de lectura religiosa de las tesis económicas neoliberales.

Aunque muy minoritarios en relación a los pentecostalismos por varios años<sup>45</sup>, desde la década de los noventa se han convertido en un serio problema para la identidad pentecostal o pentecostalidad<sup>46</sup>. Según Barrientos (2004: 3.21s.26), los líderes neopentecostales no buscan hoy diferenciarse de los pentecostalismos para establecerse como un nuevo movimiento evangélico, sino absorberlos. Y, de hecho, recalca que gran parte de la feligresía pentecostal está confundida en su identidad debido a la sutil penetración neopentecostal dentro de sus iglesias, misma que las ha cambiado volviéndolas neopentecostales.

---

44. Desde 1976 su principal base de operaciones fue Guatemala, donde brindaron un decidido apoyo al régimen dictatorial del neopentecostal Efraín Ríos Montt (1982-83). Además, tuvieron ya su primer presidente, Jorge Serrano Elías (1991-93).

45. En 1989 en Guatemala, después de casi tres lustros de presencia, se estima que representaban apenas el 1% de los protestantes, frente a un 65% de los pentecostales (Samandú, 1989: 36).

46. Así, si bien algunos líderes dicen mantener una posición doctrinal pentecostal, por sus liturgias e ideologías muestran una identidad neopentecostal. Por el contrario, aunque el Ministerio Internacional La Cosecha del Evangelio Cuadrangular de San Pedro Sula (Honduras), comparte todas las doctrinas del neopentecostalismo, su cobertura inmediata es la Iglesia Cuadrangular, netamente pentecostal. Aquí ve Barrientos (2004: 19) una confusión de identidades, por eso define como la gran tarea y lucha para no ser absorbidos, el que los pentecostalismos retomen y fortalezcan su identidad e historia, vale decir, sus tradiciones teológicas y litúrgicas al igual que las obras instauradas desde sus inicios.

Samandú (2001: 8), coincide en que la actividad desplegada en años recientes por diversas expresiones neopentecostales preocupa al liderazgo pentecostal. Es el caso de iglesias de procedencia brasileña y nombres sugerentes como “Pare de Sufrir”. En sus cultos dominicales, ellas ofrecen el alivio de las penas más variadas y un bienestar sustentados en prácticas mágicas (venden, por ejemplo, astillas de la cruz de Jesús), lo que desde la perspectiva de las corrientes más ortodoxas del evangelismo, las torna peligrosas<sup>47</sup>.

Pero la modalidad neopentecostal que más inquieta es la de las “megaiglesias”, dirigidas con preferencia —aunque no con exclusividad— a los estratos medios altos y profesionales. Con marcada influencia estadounidense, conceden especial importancia a las técnicas de mercadeo aplicadas al crecimiento y —a diferencia de los pentecostalismos tradicionales— a una liturgia ordenada y depurada con predominio del espectáculo, para lo que cuentan con grupos musicales profesionales. Por eso, en sus cultos no hay lugar para la improvisación, pues todos los detalles son cuidadosamente ensayados. En opinión de Barrientos (2004: 24), esta liturgia es más un *show* de entretenimiento que un culto a Dios, donde los líderes muestran conductas y propagan ideologías que dan una imagen distorsionada y negativa del cristianismo<sup>48</sup>.

Las megaiglesias, señala Smith (2005), rompen el tradicional vínculo pentecostal entre el barrio y el templo, el cual se abre ahora a una población que proviene de muy diversos lugares y realidades sociales, transportada en autobuses. O sea, trabajan con el método de un solo templo al cual llegan los fieles; una vez consolidado este, pueden pensar en expansiones<sup>49</sup>. Luego, las megaiglesias vienen a ser iglesias desterritorializadas, paralelas a las iglesias locales, cuya función e importancia modifican porque las convierten en uno más de varios posibles espacios donde los fieles pueden adquirir bienes simbólicos.

## 2.2. Organización y estructuración

Para Barrientos (2004: 10-12), los neopentecostalismos son una “nueva forma de hacer pentecostalismo” que se ha introducido

---

47. Al parecer, el público que asiste a estas iglesias proviene tanto de tiendas católicas como evangélicas, no exclusivamente pentecostales.

48. En particular que el ser humano tiene un fin utilitarista y que solamente dando a Dios (aportaciones monetarias) se obtienen sus bendiciones.

49. Verbigracia, la estrategia de crecimiento del Ministerio Internacional La Cosecha (véase nota 46), consiste en captar miembros de iglesias pequeñas de los barrios aledaños por medio de grupos ubicados estratégicamente que transportan en buses gratuitos a quienes van a la megaiglesia, así como en realizar campañas y cruzadas en estadios (Barrientos, 2004: 18).

en muchas de estas iglesias, solo que no es fácil distinguirlo por cuanto las manifestaciones del Espíritu Santo son similares a las que ahí se tienen. Sin embargo, asevera que los líderes neopentecostales no enseñan la doctrina del Espíritu Santo; se limitan a un manejarla superficialmente, seleccionando aquellos aspectos que les convienen para sus fines. Por eso reducen sus manifestaciones a un mero emocionalismo y euforia colectiva, haciendo énfasis en la imposición de manos<sup>50</sup>. A esto Smith (2006) añade que los neopentecostales ofrecen la visión de un dios poderoso muy personal, individualista, proveedor y protector, fuente de bendición material; un dios que se revela por medio de milagros y señales, y que habla con contundencia por medio de líderes carismáticos.

Luego, según Barrientos, el foco de preocupación de sus mensajes y enseñanzas es la teología de la prosperidad y la abundancia. Condenan la pobreza como una maldición de Satanás de la cual hay que salir para ser salvo, y orientan su labor pastoral con preferencia hacia las capas medias y altas<sup>51</sup>. Se esfuerzan por el crecimiento numérico de sus congregaciones y buscan convertirlas en megagiglesias, máximo símbolo de prosperidad y bendición<sup>52</sup>. Ellos mismos viven en barrios selectos y visten con elegancia, esto para dar la imagen de bonanza material<sup>53</sup>. Por otra parte, aunque al igual que muchos líderes pentecostales carecen de formación teológica, al contrario de estos son autodidactas y se esmeran por ser mejores pedagogos<sup>54</sup>.

Por tanto, prosigue el teólogo pentecostal hondureño, la iglesia, más que un lugar donde se viene a adorar a Dios y recibir su Palabra, es para ellos una empresa que debe crecer y producir

---

50. Especialmente los desmayos en el Espíritu, las profecías y el hablar en lenguas. En algunas cruzadas también son vistos milagros y sanaciones, aunque poco comprobados.

51. Algunas, como La Familia de Dios, fundada en 1990 en Guatemala por Fernando Solares, alcanzan más bien a un público de clase media baja urbana. Sus mensajes son simples, accesibles y basados en la problemática cotidiana de este sector: la depresión crónica, el conflicto familiar, la presión económica, la baja autoestima, el agotamiento físico y espiritual (Smith, 2005).

52. Un ejemplo. La megagiglesia Ministerio Internacional La Cosecha (véase nota 46), puede albergar 25.000 personas, siendo la más grande de Honduras. Posee escuelas, colegios y universidad, emisora de radio y canal de televisión (Barrientos, 2004: 18).

53. "...creen que la presencia de Dios tiene que reflejarse en su estilo de vida, propio de los hijos del Rey... son cristianos que juran haber alcanzado bonanza material por la acción directa de Dios y no por ninguna circunstancia material o histórica" (Piedra, 2003: 18).

54. Toman cursos teológicos intensivos de pocas semanas y algunos incluso compran títulos de licenciatura, maestría o doctorado extendidos por universidades de los EE. UU.

ganancias. De ahí las inversiones millonarias para dotarlas de comodidades: aire acondicionado, butacas acolchonadas, alfombras, buena pintura y decoración y, claro está, espaciosos estacionamientos<sup>55</sup>. En los cultos, grupos musicales ofrecen verdaderos conciertos de música moderna con los asistentes como simples espectadores<sup>56</sup>. En consonancia con lo anterior, la construcción de las megaiglesias se asemeja más bien a la de los actuales cines y teatros, sin columnas internas para favorecer la visual y cuidando la excelencia de la acústica (PE, 2007).

Las megaiglesias se constituyen por consiguiente, acota Smith (2005), en rivales formidables para las iglesias pentecostales locales, incapaces de competir con su grandiosidad y el ambiente de espectáculo allí imperante. Son, además, el espacio físico donde los fieles pueden relacionarse con los telepredicadores.

Barrientos indica que, a diferencia de numerosas iglesias pentecostales, las neopentecostales tienen una buena administración. Para acrecentar las finanzas utilizan técnicas de mercadeo y no se conforman con los diezmos y las ofrendas tradicionales, sino que recurren a actividades como conferencias, cenas de gala, conciertos y ventas diversas<sup>57</sup>. Con el mismo fin, han perfilado algunas ideologías que presentan como doctrinas bíblicas. La más común es “la de los pactos”, por la cual el feligrés se aventura, con base en la palabra de los líderes, a pactar con Dios una cierta cantidad de dinero para recibir una retribución.

---

55. En Guatemala, Jorge López, de la Fraternidad Cristiana, inauguró en 2007 la Mega Frater. La construcción del “Gran Cráter”, como se la conoce popularmente, demandó seis años y tuvo un costo de treinta millones de dólares. El lugar dedicado a los cultos tiene capacidad para 12.000 personas. El edificio comprende además siete niveles de estacionamiento para vehículos, helipuerto, espacio para reuniones, servicios como librería, cafetería y cajeros automáticos, y pronto funcionarán un colegio y una universidad. A la inauguración asistieron, entre otros, el presidente Oscar Berger, los presidentes del Congreso y del Organismo Judicial, y los embajadores de Taiwán e Israel (PE, 2007).

56. O sea, apunta Barrientos, convierten el espacio litúrgico en un *show* egocéntrico que deja de lado el verdadero culto a Dios. “Estamos ante la realidad de una liturgia... que conlleva el peligro de convertir en fin último el entretenimiento en el culto, y la iglesia, en un lugar más de recreación; también conlleva el riesgo de convertir a los pastores y liturgos en meros animadores de un buen ambiente y nada más” (Piedra, 2003: 20).

57. Así por ejemplo, Smith (2005) refiere que todos los años Solares (véase nota 51) realiza una “teletón” donde solicita donativos, tanto en efectivo como en especie, para su canal de televisión. Recibe desde aparatos electrodomésticos y animales de granja hasta joyas de la familia, que son puestos a la venta. La concurrencia evidencia que el público alcanzado por Solares es menos acaudalado que el de sus competidores.

Desde los años ochenta se comenzaron a importar de los EE. UU. nuevos modelos de liderazgo neopentecostal como el apostolado, el sionismo cristiano y la guerra espiritual<sup>58</sup> (Smith, 2005). Los autonombrados apóstoles, se ven como una expresión contemporánea de las tradiciones mesiánicas y apostólicas propias del cristianismo primitivo<sup>59</sup>. Pocos de ellos, sin embargo, logran relevancia social<sup>60</sup>. Los sionistas cristianos, por su parte, son fundamentalistas que defienden el Estado y los partidos políticos de derecha israelíes, con base en su peculiar interpretación de ciertas profecías bíblicas<sup>61</sup>. Por último, quienes adhieren a las tesis de Peter Wagner, el gurú de la guerra espiritual contra los demonios, tienen como objetivo de sus iglesias constituir un ejército espiritual capaz de instaurar a Jesús como el verdadero y único Señor de estos países<sup>62</sup>.

### 2.3. Los telepredicadores

Durante su apogeo en el decenio de los ochenta, la presencia de la llamada Iglesia Electrónica estadounidense (véase Assmann, 1987) creó una situación incómoda para las iglesias en AC. En efecto, un estudio realizado en 1985 (véase Smith y Ruiz, 1987: 147-155) midió el impacto de esa programación religiosa entre la población cristiana activa, tanto católica como evangélica. El 70% de la muestra manifestó encontrar más utilidad para sus vidas cotidianas en las enseñanzas del telepredicador Jimmy Swaggart que en las de su iglesia local<sup>63</sup>. El estudio mostró también que estas

---

58. Lo que demuestra sus fuertes nexos ideológicos y doctrinales con ese país, si bien estos modelos importados suelen modificarlos conforme las exigencias particulares del contexto centroamericano (Smith, 2005).

59. El Ministerio Apostólico y Profético Mi Viña de Tegucigalpa, por ejemplo, tiene como fundador al apóstol Tomás Barahona (Barrientos, 2004: 20). Según Smith, en Guatemala hay más de treinta autoproclamados apóstoles.

60. Alcanzar el éxito como apóstol presupone acceso a los medios electrónicos, en particular a la televisión, pese a que la radio sigue siendo, en general, el medio más importante en el Istmo.

61. En Guatemala, Fernando Solares (véase nota 51) enarbola también la bandera sionista cristiana.

62. Harold Caballeros, fundador de la iglesia El Shaddai (1983), después de la visión de una enorme serpiente, concluyó que ella representaba un demonio que habitaba en un sitio arqueológico maya dedicado a Quetzalcoatl. Las injusticias, sufrimientos y desgracias que jalonan la historia guatemalteca, se deberían a un pacto entre los antiguos mayas y este supuesto demonio. En Honduras, el apóstol Tomás Barahona (véase nota 59), participa igualmente de la línea doctrinal de la guerra espiritual.

63. Caracterizaron los beneficios de sus programas con expresiones como “bendición espiritual”, “consolación”, “consejos acertados”, “sanidad” y “bendición para la vida familiar”.

personas no necesariamente confiaban en los telepredicadores<sup>64</sup>. O sea, al parecer, ser confiable no es requisito para ser portador de bendición<sup>65</sup>.

De acuerdo con Smith (2005; 2006), cada vez más telepredicadores, llenos de dinamismo empresarial, pelearon un lugar y se convirtieron en actores en esos nuevos espacios de construcción de sueños, valores y discursos políticos que son los medios de comunicación. Y, aunque la creencia y conversión religiosas son fenómenos complejos, como la televisión comercial exige mensajes simples y directos, esta tecnologización del proselitismo religioso impactó profundamente los contenidos de los mensajes<sup>66</sup>.

Según el autor, los telepredicadores neopentecostales han ahondado el contenido emotivo de la televisión y simplificado todavía más el mensaje religioso, reduciéndolo a un mero intercambio comercial de bienes simbólicos al eliminar el énfasis en la doctrina. En un contexto en que los medios comerciales enseñan que cualquier experiencia humana, incluso el encuentro con la divinidad, se puede vender según la lógica del mercado<sup>67</sup>, ellos comprendieron que para muchas personas la relación con Dios ya no es comunitaria sino individual. Por ende, ofrecen el contacto con la trascendencia como bienes simbólicos para consumo individual<sup>68</sup>,

---

64. A la pregunta de si Swaggart, Luis Palau y el Hermano Pablo merecían su confianza, apenas el 40% de la muestra respondió positivamente.

65. Quizá por eso Swaggart, quien renunció temporalmente a su programa televisivo tras verse envuelto en un escándalo sexual, o Jim Bakker de "Alabemos al Señor" —o PTL Club—, quien en 1987 recibió una condena de cuarenta y cinco años de prisión por fraude, evasión de impuestos y chantaje pero en 2006 obtuvo la libertad condicional por buena conducta, siguen predicando y percibiendo jugosos ingresos (Calvo, 2008).

66. No es casual que los principales pioneros mediáticos surgieran de grupos fundamentalistas que presentaban su mensaje en términos simples, y prometían resultados contundentes para la vida personal.

67. Smith (2005) afirma que el guatemalteco Carlos "Cash" Luna, quien en 1994 fundó la Casa de Dios, se enorgullece de su apodo pues entiende que el modo como gastamos nuestro dinero, expresa en qué creemos, proyecta la seguridad de un convencido de su acceso privilegiado a lo divino. Él siempre ofrece a los consumidores de bienes simbólicos lo novedoso, lo atrevido, explorando los límites del encuentro con la trascendencia.

68. "¿Quiere esperanza? ¿Anhela el perdón y la liberación? ¿Desea la sanidad, la riqueza, el poder? Demuestre su fe entregándose su ofrenda a mí, el intermediario con el misterio y la trascendencia. A cambio, le concedo su deseo, ¡en el nombre de Dios! Como garantía... le entrego este símbolo de lo sagrado [una rosa, un frasco de agua bendita, unas gotas de aceite para ungir]. Al aplicarse la sustancia sagrada en la forma estipulada, Dios le liberará de sus demonios y resolverá sus problemas" (Smith, 2005).

de modo que los y las consumidores adquieren en este mercado religioso lo que necesitan para resolver sus problemas <sup>69</sup>.

Estos telepredicadores, sin embargo, no han logrado ganar espacios en los medios comerciales del Istmo. Esto es, continúan actuando en el gueto de los medios religiosos evangélicos, los cuales, como reconoce Smith, no inciden de manera importante en la sociedad en general. Buscando multiplicar su impacto, suelen recurrir entonces a la estrategia de establecer alianzas con estrellas neopentecostales de los EE. UU. con vistas a adquirir la "franquicia" de algún importante bien simbólico <sup>70</sup>.

## 2.4. Comportamiento sociopolítico

Toda vez que para los líderes neopentecostales la riqueza es signo de bendición, Barrientos (2004: 24s.) no duda acerca de la preferencia en estas iglesias por la gente de clase media alta y alta, mientras las personas pobres son vistas como víctimas de la maldición de Satanás.

Smith (2005) juzga que con su énfasis en las riquezas y la prosperidad como señal de bendición, los neopentecostalismos ocultan el pecado y la mediocre vida espiritual de muchas de las personas que asisten a sus cultos. Por eso no producen cambios profundos en ellas, quienes con frecuencia retornan o se incorporan a otras iglesias<sup>71</sup>. En efecto, las iglesias evangélicas tradicionales se distinguían por su prohibición de consumir alcohol y tabaco, una moral sexual muy conservadora, el cuidadoso manejo de las finanzas y un fuerte sentido de separación de la sociedad en general<sup>72</sup>. En las iglesias y megaiglesias neopentecostales, en cambio, se insiste bastante menos en la prohibición de estas prácticas; por tanto, la pertenencia a ellas no implica para sus fieles una radical separación de la sociedad.

Y por eso, también, su falta de trabajo y proyección social en favor de la comunidad. En ellas, afirma Barrientos (2004: 13), a pesar de que hay mucha gente pobre, no es atendida ni tomada en cuenta, no se la ayuda ni se visitan hospitales o cárceles. Son

---

69. Los espectáculos televisivos devuelven al discurso público religioso, concluye Smith, la supremacía del símbolo, del gesto y del sentimiento, todo envuelto en misterio, autoridad y trascendencia.

70. Como el sionismo cristiano, la guerra espiritual, la sanidad divina o dones espirituales exóticos.

71. Para el historiador del cristianismo Arturo Piedra, indica Barrientos, los miembros de las megaiglesias, en promedio, las abandonan al cabo de cinco años de pertenecer a ellas.

72. Prácticas separatistas en cuanto a diversiones cotidianas como ir al cine, bailar o, incluso, algunos deportes.

una muchedumbre anónima, ausentes en la filosofía de trabajo precisamente por ser pobres<sup>73</sup>. La gran y uniforme aspiración es fundar selectas escuelas, colegios y hasta universidades destinados a las y los hijos de la feligresía privilegiada que puede costearlos, y las actividades que se realizan son conferencias, conciertos, cenas, a precios fuera del alcance de la feligresía pobre.

Para Schäfer (1992: 182s.185s.), las ya mencionadas ideas sobre el “fin del mundo” (escatológicas) ayudan a comprender el comportamiento social y político neopentecostal, pues al igual que acontece con los pentecostales, sus concepciones milenaristas intentan explicar su situación social a la vez que definen su posición frente a tal situación.

Recordemos que en opinión de este autor, durante la profunda crisis del decenio de los ochenta y ante la demanda de sentido planteada por oprimidos y empobrecidos sin mayores esperanzas de que su situación cambiase, en las iglesias pentecostales tradicionales decayó el énfasis en los dones del Espíritu Santo y se acentuó un premilenarismo, vale decir, la espera de la segunda venida de Cristo antes del comienzo del milenio.

Líderes y miembros de las iglesias neopentecostales, asegura Schäfer, perciben esta concepción premilenarista como obsoleta. Por eso, en ellas la preocupación por el fin del mundo ha sido relegada y se encuentra en fase de transformación, mientras la insistencia en algunos dones del Espíritu se torna central<sup>74</sup>. El resultado ha sido un desplazamiento en dirección al “posmilenarismo”, o sea, hacia el restablecimiento de la continuidad entre la historia y el reino de Cristo. Por consiguiente, la historia no es transformada mediante la fe, sino que se conserva “en función del interés de expansión y estabilización del domino de unos sobre otros”<sup>75</sup>.

---

73. Así por ejemplo, de los televangelistas guatemaltecos, Harold Caballeros (véase nota 62) es el único que mantiene un programa de servicio social. *Manos de Amor* distribuye comida y ropa donadas por personas y empresas privadas; asimismo, ofrece cursos de capacitación a familias de escasos recursos (Smith, 2005).

74. Y es que un mundo en el que a pesar —y quizá, precisamente debido a ello— de la crisis, hay todavía perspectivas de ganancias y de ascenso social, de ningún modo puede ser concebido sin más como moribundo, acota Schäfer.

75. Hoy, cabe preguntarse qué tan extendida entre los neopentecostales de AC se halla la idea de un “posmilenarismo de los dominantes en su forma pura”, es decir, la concepción del milenio como la “utopía de un reino del mercado libre total”.

## Bibliografía citada

- AA. VV. (1967).** *Vaticano II: historia, doctrina, documentos*. Barcelona (España), Editorial Regina.
- \_\_\_\_\_ (1971). *La guerra inútil*. San José, Educa.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*. Managua, IHCA.
- \_\_\_\_\_ (1980). *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José-Managua, DEI-CAV.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Apuntes para una teología nicaragüense*. San José, CAV-IHCA-DEI.
- \_\_\_\_\_ (1983a). "Viaje del Papa por Centroamérica", en *Iglesias* (México) Número Especial.
- \_\_\_\_\_ (1983b). "Juan Pablo II en Centroamérica", en *ECA* (El Salvador) Nos. 413-414.
- \_\_\_\_\_ (1987a). *Centroamérica: la guerra de baja intensidad*. San José, DEI-CRIES.
- \_\_\_\_\_ (1987b). "Catolicismo en los 80: ¿Hacia dónde va?", en *Noticias Aliadas* (Perú), 16.VII (Número Especial).
- \_\_\_\_\_ (1988). *El pensamiento social de Juan Pablo II*. San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (1989). *El problema solidarista y la respuesta sindical en Centroamérica*. San José, Aseprola-CEDAL.
- \_\_\_\_\_ (2000). "Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as: 'La problemática del sujeto en el contexto de la globalización'", en *Pasos* (Costa Rica) No. 87.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Aparecida: renacer de una esperanza*. San José, Amerindia-DEI.
- Aguilar, Óscar (1983).** *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948 (problemática de una década)*. San José, Editorial Costa Rica, 2a. reed.
- Aguilera, Gabriel (1989).** *El fusil y el olivo: la cuestión militar en Centroamérica*. San José, Flasco-DEI.

- Aguiluz, Edwin (2007).** "Personas en situación de calle. El reto de su visibilización". San José, Vicaría Episcopal de Pastoral Social-Arquidiócesis de San José, <http://www.vepscr.org/descargas/personasensituaciondecalle.pdf>
- Aguirre, Jorge de (1946).** "Certero y rápido avance por las vías del orden social cristiano", en *ECA (El Salvador)* No. 5, págs. 33-38.
- Alonso, Isidoro y Ginés Garrido (1962).** *La Iglesia en América Central y el Caribe*. Bogotá, Feres.
- Álvarez, Carmelo (1989).** "Solidaridad ecuménica en Centroamérica", en *Pasos (Costa Rica)* No. 22, págs. 14-18.
- Álvarez, Yanory (1995).** "La devoción a la Virgen de los Ángeles y su incidencia en el desarrollo de las prácticas religiosas en Costa Rica: la Romería y la Pasada (1872-1924)", en *Patrimonio (Costa Rica)* No. 2, págs. 29-44.
- Anciberro, Jérôme (2008).** "Nueva y exitosa estrategia de comunicación: La 'normalización' del Opus Dei", en *Le Monde diplomatique (Colombia)*, abril, págs. 23-25.
- Anderson, Thomas (1982).** *El Salvador 1932*. Centroamérica, Educa, 2a. ed.
- Anónimo (1980).** *Una experiencia pastoral en la Costa Sur de Guatemala*. Guatemala, mimeo, 12 págs.
- \_\_\_\_\_ (1983). *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*. San Salvador, UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (1990). *El laicado y la cuestión social: 1930-1959*. México D. F., mimeo, 13 págs.
- Aragón, Rafael (2000).** "Una visión histórico-pastoral de la Iglesia Católica en Nicaragua", en *Xilotl (Nicaragua)* No. 25, págs. 59-97.
- \_\_\_\_\_ y **Eberhard Löschcke (1991).** *La Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*. Managua, s. e.
- Arancibia, Juan (1991).** "Consideraciones sobre el ajuste estructural en Centroamérica", en *Revista Centroamericana de Economía (Honduras)* No. 36, págs. 16-33.
- Araujo, Claudete Ribeiro de (2004).** "Práticas religiosas de mulheres na igreja católica das décadas de 20 a 60: a experiência religiosa feminina e a devoção mariana", en Jorge Hamilton Sampaio (org.), *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos*. Piracicaba (São Paulo), CEHILA-UNIMEP, págs. 251-62.
- Arellano, Jorge Eduardo (1985).** "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis en Centroamérica. Nicaragua", en Rodolfo Cardenal (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central*. Salamanca, CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 324-331.
- Arias, Ana (1991).** "La problemática indígena y la pastoral del vicariato apostólico de Limón, Costa Rica", en *Herencia (Costa Rica)* Nos. 1-2, págs. 95-108.

- Arias, Jorge (1972).** *Farabundo Martí. Esbozo biográfico.* Centroamérica, Educa.
- Arnaiz, Ángel (1983).** "La Iglesia en la frontera norte: compromiso y martirio" (entrevista), en *Amanecer* (Nicaragua) No. 18, págs. 10-12.
- \_\_\_\_\_ (1987). "La Iglesia en la primera independencia", en *Amanecer* (Nicaragua) No. 48, págs. 16-21.
- \_\_\_\_\_ (1995). "Cristianismo y revolución en Nicaragua", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe.* San José, CEHILA-DEI, págs. 545-556.
- Asamblea Diocesana de Pastoral (1981).** *Hacia una Pastoral de Conjunto. Conclusiones.* Choluteca (Honduras), págs. 9-13.
- Assmann, Hugo (ed.) (1978).** *Carter y la lógica del imperialismo.* San José, Educa-DEI, 2 tomos.
- \_\_\_\_\_ (1987). *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina. Invitación a su estudio.* San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ y **Franz Hinkelammert (1996).** *La idolatría del mercado.* San José, DEI [1a. ed.: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia.* São Paulo (Brasil), Voces, 1989].
- Avanco (1987).** "Centro América en el vértice de la historia". *Cuadernos de Investigación* (Guatemala) No. 1.
- Bajo, Nicolás (1982).** "Para entender la Iglesia latinoamericana. Una introducción", en *Pastoral Misionera* (España) No. 4, págs. 301-312.
- Barahona, Amaru (1977).** *Estudio sobre la historia contemporánea de Nicaragua.* San José, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Barrientos, Josué (2004).** "El pentecostalismo y el neopentecostalismo. Identidades confusas a partir de 1990 en Honduras". Ponencia presentada en el Primer Encuentro de CEHILA-América Central, Sonsonate, El Salvador, 12 al 14 de julio, [www.cehila.org/uploads/Areas\\_-\\_Centro-America\\_Pentecostas\\_en\\_Honduras.doc](http://www.cehila.org/uploads/Areas_-_Centro-America_Pentecostas_en_Honduras.doc)
- Barrios, Luz Marina (1971).** *La religiosidad popular y las celebraciones de la Palabra de Dios en la zona sur de Honduras.* Choluteca (Honduras).
- Bastian, Jean-Pierre (1986).** "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central: clientela religiosa y Estado patrón. Guatemala y Nicaragua", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 88, págs. 41-56.
- \_\_\_\_\_ (1995). "El protestantismo en América Latina", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe.* San José, CEHILA-DEI, págs. 447-486.
- Batres, Antonio (1893).** *Los indios, su historia y su civilización.* Guatemala, Establecimiento Tipográfico La Unión.

- Beluche, Olmedo (2007).** "Invasión norteamericana a Panamá (1989): causas y consecuencias", en *Inforpress. info* (Argentina) 10.IX, <http://www.argenpress.info/nota.asp?num=047037&Parte=0>
- Bendaña, Ricardo (1985).** "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis en Centroamérica. Guatemala", en Cardenal, Rodolfo (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central*. Salamanca, CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 286-309.
- \_\_\_\_\_ (1996). *La Iglesia en Guatemala. Síntesis histórica del catolicismo*. Guatemala, Librerías Artemis-Edinter.
- Beozzo, José Oscar (1992).** "Vida cristiana y sociedad en Brasil", en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José, DEI, págs. 49-81.
- \_\_\_\_\_ (1995). "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, CEHILA-DEI, págs. 173-210.
- Blanco, Gustavo (1987).** *Iglesia Católica costarricense y pastoral social*. Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_ y **Orlando Navarro (1984).** *El solidarismo. Pensamiento y dinámica social de un movimiento obrero-patronal*. San José, Editorial Costa Rica.
- \_\_\_\_\_ y **Jaime Valverde (1987).** *Honduras: Iglesia y cambio social*. San José, CSUCA-DEI.
- Boero, Mario (1986).** "El Vaticano II en América Latina. Veinte años de posconcilio", en *Cuadernos Hispanoamericanos* (España) No. 431, págs. 61-83.
- Boff, Clodovis (1991).** "Relectura de la encíclica 'Centesimus annus' desde el Tercer Mundo. La Iglesia militante de Juan Pablo II y el capitalismo triunfante", en revista digital *RELAT* (Panamá), <http://www.servicioskoinonia.org/relat/166.htm>
- Boff, Leonardo (2000).** "Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*", en *Pasos* (Costa Rica) No. 92, págs. 1-6.
- Bourgois, Philippe (1994).** *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José, DEI.
- Brighenti, Agenor (2007).** "Gritos de África. A propósito del II Foro Mundial de Teología y Liberación", en *Pasos* (Costa Rica), No. 131, págs. 43-51.
- Brockman, James (1985).** *La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*. San Salvador, UCA Editores-CEP.
- Bye, Vegard (1991).** *La paz prohibida. El laberinto centroamericano en la década de los ochenta*. San José, DEI.
- Caballeros, Rómulo (1990).** "Centroamérica: un recuento de la crisis de los 80", en *Pensamiento Propio* (Nicaragua) No. 68, págs. 2-5.

- Cabestrero, Teófilo (1983).** *Revolucionarios por el Evangelio. Testimonio de 15 cristianos en el Gobierno Revolucionario de Nicaragua.* Bilbao (España), Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (1985a). *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda: esposos cristianos que dieron la vida por Nicaragua.* Santander (España), Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1985b). *Ministros de Dios, ministros del pueblo. Testimonio de tres sacerdotes en el gobierno revolucionario de Nicaragua: Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal y Miguel D'Escoto.* Managua, Ministerio de Cultura.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Un grito a Dios y al mundo: el ayuno por la paz del canciller D'Escoto y del pueblo de Nicaragua.* San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Santo Domingo, dos años después. La recepción del documento", en *Pasos* (Costa Rica) No. 54, págs. 1-10.
- Cáceres, Jorge et. al. (1983).** *Iglesia, política y profecía. Juan Pablo II en Centroamérica.* San José, Educa.
- CAICA (Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica) (1986).** *La Iglesia en Centroamérica. Elementos para una visión regional.* México D. F., CEE, 22 págs.
- \_\_\_\_\_ (1987). *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Honduras.* México D. F., CEE.
- \_\_\_\_\_ (1988). *La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador y Honduras. Información y análisis.* México D. F., CEE.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Iglesia y sociedad en Centroamérica", en *Estudios Ecueménicos* (México) No. 21, págs. 53-64.
- \_\_\_\_\_ (1991a). "Actuación eclesial y crisis en Centroamérica", en *Estudios Ecueménicos* (México) No. 25, págs. 38-49.
- \_\_\_\_\_ (1991b). *La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Información y análisis.* México, D. F., CEE.
- Cálix, German (2007).** "La Iglesia Católica en Honduras en la actual coyuntura". Comunicación oral, Segundo Encuentro Centroamericano de CEHILA, 20-22 de febrero, Tegucigalpa, Honduras.
- Calvo, Yadira (2008).** "Embaucadores de la fe", en *Primera Página digital* (Costa Rica) No. 109, 28.III.
- Canto, Manuel (1993).** "¿Qué pasó en Santo Domingo?", en *Estudios Teológicos* (México) Nos. 2-3, págs. 47-63.
- Cardenal, Ernesto (1979).** *El evangelio en Solentiname.* San José, DEI, 2 t.
- Cardenal, Rodolfo (1980a).** *El poder eclesiástico en El Salvador (1871-1931).* San Salvador, UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ et al. (1980b). *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero.* San Salvador, UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (coord.) (1985). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central.* Salamanca, CEHILA-Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (1995). "La Iglesia en Centroamérica", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe.* San José, CEHILA-DEI, págs. 365-397.

- \_\_\_\_\_ (2001). *Manual de historia de Centroamérica*. San Salvador, UCA Editores, 4a. ed.
- Cárdenas, Eduardo (1987)**. "El catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir", en Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona, Editorial Herder, tomo X, págs. 932-1049.
- Cariás, Marcos (1985)**. "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis en Centroamérica. Honduras", en Rodolfo Cardenal (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central*. Salamanca, CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 332-40.
- Carmack, Robert (1994)**. "Centroamérica aborigen en su contexto histórico y geográfico", en Robert Carmack (ed.), *Historia general de Centroamérica. Historia Antigua*. San José, Flacso, págs. 15-59.
- Carranza, Salvador (ed.) (1990)**. *Mártires de la UCA, 16 de noviembre de 1989*. San Salvador, UCA editores.
- Casaldáliga, Pedro (1985)**. "Lo que hemos visto y oído", en *El Tayacán* (Nicaragua) No. 161, págs. 4-9.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Nicaragua: combate y profecía*. San José, DEI.
- Castro, Carlos (1996)**. "Las Comunidades Eclesiales de Base: ¿una opción pastoral de la arquidiócesis de San José?", en *Senderos* (Costa Rica) No. 52, págs. 111-140.
- Catao, F. (1993)**. *Santo Domingo, sinifcação e silencios*. São Paulo (Brasil), Edições Paulinas.
- CAV (Centro Antonio Valdivieso) (1982a)**. "Conflicto entre la jerarquía católica y el gobierno revolucionario", en *Informes CAV* (Nicaragua) Nos. 11-12, 8 págs.
- \_\_\_\_\_ (1982b). "La revolución y los cristianos", en *Amanecer* (Nicaragua) Nos. 10-11, págs. 22-29.
- \_\_\_\_\_ (1987). "¿Diálogo o negociación?", en *Amanecer* (Nicaragua) No. 47, pág. 3.
- \_\_\_\_\_ (s. f.). *Los cristianos revolucionarios nicaragüenses ante la crisis de civilización*. Managua, mimeo, 23 págs.
- CCM (Comunidad Cristiana Mesoamericana) (2006)**. *Aproximación al fenómeno de la violencia y maras. Un desafío a las Iglesias para asumir su responsabilidad ética, moral y pastoral frente a este fenómeno y sus diferentes manifestaciones*. Guatemala–El Salvador–Honduras–Nicaragua. Guatemala, CCM.
- CEBES (Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador) (1992)**. "Historia de una misión evangelizadora en tiempos de guerra y liberación. Dos décadas de experiencia pastoral al norte de Morazán", en *Documentos CRIE* (México) Nos. 110-111, págs. 1-5.
- Cecoders (Centro de Coordinación de Evangelización y Realidad Social) et al. (1991)**. *América Central: Evaluación pastoral en relación a las sectas fundamentalistas*. San José, SEDAC.

- Cecor (Conferencia Episcopal de Costa Rica) (1983).** "Datos actuales sobre Costa Rica", en *Mensajero del Clero* (Costa Rica) No. 12 (diciembre), págs. 24-27.
- Cedela (Centro de Estudios Euménicos Latinoamericanos) (1986).** "Guatemala: la Iglesia Católica y el nuevo gobierno democristiano", en *Boletín CRIE* (México) No. 185, págs. 5s.
- CEDES (Conferencia Episcopal de El Salvador) (1985).** "Reconciliación y paz", en *Boletín CELAM* (Colombia) No. 202, págs. 19-26.
- CEG (Conferencia Episcopal de Guatemala) (1967).** "Mensaje del episcopado guatemalteco", en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 48-67.
- \_\_\_\_\_ (1981). "Comunicado de condena por asesinato del padre Juan Alonso, msc" (5.III.), en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 217s.
- \_\_\_\_\_ (1983). "Carta pastoral colectiva 'Confirmados en la fe'" (22.V.), en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 320-340.
- \_\_\_\_\_ (1986). "Renovados en el Espíritu. Instrucción pastoral colectiva sobre la Renovación Carismática", en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 402-420.
- \_\_\_\_\_ (1988). "El clamor por la tierra. Carta pastoral colectiva" (29.II.), en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 467-491.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Exhortación pastoral ante el retorno de refugiados a la patria" (1.VII.), en CEG. *Al servicio de la vida, la justicia y la paz*. Guatemala de la Asunción, CEG, 1997, págs. 559-568.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Al servicio de la vida, la justicia y la paz. Documentos de la CEG 1956-1997*. Guatemala de la Asunción, CEG.
- CEH (Conferencia Episcopal de Honduras) (1991).** *Documentos oficiales. 1968-1978*. Tegucigalpa, CEH.
- \_\_\_\_\_ (1982). "Comunicado ante el Informe CELAM sobre Centroamérica" (2.VII.), en *Boletín CELAM* (Colombia) No. 177, págs. 16-18.
- CELAM (compil.) (1994).** *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Santa Fe de Bogotá, Editorial CELAM.
- CEN (Conferencia Episcopal de Nicaragua) (1979).** "Mensaje" (31. VII.1979), en Ana Gispert (ed.). *Nicaragua: la hora de los desafíos*. Lima, CEP, 1981, págs. 69-71.
- CEP (Centro de Estudios y Publicaciones) (ed.) (1980).** *El Salvador: un pueblo perseguido. Testimonio de cristianos*. Lima, CEP, 2 tomos.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Morir y despertar en Guatemala*. Lima, CEP.
- Cerutti, Franco (1984).** *Los jesuitas en Nicaragua en el siglo XIX*. San José, Libro Libre.

- CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) (2003).** *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999.* Bogotá, CLAR, 3 volúmenes.
- Comblin, José (2005).** "Puebla, 20 años después", en *Agencia de Noticias Prensa Ecuménica* (Uruguay), 13.IX, versión digital.
- Comisión Episcopal Holandesa de Consulta para América Latina (1983).** "Los cristianos de Centro América: nace la Iglesia de los Pobres", en *Documentos CRIE* (México) No. 11 (junio).
- Comisión de la Verdad (1993).** *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993.* San José, DEI.
- Concha, Miguel (1979).** "El pensamiento de la Iglesia en Medellín", en *Análisis de Coyuntura* (México) No. 2, págs. 5-26.
- Confe (Confederación de Laicos para la Fe) (1982).** *Centroamérica en llamas. Nicaragua — Primer Paso.* Bogotá, Confe.
- Confer (Conferencia de Religiosos de Nicaragua) s. f.** *Presencia de los religiosos en la Cruzada.* Managua, Impresiones y Troqueles S. A.
- Confregua (Conferencia de Religiosos de Guatemala) (1988).** *Mártires de Guatemala.* S. r. e.
- CPJP (Comité Pro Justicia y Paz) (1985).** "Los cristianos de Guatemala entre el dolor y la esperanza", en *Boletín Justicia y Paz* (México) No. 2, págs. 2-19.
- DEI (compil.) (1980).** *Centroamérica: cristianismo y revolución. Documentos de algunas organizaciones populares centroamericanas acerca de la participación de los cristianos en la revolución.* San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (compil.) (1981). *Sacerdotes en el gobierno nicaragüense: ¿poder o servicio? Algunos documentos acerca de esta polémica.* San José, DEI.
- Delgado, Freddy (1988).** *La Iglesia popular nació en El Salvador. Memorias de 1972 a 1982.* S. r. e.
- Delgado, Jesús (1986).** *Oscar A. Romero. Biografía.* Madrid, Ediciones Paulinas.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Análisis de los votos de los obispos. América Central", en José Oscar Beozzo (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II.* San José, DEI, págs. 179-197.
- Díaz, Rodolfo (1983).** *Los Cristos negros.* Tegucigalpa, mimeo.
- Dierckxens, Wim (2001).** "Porto Alegre: camino al postcapitalismo", en *Pasos* (Costa Rica) No. 93, págs. 41-43.
- Díez, Zacarías y Juan Macho (s. f.)** "En Santiago de María me topé con la miseria". *Dos años de la vida de Monseñor Romero (1975-1976). ¿Años de cambio?* S. r. e.
- Diócesis de Ciudad Guzmán (México) — Equipo de Reflexión Teológica (1984).** "Valores y autocomprensión que van surgiendo en la experiencia de las Cebes como Iglesia de Jesucristo en la base", en *Documentos CRIE* (México) No. 22, 4 págs.
- Diócesis de Limón (1995).** *Plan diocesano de pastoral: "Un nuevo modo de ser Iglesia", 1996-2000.* Limón, Cecoders.

- \_\_\_\_\_ (2002). *Al encuentro con Jesucristo vivo. Plan pastoral 2002-2010*. San José, Ediciones Serrano Elizondo.
- Diócesis del Quiché (1994)**. *El Quiché: el pueblo y su Iglesia*. Santa Cruz del Quiché (Guatemala), s. e.
- Dubois, Julio (1986)**. "El proyecto tras el cardenal", en *Pensamiento Propio* (Nicaragua) No. 31, págs. 22-27.
- Duncan, Quince y Lorein Powell (1988)**. "Relaciones interraciales en Costa Rica y Panamá", en *Teoría y práctica del racismo*. San José, DEI, págs. 51-81.
- Dussel, Enrique (1974)**. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, Editorial Nova Terra.
- \_\_\_\_\_ (1977). "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*. Barcelona, Editorial Nova Terra, págs. 271-319.
- \_\_\_\_\_ (1979a). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México D. F., Editorial Edicol.
- \_\_\_\_\_ (1979b). "La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979)", en *Servir* (México) No. 79, págs. 91-135.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá, Indo-American Press Service.
- EAFG (Equipo de Antropología Forense de Guatemala) (1995)**. *Las masacres en Rabinal. Estudio histórico-antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Ciudad de Guatemala, s. e.
- EECR (Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional) (1978)**. *Para un diagnóstico de la Iglesia en Costa Rica*. Heredia, mimeo, 11 págs.
- Ellacuría, Ignacio (1983)**. "Diversas respuestas eclesiales al problema centroamericano", en *Carta a las Iglesias* (El Salvador) Nos. 47/48, págs. 5-8/10-12.
- Ellis, Frank (1983)**. *Las transnacionales del banano en Centroamérica*. San José, Educa.
- Enríquez, Francisco (2000)**. "Control social y diversión pública en Costa Rica (1880-1930)", file:///iMac /Desktop%20Folder/Mis%20artículos/Arts.%20Rev.%20Hist.%20dig/Control%20lib%20(Enr)
- EPCCO (Equipo Pastoral Comunidades Cristianas de Oriente) (1985)**. "La opción preferencial por los pobres como respuesta a las exigencias del momento actual", en *ECA* (El Salvador) No. 437, págs. 194-201.
- Equipo DEI (1981a)**. *Nicaragua triunfa en la alfabetización. Documentos y testimonios de la Cruzada Nacional de Alfabetización*. San José, Ministerio de Educación de Nicaragua-DEI.
- \_\_\_\_\_ (1981b). *Sobre el trabajo humano*. San José, DEI.
- Erdozaín, Plácido et al. (1980)**. *Monseñor Romero: mártir de la Iglesia Popular*. San José, DEI.

- Ezcurra, Ana María (1982).** *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*. Madrid, IEPALA.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. México, D. F., Ediciones Nuevomar.
- \_\_\_\_\_ (1984a). *El Vaticano y la Administración Reagan*. México, D. F., Ediciones Nuevomar.
- \_\_\_\_\_ (1984b). "Actividades contrarrevolucionarias y propaganda antisandinista en USA", en *Documentos CRIE* (México) Nos. 25-26, págs. 2-6.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Doctrina social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista*. México, D. F., Ediciones Nuevomar.
- \_\_\_\_\_ (1987). "El Vaticano y la teología de la liberación", en *Pasos* (Costa Rica) No. 11, págs. 1-15.
- Falla, Ricardo (1992).** *Masacres de la selva (Ixcán, Guatemala, 1975-1982)*. Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2002). "Centroamérica: jikaques, kunas, garífunas, mayas: ¿a dónde van?", en *Envío* (Nicaragua) No. 248, <http://www.envio.org.ni/articulo/1185>
- Fernández, Álvaro (1990).** "Iglesia católica y conflicto social en Costa Rica, 1979-1989", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 103, págs. 59-86.
- Ferrero, José María (1991).** "Honduras: La Iglesia Católica ante el gobierno del 'cambio'", en *Puntos de Vista* (Honduras) No. 3, págs. 13-25.
- Figuerola, Carlos (2001).** "Otra revolución y otro socialismo para la izquierda centroamericana", en *Envío* (Nicaragua) No. 236, <http://www.envio.org.ni/articulo/1121>
- FMLN-FDR (1985).** "Respuesta a la carta pastoral de la CEDES", en *ECA* (El Salvador) Nos. 443-444, págs. 748-750.
- Fontecha, José (1988).** "El neoconservadurismo eclesial. Antecedentes históricos y configuración", en *Iglesia Viva* (España) Nos. 134-135, págs. 163-221.
- Gallardo, Helio (1984).** "Exposición en Taller de Formación Socio-teológica". San José, DEI (Apuntes personales).
- \_\_\_\_\_ (1988). "La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe", en *Pasos* (Costa Rica) No. 15, págs. 1-12.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Francis Fukuyama: el Final de la Historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* (Costa Rica) No. 28, págs. 1-9.
- Gargallo, Francesca (2008).** "1968: una revolución en la que se manifestó un nuevo feminismo", en *Le Monde diplomatique* (Colombia), marzo, pág. 37.
- Garma, Carlos (1993).** "La identidad social en las minorías religiosas", en Rodolfo Casillas (compil.), *Problemas socioreligiosos en*

*Centroamérica y México. Algunos estudios de caso.* México D. F., Flasco-Sede Académica de México, págs. 91-106.

- Gil, José Daniel (1999).** "Controlaron el espacio, hombres, mujeres y almas. 1880-1941", <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=4392>
- Girardi, Giulio (1985).** *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la Nueva Nicaragua.* México, D. F., Ediciones Nuevomar-CAV.
- \_\_\_\_\_ (1991). "Karol Wojtyla, por una fundamentación católica del capitalismo", en *Amanecer* (Nicaragua) No. 73, págs. 17-26.
- \_\_\_\_\_ et al. (eds.) (1987). *Nicaragua, trinchera teológica. Para una teología de la liberación desde Nicaragua.* Salamanca (España), Lóguez Ediciones-CAV.
- Gobat, Michel (1999).** "'Contra el espíritu burgués': la élite nicaragüense ante la amenaza de la modernidad, 1918-1929", en *Revista de Historia* (Nicaragua) No. 13, págs. 17-34.
- Gómez, Francisco (1996).** "La Viceprovincia dependiente de Centroamérica de la Compañía de Jesús, 1938-1958. I: Panorámica general", en *Miscelánea Comillas* (España) No. 54, págs. 93-115.
- Gorostiaga, Xabier (ed.) (1979).** *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla.* San José, Educa-DEI.
- \_\_\_\_\_ (s. f.) "El legado de la experiencia. Centroamérica 1970-2000. Praxis, mediaciones y opciones cristianas", en revista digital *Relat* (Panamá), <http://www.servicioskoinonia.org/relat/335.htm>
- Granados, Carlos (1985).** "Hacia una definición de Centroamérica: el peso de los factores geopolíticos", en *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica) No. 1, págs. 59-78.
- Grogan, G. W. (1989).** "Dispensacionalismo", en Wilton M. Nelson (ed.). *Diccionario de Historia de la Iglesia.* Bogotá, Buena Semilla, pág. 350.
- H. O. (1986).** "Nuevos obispos en El Salvador", en *ECA* (El Salvador) No. 453, págs. 586-589.
- \_\_\_\_\_ (1989). "Ataques a la Iglesia", en *ECA* (El Salvador) Nos. 486-487, págs. 361-364.
- Hall, Carolyn (1985).** "América Central como región geográfica", en *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica) No. 2, págs. 5-24.
- Hedström, Ingemar (1988).** "Impacto ambiental de la militarización en Centroamérica", en *¿Volverán las golondrinas?* San José, DEI, págs. 143-162.
- Henríquez, Pedro (1988).** *El Salvador: Iglesia profética y cambio social.* San José, CSUCA-DEI.
- Hernández Pico, Juan (1989).** "Religión y revolución en Nicaragua. Análisis de diez años de experiencia", en *Cuadernos de Sociología* (Nicaragua) Nos. 9-10, págs. 69-90.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Iglesia en cambio y cambios en la Iglesia", en *Voces del Tiempo* (Guatemala) No. 40, págs. 14-23.

- \_\_\_\_\_ (2005). "De Juan Pablo a Benedicto XVI: un balance, temores y esperanzas", en *Envío* (Nicaragua) No. 278, <http://www.envio.org.ni/articulo/2890>
- Hinkelammert, Franz (1984)**. "Exposición en Taller de Formación Socio-teológica". San José, DEI (Apuntes personales).
- \_\_\_\_\_ (1987). "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, págs. 167-185.
- \_\_\_\_\_ (1995). "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* (Costa Rica) Número Especial 5, págs. 4-19.
- Houtart, François (s. f.)**. "Balance de un pontificado", <http://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=095>
- IEPALA 1983**. *El Papa en Nicaragua. Análisis de su visita*. Madrid, IEPALA Editorial.
- IHCA (Instituto Histórico Centroamericano) (1983)**. "La Iglesia Católica después de la revolución. Cronología-informe", en *Envío* (Nicaragua) No. 30, págs. 1b-24b.
- \_\_\_\_\_ (1987). "La Iglesia Católica en el proceso revolucionario", en *Encuentro* (Nicaragua) No. 31, págs. 139-147.
- Illich, Iván (1967)**. "Las sombras de la caridad", en *El Día* (México), 1. II.
- Informe Remhi (1998)**. *Guatemala: Nunca más. Informe Proyecto Inter-diocesano Recuperación de la Memoria Histórica*. Ciudad de Guatemala, ODHA, 4 tomos.
- Inforpress Centroamericana (1991a)**. "América Central: Iglesia Católica rechaza la violencia y el neoliberalismo", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala) No. 964, págs. 1-3.
- \_\_\_\_\_ (1991b). "Nicaragua: Obispos analizan y critican realidad nacional", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala), 19. XII, págs. 8-10.
- \_\_\_\_\_ (1992a). "Guatemala: Iglesia se manifiesta ante realidad nacional", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala), 3.X., págs. 3s.
- \_\_\_\_\_ (1992b). "Guatemala: Tensas relaciones entre el gobierno e Iglesia", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala), 19.XI., págs. 6-8.
- \_\_\_\_\_ (1992c). "Honduras: Iglesia Católica rechaza el ajuste y la concentración de la tierra", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala), 10.IX., págs. 1-3.
- \_\_\_\_\_ (1992d). "Nicaragua: Iglesia Católica hace crítica severa al gobierno", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala), 22. X., págs. 8s.
- IPS (1993)**. "Centroamérica: militares ingresan al mundo de los negocios", en *Noticias Aliadas* (Perú), 15.IV, pág. 3.
- Jeffrey, Paul (1992)**. "Nicaragua: campesinos contra el gobierno. Recompas + recontras = revueltos", en *Noticias Aliadas* (Perú), 7.V, págs. 1s.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Aumenta violencia en el campo nicaragüense. Campesinos son principales víctimas de asesinatos", en *Noticias Aliadas* (Perú), 15.IV, pág. 4.

- Jenkins, Jorge (1986).** *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos*. México D. F., Editorial Katún.
- Jesuitas salvadoreños (1977).** "Los jesuitas salvadoreños ante el pueblo salvadoreño", en *ECA* (El Salvador) No. 344, págs. 434-450.
- Jiménez, Félix (1987).** "La parroquia de San Pablo Apóstol, germen de las CEBs en Nicaragua", en Giulio Girardi et al. (eds.). *Nicaragua, trincheras teológicas*. Salamanca (España), Lóguez Ediciones-CAV, págs. 63-82.
- Jonas, Susanne (1976).** "La nueva línea dura: estrategia norteamericana de los setentas", en *Guatemala: una historia inmediata*. México D. F., Siglo XXI.
- Juan Pablo II (1982).** "Carta a los obispos de El Salvador", en *ECA* (El Salvador) No. 405, págs. 761s.
- Karnes, Thomas (1981).** *Los fracasos de la unión*. San José, ICAP.
- Kinsler, Ross (1988).** "Kairós en la educación teológica. Un cambio de perspectiva desde abajo", en *Vida y Pensamiento* (Costa Rica) No. 2, págs. 16-28.
- Krims, Adalbert (1983).** "Wojtyla, programa y política del Papa", en *El Día* (México), 16/17/18.VI, págs. 12/12/12.
- Lella, Cayetano de (1984).** "El papel del Instituto sobre Religión y Democracia en la ofensiva neoconservadora", en *Cristianismo y liberación en América Latina*. México D. F., Ediciones Nuevomar, págs. 65-82.
- López Trujillo, Alfonso (1985).** *Sobre la teología de la liberación*. Lima, ACI-Prensa.
- \_\_\_\_\_ (1989). "A los diez años de la conferencia de Puebla", en *L'Osservatore Romano* (Ciudad del Vaticano) No. 1047 (22.I.), págs. 21s.
- López Vigil, María (1982).** *Don Lito de El Salvador. Proceso de una fe martirial*. Santander (España), Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote*. San Salvador, UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (1988). *¡Primero Dios! Siete años de esperanza. Relatos de "Carta a las Iglesias"*. San Salvador, UCA Editores.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Los cristianos y las iglesias ante el colapso del comunismo y la derrota del sandinismo", en *Amanecer* (Nicaragua) No. 69, págs. 32-35.
- Lora, Cecilio (s. f.)** "Medellín, 30 años: recuerdos familiares", versión digital.
- Maduro, Otto (1980).** *Religión y conflicto social*. México D. F., CFE-CRT.
- Mallimaci, Fortunato (1995).** "La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959)", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, CEHILA-DEI, págs. 211-234.
- Marín, Raúl (1990).** "La nueva derecha en Centroamérica", en *Pensamiento Propio* (Nicaragua) No. 71, págs. 30-37.

- Marins, José (2008).** "Tres preguntas y tres mentalidades", versión digital.
- Markland, A. (1982).** "Elección y toma de posesión de la jefatura hereditaria de la Reserva de la Mosquitia", en *Nicaráuac* (Nicaragua) No. 8, págs. 103-114.
- Martí, Salvador (2000).** "Centroamérica: ¿Democracia en la región? Una década de paradojas", en *Envío* (Nicaragua) No. 220, <http://www.envio.org.ni/articulo/1019>
- Martínez, Abelino (1989).** *Las sectas en Nicaragua*. San José, CAV-DEI.
- \_\_\_\_\_ y **Luis Samandú (1991).** "Acerca del desafío pentecostal en Centroamérica", en Luis Samandú (comp.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. San José, Educa, págs. 39-65.
- Martínez, Severo (1981).** *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. San José, Educa, 8a. ed. (1a. ed.: 1972).
- Mateo, Luis-Gonzalo (2007).** "Una tierra, una Iglesia, una historia. 35 años ayudando a crecer al pueblo, y ayudando a nacer la Iglesia". Costa Abajo: Colón (Panamá), versión digital.
- Mazariegos, Juan (2006).** "El 'liberalismo-racismo' y la occidentalización capitalista: los imaginarios sociales y el saber sobre lo indígena-campesino en la Guatemala liberal (1893-1959)", en *Pasos* (Costa Rica) No. 127, págs. 26-38.
- Mejía, Jorge (1988).** "La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina", en *Pasos* (Costa Rica) No. 19, págs. 1-7.
- Meléndez, Guillermo (1983).** "La visita de Juan Pablo II a Costa Rica", en *Iglesias* (México) Número Especial, págs. 4-7.
- \_\_\_\_\_ (1984a). "Honduras: signos esperanzadores en la Iglesia", en *Iglesias* (México), mayo, págs. 19-21.
- \_\_\_\_\_ (1984b). "Nuevos signos de esperanza en la Iglesia salvadoreña", en *Iglesias* (México), agosto, págs. 13-16.
- \_\_\_\_\_ (1984c). "Guatemala: prosigue persecución a los cristianos", en *Aportes* (Costa Rica) No. 21, págs. 43-48.
- \_\_\_\_\_ (1985). "El Salvador: 'Reconciliación y paz'. Asume la Iglesia un proyecto pronorteamericano", en *Diálogo Social* (Panamá) No. 183, págs. 40-42.
- \_\_\_\_\_ (1986a). "Iglesia católica y conflicto social en América Central", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 89, págs. 23-48.
- \_\_\_\_\_ (1986b). "Notas sobre la actual coyuntura eclesial centroamericana", en *Iglesias* (México), noviembre, págs. 21-26.
- \_\_\_\_\_ (1987a). "Relaciones Iglesia-Estado en Nicaragua", en *Christus* (México) No. 609, págs. 24-34.
- \_\_\_\_\_ (1987b). "Sería problemática de la Iglesia en Estelí, Nicaragua", en *Iglesias* (México) No. 45, págs. 12s.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988)*. San José, DEI.

- \_\_\_\_\_ (1989a). "Críticas al modelo de gobierno papal comienzan a extenderse al continente", en *Boletín de Iglesias de Inter Press Service (IPS)* (Italia), 11. VI.
- \_\_\_\_\_ (1989b). "Mayor control del Vaticano a obispos", en *Excelsior* (México), 9. X.
- \_\_\_\_\_ (1989c). "Religiosos abandonan cargos en organizaciones por abierta intervención del Vaticano", en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 5. XI.
- \_\_\_\_\_ (1989d). "Aumentan las presiones del Vaticano contra religiosos", en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 19. XI.
- \_\_\_\_\_ (1990a). "Para entender la actual crisis regional", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 103, págs. 7-18.
- \_\_\_\_\_ (1990b). *Seeds of promise. The prophetic Church in Central America*. New York, Friendship Press.
- \_\_\_\_\_ (1990c). "Centro América: La relación Iglesia Católica-estado en el umbral de la década de los noventa", en *Documentos CRIE* (México), No. 93.
- \_\_\_\_\_ (1990d). "Costa Rica: Empresarios y solidaristas enfrentan a clero católico", en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 28. I.
- \_\_\_\_\_ (1990e). "Costa Rica: Protesta de arzobispo por alza de impuestos lo distancia del gobierno", en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 12.VIII.
- \_\_\_\_\_ (1991). "Costa Rica: Gobierno busca respaldo de Iglesia a su política económica liberal", en *CRIE* (México) No. 268, pág. 7.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Vida cristiana y sociedad en Centroamérica", en José Óscar Beozzo (ed.). *Cristianismo e iglesias en América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José, CEHILA-DEL, págs. 83-94.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Iglesias y sociedad en la actual coyuntura centroamericana", en *Perfiles Latinoamericanos* (México) No. 2, págs. 7-50.
- \_\_\_\_\_ (1995). "El concilio plenario y las conferencias generales del episcopado en América Latina y el Caribe", en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, CEHILA-DEL, págs. 599-623.
- \_\_\_\_\_ (1996). "Centroamérica: En camino hacia el surgimiento de una Iglesia profética. Experiencias de renovación pastoral durante la década de los sesenta", en Jacobo Guiribitey (ed.). *Los olvidados de la historia*. La Habana, CEHILA, págs. 265-290.
- \_\_\_\_\_ (2004). "La devoción al Santo Cristo de Esquipulas en América Central. Una aproximación", en Jorge Hamilton (org.), *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos*. Piracicaba (Brasil), CEHILA-UNIMEP, págs. 187-205.
- \_\_\_\_\_ (2006). "Década de 1970: el surgimiento de una Iglesia profética en Centroamérica", en María Alicia Puente (coord.). *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*. México D. F., Miguel Ángel Porrúa-Facultad de Humanidades UAEM, págs. 263-299.

- Meléndez, Luis (1983).** "Obispos costarricenses: ¿incondicionales de Monge?", en *Noticias Aliadas* (Perú), 9. VI, págs. 3s.
- Méndez, Miguel (2003).** *Los Delegados de la Palabra de Dios en el departamento de Cortés, diócesis de San Pedro Sula, Honduras. Estudio teológico-pastoral.* Tesis para optar al grado de Licenciatura en Teología. Heredia (Costa Rica), EECR-UNA, versión digital.
- Meyer, Jean (1989).** *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX.* México D. F., Editorial Vuelta.
- Millett, Richard (1979).** *Guardianes de la dinastía. Historia de la Guardia Nacional de Nicaragua creada por Estados Unidos, y de la familia Somoza.* San José, Educa.
- Misión del CELAM (1982).** *Informe sobre América Central.* Panamá, mimeo, 83 págs.
- Mo Sung, Jung (2006).** "Cristianismo y 'otro mundo es posible'", en *Pasos* (Costa Rica) No. 125, págs. 23-30.
- Monteforte, Mario (1972).** *Centro América: subdesarrollo y dependencia.* México, D. F., Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2 vols.
- Mora, Arnoldo (1979).** "Cambios en la Iglesia en Costa Rica", en *Universidad* (Costa Rica), 20-26. VII., pág. 5.
- Mott, Mike de (1985).** "En Guatemala: 'Una Iglesia perseguida, sufriente y en peligro'", en *Noticias Aliadas* (Perú), 14.III., págs. 5s.8.
- Muñoz, Ronaldo (2007).** "Los cambios al documento de Aparecida", en AA. VV., *Aparecida: renacer de una esperanza.* San José, Amerindia-DEL, págs. 297-308.
- Navia Velasco, Carmiña (2007).** "La mujer y la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Reflexiones y propuestas", en *Redes Cristianas*, 07.V, <http://www.redescristianas.net/2007/05/07/la-mujer-y-la-conferencia-episcopal-latinoamericana-carmina-navia-velasco/>
- Nelson, Wilson (1985a).** "El protestantismo en el siglo XIX", en Rodolfo Cardenal (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central.* Salamanca (España), CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 273-79.
- \_\_\_\_\_ (1985b). "Comienzos del protestantismo criollo, 1882-1900", en Rodolfo Cardenal (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central.* Salamanca (España), CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 347-54.
- \_\_\_\_\_ (1985c). "El protestantismo: fuerte oposición y lento avance (1900-1935)", en Rodolfo Cardenal (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central.* Salamanca (España), CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 449-55.
- Normand, François (2001).** "El poder del Opus Dei", en *Le Monde diplomatique* (Colombia), septiembre, [http://www.opuslibros.org/prensa/francois\\_normand.htm](http://www.opuslibros.org/prensa/francois_normand.htm)
- Noticias Aliadas (1985).** "Honduras: obispos retoman antiguo compromiso con el cambio social", en *Noticias Aliadas* (Perú), 13.VI, págs. 5s.

- \_\_\_\_\_ (1992). "Guatemala: Iglesia defiende derechos humanos", en *Noticias Aliadas* (Perú), 22.X., pág. 5.
- Noyola, Gustavo (1967)**. *Alegato de bien probado del Partido Acción Renovadora en el juicio de cancelación promovido por el Fiscal General de la República*. San Salvador, mimeo.
- Obispos de Costa Rica (1952)**. *Carta pastoral colectiva de los Excmos. Prelados de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica con motivo del Congreso Nacional de la JOC en el décimo aniversario de su fundación* (15.VIII), versión digital.
- Obregón, Martín (2007)**. "Von Wernich y la Iglesia que lo parió", en *Prensa de Frente* (Argentina), 10.XI, <http://www.prensadefrente.org/pdfb2/index.php/a/2007/10/11/>
- Ohuanain, Tomás (1989)**. *Historia de las comunidades cristianas de base en El Salvador hasta 1989*. Mimeo, 5 págs.
- O'Kane, Trish (1992a)**. "Ejércitos centroamericanos asumen nuevo papel", en *Noticias Aliadas* (Perú), 26.XI, pág. 5.
- \_\_\_\_\_ (1992b). "Reconversión militar en El Salvador y Honduras", en *Noticias Aliadas* (Perú), 3.XII, pág. 5.
- \_\_\_\_\_ (1994). "América Central: de la United Fruit al FMI", en *Noticias Aliadas* (Perú), 24.III, pág. 3.
- Opazo, Andrés (1982a)**. "Religión y proyecto político en Centroamérica", en *Vida y Pensamiento* (Costa Rica) No. 2, págs. 29-70.
- \_\_\_\_\_ (1982b). "Las condiciones sociales de surgimiento de una iglesia popular", en *Estudios Sociales Centroamericanos* (Costa Rica) 33, págs. 273-310.
- \_\_\_\_\_ (1985). "El movimiento religioso en Centroamérica: 1970-1983", en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.). *Movimientos populares en Centroamérica*. San José, Educa, págs. 143-199.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social*. San José, CSUCA-DEI.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Panamá: la Iglesia y la lucha de los pobres*. San José, CSUCA-DEI.
- Otero, Santiago (2002)**. *Monseñor Gerardi*, versión digital [edición revisada y ampliada: *Gerardi, memoria viva*. Ciudad de Guatemala, Movimiento Monseñor Gerardi- ODHA-Amerindia-DEI, 2008].
- Palma, Diego (1979)**. "El Estado contemporáneo en Centro América", en *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica), vol. 5, págs. 9-26.
- Parker, Cristian (1988)**. "Religión popular en América Latina", en *Estudios de Pro Mundi Vita* (Bélgica) No. 6, págs. 17-28.
- Parroquia de San Andrés Apóstol, Quetzaltenango (1988)**. *Cantos en quiché y castellano*. Cobán (Guatemala), Artes Gráficas Verapaz, 5a. ed.
- Pastor, Rodolfo (1988)**. *Historia de Centroamérica*. México D. F., El Colegio de México.

- Paz, María Emilia (1979).** *Belize, el despertar de una nación*. México D. F., Siglo XXI Editores.
- Paz, Juan (1949).** *Historia del Santo Cristo de Esquipulas*. Guatemala de la Asunción, Unión Tipográfica Castañeda Ávila Co., 2a. ed., ampl. (1a. ed.: 1914-16).
- PE (Prensa EcuMénica) (2007).** "Ahora el templo más grande está en Guatemala". *Agencia de Noticias Prensa EcuMénica* (Uruguay), 28.V, version digital.
- Penados, Próspero (1989).** "La Iglesia Católica en Guatemala: signo de verdad y esperanza", en *SIAL* (Colombia) No. 120.
- Peraldo, Giovanni y Mauricio Mora (1995).** "Las erupciones volcánicas como condicionantes sociales: casos específicos de América Central", en *Anuario de Estudios Centroamericanos* (Costa Rica), Nos. 1-2, págs. 83-100.
- Pérez Brignoli, Héctor (1985).** *Breve historia de Centro América*. Madrid, Alianza Editorial.
- Picado, Miguel (1980).** "¿Desintegración de la neocristiandad costarricense?", en *Senderos* (Costa Rica) No. 7, págs. 34-46.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1982). *La palabra social de los obispos costarricenses. Selección de documentos de la Iglesia Católica costarricense (1893-1981)*. San José, DEI [edición actualizada: *La palabra social de los obispos costarricenses (1893-2006)*. San José, Cecor, 2007].
- \_\_\_\_\_ (1985). "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis en Centroamérica. Costa Rica", en Cardenal, Rodolfo (coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina, VI: América Central*. Salamanca (España), CEHILA-Ediciones Sígueme, págs. 341-346.
- \_\_\_\_\_ (1986). "La Iglesia Católica costarricense en la crisis centroamericana", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 89, págs. 81-89.
- \_\_\_\_\_ (1988). *La iglesia costarricense ente Dios y el César*. San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (1990). *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado (de 1949 a nuestros días)*. San José, Editorial Guayacán-Editorial Lascasiana, 2a. ed.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Los obispos de Centro América durante las sesiones del Concilio Vaticano II", en María Alicia Puente (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*. Cuernavaca (México), Facultad de Humanidades UAEM-CEHILA-CONACYT, págs. 151-162.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Los concordatos celebrados entre los países de Centro América y la Santa Sede durante el siglo XIX", en *Revista de Historia* (Costa Rica) No. 28, págs. 207-232.
- Piedra, Arturo (1985).** *Perspectiva histórica de la religión en América Central*. San José, Seminario Bíblico Latinoamericano, mimeo.
- \_\_\_\_\_ (1990). "Notas sobre la relación entre liberalismo, francmasonería y penetración protestante en Centroamérica", en Jean-Pierre

- Bastian (compil.). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D. F., CEHILA-FCE.
- \_\_\_\_\_ (2003). *¿Hacia dónde va el protestantismo? Herencia y prospectiva en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Cairos.
- Pinedo, Ignacio de (1950)**. "Luces y sombras en el catolicismo nicaragüense", en *ECA* (El Salvador) No. 46, págs. 19-23.
- Pixley, Jorge (1983)**. "Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 76, págs. 7-12.
- PNS-LADB (1993)**. "Graves conflictos enfrenta Nicaragua. Grupos rearmados lanzan fuertes amenazas al gobierno", en *Noticias Aliadas* (Perú), 28.I, pág. 5.
- Pochet, Rosa María y Avelino Martínez (1987)**. *Nicaragua, Iglesia: ¿manipulación o profecía?* San José, CSUCA-DEI.
- PRDSRC (Presbiterio y Religiosos de la Diócesis de Santa Rosa de Copán) (1980)**. "Pronunciamento sobre la masacre de Río Sumpul", en *Christus* (México) Nos. 536-537, págs. 108s.
- Prien, Hans Jürgen (1985)**. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme.
- Quesada, Álvaro (2000)**. "Historia y narrativa en Costa Rica (1965-1999)", en *Istmo* (Costa Rica) No. 1, [http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n01/articulos/alvaro\\_quesada\\_soto.html](http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n01/articulos/alvaro_quesada_soto.html)
- Quirós, José (1990)**. "La iglesia de Limón y nuevos retos pastorales. A don Alfonso Coto Monge en sus 75 años", en *Eco Católico* (Costa Rica), 26.VIII, págs. 10s.
- Redacción (1984a)**. "Hacia dónde va la Iglesia", en *ECA* (El Salvador) No. 434, págs. 871-884.
- \_\_\_\_\_ (1984b). "Breves rasgos del proceso de desarrollo de la Iglesia en Guatemala", en *Entre Nos* (Guatemala) No. 6, págs. 3s.
- \_\_\_\_\_ (1989a). "Asambleas diocesanas de Limón y Tilarán: más allá de la modernización eclesial", en *Iglesia Solidaria* (Costa Rica) No. 41, págs. 11-15.
- \_\_\_\_\_ (1989b). "Persecución a las Iglesias", en *Proceso* (El Salvador) No. 411, págs. 4-8.
- \_\_\_\_\_ (1990a). "Centroamérica: ¿hacia dónde vamos?", en *Envío* (Nicaragua) No. 103, págs. 1ss.
- \_\_\_\_\_ (1990b). "La Carta Pastoral de Limón: defensa del magisterio social, defensa del pueblo", en *Iglesia Solidaria* (Costa Rica), págs. 10s.
- \_\_\_\_\_ (1990c). "Perestroika: impacto en la región centroamericana", en *Infopress Centroamericana* (Guatemala) No. 884 (Informe Especial).
- \_\_\_\_\_ (1992a). "La izquierda ante las viejas y nuevas derechas", en *Envío* (Nicaragua) No. 123, págs. 25-32.
- \_\_\_\_\_ (1992b). "¿Se puede administrar progresistamente el modelo neoliberal?", en *Envío* (Nicaragua) No. 124, págs. 21-30.

- \_\_\_\_\_ (1992c). "La izquierda ante las viejas y nuevas derechas", en *Envío* (Nicaragua) No. 123, págs. 25-32.
- \_\_\_\_\_ (1994a). "El Salvador: problemas recientes en la transición hacia una nueva policía", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala) No. 1077, Documento Especial, 5 págs.
- \_\_\_\_\_ (1994b). "Región: La brasa de los desmovilizados", en *Inforpress Centroamericana* (Guatemala) No. 1099, págs. 1-3.
- Richard, Pablo (s. f.)** "La Iglesia Católica en América Latina y la opción por los pobres", versión digital.
- \_\_\_\_\_ (1980). *La Iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los 80*. San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (1984). "La Iglesia que nace en América Central", en Cayetano de Lella (compil.). *Cristianismo y liberación en América Latina*. México, D. F., Ediciones Nuevaomar, págs. 17-54.
- \_\_\_\_\_ (1988a). *La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres*. San José, DEI.
- \_\_\_\_\_ (1988b). "Literatura teológica de América Latina", en *Concilium* (España) No. 219, págs. 277-287.
- \_\_\_\_\_ (2002). "La iglesia y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002", en *Pasos* (Costa Rica) No. 103, págs. 29-39.
- \_\_\_\_\_ (2007). "Aparecida. Una versión breve y crítica del Documento Conclusivo", en *Pasos* (Costa Rica) No. 133, págs. 1-17.
- \_\_\_\_\_ y **Guillermo Meléndez (eds.)** (1982). *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*. San José, DEI.
- Rivera Pagán, Luis** (2007). "Laberintos y desencuentros de la fragmentada identidad cultural mexicana. Integración latinoamericana y literatura", en *Pasos* (Costa Rica) No. 131, págs. 1-9.
- Rodríguez, América** (1989). "Una aproximación al estudio de las cofradías en El Salvador", en *Estudios Sociales Centroamericanos* (Costa Rica), No. 51, págs. 97-115.
- Rodríguez, William** (2004). "Apuntes para la reflexión sobre el protestantismo y el Estado sandinista", versión digital.
- Rojas, Flavio** (1988). *La cofradía. Reducto cultural indígena*. Guatemala, Seminario de Integración Social.
- Romero, L.** 1987. *Inspectoría "Santísimo Salvador", Centroamérica y Panamá. Cronohistoria. Antecedentes, orígenes, expansión, consolidación de la obras de las Hijas de María Auxiliadora en Centroamérica y Panamá: 1903-1953*. San José.
- S. a.** (1978). *10 años de servicio en la Iglesia*. Bluefields (Nicaragua), mimeo, 28 págs.
- Samandú, Luis** (1989). "Pentecostalismo: la otra cara de la moneda", en *Aportes* (Costa Rica) No. 55, págs. 35s.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Notas sobre vida cotidiana y demandas religiosas populares en Centroamérica", en Rodolfo Casillas (compil.), *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México D. F., Flacso, págs. 9-25.

- \_\_\_\_\_ (2001). *Revisión de tendencias en el evangelismo actual en Nicaragua*. San José, CUDECA, mimeo.
- \_\_\_\_\_ (2006). "Proceso de estudio y debate sobre religión y cooperación en Centroamérica", versión digital.
- Sanabria, Víctor (1973)**. *La primera vacante de la diócesis de San José, 1871-1880*. Dr. Domingo Rivas — Ilmo. Monseñor Luis Bruschetti. *Apuntamientos históricos*. San José, Editorial Costa Rica, 2a. ed.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica*. *Apuntamientos históricos*. San José, Editorial Costa Rica.
- Sánchez, Rutilio (1986)**. "Exposición sobre historia reciente de la Iglesia Católica en El Salvador". Managua (Apuntes personales).
- Santamaría, Cirilo (s. f.)**. "Iglesia... ¿qué dices de ti misma? Una breve mirada a las Iglesias de México, Centro-América y Panamá", versión digital.
- Schäfer, Heinrich (1992)**. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, DEI-Universidad Luterana Salvadoreña.
- SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central) (1984a)**. *Juan Pablo II en América Central. Balance de una visita*. S. I., Talleres Gráficos Enhera, S. A.
- \_\_\_\_\_ (1984b). *Nuestra salvación es Cristo. Aporte de la Iglesia en la historia presente del hombre centroamericano*. San José, Librería e Imprenta Lil.
- Sée, Henri (1969)**. *Orígenes del capitalismo moderno*. México D. F., FCE.
- Segovia, Guillermo (1984)**. "Guatemala: una Iglesia más cerca del pueblo", en *Solidaridad* (Colombia) No. 51, págs. 42-44.
- Selser, Irene (1989)**. *Cardenal Obando*. México D. F., CEE.
- SEPAL (2003)**. *Estado de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Guatemala, s. e.
- SIC (Servicio de Información Católica) 1995**. "Perplejidad por nombramiento del nuevo arzobispo de San Salvador", en *SIC* (Venezuela) No. 575, pág. 227.
- Sierra, Óscar (1990)**. "La Iglesia Católica entre el aperturismo democrático y el conflicto social en Guatemala", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 103, págs. 41-57.
- Silva Gotay, Samuel (1983)**. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. EE. UU., Cordillera-Ediciones Sígueme.
- Smith, Dennis (2005)**. "Televisión religiosa en Guatemala: la experiencia pentecostal". Ponencia presentada en el III Congreso Panamericano de Comunicación, Buenos Aires, 12 al 16 de julio, versión digital. [versión revisada, 2006: "Los teleapóstoles guatemaltecos y los medios electrónicos: apuntes históricos y propuestas para la investigación", [http://www.waccal.net/eventos/aler/ponencia\\_dennis.pdf](http://www.waccal.net/eventos/aler/ponencia_dennis.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2006). "Fundamentalismos, comunicación y globalización: desafíos pastorales", <http://www.jmcommunications.com/spanish/ponencia-fundamentalism>

- \_\_\_\_\_ y **Adolfo Ruiz (1987)**. "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central", en *Pastoralia* (Costa Rica) No. 18 (1987), págs. 129-161.
- Sobrino, Jon (1987)**. "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", en *Diakonia* (Nicaragua) No. 42, págs. 107-132.
- \_\_\_\_\_ (1989). "Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños", en *ECA* (El Salvador) Nos. 493-494, págs. 1041-1074.
- \_\_\_\_\_ (1993). "Los vientos que soplaron en Santo Domingo", en *Christus* (México), Marzo-abril, págs. 29-39.
- \_\_\_\_\_ (2007). "El Monseñor Romero 'maestro y pedagogo'. Introducción a la publicación de sus cartas pastorales y discursos en el XXVII aniversario de su martirio", versión digital.
- Solórzano, Juan Carlos (1992)**. "Conquista, colonización y resistencia indígena en Costa Rica", en *Revista de Historia* (Costa Rica) No. 25, págs. 191-205.
- Soria, Abraham (1981)**. "Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, ser y razón de ser de un hecho académico novedoso e intencionalizado", en *Senderos* (Costa Rica) No. 12, págs. 245-250.
- \_\_\_\_\_ (1984). "Los cristianos y Centroamérica", en *Mundo Nuevo* (Venezuela) No. 117, págs. 291-306.
- Stam, Juan (2007)**. "Carta abierta al diputado Guyón Massey", en *Costa Rica Solidaria Informa* (Costa Rica), 19.XI, versión digital.
- Tamayo, Juan José (1997)**. "Impacto y acogida de la teología latinoamericana de la liberación. Veinticinco años después", en *Éxodo* (España) No. 38, págs. 39-47.
- \_\_\_\_\_ (s. f.). "La iglesia cristiana: entre Jesús de Nazaret y el gran inquisidor", versión digital.
- Tamez, Elsa (2006)**. "La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe", en *Pasos* (Costa Rica) No. 128, págs. 1-5.
- \_\_\_\_\_ y **Saúl Trinidad (eds.) (1978)**. *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. San José, Educa-DEI, 2 tomos.
- Tangeman, Mike (1990)**. "Evangelización 2000, Lumen 2000 y la Nueva Evangelización en América Latina", en *Estudios Ecuménicos* (México) No. 21, págs. 23-28.
- Terán, Rosemarie (1988)**. *Los proyectos del imperio borbónico en la Real Audiencia de Quito*. Quito, THEIS-Abya Yala.
- Tillman, Benjamin (2004)**. *La influencia morava en el paisaje de la Mosquitia hondureña*. Tegucigalpa, Editorial Guaymuras.
- Tojeira, José María (1986)**. *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras*. Tegucigalpa, Cedoh.
- Torres, Fernando (1989)**. "Evangelización 2000; la fe vía satélite", en *Solidaridad* (Colombia) No. 105, págs. 24-28.

- Torres, Rosa y José L. Coraggio, (1987).** *Transición y crisis en Nicaragua*. San José, ICADIS-CRIES- DEI.
- Trigo, Pedro (1987).** "Análisis de la Iglesia latinoamericana", en *Anthropos* (Venezuela) No. 1, págs. 25-66.
- Valdez, Rafael (2007).** "Las CEB y la lucha popular en los años 70". Ponencia en el Segundo Encuentro Centroamericano de CEHILA, 20-22 de febrero, Tegucigalpa, Honduras, versión digital.
- Valentini, Demétrio (1993).** "Um depoimento pessoal", en AA. VV. *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*. Petrópolis, Vozes, págs. 365-389.
- Vandeveire, Juan (2001).** "Dos formas contemporáneas de ser Iglesia", en *Voces del Tiempo* (Guatemala) No. 40, págs. 24-33.
- Viales, Ronny (1998).** *Después del enclave 1927-1950. Un estudio de la región atlántica costarricense*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica-Museo Nacional de Costa Rica.
- Vicariato Apostólico de Limón (1989a).** *Encuentro diocesano de planificación pastoral (30 de enero al 3 de febrero de 1989. Documento base)*. San José, Cecoders.
- \_\_\_\_\_ (1989b). "Carta pastoral a todas las comunidades cristianas de nuestra Iglesia particular. A las autoridades y a toda persona de buena voluntad", en Miguel Picado (compil.). *La palabra social de los obispos costarricenses (1893-2006)*. San José, Editorama, S. A., 2007, págs. 203-213.
- Vindas, Francisco (1994).** *1942-1992. Memorial a Mons. Dr. José V. Salazar, fundador Juventud Obrera Católica-Costa Rica*. San José, Editorial e Imprenta Ludovico S. A.
- Vuola, Elina (2007).** "Eurocentrismo radical. Crisis y muerte de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña y recetas para su mejoramiento", en *Pasos* (Costa Rica) No. 133, págs. 18-28.
- Wheelock, Jaime (1978).** *Imperialismo y dictadura*. México D. F., Siglo XXI.
- Wilson, Everett (s. f.).** *Algunas tesis erróneas sobre los orígenes y características de los pentecostales latinoamericanos*. San José, Centro de Investigaciones Culturales y Estudios Lingüísticos (Asambleas de Dios), mimeo.
- Wilson, John (1990).** *Obra morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia*. Managua, Editorial Unión.
- Wortman, Miles (1991).** *Gobierno y sociedad en Centroamérica. 1680-1840*. San José, Banco Centroamericano de Integración Económica.
- Yao, Julio (2007).** "Para entender la invasión de Estados Unidos a Panamá", en *Argenpress. info* (Argentina) 21.XII, <http://www.argenpress.info/nota.asp?num=050506&Parte=0>
- Zamora, Augusto (2005).** "Juan Pablo II, Papa del imperio", en revista digital *La Insignia* (España), [http://www.lainsignia.org/2005/abril/soc\\_003.htm](http://www.lainsignia.org/2005/abril/soc_003.htm)

