

CHRISTUS

Editor Responsable:
Luis G del Valle.- Centro de Reflexión
Teológica, A.C.

Director:
Javier Gantagay

Director Administrativo:
Alberto Hernández

Jefe de Redacción:
Raúl H Mora

Relaciones Públicas:
Magdalena Cubas Carlin

Diseño Gráfico:
J Luis Gómez Brindis

Tipografía:
Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:
David Ungerleider, Enrique Maza, Ramón Mijares, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra

Consejo de Redacción:
Luis G del Valle, Sebastián Mier, Raúl H Mora, Alberto Arroyo

Equipo de Trabajo:
Rufina Cuenca, Roberto Guevara, Ana Ma, Martínez, Jesús Reséndez Ramírez, Enrique Soto, Margarita Zamora

La responsabilidad editorial está a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. Citar fuente con aviso a la dirección.

Christus no es un órgano institucional del episcopado. Tiene aprobación eclesial y funciona como un hecho práctico y un servicio puesto a la disposición de las diócesis que lo aceptan como tal, como son actualmente: Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Tehuantepec, y Vicariato Apostólico de la Tarahumara.

Registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 766-82 del 31 de agosto de 1982. Certificado con licitud de título No. 1724, Certificado de licitud de contenido No. 998 otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación el día 15 de julio de 1982. Suscripción anual: \$ 1000.00 número suelto/atrasado: \$ 100.00 Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dlls, otros países: 35 Dlls, número suelto/atrasado: 2.50 Dlls.

Centro de Reflexión Teológica, A.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910 México, D.F. México.

Impresión:
Galogar
Volcán Parícutín 93
Col. Pradera
México 14, D. F.

Dirección Librería
Orizaba 37
Col. Roma
067000 México, D. F., México

presentación

Tanto en el presente como en el anterior número tratamos de preguntarnos si la región centroamericana tiene una alternativa real, o si el pequeño David tan sólo dispara su onda contra Goliat.

En ayuda a estos pueblos un grupo de científicos sociales de la región quiere aportar a que la transformación regional sea lo menos costosa socialmente hablando y lo más eficiente posible. Por eso quieren ellos asumir sus reflexiones desde la lógica de las mayorías: desde la perspectiva de los "pequeños" países. Se trata de que estos países se piensen a sí mismos, construyan su pensamiento propio y diseñen una alternativa desde y para los pueblos de la región.

En este número queremos afocar los siguientes aspectos que nos ayuden a profundizar en la realidad centroamericana para ser eficaz la solidaridad cristiana, encarnada en la historia. Estos temas son: las expectativas o alternativas que ofrece la iglesia en América Central, la situación peculiar de Honduras y la Violencia y la Esperanza.

Javier Gantagay

Año 49 No. 576 Junio 1984

en este número

+ Y SUS LECTORES	3
+ Y LA NOTICIA	4
+ TEORIA Y PRAXIS	
Honduras: Una democracia en agonía	8
+ CUADERNO: CENTROAMERICA BUSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA REGIONAL II	27
Introducción al Cuaderno	28
La Iglesia que nace en América Central, por la fuerza de Dios I Pablo Richard	31
La Iglesia que nace en América Central, por la fuerza de Dios II Pablo Richard	41
+ Violencia y esperanza Pedro Rojas P	49
+ Y LA PALABRA	
Domingos de Agosto y Septiembre Rubén Cabello y Sebastián Mier	60
+ Y LOS LIBROS	68

Ilustraciones: Comité Cristiano de Solidaridad con el Pueblo de Guatemala



CHRISTUS

Y SUS LECTORES

BIBL. IUNIORATU
DOM. PROB. S. 1984

AVISO IMPORTANTE CAMBIO DE DIRECCION DE NUESTRA LIBRERIA

A PARTIR DEL 1o. DE JULIO DE 1984
ESTAREMOS A SUS ORDENES EN:
ORIZABA 37
COL. ROMA
06700 MEXICO, D.F. MEXICO

PARA PEDIDOS POR CORREO

MANTENDREMOS EL MISMO
APARTADO POSTAL

CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA
APDO POSTAL 19-213
COLONIA MIXCOAC
DELEGACION BENITO JUAREZ
03910 MEXICO, D. F. MEXICO



CHRISTUS

Y LA NOTICIA

MEXICO

LA FRONTERA SUR, UN ESLABON DEBIL Y SANGRIENTO

CONTINUACION

c) Exige una investigación para identificar a los responsables y sancionarlos conforme a las leyes aplicables.

d) Y por último, exige tomar las medidas a fin de evitar la repetición de incursiones de contingentes armados.

6) El día 5 de mayo el Subsecretario de Gobernación Coronel Carrillo Olea, informa que están avanzando los estudios para la reubicación de los refugiados. Dice que los resultados estarán en una semana y que lo más probable es que se les reubique en el Estado de Campeche, Tabasco o en el sur de Veracruz.

7) El lunes 7 los funcionarios de COMAR, que estaban trabajando en la parte operativa de Chiapas, renuncian colectivamente.

8) El día 10 de mayo Guatemala responde por intermediario de su Canciller a la nota de protesta del Gobierno Mexicano, destaca la respuesta que la medida dispuesta por México de trasladar a los

refugiados "es muy acertada" y que el "Gobierno de México tiene la obligación legal y moral de realizar una investigación profunda para establecer la identidad de los responsables", pues "un país que admite refugiados de otra nación, adquiere el compromiso jurídico y político de velar por su seguridad".

9) El día 10, la Secretaría de Gobernación le comunica a los directores de los periódicos nacionales:

a) que ha llegado a su fin el asentamiento de guatemaltecos en la frontera,

b) que no son refugiados políticos,

c) que el gobierno los pone en la disyuntiva de irse a Campeche o repatriarse,

d) que llegan en busca de mejores condiciones y no porque peligran sus vidas,

e) que es una medida de seguridad nacional porque su afluencia pone en peligro la soberanía,

f) que se cancelan todas las aten-

ciones que tenía nuestro país hacia ellos,

g) que para eso se cuenta con el apoyo de ACNUR

h) que el traslado es urgente y que se tratará de que sea un movimiento voluntario,

i) que ha medido las reacciones contrarias que pueda haber en la opinión pública interna y del clero que tiene demasiada incidencia.

10) El día 11, el Secretario de Gobernación emite un comunicado en nombre de COMAR, donde reafirma los principios tradicionales de hospitalidad brindada por México a los asilados. Sostiene que:

— mantiene y mantendrá el Gobierno su actitud de solidaridad humanitaria,

— en nuevos asentamientos, podrán reincorporarse a la vida productiva

— tendrán libertad para repatriarse voluntariamente cuando lo deseen,

- no desplazarán mano de obra nacional ni lesionarán derechos en el Agro,
- son verdaderos refugiados.

11) El mismo día 11 se pronuncia el Episcopado Mexicano porque la frontera de Guatemala se mantenga abierta a nuevos refugiados "aun a riesgo de una provocación del vecino país".

12) El 15 de mayo Pax Christi, la Asociación Mundial contra la Tortura y la Liga Suiza de los Derechos Humanos condenan al Gobierno de Guatemala por la incursión y protestan ante el Go-

bierno Mexicano por admitir que se "cometan esos crímenes en su país".

Se trata, como puede apreciarse, de un grave problema de carácter político y humanitario. Las comisiones de estudio y grupos interesados en la ayuda, analizan la seriedad del caso, ya que están en juego tanto las vidas de los refugiados, con todos los trastornos negativos que puede ocasionar el traslado, como la relativa autonomía de México con respecto a su intención a grupos de refugiados. En este caso parece revelarse que la frontera sur es

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. JOSEPH
para México, no sólo el eslabón sangriento que lo une a la América Latina, sino un eslabón muy débil, sobre el cual comienza a perder control. Si hasta hoy, la política interior y la política exterior se mostraban diferentes y podían aparecer incluso como opuestas, o en contradicción, ahora, con los acontecimientos fronterizos se cierra la pinza. México, o mejor dicho, su sistema social, empieza a asemejarse más claramente al resto del continente. En la frontera sur comienza a aparecer el eslabón más débil y sangriento.

Los señores Obispos Bartolomé Carrasco, Arzobispo de Oaxaca; Samuel Ruiz García, Obispo de San Cristóbal; Hermenegildo Ramírez, Obispo-Prelado de Huautla; Jesús Alba Palacios, Obispo auxiliar de Oaxaca y Arturo Lona, Obispo de Tehuantepec se dirigieron a todos los fieles cristianos y a todos los hombres de buena voluntad, con mención expresa de nuestras autoridades en un documento SOBRE LA SITUACION DE LOS REFUGIADOS publicado el 23 de mayo de 1984.

Por razones de espacio no podemos transcribirlo en su totalidad. Damos aquí sólo la última parte, o sea, LAS ORIENTACIONES PASTORALES y la CONCLUSION.

Preceden otras dos partes. Una amplia y profunda fundamentación cristiana basada en la Biblia y en las enseñanzas de la Iglesia sobre la dignidad de la persona humana, el derecho a la vida, la inhumanidad del exilio y la acogida a los refugiados. Y una relación de hechos atentatorios contra la vida y dignidad humana de los campesinos indígenas guatemaltecos por parte de su gobierno que han dado por resultado la afluencia de refugiados a nuestro País. Narran también la ayuda y el buen trato que reciben de nuestro gobierno y de la Iglesia. Por último expresan su preocupación por la seguridad de los refugiados. Pasan luego a las ORIENTACIONES PASTORALES que transcribimos textualmente:

ORIENTACIONES PASTORALES

41. A nuestros hermanos refugiados les reafirmamos nuestra voluntad firme de seguir ayudándolos en sus necesidades, en el desarrollo de un proceso que los lleve gradualmente a poder prescindir de la ayuda material que su supervivencia demanda ahora, y a prepararse para volver a su patria cuando las condiciones lo permitan, con mayor capacidad de participar en la construcción de una Guatemala justa y digna.

42. Seguiremos luchando, pese a eventuales malentendidos e incomprensiones, por el respeto absoluto al derecho

y a la libre determinación de los pueblos e individuos, por la solución pacífica y dialogada de los problemas que surgen en nuestra convivencia humana, y por la atención prioritaria a las necesidades, derecho y aspiraciones de los más pobres.

43. Reiteramos nuestro deseo de coordinar nuestras acciones y de colaborar constructiva y críticamente con nuestras autoridades, con los organismos humanitarios nacionales e internacionales y con toda persona de buena voluntad en todo lo que fomente el bie-

nestar del hombre y la paz entre las naciones. Respondiendo a Dios, a nuestra conciencia y a nuestro pueblo, no podemos apoyar ninguna iniciativa que lesione los derechos del hombre o impida el ejercicio de la justicia y de la caridad.

44. Urgimos al pueblo cristiano, seglares, religiosos, religiosas y sacerdotes, a que se solidaricen con nuestros hermanos centroamericanos en desgracia compartiendo con ellos los bienes terrenales, comprendiendo con ojos de misericordia su triste y compleja situación

y defendiéndolos valientemente frente a las incomprensiones y calumnias de que son objeto repetidamente.

45. Los problemas económicos que aquejan a nuestra patria y que agobian a muchos de nuestros conciudadanos, lejos de impedirnos el ejercicio de una caridad fervorosa y comprometida, deben impulsarnos a un mayor sacrificio, pues nos ayudan a comprender vivencialmente la angustia de los más pobres y desamparados y, en especial, de aquéllos que han perdido momentáneamente hasta su patria y el ejercicio de todo derecho ciudadano. Son éstos los que más necesitan de nuestro apoyo y de la defensa de sus derechos humanos fundamentales, de los cuales no pueden ser privados ni en el mismo auxilio.

46. Sobre todo, instamos a todos los fieles a elevar continuamente sus plegarias a Dios para que la paz de Cristo se instaure en las naciones. Hoy más que nunca debemos orar por nuestros hermanos refugiados y para que el Padre de las Luces ilumine a nuestras autoridades en la toma de decisiones correctas que demanda la delicada situación actual de nuestro país.

PETICIONES AL GOBIERNO MEXICANO

47. Que en las dramáticas circunstancias que padece actualmente Centroamérica, con claridad y entereza siga reafirmando en todos los foros nacionales e internacionales los principios tradicionales de la política exterior de nuestro país: no intervención (de cualquier tipo que sea) y libre determinación de los pueblos, solución pacífica y política de los conflictos, respeto irrestricto de los derechos humanos, observancia incondicional del derecho de asilo. En este sentido queremos también hacer nuestras las conclusiones de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, que refiriéndose a América Central en su XXII Asamblea General celebrada en Itaici, del 25 de abril al 4 de mayo del presente expresaba "su solidaridad con las justas aspiraciones y el derecho legítimo —que consideramos sagrado— de autodeterminación de esas naciones a las que tanto apreciamos, así como nuestro sincero repudio a toda intervención extranjera contra cualquier país". Al igual que aquellos obispos hermanos,



nosotros también "repudiamos las amenazas de invasión, directa o indirecta, parta de donde parta", así como "la introducción de armas, por parte de quien sea, para el asesinato de hermanos en beneficio de intereses extranjeros", y "la falta de respeto a los derechos humanos de la forma que sea, y toda clase de violencia como solución de conflictos internos que tienen su origen en la falta de libertad, la injusticia, la explotación y la pobreza, convencidos de que la violencia produce violencia en una espiral sin control".

48. Que fiel en todo a la tradicional hospitalidad mexicana y respetuoso sin ambigüedades del derecho de asilo, por encima de presiones contrarias que lesionarían gravemente la seguridad de nuestro país, mantenga abiertas sus fronteras a todos aquellos perseguidos que huyen de la violencia política en su patria.

49. Que dé instrucciones precisas a los agentes migratorios y autoridades nacionales en nuestra frontera sur para que no nieguen protección a estos refugiados ni impidan su ingreso a nuestro territorio nacional.

50. Que continúe acogiendo y atendiendo humanitariamente a los refugiados políticos de Centroamérica, particularmente a los de Guatemala y El Salvador, y que les siga brindando todas las seguridades jurídicas nacionales e internacionales a las que tienen derecho.

51. Que especialmente en las actuales circunstancias reafirme en todos los foros nacionales e internacionales el origen político de las continuas corrientes migratorias de Centroamérica a México como las que actualmente se dan en nuestra región. Por nuestra experiencia pastoral en la zona sabemos distinguir claramente cuándo se ha tra-

tado de campesinos guatemaltecos que han venido a nuestro país en búsqueda de trabajo, y cuándo y en qué condiciones vienen suplicando nuestra protección y la de nuestras autoridades para salvar sus vidas.

52. Que al velar por su seguridad física, dados los hechos de agresión violenta de que han sido objeto incluso en nuestro territorio por parte de las fuerzas armadas del vecino país, respete sus valores étnicos y culturales, así como los lazos ecológicos y humanos que los unen con el ambiente y poblaciones de nuestro Estado de Chiapas.

53. Dada la voluntad expresada por los refugiados de aceptar ser reubicados en estas condiciones, ofrecemos nuestro acompañamiento para llevar a la práctica esta medida, y pedimos se les garantice en todo este proceso su integridad física y psíquica.

54. Juzgamos necesario que cualquier medida que instancias nacionales o internacionales tomen con respecto a los refugiados asentados en nuestra zona, incluídas las que oficialmente determine nuestro gobierno, sea primeramente dialogada y discutida con ellos, respetando absolutamente los acuerdos a que conjuntamente se llegue, evitando cualquier tipo de presión o manipulación.

55. En continuación con la práctica tradicional de nuestro país, y la consecuente buena imagen que con ella ha conquistado en el exterior, confiamos en que nuestro gobierno, observante de las normas jurídicas internacionales y respetuoso de las instancias oficiales que garantizan su cumplimiento, sabrá asumir posturas diplomáticas y políticas enérgicas frente a las arbitrariedades con que las fuerzas armadas de Guatemala lesionan nuestra soberanía, salvaguardando así la seguridad de nuestro pueblo y la de los refugiados.

56. Y como ya decíamos en nuestro comunicado del 27 de febrero de 1982, también confiamos en que nuestro gobierno, respetuoso de la libertad de prensa que consagra nuestra Constitución y nuestras leyes, permitirá que observadores y periodistas nacionales y extranjeros visiten los asentamientos y campamentos de refugiados. Pese a las eventuales deficiencias que puedan darse, la ayuda que éstos han recibido

en nuestro país y la mejoría que con ella han experimentado, antes que ser ocultadas, deben ser más bien motivo de orgullo para México.

CONCLUSION

57. En comunión con el pensamiento de todo el Episcopado Latinoamericano expresado en Puebla, que formuló para nuestro país "el derecho de una convivencia internacional justa entre las naciones, con pleno respeto a su autodeterminación económica, política, social y cultural (Puebla, No. 1276) y que proclamó" la exigencia y realización de los derechos humanos (Idem Nos. 1270-1272), reiteramos nuestro apoyo a las líneas fundamentales de la política exterior de nuestro país, augurando todo éxito a las iniciativas y gestiones de paz de nuestro gobierno en el Grupo Contadora, así como a las de otros grupos y organismos que procuran en Centroamérica una paz con justicia, especialmente en beneficio de las mayorías pobres y promidas..

58. A todos, nacionales y extranjeros, refugiados y no refugiados, particulares (y organismos oficiales), reiteramos nuestra actitud de solidaridad incondicional con los refugiados y con todas las medidas que se tomen respetando integralmente su voluntad. Asimismo confesamos que no veremos con buenos ojos cualquier cosa que se pretenda imponerles en forma violenta.

59. Dada nuestra experiencia pastoral con los refugiados desde hace años, el conocimiento directo de sus hondas preocupaciones y expectativas, así como el de las condiciones y consecuencias para ellos de largos desplazamientos, y las reacciones negativas que éstos han suscitado en otras latitudes contra otros países, y que sin lugar a dudas se suscitarían de hecho contra nuestro país en la opinión pública internacional y nacional, nos parece inoportuna e inconveniente la medida de reubicarlos hasta los Estados de Campeche y Quintana Roo.

60. Sabemos que en el Estado de Chiapas hay predios donde los refugiados pueden ser reubicados provechosamente para ellos y para nuestro país sin afectar derechos agrarios de nuestros connacionales, sin competir deslealmente con nuestros campesinos y sin ser un factor de perturbación social en

ese Estado. Contando con el acuerdo expreso de los refugiados, saben nuestras autoridades que la Iglesia está dispuesta a colaborar en todo sentido con ellas, incluso a la detección y adquisición de esos terrenos, así como en el traslado, reinstalación y mejoramiento de los nuevos asentamientos.

61. La reubicación de los refugiados en zonas distantes y desconocidas por ellos, haría a nuestro gobierno responsable total y único de la vida, salud y desarrollo humano de esas comunidades y de cada uno de sus miembros, y sin lugar a dudas acarrearía un grave detrimento de la imagen internacional positiva de nuestro país y de su tradicional hospitalidad y política exterior.

62. Los Obispos de la Región Pastoral Pacífico-Sur en estos momentos tan decisivos para ustedes, hermanos refugiados, queremos manifestarles nuestra solidaridad, pidiendo al Señor, que al igual que ustedes corrió la suerte de los exiliados y refugiados en tierra extranjera, los fortifique para que también como El puedan regresar a su patria cuando hayan cambiado las situaciones injustas que los oprimen, y allí lleguen a ser parte activa de la reconstrucción de una nueva Guatemala hasta la realización plena del Reino de Dios.

23 de Mayo de 1984.

*Bartolomé Carrasco
Arzobispo de Oaxaca
y Administrador Apostólico de Tapachula

*Samuel Ruiz García
Obispo de San Cristóbal

*Hermenegildo Ramírez
Obispo-Prelado de Huautla

*Jesús C. Alba Palacios
Obispo Auxiliar de Oaxaca

*Arturo Lona
Obispo de Tehuantepec

"¡No entregads a su amo al esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien; no le molestads!"

HONDURAS: UNA DEMOCRACIA EN AGONIA

SPECIAL UPDATE *Latin American* February 1984

Hasta julio de 1979 cuando la revolución nicaragüense sandinista sacudía a Centroamérica, Honduras era un territorio desconocido; si alguna vez se le mencionaba se hacía siempre con frases hechas. Para sus detractores, era algo despreciable: "la última república bananera"; por el contrario, para sus admiradores era un "Oasis de paz". Estas frases nunca se analizaban con seriedad.

Hoy todo esto ha cambiado: Honduras se ha convertido en el centro nervioso de las operaciones militares de los Estados Unidos en la región compulsiva de América Central; pues es clara su situación estratégica y es atractiva. Honduras ocupa el corazón del Istmo Centroamericano, con una larga costa caribeña; al sur, controla el golfo de Fonseca que desde hace mucho tiempo —como han dicho los Estados Unidos— es la ruta principal del tráfico de armas desde Nicaragua hacia las guerrillas del FMLN de El Salvador. Por cierto que la actitud del gobierno de los Estados Unidos hacia Honduras fue expresada en pocas palabras por un comentario "ingenuo" del capitán Michael Scheehan de las fuerzas especiales hecho a un reportero del *New York Times* en agosto de 1981: "Este basurero, es ahora el centro del mundo" (1).

En una editorial del diario *Tiempo* —única voz que disiente dentro de la prensa hondureña totalmente conservadora— aparecía una queja dos años después:

"En la historia de América Latina nunca había habido una movilización bélica por parte de los Estados Unidos hacia el subcontinente. Cuando la marina desembarcó a principios del siglo con el fin de imponer la voluntad imperial, sólo había 50 soldados "yanquis" que desfilaron por Tegucigalpa. Cuando el famoso pacto de Tacoma obligó a Honduras a aceptar el tratado de cien años con una compañía bananera, llegaron 250 marines. Ahora, una flota de 10 barcos transporta a las aguas de América Central a 16 mil soldados con una artillería increíble: aviones supersónicos, cohetes y artillería pesada. Sumados a los 5 mil soldados estadounidenses que ya estaban en Honduras, ahora la suma rebasa al ejército hondureño" (2).

Una segunda editorial en el verano tenso de 1983 se lamentaba:

“bananeras”. El comercio local se desarrolló a la sombra de los gigantes frutícolas sin intentar por su parte un status de socios económicos iguales.

Cuando terminó en 1949 la dictadura de Tiburcio Carías Andino que duró 17 años, sus sucesores modernizaron tardíamente la economía hondureña, pero no hubo una burguesía local capaz de monopolizar el poder político; los accionistas extranjeros habían controlado la mayoría de los sectores vivos de la economía. Debido a que los accionistas extranjeros habían creado un vacío de poder dentro de la burguesía civil local, la escena estaba lista para que el ejército llegara a constituirse en la fuerza dominante de la vida política de Honduras. Alrededor de 1957, el ejército hondureño había tomado efectivamente las riendas del país. Una vez que lo hizo, se comportó con una gran astucia: ocasionalmente proporcionaba alguna dosis de represión, pero logró en su conjunto arreglarse con el movimiento obrero y campesino más grande y mejor organizado de América Central.

Paradójicamente Honduras ha sido el último de los países de América Central que ha reconocido legalmente a los sindicatos laborales. El momento determinante fue en 1954, cuando se realizó una huelga de los trabajadores de la plantación de la United Fruit Company que se extendió por todo el norte de Honduras. En vez de enfrentar a los huelguistas con violencia, el presidente Juan Manuel Galvez llamó como mediadores a la AFL-CIO quienes convencieron a la United Fruit que era mejor para los propios intereses el que aceptara sindicatos “libres y democráticos” purgados de radicales. La ORIT filial de la AFL-CIO en América Latina comenzó a dominar el movimiento obrero en Honduras por medio de la principal federación de sindicatos, la STH que ha gozado de igual manera de una estrecha relación con la federación de campesinos ANACH desde su fundación en 1962. Por vez primera, se ejerció una presión sobre la pequeña propiedad y la forma tradicional comunal de propiedad de la tierra; y en respuesta se formó un movimiento campesino, militante y bien organizado.

El gobierno reformista de Ramón Villeda Morales (1957-63) afrontó el movimiento campesino con una política a dos manos. Mientras que la AFL-CIO promovía la ANACH con el fin de suplantarlo al radical FENACH, Villeda introdujo la Ley de Reforma Agraria en 1962 copiada de la legislación de Venezuela y Costa Rica, y muy en consonancia con la ALIANZA PARA EL PROGRESO.

El Instituto Nacional Agrario (INA) repartió parcelas medianas a familias campesinas, y abrió nuevos proyectos para la colonización de la tierra. Aun así, el esfuerzo fue inadecuado para calmar al campesinado; durante los años 60's el movimiento campesino continuaba en efervescencia, y realizó grandes invasiones de tierra en la que participaron los líderes de la Democracia Cristiana.

La burguesía Hondureña aparentemente incapaz de desarrollar una economía moderna basada en la industria, buscó refugio en la guerra contra El Salvador para cubrir los fracasos internos; los orígenes del conflicto se remontan a la desigualdad crónica de la tenencia de la tierra en El Salvador que dió como resultado la emigración de 600 mil salvadoreños en busca de tierra hacia Honduras que estaba poco poblada. Esa presión de la tierra agravó el resentimiento que bullía en el ejército hondureño. Este creía que el Mercado Común Centroamericano favorecía injustamente a la economía salvadoreña a costa de la hondureña.

Pero lo que comenzó como ensayo patriótico por recobrar la unidad nacional, terminó en cruel derrota. La guerra de 4 días puso de manifiesto la incompetencia del ejército hondureño, su ramplante corrupción, y la pobreza de su estructura de mando.

Las fuerzas políticas cambiaron rápidamente después de la derrota. Un amplio reacomodo de las fuerzas armadas coincidió con el deseo generalizado proveniente tanto de los comerciantes como de la clase obrera, de que Honduras debería entrar en ese momento en el siglo XX. La desilusión de los partidos políticos tradicionales (liberal y nacional) fue total. Con un espíritu de reconciliación patriótica de postguerra, el ejército entró en una alianza abierta con grandes sectores de los trabajadores urbanos y rurales. También el comercio, y mayoritariamente los empresarios más orientados al futuro y los tecnócratas agrupados en una federación de empresas privadas (COHEP) se unieron al “plan político para la unidad nacional”.

Esta alianza tripartita sentó las bases para un periodo de 10 años de reformas realizadas bajo el gobierno del general Oswaldo López Arellano. Después de haber encabezado un golpe en 1963 como conservador radical, López Arellano dió un giro de 180 grados. Al tomar el poder en diciembre de 1972 anunció por primera vez en la historia de Honduras un plan nacional de Desarrollo, y la na-



cionalización de la vital industria maderera. Pero la pieza clave de su programa fue la reforma agraria. López Arellano la declaró como la "tarea fundamental" (5).

Por dos años, un decreto interino promovió la distribución de las tierras tanto nacionales como privadas en favor de los campesinos. Fue reemplazado en 1975 por una ley de reforma agraria más amplia que pretendía distribuir 600 mil hectáreas de tierra a 120 mil familias campesinas. El primer año se aproximó la Reforma Agraria de manera lejana a lo establecido por la ley, y antes de 1979 solamente una quinta parte de la tierra designada había sido distribuida. Según los cálculos del sindicato campesino FUNACAMH existían en ese momento en Honduras 200 mil familias sin tierras; de cualquier modo, las ideas reformadoras del ejército se iban diluyendo rápidamente. La alianza tripartita adolecía de una clara dirección, y la COHEP había retirado su apoyo a la reforma agraria desde los primeros momentos. Algo más importante: el ejército se había hecho muy ambicioso. Con la caída de López Arellano en 1965 después del escándalo "banana-gate", en el que se descubrió que el Ministro de Economía había recibido un millón doscientos mil dólares como parte de un soborno de dos millones y medio de dólares por parte de la United Brands, se abrió la brecha para la formación de un

grupo cerrado y corrupto de funcionarios militares ligados estrechamente a los grandes terratenientes y a los comerciantes más conservadores. A finales de los 70's, Honduras se había ganado la no muy agradable reputación de enclave principal del mercado internacional de las drogas, y casi no había ningún funcionario de alto nivel que no se hubiera hecho millonario. El gobierno represivo del coronel Juan Alberto Melgar Castro se señaló por la masacre de los HORCONES en 1975, en la que fueron asesinados muchos líderes campesinos y dos sacerdotes extranjeros, uno de ellos ciudadano norteamericano. Dos años después, el gobierno fue responsable de la brutal destrucción de la cooperativa bananera LAS ISLETAS, operación realizada bajo el comando de un joven oficial, el teniente Coronel Gustavo Álvarez Martínez que sería, a los cinco años, el comandante en jefe de las FUERZAS ARMADAS HONDUREÑAS (FAH).

Agobiado por las denuncias en contra de la corrupción y por la incompetencia administrativa del régimen de Melgar Castro fue suplantado en 1977 por una junta de tres personas encabezadas por el general Policarpo Paz García. Parecía que Paz García iba a seguir los mismos caminos, pero sucedió un acontecimiento no calculado por el ejército hondureño: la revolución sandinista de Nicaragua en 1979.

LA VUELTA A LA DEMOCRACIA

La política estadounidense de entonces respecto a Honduras podría haber sido caracterizada como una "negligencia benigna". Un perito de asuntos hondureños afirma:

"Dos meses después de la revolución nicaragüense, la Secretaria de Estado ha reconocido la fuerza medular geopolítica que tiene Honduras. . . Una línea estratégica definida empezó a desarrollarse en Washington respecto al papel regional de Honduras: hay un hilo conductor desde los últimos días del presidente Carter hasta el presente régimen" (6).

La estrategia trazada es polifacética. Primero se exigió un regreso inmediato a la democracia.

"lo vital —señaló un diplomático de relaciones exteriores en una conversación con El New Times— es que nadie pueda cuestionar la legitimidad del próximo gobierno" (7).

En segundo lugar, se reforzaría al ejército como institución dentro de Honduras, como aliado de los Estados Unidos y como baluarte contra la turbulencia de los países vecinos. También se incrementaría la ayuda económica de los Estados Unidos; en el año fiscal de 1980, Honduras recibió de la AID 41.2 millones de dólares (18o/o del total destinado a América Latina). Finalmente, se daría un respaldo político firme por parte de los Estados Unidos al nuevo gobierno.

El periodista Jack Anderson, columnista laboral presentó su percepción de la política administrativa en marzo de 1980:

"El presidente está decidido a añadir otro triste capítulo en la historia del imperialismo Yanqui sobre América Central. Parece que el actual régimen de la Casa Blanca ha escogido a Honduras para ser nuestra 'Nueva Nicaragua': un satélite fiel, comprado y pagado por el ejército estadounidense, y por nuestra generosidad económica" (8).

Este nuevo rol no les hizo problema a las fuerzas armadas hondureñas. Con la caída precipitada de la guardia Nacional de Somoza volvieron un poco a la "cordura" de sus contrapartes de El Salvador y de Guatemala. La opinión pública ansiaba ver que el ejército regresara a sus cuarteles; y a

la luz de su desbancada economía no les parecían tan mal que el gobierno pasara a manos civiles, tanto mejor si la recompensa que se obtuviera fuera la fortificación del poder real del ejército. En las elecciones para la Asamblea Constitutiva programadas para abril de 1980, el general Paz García tuvo una entrevista con el subsecretario de Estado para asuntos interamericanos William Boedler en Washington. Prometió tres cosas:

- Que las elecciones serían abiertas y honestas.
- Que ningún miembro del ejército entraría en la campaña presidencial.
- Que la asamblea constitutiva se limitaría a una nueva redacción de la constitución.

Paz García fue inmediatamente recompensado. En abril de 1980 el gobierno de Carter reorientó su programa de ventas a ejércitos extranjeros (FMS) con un renglón de 3.53 millones de dólares, e incrementó a 450 mil las ayudas para entrenamiento y educación militar durante el año fiscal de 1980 (IMTE). Además, se posibilitó la renta de 10 helicópteros UH -1H por el ejército estadounidense con préstamos especiales para Honduras (9). El ejército hondureño empezó a limpiar su propia casa barriendo a los funcionarios corruptos de alto rango y a cualquier otro funcionario que estuviera manchado por ideas sociales.

En ese momento los Estados Unidos no apoyaban ni reconocían a los ex-somocistas de la Guardia Nacional o a los contras situados en campamentos en la frontera de Honduras y Nicaragua. Los contras eran para los sandinistas una molestia, más que una amenaza. Bajo el presidente Carter los Estados Unidos preferían que el rol que jugaba Honduras en las maniobras militares de la región se enfocaran hacia la frontera con El Salvador. A partir del conflicto de 1969, los dos países permanecieron técnicamente en guerra. Los bolsones —zonas fronterizas desmilitarizadas— se constituyeron en puntos de apoyo para la guerrilla salvadoreña. Ya por octubre de 1980 los dos países firmaron un convenio de paz, aunque el Salvador estaba en esos momentos en la agonía de una guerra civil, y Honduras se aseguraba su camino hacia la democracia. El gobierno salvadoreño pudo entrar a los bolsones para perseguir a los guerrilleros, y esto fue fruto de la política dura previa a las elecciones, política apoyada en privado por el gobierno de Carter. Los primeros frutos de la operación renovada entre los dos

ejércitos fueron funestos: los refugiados que huían por el río Sumpul y por el río Lempan fueron masacrados por las tropas salvadoreñas, mientras las tropas hondureñas les impedían la entrada a su país al otro lado del río (10).

El ejército mantenía todo el control político del país. Cuando llegó el triunfo de que la Asamblea Constitutiva escogiera un Jefe de Estado provisional mientras se vigilaba el periodo de 18 meses previo a las elecciones presidenciales, los partidos civiles eligieron al general Paz García. Al mismo tiempo los líderes de los comerciantes y de los políticos empezaron a cortejar al Coronel Gustavo Alvarez Martínez de línea dura, que iba surgiendo con claridad como el futuro comandante en jefe de las fuerzas armadas.

El ascenso de Alvarez coincidía con el acuerdo conjunto dentro del ejército respecto a la posibilidad de un gobierno civil e independiente. La prensa occidental informó que antes de las elecciones de noviembre de 1981, los dos candidatos mayoritarios John Roberto Suazo Córdoba líder liberal, y Ricardo Zúñiga, jefe del Partido Nacional tuvieron algunas reuniones con el alto mando del ejército. En esas entrevistas se llegó a un *entendimiento*: no se haría ninguna investigación civil sobre la corrupción, pues esto —dijo el ejército— “es hacerle el juego a los enemigos del país”. El ejército además insistió en su derecho al veto respecto al nombramiento del gabinete, y rechazó considerar cualquier intervención civil en asuntos del ejército. El Miami Herald informó que esto incluía el derecho exclusivo a determinar la política fronteriza con Nicaragua y El Salvador.

Según lo acordado, el ejército dió su bendición a las elecciones escrupulosamente limpias del 29 de noviembre de 1981. La gran mayoría de los votos fueron para Suazo Córdoba, en continuidad con la limitada y sorprendente victoria de los liberales en abril de 1980. Los liberales obtuvieron una mayoría de 44 sobre 34 en el nuevo congreso. El pequeño Partido Centrista, Partido de Innovación y Unidad (PINU), apoyado por la clase media urbana, ganó 3 escaños; mientras que los demócratas cristianos —impedidos en la participación de las elecciones del año anterior por la asamblea constitutiva— ganaron solamente uno; el único representante de este partido llegaría a actuar, en palabras de un reportero “como conciencia nacional de un sólo hombre” (11).

Según el editor del *Tiempo* Manuel Gamera las elecciones casi eufóricas fueron “un voto contra

la corrupción, contra la presencia del ejército en el poder; fueron a favor de un cambio en el estilo político, y a favor de la neutralidad en la guerra regional” (12). Pero en una entrevista realizada dos años después Gamera estaba desesperado: “En Honduras sucedió exactamente todo lo contrario”.

PASAR DE SER OASIS A SER TRAMPOLIN

Hasta las elecciones de noviembre de 1981, la continuidad en la política respecto a Honduras había seguido una misma línea tanto en el gobierno de Carter como en el de Reagan probablemente más que en cualquier otro país de Centroamérica. Pero el final de ese año 1981 trajo un marcado cambio en los fines políticos de los Estados Unidos sobre Honduras. En el mismo mes de las elecciones, el gobierno de los Estados Unidos elevó de rango —del cuarto al segundo grado— a la embajada en Tegucigalpa, y reemplazó al embajador Jack Vinns; puso en su lugar a John Dimitri Negroponte, asistente de la Secretaría de Estado para asuntos de Asia Oriental y el Pacífico, y miembro del Consejo Administrativo de John Enders en Cambodia. El Sub-secretario de Estado para asuntos inter-americanos Enders dió la tónica que marcaría la política posterior de los Estados Unidos cuando afirmó en su pronunciamiento del 14 de diciembre que Cuba había logrado unificar la dirección nacional de las organizaciones revolucionarias comprometidas con la lucha armada en Honduras. Algunos observadores locales opinaron que esto era difícil de creer, dada la realidad del movimiento revolucionario históricamente desmembrado y aislado. Al mismo tiempo —aunque la prensa estadounidense no dió la noticia sino un año después— el Consejo de Seguridad Nacional de los Estados Unidos aprobó maniobras concretas en contra de Nicaragua, y empezó a estudiar alternativas militares en contra del gobierno sandinista. Honduras sería el centro de operaciones, y Negroponte se encargaría de vigilar la “guerra secreta”. Honduras, que poseía la fuerza aérea más poderosa de América Central (sólo Cuba y Venezuela tienen una fuerza mayor en la Cuenca del Caribe), recibiría por parte de los Estados Unidos la ayuda militar más grande del Continente, exceptuando al Salvador. También serían testigos de las maniobras militares nunca antes vistas en América Central (Ahuas Tara I en febrero de 1983, y Ahuas Tara II en agosto de 1983) (13).

La estructuración de Honduras como un estado colchón en contra de los guerrilleros salvadore-

ños, y como un trampolín para la actividad de los contras de Nicaragua, y como una base de extensa infraestructura militar de los Estados Unidos, ha acercado cada vez más a Honduras hacia el conflicto regional en vez de aislarlo de dichos conflictos cercanos. Tal vez el aspecto más inquietante de la política actual exterior de los Estados Unidos en su actuación es la falta de respeto hacia la política local de Honduras. Comenta un crítico:

"Creyéndose su propia retórica de que el 'Oasis de Paz' es inmutable y permanente, el equipo de Reagan ha desembocado en un camino que conduce a la destrucción de este tesoro frágil y limitado" (14).

El gobierno de Reagan ha afrontado superficialmente la situación desesperada de la economía hondureña y parece mantener el barniz de democracia; de tal manera que los que realizan la política de los Estados Unidos descuidan gentilmente el efecto que tienen sus políticas en el orden social. Orden que empezó recientemente una transición dolorosa tratando de salir de la dictadura militar como afirmó un reportero: "El rol de los Estados Unidos depende de la presencia de Suazo Córdoba y no del papel importante de Alvarez" (15).

Para el representante de los demócratas cristianos, Efraín Díaz la manera como se maneja el poder es clara: "Negroponte, Alvarez y Suazo trabajan en combinación. Al principio pensábamos que había dos gobiernos. Pero progresivamente Alvarez y Suazo se han unificado; y por supuesto la influencia de la política norteamericana ejercida por Negroponte es la que tiene la última palabra; de tal manera que sentimos que nuestro gobierno ha perdido su autonomía" (16). La compatibilidad absoluta entre los fines políticos hacia el exterior —que conllevan un componente cada vez más militarizado— y los intereses de una férrea corriente anticomunista que controla ahora a las fuerzas armadas Hondureñas encabezadas por el general Alvarez han causado el eclipse de los políticos civiles del partido liberal en los dos años que han seguido a las elecciones de 1981. Para el editor del *Tiempo* y para otros de la pequeña comunidad liberal de Tegucigalpa, el pluralismo ha llegado a ser un riesgo cada vez más peligroso: "Presentar los problemas del país en términos este-oeste —dijo— significa descalificar como comunista, toda disensión contraria al ejército y cualquier afirmación que se refiera a las reformas económicas" (17).

ALVAREZ SUBE AL PODER

"Cualquier cosa que se haga para destruir a un régimen marxista es moral", dijo a los reporteros Gustavo Alvarez Martínez, comandante de las fuerzas armadas, en julio de 1983 (18). Los comentaristas de los derechos humanos a nivel local internacional señalan que los mismos sentimientos inflexibles que guían la crueldad de Alvarez respecto a Nicaragua son los que parecen guiar su manera de actuar ante la disidencia interna. El general ha expresado con frecuencia su admiración ante los métodos usados por los militares argentinos en la guerra sucia contra el terrorismo, y que costaron miles de vidas en los 70's: "Espera crear un consejo poderoso de seguridad nacional ganado por él; ha formado una red nacional de defensa civil, y ha acabado con los izquierdistas al combatir el terror con algunas tácticas de lucha de su propia invención" (19).

Desde 1958 a 1966 Alvarez recibió entrenamiento para oficiales en Argentina; también ha pasado algunos periodos en la Academia de Oficiales en Perú, y en Ft Banning, Georgia. Este entrenamiento lo marcó; Alvarez se ha abierto camino mezclando una disciplina férrea y un conservadurismo duro; esto ha hecho que su nombre esté limpio de cualquier cargo de corrupción. "A él no le importa si sus oficiales son ladrones o no, con tal de que sean virulentos anticomunistas" (20) señalaba el reportero de *Newsweek*. Su primer puesto importante lo tuvo como cabeza del cuarto batallón de infantería en el puerto caribeño de La Ceiba. Mientras estuvo en el norte se ganó la fama de matón. En 1977 él estuvo al mando de la intervención de la cooperativa de Las Isletas, y en marzo de 1979 ordenó a la policía que asaltara la fábrica textil Bemis Handal en San Pedro Sula.

Los cambios en la estructura del mando del ejército hondureño comenzaron en 1980; muchos de los oficiales antiguos que se resistían a mantener lazos más estrechos con el ejército salvadoreño debido a los recuerdos amargos de la guerra de 1969, fueron relevados de su mando. Alvarez, un líder que afirma que el anticomunismo es un imperativo mayor que las rivalidades pasadas llegó a ser la cabeza de las Fuerzas de Seguridad Pública (FUSEP), lo que le dió el control de la policía secreta (DNI). Al mismo tiempo las funciones de control militar fueron adquiriendo mayor importancia, y Alvarez inauguró la nueva fuerza policial de contrainsurgencia urbana, *cobras*. Es la forma-

ción de una red eficiente, de seguridad nacional. Alvarez ha estado fuertemente relacionado con el consejo del ejército argentino, y con los consejeros de la policía, que han tenido también un papel importante en el entrenamiento de las fuerzas de choque de los contras nicaragüenses, hasta que las relaciones argentino-estadounidenses se enfriaron con la guerra de Las Malvinas. Las informaciones acerca de dicha ruptura en Honduras se han ido difundiendo cada vez más, y han ido apareciendo a nivel nacional los datos sobre la eliminación extrajudicial de criminales y de sospechosos de subversión; esto se ha comprobado en la parte norte.

Los cargos en contra de Alvarez no provienen solamente de sus oponentes civiles liberales. También proceden de figuras militares antiguas, y proyectan su luz sobre la escalada dominante hacia el poder que ha realizado Alvarez. A los tres meses de iniciar su periodo Suazo Córdoba, el nuevo presidente designó intempestivamente a Alvarez como Brigadier general, honor muy raro en la historia militar de Honduras. La acción fue ingeniada por el mismo Alvarez, y para ser realizada fue necesaria una modificación a las reglas del ejército (21). Esto fue una amenaza a la estabilidad y a la unidad de las fuerzas armadas. Los dos rivales principales de Alvarez, el Coronel Leonidas Torrez Arias cabeza de la inteligencia militar (G-2), y el coronel Hubert Boodenn del primer batallón de infantería, pusieron a las tropas en alerta, sulfurados al ver despreciadas las propias ambiciones y al considerar desde su punto de vista dicha nominación como una intervención civil por parte de Suazo Córdoba en los asuntos militares.

Alvarez reaccionó rápidamente: envió a sus dos oponentes al exilio diplomático como agregados militares en Argentina (Torrez Arias) y a Formosa (Boodenn). Al mismo tiempo el antiguo mando colegiado de las fuerzas armadas abrió la estructura de mando a una mayor centralización en la que Alvarez se rodeó de los que le eran leales, atento siempre a los rumores de desidencia dentro del cuerpo de oficiales. El 31 de agosto de 1982, Torrez Arias apareció en la Ciudad de México acusando a su anterior jefe de "tener un plan de exterminación física contra toda oposición", y lo acusó de "llevar a Honduras al abismo de la destrucción interna, y de preparar al pueblo a la guerra probable (con Nicaragua)". Como cabeza antigua de la inteligencia militar Torrez Arias podía realizar ciertamente tales actos.

El profesor Richard Millet (de la Universidad Meridional de Illinois) señaló en un testimonio dado ante el subcomité de Asuntos del Hemisferio Occidental en septiembre de 1982 que en Honduras "no hay tradición ni medios eficaces para que pueda ejercerse un control civil sobre lo militar". Parodiando esto debió haber dicho más bien "un control civil sobre Alvarez", que gozaba de un extraordinario grado de libertad política debido a apoyo inquebrantable que recibía de la embajada norteamericana y de la percepción creciente que se tenía en Honduras de las intenciones guerreras del régimen sandinista de Nicaragua.

Alvarez que había sido promovido de Brigadier General en diciembre de 1983 a General de División, consolidó su poder con una amplitud que nunca se había visto en la historia de Honduras.

EL ESTADO DE SEGURIDAD NACIONAL Y LA CRISIS CONSTITUCIONAL

Al asumir su puesto en enero de 1982, Alvarez comenzó a trabar alianzas civiles muy importantes de acuerdo con su creencia de que la vida política hondureña debía de ser inmunizada de lo que él llamaba "ideologías extranjeras". El doctor Ramón Custodio cabeza de la Comisión Independiente Hondureña para la defensa de los derechos humanos lanzó la acusación contra el ansia de controlar la disidencia y que había llevado a un ataque sistemático contra muchas de las instituciones claves de la sociedad hondureña. Opinaba que esto podía explicar la serie de fraudes electorales escandalosos realizados en las agrupaciones de estudiantes y de maestros y en la Universidad Nacional durante los meses de verano de 1983 (22). De acuerdo con el Partido Liberal en el poder, los militares apoyaron la formación de los así llamados Comités de Defensa Civil. En una declaración de octubre de 1982 la Conferencia de Obispos Hondureños se quejaban de que los comités representan un enorme peligro para las libertades civiles y políticas, y añadieron que ellos "desconocían que tales (comités) se hubieran organizado en algún país que se pudiera gloriar de ser democrático".

Alvarez consolidó rápidamente sus relaciones con el influyente sector privado de San Pedro Sula que estaba bajo la dirección de su nuevo jefe Mario Velop, y con Miguel Facuse su líder negociante cabeza del consorcio Químicas Odinant. (Los hondureños con frecuencia hacen referencia al triunvirato

reinante de Negroponte-Alvarez-Suazo Córdoba, pero Facuse puede ser considerado como el cuarto poder de igual importancia). En seguida vino la designación de otro anticomunista en quien Alvarez tenía puesta su confianza: Oswaldo Ramos Soto como rector de la Universidad Nacional Autónoma (UNAH). En enero de 1983 esta alianza daría origen a la asociación para el progreso de Honduras (APROH) eje del poder del sector militar-privado en la actual Honduras.



En enero de 1983, APROH recibió su título legal de parte del presidente Suazo Córdoba en una ceremonia realizada en San Pedro Sula. El general Alvarez fue designado como Presidente de la organización, y Miguel Facuse su Vicepresidente, con Ramos Soto como secretario General. Los líderes de la AFL-CIO afiliada a la STM y la Federación Campesina (ANACH) también son miembros de la APROH. Para muchos políticos hondureños la APROH significa un "claro proyecto fascista". En una entrevista realizada en agosto de 1983, el secretario ejecutivo de APROH Benjamín Villanueva antiguo Ministro de Economía en el gobierno mili-

tar, refutó tales cargos y describió el objetivo de APROH como una lucha ideológica contra el marxismo leninismo, en tanto que el general Alvarez realiza una lucha por otros medios". APROH ha hallado en *Causa Internacional* un grupo que está al frente de la Moon's Unification Church del Reverendo Sun Myug quien realizó una serie de seminarios "anticomunistas para hombres de negocios de Honduras" y para líderes de medios de comunicación. CAUSA garantiza la contribución de un dólar por cada 10 colectados por los miembros de APROH. El cheque por un total de 50 mil fué más tarde devuelto cuando la involucración con la CAUSA provocó una declaración de condenación en abril de 1983 por parte de los obispos católicos de Honduras, quienes advirtieron sobre "los serios peligros que tenía en la integridad psicológica, religiosa, y civil, para aquéllos que caían bajo su influencia". Aun así, a pesar del embarazoso episodio de CAUSA, APROH aumentó su influencia en la escena política hondureña durante el año de 1983. En noviembre después de la invasión norteamericana de Granada, la organización se declaró en favor de una solución militar en la crisis de América Central.

El Congreso Hondureño, controlado por el partido en el poder, no ha dicho ninguna palabra al respecto. El diputado Efraín Díaz declaró a una revista en diciembre de 1982 que "el hecho de que el pueblo acudió a las elecciones y que el 80 por ciento votó —lo que puede significar el poder popular ejercido por las urnas— se ha convertido en un mito y en una ilusión" (23). La ineficacia del Congreso ha producido una crisis institucional: "el actual Congreso simplemente es un sello a lo que quiere el poder ejecutivo" (24). Demandas hechas por el Partido Demócrata Cristiano o por el Centrista, y por el pequeño PINUS para que se formen comisiones que investiguen la presencia de contras nicaragüenses, la situación de los derechos humanos y la acelerada militarización en Honduras, han sido descartadas; y los que las apoyan han sido considerados como antipatriotas.

EFFECTOS EN LOS PARTIDOS POLITICOS

Los partidos políticos tradicionales se han ido irónicamente debilitando durante los 2 años de "democracia". La fuerza del Partido Liberal ha decrecido; por muchos años fue controlado por el caudillo Modesto Rodas, hasta su muerte en 1979. La mayoría de los observadores locales consideran a Suazo Córdoba como una pálida imitación de su predecesor. Pero la subida de Suazo ha beneficiado

a la nueva generación de tecnócratas conservadores unidos estrechamente con el ejército en lugar de los antiguos *rodistas*. Los liberales han sido objeto de frecuentes acusaciones de fraude interno; las más recientes han sido en las elecciones de partido realizadas en agosto de 1983. La víctima de estas prácticas ha sido el pequeño sector social demócrata de los liberales, ALIPO (de Tegucigalpa) que parece ser condenado a permanecer en la banca mientras siga aspirando a modificar desde dentro del liderazgo del Partido Liberal.

El Partido Nacional mientras tanto sufre la dispersión que ha seguido a su derrota. Ricardo Zúñiga Augustinos (caudillo del partido que recuerda al mayor Daley que dirigió el partido) tras la derrota electoral de 1981, ha perdido toda simpatía y el partido busca en vano quien le suceda. El Partido Nacional, considerado anteriormente como "el brazo civil de las fuerzas armadas" manifiesta descontento por los abusos del régimen liberal/militar (25). Sus diputados se han quejado diciendo: "Honduras es guiada por un gobierno que cree estar respaldado por un poder ilimitado y que no reconoce los límites de ese poder". Dicen que es culpable de "violaciones flagrantes a la Constitución".

La muestra más obvia de que el Congreso ha estado oscilando se da con el establecimiento, el pasado junio, del nuevo Centro Regional de Entrenamiento Militar (CREM) en Puerto Castilla, costa Caribeña de Honduras. Para la administración Reagan, el entrenamiento de 1,500 soldados salvadoreños en Puerto Castilla era el medio más apto para evitar la limitación impuesta por el Congreso de los Estados Unidos a sólo 55 asesores militares estadounidenses en el Salvador. En vez de ser discutida en el Congreso Hondureño, la instalación del CREM fue negociada bilateralmente entre el Pentágono y el general Alvarez.

La controversia acerca de la base muestra que aun las esferas más altas del partido liberal fueron excluidas de la confianza del general Alvarez. Hasta el último momento, cuando el CREM fue presentado al congreso como un hecho consumado, el Ministro de relaciones exteriores Edgar Paz Garnica y el Ministro de la Presidencia Carlos Flores Facusse siguieron negando contundentemente que ellos tuvieran algún conocimiento del plan. El diputado liberal Efraín B. Girón, Presidente del Congreso se disgustó fuertemente al declarar: "los jefes militares han violado la Constitución al firmar el tratado" (26). Sin embargo la votación del congreso ma-

nifiesta los límites que tiene la misma indignación: sólo se opusieron al esquema los tres votos del PINUS, y la abstención de la Democracia Cristiana.

VIOLACION DE LOS DERECHOS HUMANOS

La violación de los derechos humanos en Honduras no se puede comparar a la realizada por los gobiernos vecinos de El Salvador y Guatemala. Sin embargo en comparación con el récord de los



gobiernos hondureños anteriores, no tiene precedentes, y ha dejado un impacto dramático en la opinión pública del país. El debate sobre la violación creciente de los derechos humanos por parte de las fuerzas de inteligencia y seguridad llegó a la creación primero en 1981 del Comité de la Defensa de los Derechos Humanos (CODEH), y después en 1982 del Comité de los Familiares de Detenidos y Desaparecidos (COFADEH). Ambas organizaciones privadas han sido muy activas internamente y se han dado a conocer internacionalmente.

EL CENTRO DE DOCUMENTACION DE HONDURAS (CEDOH)

Es otra fuente independiente dentro del país que reporta y documenta las violaciones de los derechos humanos. Toma su información de artículos publicados en los cuatro periódicos (*Tiempo, La Tribuna, El Heraldo y La Prensa*).

Los demócratas cristianos a través de su diputado Efraín Díaz han sido muy críticos ante los abusos cometidos en contra de las personas por parte del aparato de seguridad. Las presiones ejercidas por los dos pequeños partidos de oposición, los Demócratas Cristianos y el Partido de Innovación y Unidad Social (PINUS) para crear un comité en el Congreso Hondureño que investigue los casos de desaparecidos y las violaciones de los derechos constitucionales, ha llevado a la formación de la Comisión de Garantías Constitucionales y de Seguridad Estatal. La Comisión integrada por 3 diputados liberales del único Partido Nacional y por un diputado del PINUS no cuentan con asesoría, organización ni dinero para realizar su trabajo. El 12 de noviembre de 1983 *La Tribuna* publicó la carta enviada por el Presidente de la Comisión al Jefe de las Fuerzas Armadas General Alvarez en la que pedía una entrevista dado que las cabezas de las Fuerzas de Seguridad Pública y del Departamento de Investigación Nacional no habían respondido a ninguna de las demandas hechas sobre las violaciones de derechos humanos.

Para el estudio de la violación de los derechos humanos realizado caso por caso, es fundamental el comprender que en Honduras toda fuerza de seguridad o toda fuerza militar o policial caen bajo el control directo del comandante y jefe de las Fuerzas Armadas. Las autoridades civiles no ejercitan ningún control efectivo sobre estos cuerpos. La mayoría de los observadores señalan el reciente resurgimiento de la violación de los derechos humanos en el breve periodo de 1981-1982, en que los grupos guerrilleros locales y las unidades del FMLN de El Salvador realizaron actos de violencia en contra del gobierno hondureño; desde entonces, estos últimos dos años han estado marcados por un modelo permanente de abusos en contra de los derechos humanos que incluyen las desapariciones y los asesinatos realizados tanto por las Fuerzas Gubernamentales de Seguridad como por los Escuadrones de la Muerte, la tortura física y psicológica, la negación del habeas corpus (amparo) y algunas infracciones a la libertad de prensa.

Desaparecidos: El doctor Ramón custodio presidente del CUDEH ha confirmado "la existencia de desaparecidos políticos, que han sido capturados por los agentes de el Departamento Nacional de Investigaciones (DNI), según los relatos de testigos oculares. Su detención ha sido negada a los familiares y aun a los jueces que han presentado habeas corpus.

Los críticos de los derechos humanos se han alarmado por la aplicación de métodos similares a los argentinos realizados en los casos de desaparecidos y por la ineficacia del habeas corpus. Custodio se queja de que no ha sido atendida la presentación de numerosos escritos de habeas corpus a favor de los desaparecidos hondureños y de los extranjeros.

El comité de abogados en favor de los Derechos Humanos Internacionales (América Wachs) Iwola han concluido a finales de 1983 que: "desde que el presidente Suazo Córdoba tomó el poder en 1982 aproximadamente han desaparecido 80 personas después de las declaraciones realizadas por las Fuerzas de Seguridad. El gobierno de Honduras no da ninguna explicación respecto al destino de estas gentes o de su paradero".

Los familiares de los desaparecidos (COFA-DEH) declararon el 6 de mayo de 1983: "Estamos reviviendo las trágicas experiencias de Argentina, Uruguay, Brasil y Guatemala" (27). Su protesta silenciosa realizada cada mes en la plaza de La Merced en Tegucigalpa, que recuerdan las marchas de las madres de la Plaza de Mayo de Argentina, comienzan a poner en dificultades al gobierno como sucedió con la demanda de una investigación pedida por el grupo de congresistas norteamericanos que realizaban una visita en junio.

La primera respuesta a los desaparecidos vino en junio de 1983 por parte de los militares. El coronel Mali Castillo, sucesor de Alvarez como jefe de las Fuerzas de Seguridad Pública (USEP), declaró a la prensa que los desaparecidos eran parte de una conspiración elaborada por los comunistas; las personas perdidas —insistió— han sido llevadas a Cuba y Nicaragua para ser entrenados en la guerrilla. Pero en mayo y en junio de 1983 regresaron vivos 6 de los desaparecidos. Uno de ellos una estudiante de derecho de 24 años llamada Inés Consuelo Murillo mostró cómo ella y otros habían sido detenidos en una cárcel clandestina (28); ella fue detenida 79 días, y durante ese tiempo fue golpeada, vendada de los ojos y estuvo sujeta repetidas

veces a la tortura de choques eléctricos aplicados en zonas sensibles de su cuerpo, y sometida a golpes y a abusos sexuales. La tortura se realizó a lo largo de su interrogatorio. Estas sesiones eran conducidas por personal especializado que ella suponía eran oficiales de la inteligencia del ejército. Ya no hubo tortura durante los últimos 10 días de su detención, y el 30 de mayo fue transferida a los cuarteles generales del DNI horas antes de que su arresto fuera confirmado públicamente (29).

Las entrevistas de personas desaparecidas que después son encontradas, muestran algunos modelos constantes: "la mayoría de los desaparecidos han sido capturados por hombres fuertemente armados que conducen vehículos sin placas", y "llevados a centros clandestinos de detención usados como interrogatorios y para la tortura" (30). Las técnicas aplicadas en los interrogatorios generalmente son "muy sofisticados y brutales" (31).

Solo hasta que aparecieron las primeras Fuerzas Militares y de Seguridad han admitido que ellos fueron culpables del rapto y de detenciones ilegales. Pero como ha dicho el jefe de la policía secreta (DNI) Juan Blas Salazar: tales detenciones fueron "necesarias para preservar nuestro sistema democrático" (32).

Asesinatos: La avalancha de desaparecidos parece que ha disminuido a partir del verano de 1983, pero los asesinatos políticos han crecido agudamente y muchas de las víctimas han sido personas involucradas en organizaciones de trabajadores y campesinos, y en grupos políticos izquierdistas.

Estos asesinatos señalan un nuevo rumbo de los 3 últimos años. En febrero de 1982 la primera tumba colectiva como nunca antes se había encontrado en Honduras fue localizada en La Montañita muy cerca de Tegucigalpa. Investigaciones subsiguientes han descubierto otros dos cementerios clandestinos. También en 1982 dos nuevos Escuadrones de la Muerte derechistas han hecho su aparición: uno se autodenomina Movimiento Anticomunista Hondureño (MACHO), y el otro es el Ejército de Liberación Anticomunista (ELA). Otros grupos paramilitares derechistas han estado actuando en el Departamento este de Olancho.

El centro de investigación CEDOH ha registrado 51 asesinatos políticos sólo en los primeros 6 meses de 1983. En algunos casos, las víctimas han sido encontradas con las manos y los pies atados,

con señales de tortura y con balas en la cabeza de armas de corto alcance. Cinco de los muertos han sido desgracias inexplicables sucedidas en custodias policíacas. Los asesinatos de 1983 incluyen los siguientes:

Enero 29 1983: el Consejero de un Sindicato Herminio Deras es asesinado en San Pedro Sula por 4 agentes de la DNI acompañados de paramilitares.

Febrero 11 de 1983: Margarito López líder de la cooperativa Sula es acribillado por 3 soldados mientras esperaba el autobús del Progreso de oro.

Marzo 29 de 1983: Dagoberto Padilla secretario del sindicato CITRACOA GS en San Pedro Sula y otros 3 habitantes de sindicatos rurales fueron acribillados en su automóvil.

Abril 18 de 1983: El profesor de la universidad Salvador Díaz del Valle es torturado y estrangulado por "presupuestos paramilitares" en Tegucigalpa.

Abril 22 de 1983: Antonio Canterero Orellana delegado católico de la palabra es acribillado por los agentes de la DNI en San Antonio Intibuca.

Muchos hondureños creen que estas muertes representan un programa sistemático para decapitar a la oposición; según SEDOH hay una auténtica guerra interna preventiva que trata de eliminar a todos aquellos que puedan formar la base de un "movimiento armado de oposición"; cita los asesinatos de los sindicalistas perpetrados el 29 de marzo como casos que pueden ilustrar esta manera de actuar. Dos soldados fueron posteriormente arrestados por este crimen; uno de ellos testificó que habían actuado pistoleros pagados. Los sindicalistas —declaró— "tenían que morir porque eran comunistas" (33).

OPOSICION POLITICA

La policía y el ejército hondureño suelen justificar los abusos que cometen respecto a los derechos humanos invocando los intereses de la Seguridad Nacional y la necesidad de frenar la "subversión comunista". Sin duda la FUSEP y el DNI han tenido una mayor libertad de acción debido a las inquietudes hondureñas ante las "intenciones" del gobierno sandinista. Los sentimientos antinicaraguenses fomentados por casi todos los periódicos de Honduras se han exacerbado debido a las ame-

nazas intemperadas de algunos líderes sandinistas que "quieren cobrarles en su propia casa el costo de la guerra" pues Honduras ha dado hospedaje y respaldo logístico a los contras, apoyados por la CIA, y están sosteniendo unidades guerrilleras en Honduras. Pero en los últimos dos años el ejército hondureño ha dado una respuesta salvajemente desproporcionada a la amenaza del pequeñísimo movimiento revolucionario que va surgiendo en su país. Es como si usaran un marro para quebrar una nuez. El 19 de julio de 1983 cerca de 96 guerrilleros del partido revolucionario de trabajadores de Centroamérica (PRTC), grupo pequeño de izquierdistas ubicado en algunos sectores de los países de la región, cruzó la frontera desde Nicaragua y entró en la provincia hondureña de Olancho. El general Gustavo Alvarez anunció que este grupo formaba parte de la avanzada de los mil terroristas entrenados en Cuba y en Nicaragua y que estaban a punto de infiltrarse en Honduras; pero esta incursión estaba sentenciada desde un principio. Fue aplastada a mediados de septiembre por el ejército hondureño; mataron a cerca de 40 guerrilleros, incluido su jefe Jose María Reyes Mata.

Algunos informes escasos de la prensa sobre lo sucedido, dan la impresión de que la población local campesina ignoraba la existencia del grupo; esto parece respaldar algunas sospechas de que las pequeñas organizaciones revolucionarias tienden a actuar con poco respaldo de la base popular, y al margen del gran movimiento de masas organizado del país.

Algunos grupos pequeños de marxistas, fragmentados y divididos han ido brotando los últimos años en Honduras aunque existe de nombre una dirección unificada de organizaciones político militares; es claro que han obtenido poco éxito en la coordinación de las acciones de sus miembros. Las principales organizaciones constituidas son:

- Frente Morazán para la Liberación de Honduras (FMLH).
- Movimiento Popular de Liberación (MPL) "Cinchoneros".
- Fuerzas Populares Revolucionarias (FPR "Lorenzo Salaya")

Mientras la izquierda revolucionaria armada no ha obtenido un éxito notable en la unificación de su trabajo, el movimiento de masas está con

mucho en mejor situación. En 1981 se hicieron intentos de unificar en una amplia coalición electoral a algunos partidos políticos de Centro izquierda. Pero el Frente Político Hondureño (FPH), que reunía a dos partidos comunistas (uno fiel a Moscú y el otro a Pekín), el Partido Socialista de Honduras (PASOH) y los Demócratas Cristianos han durado muy poco.

Los sindicatos, aunque con alguna fuerza, también están sin unificación; las federaciones más grandes, al principio adoptaron una actitud benevolente hacia el nuevo gobierno, con la esperanza de que Suazo Córdoba marcaría el retorno a las reformas de la década pasada. Los sindicatos obreros han guardado silencio a pesar de la presente desilusión traída por la crisis económica, la caída aguda del nivel de vida, la dosis controlada de la represión, y la dosis más fuerte del paternalismo tradicional hondureño. La respuesta intransigente del gobierno a la huelga de maestros de agosto de 1982 desarmó a los pocos sindicatos que habían pensado buscar la confrontación.

Una serie espectacular de acciones realizadas por la izquierda armada entre mayo y agosto de 1982 no tuvieron ningún efecto político; algunas de éstas, como el dinamitar dos plantas de luz en la capital, eran evidentemente acciones simbólicas para respaldar al FMLN en el Salvador. Otras más relacionadas con la política local, culminaron en agosto de 1982 con la toma de la Cámara de Comercio en San Pedro Sula por parte de las guerrillas del MPL "Cinchoneros" y con la toma de cien rehenes. Las demostraciones antiguerrilleras fuera de la toma de San Pedro Sula nos muestran un rechazo público a la izquierda armada. El MPL no obtuvo ninguna de sus peticiones de rescate sino que tuvieron que volar a Cuba con las manos vacías mientras que el gobierno hondureño permaneció firme. Por otra parte las rápidas, brutales y eficientes destrucciones de las casas de seguridad de la guerrilla por parte del ejército realizadas en Tegucigalpa y San Pedro Sula durante el verano de 1982 han demostrado que las fuerzas armadas quieren afrontar al incipiente terrorismo con todo el peso del antiterrorismo.

Hay por una parte la corrupción de la política del congreso; por otra una izquierda poco eficaz y dividida. Esta panorámica poco común muestra que el mayor peso de la disidencia en Honduras recae sobre individuos claves como el Presidente del Comité de Derechos Humanos Ramón Custo-

dio, el Exministro del trabajo Gautama Fonseca, el Periodista Manuel Gamero del ALIPO, de los hermanos Jorge Arturo y Carlos Roberto Reina, del diputado de la Democracia Cristiana Efraín Días, y del diputado de innovación y unidad Enrique Aguilar. Las instituciones políticas de oposición son débiles de tal manera que es crucial la toma de posición de principios por parte de estas figuras públicas. Por el momento estas personalidades tienen gran peso, y gozan en cierta medida de la inmunidad debido a su alto perfil internacional.

También hay signos de que la iglesia católica irá ocupando un papel cada vez más vigoroso en la oposición a las políticas gubernamentales. Tradicionalmente los obispos hondureños han ocupado una figura muy pequeña, y el papel social de la iglesia hondureña ha sido mucho más modesto y conservador que la de los salvadoreños y nicaragüenses. La postura más activa por parte de la Iglesia adoptada recientemente se explica por la represión reciente contra los sacerdotes y agentes de pastoral —el caso más reciente cuya muerte ha permanecido sin explicación es la del padre James Kermey, jesuita americano sucedida en Olancho en septiembre de 1983— y por la degradación de la situación política en los últimos dos años.

Los sacerdotes han sido el blanco de la represión gubernamental en tiempos anteriores. Dieron muerte a dos en la masacre de Los Horcones en 1975. Sin embargo la actual ola de persecución comenzó con la masacre de los refugiados que huían por el río Sumpul en mayo de 1980. A finales de 1981 algunos sacerdotes que trabajaban con los refugiados en la Diócesis de Santa Rosa de Copán fueron amenazados de muerte, y dos refugiados que trabajaban con CARITAS recibieron la muerte. La frase "sacerdotes comunistas" ha entrado en el vocabulario del ejército y de la prensa derechista, como ha sucedido también en el Salvador y Guatemala.

En enero de 1982 la conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) publicó un reportaje en donde se criticaba a algunos rectores de la iglesia por haber adoptado el esquema de análisis marxista en la comprensión de los problemas sociales. Con esta ocasión el gobierno hondureño expulsó a algunos sacerdotes extranjeros a quienes consideraba como "subversivos". Aunque conservadora, la Conferencia Episcopal no ha aceptado con facilidad estos actos específicos de represión, especialmente cuando el gobierno va restringiendo las liber-

tades cívicas en otras esferas. La jerarquía eclesial, normalmente pasiva, también se ha alarmado por la corriente que desemboca en la guerra y el militarismo hondureño. También ha sido motivo de preocupación de los obispos el intento que la elite radicalmente anticomunista ha hecho de formar una alianza con los fundamentalistas protestantes y con CAUSA internacional, y por el intento de distanciarse de las autoridades de la iglesia católica.

La carta pastoral de octubre de 1982 marca un cambio de dirección en las actitudes eclesiales. Condenó la "situación generalizada de temor y de falta de libertad" en Honduras, y criticó duramente "el terrorismo, las desapariciones, los misteriosos descubrimientos de cadáveres, los asaltos, los robos, los secuestros y la inseguridad colectiva e individual" que "parece que se han aumentado en los dos últimos años".

El 13 de julio de 1983, los obispos hondureños hicieron un llamado a la "paz de la región". En diciembre los obispos publicaron de nuevo una declaración en la que advertían a los hondureños que "el diálogo es el único camino para evitar la confrontación" (entre Honduras y Nicaragua). El arzobispo Héctor Enrique Santos afirmó recientemente en una homilía dominical que "la justicia en Honduras está invertida"... "La paz —dijo— es el fruto de la justicia".

AYUDA A HONDURAS EN 1982 (34). (En millones de dólares)

Banco Mundial	140.0
Banco de Desarrollo Interamericano	134.4
Fondo Monetario Internacional (FMI)	150.0
US Agencia de Desarrollo Internacional (AD)	54.5
(Incluye 35 millones de la iniciativa de la Cuenca del Caribe)	
TOTAL	478.9

LA CRISIS ECONOMICA

Los desacuerdos seguirían creciendo con fundamento mientras el gobierno hondureño y la administración estadounidense no afronten la situación católica de la economía hondureña.

La economía hondureña se ve frenada por los precios bajos de sus principales productos agrícolas de exportación, por la huida del capital (más de

600 millones de dólares en los últimos 3 años), por las altas tasas de interés, por los ambiciosos programas de inversión pública, por la sobrevaluación de su moneda nacional, y por la escasez jurídica de inversiones extranjeras. Al incremento poco notable de 2.20/o en 1980 y del 0.30/o en 1981 ha continuado un crecimiento negativo en los últimos 2 años.

Las consecuencias sociales de una recesión global importada, y del haber descuidado los asuntos domésticos, alcanzan dimensiones trágicas: "Las angostas calles de Tegucigalpa se ven repletas de mendigos", informó The New York Times. A finales de 1983 se calculaba un desempleo del 20/o. Además, 60/o de los trabajadores son subempleados como en los trabajadores del campo que trabajan sólo uno o dos días por semana" (34).

Se ha evitado el desastre, aunque no en su dimensión estructural, mediante aportaciones generosas de ayuda por parte de los Estados Unidos y por parte de instituciones financieras internacionales (ver la tabla).

Este flujo de ayudas que pasan precisamente por el Work Bank y por la administración de los EEUU, depende de la "magia del mercado". La iniciativa de la Cuenca del Caribe (ICC) que proporcionó 35 millones de dólares a Honduras, se realizó con la siguiente premisa:

"Esperamos que los países de la región revisen sus economías, puesta la mira en quitar los impedimentos que obstaculicen las exportaciones".

La inyección de ayuda extranjera ha sido diseñada principalmente para mantener al país en una situación de solvencia económica, y para atraer mejores préstamos internacionales de los banqueros escépticos. Esto ayudará a que hipotéticamente Honduras pase de una industrialización de sustituciones de importación, hacia una industrialización de exportaciones orientadas hacia el mercado y hacia las corporaciones norteamericanas.

Estas agencias afirman que el aumento de la deuda externa es la única respuesta a los problemas económicos; pero esto requiere una renegociación de la deuda nacional, que en 1983 había llegado a cerca de 2,137 millones de dólares. Renegociación que a su vez requiere de la aprobación del Fondo Monetario Internacional. El precio de la in-

yección de 250 millones del FMI es, como siempre lo ha sido, la puesta en práctica de un programa de austeridad (35).

Igual que en lo político y en lo militar, la receta para curar las enfermedades de Honduras ha venido directamente de la embajada estadounidense. Cuatro días después de la toma de posesión de Suazo Córdoba, el embajador Negroponite le entregó un paquete de recomendaciones económicas, al que luego se le denominó como "Reaganomics for Honduras". Este paquete tenía como finalidad el estimular la inversión privada y las exportaciones, mientras se regulaba la economía. De acuerdo con las exigencias de la embajada estadounidense y del FMI, el plan de acción del Secretario de Economía Gustavo Alvaro planteaba un aumento en los impuestos al consumidor y al ingreso, un esquema de exenciones generosas al impuesto de las empresas multinacionales extranjeras, una liberación del control de precios sobre los artículos de primera necesidad, y una disminución en el gasto público del 10/o. Este recorte en los gastos tuvo como resultado la despedida de 10 mil empleados públicos.

Honduras está ahora en la pendiente ya conocida de la deuda latinoamericana. En 1983, los intereses de la deuda equivalían al 18.80/o de las ganancias por exportaciones; para la gran mayoría de los hondureños, no hay perspectivas de mejoramiento.



LA PRESENCIA MILITAR DE LOS EE UU EN HONDURAS

Cualquier visitante acostumbrado a la antigua tranquilidad hondureña se espantaría al llegar durante los últimos meses de 1983. Por todas partes hay miembros del ejército estadounidense: en el aeropuerto, en los pocos hoteles de lujo de Tegucigalpa, por las calles estrechas de la capital. En la actualidad se da una presencia militar permanente de 270 elementos: es el contingente estadounidense más grande de la región, exceptuando las zonas del Canal de Panamá. Cerca de 125 son miembros de la tropa de las fuerzas especiales del ejército y de las unidades de apoyo de Fort Bragg, de Carolina del Norte. Estos se dedican al entrenamiento de las unidades especiales antiguerrilleras en El Salvador. Cerca de 75 son asesores militares que se encargan del entrenamiento de las tropas hondureñas en tácticas de infantería. Hay 60 especialistas en Honduras encargados de las operaciones de radar, y media docena que coordinan al equipo militar que administra los gastos militares (36).

Además están los 5,500 soldados que participan en las maniobras militares Ahuas Tara II concentrados en el Este de Honduras. Según algunos Oficiales del Pentágono se trata específicamente de intimidar al gobierno sandinista de Nicaragua que según la administración Reagan es la "fuente" de los problemas centroamericanos. Este punto de vis-



ta es compartido por el alto mando del ejército Hondureño aunque el lema del gobierno reciente de Suazo Córdoba era "la internacionalización de la paz". Los últimos 2 años han estado marcados por el aumento de hostilidades verbales en contra de Nicaragua realizadas por el general Alvarez y por oficiales Hondureños de alto rango. Alvarez ha hablado con frecuencia de la necesidad de un ataque preventivo en contra de Nicaragua, pues cree que la guerra con los sandinistas es inevitable. Hasta ahora ha sido frenado por algunos sectores del gobierno de Reagan. Alvarez ha estado siempre "trabajando y buscando con insistencia" los caminos que lleven a la reactivación del desaparecido Consejo de Defensa de Centroamérica (CONDECA) (37). El 12 de noviembre de 1983 el New York Times hizo un reportaje en que señala que CONDECA ha estado "estudiando la legalidad de una acción militar conjunta contra Nicaragua" con una participación directa de los Estados Unidos.

Las maniobras Ahuas Tara II que han durado 6 meses son solamente el clímax espectacular del aparato militar estadounidense montado en los últimos 4 años en Honduras. Los niveles de ayuda militar han aumentado, como lo muestra la tabla, con una dramática reorientación en 1984 que deja de rentar armamento y se dirige al total apoyo económico militar.

Una nueva e impresionante infraestructura (7 millones) se ha ido montando bajo la tutela del Pentágono. Su base es el Centro Regional de Entrenamiento Militar (CREM) de Puerto Castilla. La existencia del centro (conocido como "la base") fue reportada en los periódicos de los Estados Unidos en febrero de 1983 (38), aunque no fue confirmada sino hasta abril por los representantes oficiales de la administración Reagan. Al parecer, se erigió a Honduras como Sede del CREM, después de haber descartado a Venezuela y Panamá (39). El acuerdo fue firmado durante la visita del General Alvarez en Washington (mayo de 1983). El presidente del Congreso Hondureño acusó al ejército de violar la constitución al permitir la entrada al país de fuerzas armadas extranjeras sin contar con la aprobación del Congreso. Al poco tiempo el General Alvarez convenció al Congreso de que aprobara el CREM. Alvarez les informó que el CREM era necesario para frenar el supuesto complot tramado por Cuba y Nicaragua (cuyo nombre clave es Plan Tijeras) que intentaba infiltrar grupos terroristas en Honduras. Se hizo un compromiso semántico con el congreso: el programa no entrenaría solda-

dos sino "estudiantes", y no habría "armas ofensivas" en el CREM. Sin embargo a finales de junio cantidad de "estudiantes salvadoreños", que habían estado en contra de las guerrillas izquierdistas de este país, llegaron para un entrenamiento antiguerrillero a puerto Castilla, en Honduras. El 8 de septiembre de 1983 se realizó en el CREM la primera ceremonia de graduación de sus "estudiantes"

que coincidió con la visita a Honduras del secretario de Defensa Caspar Weiberger. Los graduados eran los primeros de los 1,200 soldados salvadoreños que sería entregados en las tácticas contra insurgentes del nuevo "Batallón Arce" de Acción inmediata. En la "base" también se entrenarían 3 batallones con 350 "cazadores" cada uno (40).

Ayuda Militar de los EE UU a Honduras 1980-1984
(en millones de dólares)

AÑO	MAP	FMS	IMET	TOTAL
1980	---	3.53	0.45	3.98
1981	---	8.40	0.53	8.93
1982	11.00	19.00	1.30	31.30
1983	27.50	29.00	0.80	37.30
1984	40.00	---	1.00	41.00

MAP — Programa de Asistencia Militar (Subvención)
FMS — Préstamos Militares al extranjero (préstamos)
IMET — Entrenamiento y educación Militar Internacional

Nota: Honduras recibió \$ 36.8 millones en 1982, \$ 48 millones en 1983 y recibirá según lo programado \$ 40 millones en 1984 de la fundación de Apoyo Económico (ESF) que es una asistencia de apoyo a la seguridad de "economías estratégicas" (41).

La tercera instalación militar estadounidense importante es un sofisticado sistema táctico y transportable de radar aéreo del tipo AN/TPS 43 que se dejó en Honduras después del Ahuas Tara I y que tiene un valor de \$ 5 millones de dólares. Esta localizado en el Cerro de Hule, 20 millas al Suroeste de Tegucigalpa y es manejado por 60 personas de EEUU. El radar tiene un alcance de 230 millas. Se puede utilizar con el propósito ostensible de vigilar los embarques discutibles de armas vía aérea de Nicaragua al Salvador; y también —más plausiblemente— para captar en las pantallas los crecientes vuelos militares estadounidenses sobre la región, ya sea de abastecimiento, de espionaje o —eventualmente— de misiones de combate.

Con el Ahuas Tara II las fuerzas estadounidenses han instalado una estación de radar PPS-63 en la isla de El Tigre en el Golfo de Fonseca. Los oficiales de EEUU se niegan a dar información específica sobre la capacidad de alcance del radar e insisten en que se trata de reforzar el control aéreo.

El 7 de mayo de 1972, el gobierno hondureño hizo una enmienda al acuerdo militar y lateral de

1954 que permite mejorar y utilizar 3 aeropuertos por parte de los EEUU: Palmerola, Goloson y Lamesa; desde entonces se han restaurado o construido 5 aeropuertos adaptados para el aterrizaje de aviones C-130. Los aeropuertos están ubicados estratégicamente en distintos puntos del país: Puerto Lempia está cerca de la frontera con Nicaragua. Puerto Trujillo contempla el Caribe y el Sur de los Estados Unidos; y está cerca Puerto Castilla donde las fuerzas especiales estadounidenses entrenan soldados salvadoreños y hondureños. Palmerola se encuentra a una hora de la capital y es el centro de mando del Ahuas Tara II. San Lorenzo está localizada en el Golfo de Fonseca que colinda con el Salvador y Nicaragua. El Ahuacate se encuentra en la región centro occidental y colinda con el mosquitia. El 20 de junio de 1983 el jefe del ejército, jubilado, general E C Meyer declaró al Washington Post que el Pentágono estudiaba la proposición de agrandar un total de 6 aeropuertos hondureños para el uso de los C-130. Meyer añadió:

"Mi propio punto de vista siempre ha sido el que debemos de aumentar cualquier fuerza que tengamos en la región; y creo que Hon-

duras es esa fuerza". . . "Realmente trataría de asegurar la defensa de la región comenzando por Honduras".

Una ayuda de AID por 7.5 millones para construir una carretera a través de la Mosquitia hondureña mejoraría la comunicación terrestre en las cercanías de las pistas de Nocoron y el Ahuacate, desde donde se supone que las contras nicaragüenses y el ejército hondureño están realizando sus operaciones.

Un complejo de operaciones fue construido a fines de 1971 y principios de 1982 en Lepaterique, cerca de la capital; los asesores militares estadounidenses y argentinos establecieron ahí a la unidad estrella antiterrorista "Cobra" de la policía hondureña.

Al general Alvarez esto no le parece suficiente; a pesar de los niveles que han alcanzado los ins-



trumentos militares y las futuras maniobras e instalaciones del Ahuas Tara en agosto, el *Miami Herald* reportó que Alvarez había solicitado un apoyo militar adicional de unos \$ 300 millones de dólares para usarlos en un periodo de 5 años. Según los oficiales militares hondureños, la ayuda implicaría elementos de artillería, aviones, equipo de comunicación y patrullas costeras (42). También incluiría Jets de combate, posiblemente el F 16 estadounidense. Esto se añade al hecho de que Honduras posee la fuerza aérea más poderosa de América Central. Tiene 13 Jets franceses de combate *Super Mystère*, 11 Jets para ataque terrestre A-37A "Dragon Flit", hechos en los Estados Unidos, y 28 helicópteros Bel UH-1H, 1UH-1B (43).

Todas las instalaciones que han construido los Estados Unidos tienen como fin táctico la modernización de la capacidad defensiva de las fuerzas armadas hondureñas. Aunque también es obvio que pueden servir como infraestructura de apoyo a cualquier combate estadounidense que se realizara en la región. El general Paul F Gorman, nuevo comandante del mando sureño de Estados Unidos en Panamá que ha "llegado con esquemas muy elaborados", ha recomendado a la administración Reagan el provecho que reportaría el usar a Honduras como un centro de operaciones militares de los EEUU a largo plazo.

CONCLUSION

Honduras es la clave de la política hacia Centroamérica por parte de la administración Reagan, ya se utilice como un centro de operaciones para una expansión de las fuerzas estadounidenses en la guerra centroamericana cada vez más inminente, o se trate de un apoyo a las instalaciones permanentes ya constituidas en Panamá, Huanánamo, Puerto Rico y Florida. El General Alvarez, que ha sido apoyado con un poder efectivo en la zona, ha explicitado sus sentimientos desde los comienzos de 1982 cuando declaró que Honduras ante "una agresión armada de parte de la Unión soviética y de Cuba" estaría de acuerdo con la intervención militar de los Estados Unidos en Centroamérica (44). "El tiempo se ha atrasado", parafraseando al exsecretario de Estado Haig; mientras haya tiempo, se deben estudiar minuciosamente los efectos de la política de la administración de Reagan respecto a Honduras, porque esta política es —en palabras del diputado James Heffords, republicano de Bermont, al dirigirse al Congreso en julio 27 de 1983— "contraproducente a nuestra intención de fomentar la democracia y la vuelta al régimen civil en Honduras".

Footnotes

1. *New York Times*, August 9, 1981.
2. *Tiempo*, Tegucigalpa, August 22, 1983.
3. *Tiempo*, July 28, 1983.
4. Economic statistics are synthesized from: a) Inter-American Development Bank, *Economic and Social Progress in Latin America*, Washington, D.C., 1983. b) Tom Barry, Beth Wood, Deb Preusch, *Dollars and Dictators: A Guide to Central America*, Albuquerque, N.M.: The Resource Center, 1982.
5. *Inforpress*, Guatemala City, March 17, 1983.
6. Mark Rosenberg, "Honduran Scorecard: Military and Democrats in Central America," *Caribbean Review*, Vol. XII, No. 1, 1983.
7. *New York Times*, April 16, 1980.
8. *Washington Post*, March 23, 1980.
9. House Subcommittee on Foreign Operations, *op. cit.*, p. 334.
10. *Miami Herald*, December 1, 1981.
11. *Los Angeles Times*, October 2, 1983.
12. *Ibid.*
13. *Newsweek*, November 8, 1982.
14. Philip L. Shepherd, "Two Approaches to an Understanding of U.S./Honduran Relations," Occasional Paper Series, Latin American and Caribbean Center, Florida International University, March, 1983.
15. *Miami Herald*, August 21, 1983.
16. *Honduras Update*, Boston: Honduras Information Center, No. 10, June, 1983.
17. Interview in Tegucigalpa, August, 1983.
18. *Washington Post*, July 28, 1983.
19. *Newsweek*, September 5, 1983.
20. *Ibid.*
21. *Latin America Regional Report: Mexico and Central America*, London, June 4, 1982.
22. Interview in Tegucigalpa, August 1983.
23. *Alvaravan*, Tegucigalpa, December, 1982.
24. *Ibid.*
25. Ernesto Paz, "Breve analisis de las elecciones, 1981," in *Alcaravan*, February 1982.
26. *Miami Herald*, June 5, 1983.
27. Centro de Documentacion de Honduras (CEDOH), *Balance Semestral de los Derechos Humanos en Honduras, Enero-Junio 1983*, Tegucigalpa, August, 1983.
28. *Tiempo* and *La Tribuna*, Tegucigalpa, June 2, 1983.
29. Americas Watch, The Lawyers Committee for International Human Rights and WOLA. *Human Rights in Honduras, 1983*.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *La Tribuna*, June 10, 1983.
33. *Tiempo*, April 5, 1983.
34. *New York Times*, July 21, 1983.
35. CEDOH, *Coyuntura Hondurena, Boletin Informativo*, Edicion especial #4, September 1983.
36. *New York Times*, July 21, 1983.
37. *El Dia*, Mexico City, January 19, 1983.
38. *Boston Globe*, February 27, 1983; *Baltimore Sun*, February 27, 1983.
39. *Miami Herald*, April 14, 1983.
40. *Ibid.*, April 12, 1983.
41. *Los Angeles Times*, March 20, 1983.
42. *Miami Herald*, August 19, 1983.
43. *Ibid.*, May 13, 1983.
44. *New York Times*, April 2, 1982.



rica,
" in
ance
unio
onal
3.
cion
y 27.



CUADERNO
CHRISTUS

CENTROAMERICA

BUSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA REGIONAL

II

INTRODUCCION AL CUADERNO

Como lo habíamos anunciado en el número anterior, en la presente edición queremos seguir profundizando en la situación centroamericana de cara al futuro. Se trata de una alternativa.

Ya hemos abordado el tema de manera global. Ahora nos fijaremos en la alternativa cristiana: La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios. Su autor, Pablo Richard nos presenta una síntesis de este acontecer insertado en el proceso global centroamericano. Para facilidad de los lectores lo hemos dividido en dos parte: la primera es La Iglesia de los pobres y el movimiento popular en Centroamérica, más descriptiva y analítica. Ante la crisis, el modelo alternativo a la cristiandad es la Iglesia de los pobres. Se trata de analizar los procesos que inciden en la crisis estructural de la cristiandad y que está creando el nuevo espacio histórico de la Iglesia. Se profundizan las raíces históricas de esta Iglesia de los pobres; y mirando al futuro, se muestra en el presente la relación entre este modelo eclesial y la nueva concepción política del movimiento popular que nace también en esta región como la "lógica de las mayorías".

En la segunda parte Aportes y desafíos teológicos se busca definir la identidad teológica e histórica de la Iglesia de los pobres al interior del movimiento popular centroamericano.

Se esbozan las grandes líneas de lo que sería el proyecto histórico de la Iglesia.

Al final en la sección de Christus y los libros encontraremos una Bibliografía elaborada por el mismo autor sobre la Iglesia y el fenómeno religioso en América Central.

Finalmente quisimos puntualizar dos elementos que nos muestran lo complejo y particular del momento centroamericano. Uno es la situación peculiar de Honduras que es el segundo país más pobre de América Latina y es también el enclave más fuerte y el trampolín del ejército americano. ¿Por qué Honduras es diferente a los otros países? ¿Esto lo aísla o lo conecta más fuertemente con los otros países de la región? Honduras una democracia en agonía, su manera particular de ser y comportarse nos hace recordar la necesidad de analizar la situación de cada país, sin olvidar la búsqueda de una alternativa desde la lógica de las mayorías solidarias en una crisis global.

Violencia y esperanza, artículo que fue ofrecido a la redacción por Pedro Rojas P, forma parte de una extensa tesis filosófica acerca de los fenómenos violentos en Latinoamérica del mismo título. Las manifestaciones de violencia en nuestro Continente y en particular en el área centroamericana hacen necesaria la investigación y el estudio profundos del origen y la finalidad de esta violencia. A este reto quiere responder el presente trabajo.

Razones de espacio hacen que sólo se reproduzca lo referente a uno de los polos productores de la violencia: el sistema socio-económico de nuestros pueblos. Al final del escrito algo se insinúa acerca del otro polo: la contraviolencia revolucionaria. Sin embargo hay

que advertir que la comprensión de este otro fenómeno amerita igualmente un abordaje sereno y crítico que fije los alcances y los límites, los riesgos y las posibilidades de esta respuesta popular a la injusticia del régimen de la dependencia. No toda violencia revolucionaria es legítima. Baste, por el momento, señalarlo.

Para terminar y ubicar mejor el conjunto de estos dos números sobre Centroamérica queremos facilitar a los lectores algunas reflexiones sobre la interrelación de las ciencias sociales y la teología que ya los hemos publicado en el número anterior. Pero para facilitar su lectura las ponemos a continuación.

Cuando tenemos entre manos un conjunto de artículos cuyo principal enfoque es el de las ciencias sociales en una revista de Teología y (otras) ciencias humanas, se nos presenta con claridad la pregunta por la interrelación entre tales ciencias y la teológica. No es posible explicar en esta introducción todo lo que se relaciona con el nudo metodológico que ata métodos y resultados de las ciencias sociales (y de las otras) con la tarea teológica. Pero podremos recordar al menos ahora algunos aspectos fundamentales.

Se plantea que la reflexión teológica es una segunda lectura que se hace después de que las ciencias sociales han hecho una primera lectura. Una segunda lectura que se hace desde las fuentes del conocimiento teológico: la Escritura y la Tradición.

¿Quiere esto decir que esa primera lectura —la que se hace desde los planteamientos y con los métodos de las ciencias sociales— no se ha hecho desde la fe, o desde la no fe, según se sea creyente o no?

Esta es al menos la pretensión de quienes afirman que al acercarse a la realidad como sociólogos (o como psicólogos, o como historiadores, etc. . .) prescindan, al menos con prescindencia metodológica, de toda fe y de toda religión. Incluso aunque se tope con "el fenómeno religioso" dirán que sólo lo observan con los ojos del sociólogo. Que examinan a los hombres reunidos en sociedad (es) y que establecen hipótesis, sobre los comportamientos de estos hombres como grupos en sus diversas maneras de cohesionarse, y que aducen datos y razonamientos para comprobarlas, reforzarlas, rechazarlas, etc. . .

Pero el sociólogo es un ser humano. Es un hombre que también tiene sus preguntas y sus respuestas sobre la fe y la religión. Y esas preguntas y esas respuestas las tiene y las vive previamente a sus actividades como científico social. Esas preguntas y esas respuestas influirán de manera abierta o encubierta en sus análisis y propuestas sociológicas. Lo cual es epistemológicamente legítimo si tiene en cuenta este hecho.

Cuando vamos a hacer una lectura teológica de los análisis y operaciones sociológicas, no hemos hecho antes una lectura sociológica neutra. Ya estuvo en alguna manera "determinada" por nuestro ser de cristianos en la iglesia católica. Ya nuestros análisis sociológicos están hechos en congruencia con la fe que vivimos, y como la vivimos y pensamos. Ya tenemos sintonías y asintonía al asumir o juzgar los análisis de otros. Sintonías asintonía que no se deben precisamente a razones o motivos de orden sociológico. Tienen que ver con la globalidad de la vida. Cuando un sociólogo nos dice que prescinde de la fe y de la religión, habrá corrientes de sintonía o de asintonía según percibamos que sus supuestos son semejantes a los nuestros o no. Si se nos dice que alguien al hacer sus análisis sociológicos prescinde del mundo de Dios, percibiremos que para él ese mundo del que prescinde es real o imaginario. Y según eso habrá en nosotros sintonía o no.

Tenemos todo el derecho de sintonizar con el creyente, o de no hacerlo con el que no lo es, puesto que nos hemos profesado y vivido como hombres de fe. Pero tales sintonías o asintonía no deben viciar nuestros juicios sobre la rectitud metodológica o legitimidad de las hipótesis sociológicas. Si deben alertarnos para no introducir prejuicios contra la fe bajo formas sociológicas, o afirmaciones generadas por la fe, bajo las mismas formas.

La importancia de esta observación está en que tomando en cuenta las opciones previas y viendo cómo influyen en nuestras visiones sociológicas o en las de otros, no saquemos en la lectura teológica posterior lo que se introdujo previamente en lo sociológico desde una opción creyente o no. Pero al mismo tiempo con la cautela que viene de tomar en cuenta el influjo de las posturas previas nuestras y de otros, podremos aprovechar los análisis sociológicos de todos, sean creyentes o no; y también los no creyentes podrán aprovechar los nuestros. Cada quien siempre congruente con su fe. El debate sobre la fe y la religión se mueve a otro nivel. Ese ya es el nivel de la tarea teológica presentada, defendida, argumentada, desde la soberana intervención de Dios en nuestra historia de muchas maneras y modos, pero plenamente en Jesucristo; y de dicha intervención tenemos en la Escritura el testimonio del antiguo y del nuevo pueblo de Dios, y de la Tradición de la Iglesia que ha leído la Escritura y la ha interpretado de generación en generación.

Todas estas consideraciones no introducen directamente y en particular el presente cuaderno. Están dichas con ocasión de que este concreto cuaderno tiene un peso mayor en lo sociológico sin que hayamos prescindido de lo teológico.



PABLO RICHARD

LA IGLESIA QUE NACE EN AMERICA CENTRAL

por la fuerza de dios I

IGLESIA DE LOS POBRES Y MOVIMIENTO POPULAR

INTRODUCCION

Si en los años sesenta y setenta el foco de la renovación eclesial estaba en los países del sur de América Latina, hoy ese foco está en el corazón de los movimientos populares de América Central. Aquí no está surgiendo una nueva Iglesia, pero sí un nuevo modelo de Iglesia que es llamado comúnmente Iglesia de los Pobres. Este nuevo modelo de Iglesia nace de la renovación de la Iglesia al interior de los movimientos populares y revolucionarios, como respuesta de fe de los pobres y oprimidos a la acción liberadora de Dios en la historia (cf Puebla No. 263 y Laborem Exercens No. 8). En esta Iglesia que nace del Pueblo por la fuerza de Dios, tenemos una inmensa concentración de inteligencia y santidad. Concentración de inteligencia, porque en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) se acumula conciencia, conocimiento y juicio; memoria histórica y creatividad teológica. Concentración de santidad, porque en las CEB es donde se manifiesta lo mejor de la santidad en la lucha por la justicia; donde abundan los testimonios y se engendran los mártires. Esta acumulación de inteligencia y santidad en la Iglesia de los Pobres, es el signo de la renovación eclesial en América Latina. Su historia es la historia de la Iglesia que recupera su identidad propia y el sentido de su misión. La historia de la Iglesia de los Pobres es la historia del futuro de la Iglesia.

En este trabajo partiremos con una definición conceptual de los dos modelos de Iglesia que hoy están en pugna en toda América Latina: el modelo

de Cristiandad y el modelo de Iglesia de los Pobres. Lo que hoy está en crisis no es la Iglesia, sino la Cristiandad como modelo histórico determinado de Iglesia. El modelo alternativo no a la Iglesia sino a la Cristiandad, es la Iglesia de los Pobres, que irrumpe hoy por la fuerza de Dios en América Central. En el segundo capítulo analizaremos las raíces históricas de la Iglesia de los Pobres, en América Latina en general, y en especial en Centroamérica. Veremos los procesos históricos que inciden en la crisis estructural de la Cristiandad y que está creando el nuevo espacio histórico de la Iglesia de los Pobres. En el capítulo tercero mostraremos la relación entre este nuevo modelo de Iglesia que surge en Centroamérica y la nueva concepción política de movimiento popular que nace también en esta región como la "lógica de las mayorías". En el siguiente artículo, que forma una unidad con éste, buscamos definir la identidad teológica de la Iglesia de los Pobres, no en abstracto, sino al interior del movimiento popular. Ahí también haremos un esbozo simple de las grandes líneas de lo que sería el proyecto histórico de la Iglesia de los Pobres en el movimiento popular. En la sección de libros encontraremos una bibliografía actual sobre la Iglesia de los Pobres en general y sobre el fenómeno religioso y eclesial en América Central.

DEFINICION DE CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Hay dos conceptos fundamentales para interpretar la realidad eclesial de América Latina: el de "Cristiandad" y el de "Iglesia de los Pobres". No se trata de dos definiciones dogmáticas o abstractas de Iglesia, sino de dos modelos históricos de Iglesia; dos tipos o maneras de ser de la Iglesia, tanto en su estructura interna como en su relación con la sociedad. Si bien estos conceptos los aplicamos a la Iglesia Católica, también pueden ser utilizados para otras Iglesias protestantes tradicionales. Tampoco son conceptos confesionales o directamente teológicos, sino más bien conceptos analíticos que nos permiten describir e interpretar la Iglesia en su relación con la sociedad y en su funcionamiento interno.

Podemos definir la Cristiandad como un modelo histórico de Iglesia, donde la jerarquía (autoridad eclesial) busca la inserción de la Iglesia en la totalidad social a través del poder político y social de las clases dominantes; a su vez tiende a organizar internamente la Iglesia según estos modelos de dominación. En la Cristiandad la relación Iglesia-Estado, Iglesia-poder, es la relación que define la articulación de la Iglesia con la sociedad. La relación Iglesia-poder es la estructura fundamental de la Cristiandad, que orienta la presencia de la Iglesia en la sociedad y que también estructura internamente la misma Iglesia.

El modelo histórico opuesto al de Cristiandad, es aquél llamado comúnmente Iglesia de los Pobres. Otros lo llaman Iglesia que nace del pueblo, Iglesia en el pueblo, Iglesia de base, etc. Este modelo de Iglesia busca su relación con la totalidad social a través de su inserción en los grupos oprimidos y las clases explotadas; a su vez busca organizar internamente la Iglesia según relaciones de fraternidad y servicio.

Nuestra tesis fundamental es que en la actualidad en América Latina se da la crisis de la Cristiandad y el nacimiento de una Iglesia de los Pobres. No podemos hablar en abstracto de una crisis de la Iglesia, sino de la crisis de un modelo histórico y determinado de Iglesia llamado Cristiandad y el surgimiento de otro modelo histórico de Iglesia que es la Iglesia de los Pobres.

Desde un punto de vista sociológico, el paso de la Iglesia latinoamericana de un modelo de Cristiandad a otro de Iglesia de los Pobres, significa un desplazamiento de la Iglesia institucional desde las clases y estructuras de poder hacia los sectores más

pobres y oprimidos de la sociedad; igualmente se da una transformación de las relaciones internas de la Iglesia, desde posiciones autoritarias hacia relaciones de fraternidad. Hay un desplazamiento de clase de la Iglesia institucional, que internamente se vive como un choque entre dos modelos históricos de Iglesia, lo que implica también una contradicción entre concepciones explícitamente teológicas: diferentes maneras de vivir y reflexionar la fe, la comunidad, la liturgia, la espiritualidad, la pastoral, etc.

El modelo histórico de Iglesia llamado Cristiandad no es homogéneo. Existen diferentes tipos, según sea la relación de legitimidad existente entre la Iglesia jerárquica y el Gobierno, el Estado o el mismo sistema de dominación en general. Hablamos de una Cristiandad conservadora, cuando la Jerarquía eclesiástica legitima incondicionalmente el Estado o el sistema de dominación. Otro modelo de Cristiandad, es el que llamamos Cristiandad reformista, que puede tener connotaciones social-cristianas, o social-demócratas o también populistas-nacionalistas, etc. . . En estos casos la Jerarquía otorga al Estado o al sistema de dominación una legitimidad condicionada. La Iglesia subordina la legitimidad del Estado o del sistema al cumplimiento de ciertas condiciones que la misma jerarquía estipula. En la Cristiandad reformista la Jerarquía ejerce una función crítica frente al Estado, pero siempre al interior del reconocimiento de su legitimidad.

El modelo de Iglesia llamado Iglesia de los Pobres rompe todos los esquemas, tipos, formas y contenidos de Cristiandad. Su interlocutor ya no es el Gobierno o el Estado, sino los grupos y clases explotadas, desde donde busca reconstruir la Iglesia positivamente en función de la vida de las mayorías. No se trata, como muchas veces se la presenta en los medios de comunicación, de una iglesia paralela, rebelde o clandestina, ni de otra Iglesia, ni de una Iglesia anti-institucional, anti-jerárquica. La Iglesia de los Pobres es simplemente otro modelo de Iglesia, otra manera de vivir, organizar y pensar la misma Iglesia actualmente existente. No se trata de una secta o de un cisma, sino de una re-estructuración de la Iglesia. La Iglesia de los pobres no pretende otorgar ningún tipo de legitimidad, ni incondicional ni condicional, al Estado o al sistema dominante. El objetivo de la Iglesia de los Pobres se define directamente al interior de las mayorías pobres y oprimidas. Desde esta perspectiva y desde la afirmación positiva del derecho de las mayorías a la vida, la Iglesia de los Pobres declara la i-legitimidad de un Estado opresor o

un sistema que amenaza la vida del pueblo. Cuando se trata de un Estado popular, una democracia popular o un sistema que representa el interés de las mayorías, tampoco se propone, como una función propia de la Iglesia, el otorgar legitimidad a dicho Estado o sistema. Si así lo hiciera, estaría cayendo otra vez en un modelo de Cristiandad, esta vez una especie de Cristiandad Popular, lo que sería un contra-sentido. Esto es especialmente necesario para entender la Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Para la Iglesia de los Pobres, un proceso revolucionario con todas sus instituciones, es un proceso que encuentra su legitimidad en sí mismo, es decir en su práctica y en sus logros y realizaciones. La revolución es legítima en la medida que da trabajo, alimento, techo, salud, educación, participación, libertad y dignidad al pueblo. No es función de la Iglesia de los Pobres el legitimar la revolución; y ésta es legítima con o sin la Iglesia. La Iglesia de los Pobres participa plenamente de los movimientos populares y de los procesos revolucionarios, conservando su propia identidad eclesial, identidad que nunca se define en relación con el poder político, como ocurre en todas las formas de Cristiandad. En la Iglesia de Cristiandad la relación fundamental es IGLESIA-PODER, en la Iglesia de los Pobres la relación esencial es IGLESIA-VIDA, especialmente la vida de las mayorías pobres y amenazadas por el poder opresor. La Iglesia de los Pobres define esta relación a partir de su identidad propia, de la coherencia entre la defensa de la vida y su propio mensaje evangélico y teológico. Se inserta en la sociedad sin ninguna pretensión de poder. Rechaza también el poder político de la Iglesia, el poder eclesiástico, para reconocer únicamente el poder de su fe, esperanza y caridad, el poder del Evangelio.

Para terminar esta definición de conceptos fundamentales, nos referimos ahora a una realidad muy conocida: las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y su relación con la Iglesia de los Pobres. La CEB es una comunidad, con una clara identidad eclesial, construida en la base, es decir, en un barrio, una aldea, una finca, una escuela, una comunidad étnica, un movimiento social, etc. . . No se trata de la base de la Iglesia, sino de una base geográfica, social y política. Los cristianos se organizan como CEB para vivir, confesar, comunicar, reflexionar y celebrar comunitariamente su fe en una base determinada al interior del pueblo de los pobres o del movimiento popular, que es el pueblo en movimiento. La Iglesia de los Pobres es el modelo de Iglesia que permite, orienta y fortalece este tipo de vivencia cristiana en CEB. Se construye tam-

bién a partir de las CEB. Pero es importante anotar que no es simplemente la suma de todas las CEB. Es esto, pero mucho más: es todo el influjo transformador de esas CEB en la totalidad social, especialmente en la totalidad de la conciencia religiosa popular. La Iglesia de los pobres busca realizar su misión, no a través del poder político como en el de Cristiandad, sino a través del testimonio de estas CEB en el conjunto del pueblo. No puede así apreciarse por un criterio puramente cuantitativo, sumando simplemente las CEB y los agentes de pastoral (curas, religiosos, laicos) encargados de las CEB. Hay que utilizar un criterio cualitativo y apreciar el impacto liberador y transformador de las CEB en la conciencia religiosa del pueblo y en la totalidad social en general. El número necesario de CEB para que la Iglesia de los pobres realice su misión varía según las situaciones políticas. En momentos de extrema opresión, necesita normalmente desarrollar muchas CEB. Allí donde hay un proceso revolucionario o una revolución triunfante, el impacto de algunos cristianos o CEB comprometidas con la liberación del pueblo, puede tener mucha más fuerza en el conjunto del pueblo. Las CEB quizás disminuyen, pero la Iglesia de los pobres crece. Usando una comparación, podemos decir que la CEB es la parte visible del "iceberg", el cuerpo de la Iglesia de los Pobres se sumerge en forma cuasi-invisible en ese mar profundo que es el pueblo en movimiento o movimiento popular.

RAICES HISTORICAS DE UNA IGLESIA DE LOS POBRES EN CENTROAMERICA

El surgimiento de una Iglesia de los Pobres en Centroamérica tiene raíces históricas que es imprescindible conocer, para no caer en una interpretación dogmática o abstracta de este fenómeno. En los últimos 50 años se ha dado una evolución histórica desde un "cristianismo conservador" a un "cristianismo reformista"; y desde éste, a un "cristianismo popular o revolucionario". El marco histórico y eclesial de esta evolución, en términos muy generales, sería el siguiente: entre 1880-1930 surge en América Latina la Cristiandad Conservadora. Después de un largo período de crisis de la vieja Cristiandad Colonial, el modelo de Cristiandad conservadora permitió a la Iglesia recuperar su puesto en la sociedad de los nuevos Estados Nacionales. Esta Cristiandad se desarrolla en lucha constante contra los gobiernos liberales y el movimiento positivista latino-americano. Esto hace que la Iglesia en dicho periodo se repliegue en la sociedad civil, para ahí acumular fuerzas, sobre todo en el

ámbito de la familia y la educación. Surge también un cristianismo defensivo y apologético, centrado en temas doctrinales y dogmáticos. La Iglesia conservadora es una Iglesia elitista, oligárquica, desinteresada de los problemas sociales del pueblo, el cual sólo partecipa como masa pasiva en las grandes concentraciones motivadas por devociones religiosas, congresos eucarísticos y otros. Es también una Iglesia europeizada, sobre todo romanizada.

Evolución en América Latina

A partir de 1930 se producen cambios profundos en América Latina, que repercutirán en la Cristiandad conservadora, transformándola entre 1930 y 1960 en una Cristiandad reformista. Este proceso es muy desigual en todo el continente, pero con rasgos comunes que podemos analizar. Los cambios económicos y sociales, tales como la industrialización, la urbanización, la "modernización", el paso de un Estado oligárquico a otro más democrático, la emergencia de las "clases medias", los movimientos populistas, las ideologías nacionalistas y desarrollistas, etc todo esto, sumado a transformaciones internas a la misma Iglesia, desplaza gradualmente a la jerarquía eclesiástica hacia el nuevo espacio social creado por las burguesías criollas y las clases medias. El nuevo espacio social permite a la Iglesia distanciarse de las oligarquías y abrirse a los sectores populares, sin romper con las nuevas clases dominantes, con el Estado y con el sistema capitalista en general. Este desplazamiento da origen a la Cristiandad reformista, que tendrá diferentes coloraciones ideológicas según los países: nacionalista, populista, desarrollista, socialdemócrata social-cristiana. La Iglesia evoluciona de un cristianismo conservador, defensivo y apologético, centrado en la familia y la educación, a un cristianismo reformista, a la ofensiva en los problemas sociales; de una Iglesia elitista y oligárquica se pasa a otra abierta a las capas medias y populares; de una iglesia europeizante y romanizada hacia una Iglesia autónoma y latino-americana. Esta evolución, que en grueso se da entre 1930 y 1960, fue muy positiva y logró cambios significativos en la Iglesia institucional, pero tuvo también límites precisos y entró en una crisis y agotamiento estructural, que creó el nuevo espacio para el surgimiento de la Iglesia de los Pobres.

A partir de los años 60 se inicia el agotamiento final del modelo de desarrollo que se había impuesto en casi toda América Latina en las décadas anteriores; comienza igualmente la crisis del siste-

ma capitalista internacional, que tiene consecuencias importantes en el capitalismo subdesarrollado y dependiente. En este contexto se desarrollan tres procesos socio-políticos, que inciden directamente en la crisis de la Cristiandad reformista.



Primer proceso

Desarrollo de un nuevo modelo político de dominación, que sustituye todas las experiencias populistas y democráticas anteriores, cuya base económica, política e ideológica son ahora las Compañías Transnacionales (industriales, financieras, informáticas. . .). A nivel nacional, el nuevo modelo de dominación se realiza por la militarización del Estado, según la Doctrina de Seguridad Nacional.

Segundo proceso

Debilitamiento y casi desaparición del sujeto social y político de los movimientos populistas y democráticos de las décadas anteriores (burguesías criollas y capas medias) y de todas las estructuras y estrategias correspondientes. Los sectores "medios" o quedan integrados al nuevo modelo de dominación o se proletarianizan y pierden toda capacidad de mantener un espacio social y político intermedio entre los nuevos grupos dominantes y los movimientos populares.

Tercer proceso

Ascenso, extensión y autonomía del movimiento popular. En las décadas anteriores el movimiento popular había adquirido número y fuerza al amparo de los movimientos democráticos y populistas de las burguesías criollas. Ahora, el populismo y los movimientos democráticos se quiebran por la base y el movimiento popular adquiere progresivamente espacio propio y autonomía política. Además, el movimiento popular se extiende por la incorporación de nuevos grupos sociales, movimientos étnicos, organizaciones de liberación femenina, corrientes culturales, movimientos cristianos, etc. Surge un nuevo concepto de pueblo como suma de todos los grupos explotados, oprimidos, marginalizados, no sólo en términos de clase, sino en todos los términos y aspectos constitutivos de la identidad popular. Muchos hablan ahora de una verdadera "irrupción de los pobres" en todo el continente, que logra polarizar al conjunto de la sociedad. De los conflictos inter-burgueses se pasa ahora a la contradicción entre el nuevo modelo de dominación y el pueblo.

Estos tres procesos inciden directamente en la crisis de la Cristiandad reformista, creando el espacio para el surgimiento del nuevo modelo de Iglesia que hemos llamado Iglesia de los Pobres.

Primero

El nuevo modelo político de dominación entra en contradicción con la Iglesia, por dos razones complementarias: por un lado, la Iglesia tiene posiciones sociales progresistas, asumidas en el Concilio Vaticano Segundo, en la Conferencia de Medellín y en otras encíclicas papales que expresan una nueva visión del hombre y de la sociedad; por otro lado, el nuevo poder de dominación es extremadamente duro y represivo, inspirado en ideologías inaceptables para la Iglesia (como por ejemplo la ideología

de la Seguridad Nacional). En estas condiciones se hace muy difícil la unión estrecha Iglesia-Estado, condición indispensable para el funcionamiento del modelo de Cristiandad. La relación general de la Jerarquía con las clases dominantes se hace así cada vez más crítica, lo que facilita una mayor relación con los ambientes populares.

Segundo

Desaparece progresivamente la base social y política en la cual se apoyaba la Cristiandad reformista para oponerse a las oligarquías y abrirse a los sectores populares sin romper con el sistema. El fin de los populismos, nacionalismos y procesos democráticos, y la casi desaparición del sujeto social y político de estos procesos, hace que el espacio social del reformismo eclesial sea cada vez más estrecho y casi inexistente. Es el fin de los reformismos interclasistas, de las "terceras vías" social-cristianas y de la capacidad de las "capas medias" de imponer al conjunto de la sociedad un proyecto propio.

Tercero

El ascenso del movimiento popular conmueve y arrastra toda la base social popular de la Iglesia. En tiempos anteriores (durante la Cristiandad colonial y conservadora), los movimientos populares no afectaban grandemente a la Iglesia, puesto que la Iglesia estaba muy poco presente en estos medios. Pero en el período populista-reformista de la Cristiandad, la Iglesia se extendió significativamente a los sectores medios y populares. Cuando el movimiento popular crece y adquiere conducción propia y autonomía, y se abre a nuevos grupos y organizaciones, entonces los cristianos y organizaciones cristianas presentes en el movimiento popular se ven fuertemente atraídos e integrados en este nuevo espacio social.

Los tres procesos que hemos descrito brevemente actúan simultáneamente sobre la Cristiandad reformista y ahí está su fuerza. En épocas pasadas la Cristiandad se había visto afectada por procesos parciales, pero ahora es un proceso global que actúa en todas las dimensiones. La Cristiandad reformista, simultáneamente, entra en contradicción con el nuevo modelo de dominación (primer proceso), pierde su base social y política de apoyo al interior del sistema dominante (segundo proceso) y su base social popular, que ha crecido significativamente en las últimas décadas, es atraída e inte-

grada en un movimiento popular autónomo cada vez más importante (tercer proceso). La fuerza de estos tres procesos es tan grande en toda América Latina que hace que la crisis de la Cristiandad sea profunda y estructural, es decir que la Iglesia se ve en la alternativa o de reconstruir un nuevo modelo de Cristiandad o de superar definitivamente el modelo mismo de Cristiandad. Esta última es la opción clara de la Iglesia de los Pobres. Este sector de la Iglesia no rompe con el conjunto de la Iglesia institucional, sino con el modelo de Cristiandad. Otros sectores de Iglesia buscan reconstruir el modelo de Cristiandad con una estructura. Esto significa concretamente llegar a un entendimiento con el nuevo modelo de dominación, lo que implica que la Iglesia renuncie a todo su progresismo social anterior. Significa también que la Iglesia debe conquistar un nuevo espacio social y político al interior del sistema de dominación, que le sirva de base a la nueva Cristiandad que se quiere construir. El problema es que ese espacio es muy difícil de encontrar, a no ser que la Iglesia renuncie a tener una presencia en los sectores populares. Cuanto más la Iglesia encuentra ese espacio social al interior del sistema, tanto más se aleja de su base popular. Cuanto más la Iglesia es fiel a su base social en el pueblo, tanto más se le hace difícil encontrar una base social política de apoyo al interior del sistema de dominación. Como se ve, la reconstrucción de la Cristiandad en la actual coyuntura se hace muy difícil para la Iglesia institucional, a no ser que la Iglesia renuncie a las reformas eclesiales y teológicas de los últimos 25 años, lo cual también significaría una tremenda crisis al interior de la Iglesia. Esta situación hace que el modelo de Cristiandad en sí mismo, como modelo de Iglesia para estructurar su presencia en la sociedad y estructurarse internamente a sí misma, sea un modelo en total crisis estructural. La Iglesia de la Cristiandad sólo puede superar su crisis, superando el modelo mismo de Cristiandad. Es aquí donde surge el nuevo modelo de Iglesia llamado Iglesia de los Pobres. Es un modelo que se presenta como la única salida posible a la crisis de la Iglesia en su conjunto. De hecho la Iglesia que se organiza externa e internamente como Iglesia de los pobres, es una Iglesia que no está en crisis: es una Iglesia que sabe dónde está y dónde tiene que ir; es una Iglesia que recupera su identidad propia y específica al interior del nuevo espacio social en el cual se inserta, a saber, el pueblo en movimiento que es el movimiento popular. Desde este espacio social se propone renovar el conjunto de la Iglesia Universal. Su proyecto no es exclusivista o sectario, sino universal. Este nuevo

modelo de Iglesia, por último, busca rescatar toda la tradición de reformas sociales y eclesiales, tanto de la Iglesia universal como latino-americana.

Lo peculiar de Centroamérica

En este contexto general de América Latina, es necesario destacar algunas particularidades de América Central. Para empezar, la sobrevivencia de los oligarquías locales, que logran asegurar su poder después de la crisis de los años 30, impide el surgimiento de burguesías criollas populistas o democráticas. Estas oligarquías se mantienen, entre otras causas, por la intervención directa y constante de los Estados Unidos en la región. El proceso de industrialización se inicia, además, tardíamente en los años 60, en pleno proceso de expansión de las Compañías Transnacionales. Todo esto impide el desarrollo del Estado democrático en el área; y el auge de las capas medias y de la intelectualidad nacional se ve fuertemente reducido. Los movimientos populistas o de participación democrática apenas aparecen y su base económica y social es muy débil. En Guatemala la experiencia democrática de Arévalo-Arbenz (1944-1954) es drásticamente abortada por la intervención de los Estados Unidos, con el apoyo de las oligarquías regionales. Las experiencias populistas de Honduras y El Salvador son efímeras y frustrantes. Sólo en Costa Rica y Panamá se abre paso un moderado proceso de democratización, cuya base social nacional es, sin embargo, muy frágil. En general persisten en América Central, desde 1930, dictaduras oligárquicas extremadamente crueles y violentas. El movimiento popular, que no ha conocido experiencias populistas y democráticas, adquiere más pronto que en el resto del continente, un desarrollo autónomo propio, con una tradición de lucha directa, sin muchas mediaciones, al margen de los mecanismos democráticos de participación que en América Central son sistemáticamente negados por las oligarquías. Todo esto hace que el enfrentamiento "oligarquía-pueblo" sea en Centroamérica extremadamente directo y violento.

En este contexto económico, político y social centroamericano, se hizo difícil para la Iglesia el paso de una Cristiandad conservadora a una Cristiandad reformista. Esta situación explica el que las ideas y corrientes cristianas reformistas de América Latina, al no encontrar en América Central una estructura de Cristiandad reformista, rápidamente se transforman en un proyecto de Iglesia de los Pobres. El quiebre del conservadurismo acerca

directamente a las Iglesias a las posiciones del cristianismo revolucionario. El surgimiento del modelo de Iglesia de los Pobres en Centroamérica sigue así un camino más directo y rápido, si bien las raíces históricas y estructurales son las mismas del resto del Continente. Si las experiencias reformistas de las Iglesias tuvieron en los años 50 y 60 su foco en el sur del continente (Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Perú), las nuevas experiencias de la Iglesia de los Pobres tienen su foco especialmente en Centroamérica, ahora en los años 70 y 80.

En América Central se ha dado una maduración de la Iglesia de los Pobres directamente desde los movimientos populares, sin la mediación de las diferentes "síntesis reformistas" realizadas normalmente por los intelectuales de las capas medias y de la burguesía. En el resto de América Latina maduró durante varias décadas una síntesis entre fe y política dentro del marco de una Cristiandad reformista, que impregnó profundamente las estructuras eclesiales. Si bien la Iglesia de los Pobres tiene raíces más populares que en el resto de América Latina, por otro lado las estructuras eclesiales tienen una transformación más lenta y superficial; de ahí que en América Central la confrontación sea mucho más fuerte que en el resto del continente. En otros países, de mayor experiencia reformista, la jerarquía ha sido más flexible y abierta al proceso de surgimiento de una Iglesia de los Pobres, pero ésta también no ha tenido el enraizamiento popular que tiene en América Central.

La Iglesia de los Pobres en América Central, comparada con el resto de América Latina, tiene tres características que le son propias. En primer lugar, es una Iglesia numéricamente más extendida. En América Latina se dio el proceso de las "minorías proféticas". En América Central estas minorías también se dan, pero muy pronto se masifican, dado que el impacto de las nuevas ideas en la conciencia religiosa popular es más eficaz, por la no existencia de estructuras eclesiales reformistas. En segundo lugar, Centroamérica tiene una composición social más popular que en el resto del continente, donde los grupos intelectuales de las capas medias radicalizadas tienen mayor peso y extensión. Por último, la Iglesia de los Pobres centroamericana tiene un discurso religioso más "infraestructural", es decir, menos ideológico y más ligado a las necesidades vitales del pueblo. Es así que en Centroamérica se habla más de una Teología de la Vida, entendiendo por "vida" el trabajo, el pan, la salud, la casa, la tierra, etc. . . En América Latina los cristianos revolucionarios tuvieron que romper

con el reformismo social-cristiano, lo que implicaba un discurso teológico más radicalizado a nivel teórico-estratégico, a nivel de principios. Lo que allí era necesario y correcto, en América Central no lo era, pues el cristianismo revolucionario nace más directamente del movimiento popular, de la experiencia religiosa y cristiana al interior de los movimientos revolucionarios, directamente enfrentados con las oligarquías y su correspondiente Cristiandad conservadora. En resumen, en América Central la Iglesia de los Pobres es un fenómeno religioso y eclesial más masivo, más popular y más infraestructural. Hay un desplazamiento cuantitativo, social y estructural, que produce un fenómeno más significativo en Centroamérica que en el resto del continente. Por eso también este modelo de Iglesia es especialmente combatido en esta región centroamericana.

LOS CRISTIANOS Y LA "LOGICA DE LAS MAYORIAS" EN CENTROAMERICA

Hay un aporte específico y fundamental de la Iglesia de los Pobres en Centroamérica que quisiéramos profundizar. Se trata del significado que tiene la participación de los cristianos en los procesos revolucionarios para una nueva concepción práctica y teórica de movimiento popular. En esta participación de los cristianos distinguimos *cuatro niveles*:

Primero: Los militares cristianos

Se trata de laicos (no-clérigos), que participan activamente en las Iglesias con cierta formación cristiana y teológica. Normalmente son jóvenes, militantes de movimientos apostólicos. Estos militantes serán normalmente los primeros en captar las corrientes liberadoras que surgen en la Iglesia latino-americana: la Teología de la Liberación, la conferencia episcopal de Medellín (1968), el movimiento Cristianos por el Socialismo (1970-1973) y otros movimientos de cristianos revolucionarios. Son normalmente minorías, pero su testimonio va a impactar fuertemente la base de la Iglesia, especialmente la Iglesia que trabaja en sectores populares y campesinos. Muchos de estos cristianos buscarán primero una forma de vida comunitaria en el ámbito de la Iglesia, para profundizar mejor en esa corriente cristiana liberadora y también para lograr una mejor inserción en el pueblo dado que muchos de estos cristianos vienen de la pequeña burguesía o clases más altas. Muy pronto estos cristianos pasarán de esta experiencia cristiana comunitaria a



una militancia revolucionaria en los movimientos y partidos de izquierda.

Segundo: Los agentes de pastoral

Se trata de sacerdotes, pastores, religiosas o laicos encargados de la pastoral de la Iglesia. Algunos de estos agentes —al igual que en el resto de América Latina— se incorporan directamente a las organizaciones político-militares. Normalmente lo hacen después de un largo trabajo pastoral, cuando se han agotado los medios posibles de participación democrática y cuando el mismo pueblo con quien trabajaba el agente de pastoral ha decidido incorporarse a la lucha revolucionaria. Pero hay en Centroamérica una forma nueva y original de aporte de los agentes de pastoral a los procesos revolucionarios del área. Este aporte corresponde a una maduración política y cristiana muy propia de esta re-

gión. Se trata de la inserción del trabajo pastoral mismo, en su conjunto y guardando su propia identidad eclesial, al proceso global de liberación del pueblo. Los pastores de la comunidad toman conciencia de la situación política y de la urgencia de la lucha revolucionaria, pero continúan en su trabajo pastoral, en su parroquia, en su comunidad, acompañando al pueblo en su marcha hacia la liberación. Este acompañamiento pastoral es un elemento clave y decisivo en la incorporación de amplias mayorías populares a los procesos revolucionarios. El pueblo como pueblo participa en las tareas de la revolución, y encuentra en el acompañamiento pastoral de la Iglesia de los Pobres una mística y una espiritualidad que es importante para la toma de conciencia colectiva y la decisión popular de incorporarse a las luchas de liberación. El acompañamiento pastoral permite al pueblo descubrir la profunda coherencia y convergencia entre su fe cristiana y el proceso revolucionario.

Tercero: Las Comunidades Eclesiales de Base

Este es un fenómeno también típicamente centro-americano. La Comunidad de Base, como comunidad y conservando su identidad y autonomía, se incorpora al proceso revolucionario. Ya no se trata de cristianos que individualmente se integran a la lucha, sino de comunidades completas y organizadas. La Comunidad participa en las tareas de la revolución, extendiendo al interior del pueblo el acompañamiento de los agentes de pastoral, multiplicando así su acción y enraizándola más profundamente en la conciencia popular. El pueblo encuentra en la Comunidad de Base no sólo un lugar de acción, sino fundamentalmente un lugar donde puede rezar, leer la Biblia y celebrar los sacramentos al interior mismo de los procesos revolucionarios. La Comunidad se convierte así en un foco de evangelización liberadora y en una educadora de la fe; la religión popular así evangelizada se convierte en una fuerza espiritual insustituible en la movilización masiva del pueblo por su liberación integral.

Cuarto: El pueblo pobre y cristiano en general

La participación de los militantes cristianos, de los agentes de pastoral y de las Comunidades Eclesiales de Base en el proceso revolucionario de América Central tiene, como ya lo señalábamos anteriormente, una incidencia directa en la conciencia religiosa del pueblo en general. El pueblo centroamericano es un pueblo profundamente religioso, donde las prácticas religiosas de todo tipo (oficiales y no-oficiales) han jugado un papel importante en la afirmación de la identidad cultural del pueblo y, en ciertas ocasiones, han servido directamente como medio para expresar una resistencia del pueblo a los mecanismos de dominación. El pueblo se manifiesta como pueblo en las fiestas religiosas, lo que implica una cierta confrontación con todas las fuerzas anti-pueblo de las oligarquías criollas. Pero este capital cultural-religioso del pueblo lleva también la marca de la alienación, dado que el pueblo durante siglos ha vivido oprimido y manipulado en su conciencia. Las formas religiosas han servido como mecanismos de resistencia, pero espontáneamente es muy difícil que sirvan de elementos de lucha activa contra la opresión. Por esto el influjo de cristianos y agentes de pastoral comprometidos con la revolución es un elemento importante en el esfuerzo del pueblo por gestar su liberación. Es el mismo pueblo, teniendo la referencia de un cristianismo revolucionario, el que rompe los mecanismos de alienación introducidos en su conciencia

religiosa y el que efectúa el paso de una religión popular de resistencia a una religión popular de lucha. Esta transformación de la conciencia religiosa no se da espontáneamente; tampoco se da por influencia directa de los partidos u organizaciones revolucionarias; siempre se hace necesaria la mediación de un trabajo explícitamente pastoral-ecclesial, realizado al interior del pueblo en proceso de movilización. Cuando se habla de la expresión de los cristianos en el proceso revolucionario, normalmente se habla de los militantes cristianos, de los agentes de pastoral o comunidades de base, pero siempre se olvida este cuarto nivel, donde el pueblo explotado y creyente se expresa como sujeto activo del proceso revolucionario, con una gran capacidad de transformación de su propia conciencia religiosa. El trabajo de evangelización liberadora y de educación de la fe encuentra en esta capacidad del pueblo de transformar su propia conciencia, la posibilidad de inspirar una participación activa del pueblo al interior del proceso revolucionario, como sujeto de su propia historia y conservando su propia identidad popular.

Una concepción política más "democrática"

Esta participación de los cristianos en los procesos revolucionarios, en todos los niveles que hemos descrito, plantea en Centroamérica una nueva concepción política de movimiento popular, que rescata la auténtica democracia o "lógica de las mayorías". Esta nueva estrategia de movilización popular no opera únicamente con el análisis de clase social. Este análisis es ciertamente fundamental, pues no se puede elaborar una estrategia sin un análisis teórico sobre las clases sociales, sus intereses y sus niveles de conciencia. Todo esto es fundamental, pero insuficiente. Cuando se trata de la movilización social, no basta que el pueblo "entienda" o "sienta" sus intereses de clase, es necesario también que el pueblo "se decida" a luchar por sus intereses; que esté dispuesto a sufrir e incluso a dar su vida por los objetivos de la revolución. Es en esta decisión fundamental donde se juega la identidad de una clase o un grupo social. En el caso concreto de los cristianos esta identidad es asumida en una conciencia religiosa o cristiana. Ciertamente los cristianos pertenecen a una clase social: son campesinos, obreros, estudiantes. . . y se movilizan por intereses de clase: por la tierra, por un mejor salario, por una mejor atención médica o una escuela. . . pero en la decisión de movilizarse y dar su vida por estos intereses se juega lo que hemos llamado la identidad cristiana. Esta identidad se

hace sentir en dos momentos fundamentales: en la lucha misma por la toma del poder político y en la concepción o programación de la nueva sociedad que se quiere construir con ese poder político conquistado. El cristiano participa en la revolución cuando ve en la revolución la posibilidad histórica de realizar su identidad cristiana y cuando ve también que esos ideales o valores cristianos se realizan en la nueva sociedad que se quiere construir. Es evidente que esta identidad cristiana durante el proceso revolucionario es sometida a un fuerte proceso crítico de discernimiento y des-ideologización, pero ese proceso crítico positivo se realiza en la continuidad de una identidad que no se pierde.

Para esclarecer mejor lo dicho anteriormente, podemos hacer una comparación o analogía con otra problemática que es diferente, pero que plantea una exigencia similar. Se trata de la cuestión indígena o étnica. Los indígenas ciertamente pertenecen a una o varias clases sociales, pero también son oprimidos o explotados como pueblo, como raza; poseen una identidad étnica y cultural que en el momento de la movilización social juega un rol determinante. Los indígenas participan cuando ven la realización de su identidad en el proceso revolucionario y cuando pueden hacer su propio aporte a la construcción de la nueva sociedad. Si el proceso revolucionario representa sus intereses de clase, pero desconoce o contradice su identidad étnica y cultural, los indígenas no participarán en la revolución o lo harán muy minoritariamente; igualmente si los indígenas ven la nueva sociedad que se quiere construir como contraria a su cultura o ajena a su realización como pueblo o como etnia. La misma problemática tenemos con la participación de la mujer en la revolución. Ella también quiere ver realizada su identidad propia en el proceso revolucionario y quiere dar su aporte específico como mujer a la construcción de la nueva sociedad. Si esto no se da, difícilmente la mujer va a participar en la revolución, aunque ésta represente todos los intereses de la clase a la cual pertenece.

Las izquierdas en América Latina normalmente han operado con el concepto de clase, desconociendo otros aspectos constitutivos de la identidad popular. Aquí hemos mencionado la identidad de los cristianos, de los indígenas y de las mujeres. Las izquierdas tradicionalmente mantienen un discurso y un lenguaje ajeno a la realidad cristiana y étnica del pueblo y ajeno a la identidad propia de la mujer. La composición social y cultural de las izquierdas ha sido normalmente la de una pequeña burguesía secularizada e ilustrada, étnicamente blanca y socialmente machista. Por esto, entre otras razo-

nes, estas izquierdas quedaban siempre reducidas a pequeños grupos o grupúsculos, sin ninguna capacidad de movilización del conjunto del pueblo. Eran partidos políticos con "posiciones teóricas correctas", pero nadie los seguía. Podemos decir que estos partidos correspondían a la lógica de las minorías. Esta situación ha cambiado significativamente en América Central y quizás aquí está la clave del éxito de los procesos revolucionarios centroamericanos.



En América Central el desarrollo de una Iglesia de los Pobres en el movimiento popular ha sido simultáneamente efecto y causa de esta nueva concepción de movimiento popular. Un movimiento político elitista, que no considera la identidad popular y la lógica de las mayorías, difícilmente va a entender y aceptar un modelo de Iglesia como es la Iglesia de los Pobres. Por otro lado, el desarrollo de este modelo de Iglesia ha forzado el surgimiento de esta nueva concepción política de movimiento popular.

PABLO RICHARD

LA IGLESIA QUE NACE EN AMERICA CENTRAL

por la fuerza de dios II

APORTES Y DESAFIOS TEOLOGICOS

Las siguientes páginas examinan cómo el nuevo modelo de Iglesia que se va forjando en nuestro continente y de modo peculiar en América Central, es un modelo que permite y exige una recomposición de las dimensiones sacerdotal, profética y pastoral de la Iglesia.

Estas consideraciones tienen una estrecha relación con lo presentado en el artículo Iglesia de los Pobres y Movimiento Popular en Centroamérica de este mismo número.

DEFINICION DE LA IDENTIDAD TEOLOGICA DE LA IGLESIA DE LOS POBRES EN EL MO- VIMIENTO POPULAR

La Iglesia de los Pobres, si bien define su identidad y autonomía eclesial, no en abstracto, sino al interior del movimiento popular, no por eso deja de ser un movimiento o corriente eclesial universal. La Iglesia de los Pobres no es una secta, sino una convocatoria a todos los hombres y todas las naciones. La Iglesia de los pobres es la vocación universal de toda la Iglesia. Aquéllos que por ser opresores son no-hombre y no-pueblo, están también llamados a convertirse y a recuperar su dimensión humana y cristiana en la Iglesia de los Pobres. La Iglesia convoca a todos, pero exige conversión. Esta universalidad de la Iglesia se realiza desde esa presencia de Dios en el pueblo de los pobres que es la raíz teológica de la Iglesia Popular. Los pobres nos revelan el juicio de Dios para la salvación de todos aquéllos que quieran convertirse y creer en el Dios de la vida. La Iglesia Popular es así universal desde esa presencia de Dios que nos juzga desde el pobre y el oprimido.

La Iglesia de los pobres no es otra Iglesia o una Iglesia paralela a la Iglesia institucional. Por el

contrario la Iglesia Popular es un movimiento de renovación eclesial al interior de la Iglesia institucional existente y en comunión con ella. Más concretamente, es un movimiento de renovación eclesial que se realiza a partir de la experiencia espiritual y teológica de las Comunidades Eclesiales de Base en el movimiento popular. Esta renovación específica no se da fuera de la Iglesia o en ruptura con ella, sino al interior de ella para re-novarla, re-hacerla, re-inventarla según su modelo original evangélico. Ciertamente desencadena contradicciones, pero son justamente las contradicciones propias de la renovación y de la conversión que la Iglesia de los pobres provoca en la Iglesia actualmente existente. Si fuera una secta o un movimiento rupturista, no crearía tantas contradicciones al interior de la Iglesia. Por eso se defiende la unidad institucional de la Iglesia como condición de posibilidad de su renovación espiritual, interior y estructural.

Para definir la naturaleza e identidad de la Iglesia de los pobres en el movimiento popular, vamos a considerar las tres dimensiones constitutivas de la Iglesia: la sacerdotal, la profética y la pastoral. No se trata de tareas eclesiales, sino de aquello esencial que hace que la Iglesia sea Iglesia y no otra

ello utilizan en forma muy simple y directa la Biblia. A través de la re-lectura bíblica, las CEB pueden decir y comunicar en cuál Dios ellos creen. Demos algunos ejemplos. En el libro del Exodo, Dios aparece con tres cualidades: es el Dios que escucha el clamor del pueblo; es el Dios que ha decidido liberar a su pueblo y es un Dios que jamás retrocede cuando la liberación encuentra obstáculos. Esta revelación de Dios en el Exodo permite a las CEB discernir al Dios liberador como un Dios que conoce todos los sufrimientos del pueblo. Si la ideología dominante, presente en los medios de comunicación de masas, oculta sistemáticamente la realidad de la pobreza y la opresión, los creyentes saben que al Dios en el cual ellos creen no se le oculta nada. Los pobres se sienten conocidos por Dios. Además ellos afirman, con toda la certeza de su fe, que Dios tiene un plan de liberación. Que Dios no legitima el sufrimiento y la dominación, sino que su voluntad es siempre liberadora. Por último, y es quizás lo más importante, las CEB anuncian a un Dios que es fiel a su proyecto de liberación. Son tantas las dificultades y los obstáculos a una total liberación, que muchas veces ésta aparece como imposible. La fe en Dios, por lo contrario, lleva a creer que todo es posible; que Dios no está más acá de lo posible, sino más allá de lo que los dominadores presentan como imposible. La fidelidad de Dios a su proyecto de liberación genera en el pueblo de los pobres la esperanza cierta de una total liberación. Dios es trascendente, porque está más allá de los límites establecidos como posibles. Dios está más allá de las esperanzas permitidas o toleradas.

La evangelización, igualmente, va descubriendo a Dios y anunciando su presencia liberadora, a la luz de otros textos bíblicos como los profetas, los salmos, el libro del rebelde Job, el Nuevo Testamento, etc. No podemos resumir aquí todo el contenido de esta evangelización liberadora, pero la experiencia de fe que ella va desarrollando, tiene un impacto muy grande en la conciencia religiosa popular. La experiencia del Dios de los pobres va transformando la religión del pueblo en un sentido liberador. Esta educación masiva de la fe popular no sería posible sin la presencia y actividad de las CEB que evangelizan al interior mismo de todas las prácticas liberadoras que van surgiendo en el movimiento popular. En la medida que el movimiento popular se acelera, el impacto evangelizador de las CEB se hace mayor y desborda el ámbito estrictamente eclesial. Esta fe en la presencia de Dios en las luchas populares, que la Iglesia de los Pobres descubre y anuncia, es una de las mayores fuerzas de liberación que se desencadena hoy en América

Central. Es una fuerza iluminadora de las conciencias y deslegitimadora de las estructuras de dominación. La raíz de esta fuerza es la fe de los oprimidos, la cual se expresa por la evangelización de las CEB. Esto hace que esa fuerza liberadora nadie la pueda manipular o recuperar. La Conferencia de Puebla (1979) captó muy bien este fenómeno y lo llamó "el potencial evangelizador de los pobres" (No. 1147). La Teología de la Liberación ha desarrollado una metodología para discernir y reflexionar esta experiencia espiritual del pueblo. La Iglesia de los pobres es portadora de esta experiencia espiritual acumulada en las luchas populares. La Teología dominante especula mucho sobre Dios, pero no pone a la Iglesia en actitud de escuchar la Palabra de Dios.

Para expresar mejor y sistemáticamente esta dimensión profética de la Iglesia de los pobres, vamos a presentar brevemente una metodología concreta de evangelización creada por la práctica de nuestras comunidades. Esta metodología tiene tres momentos: se inicia como espiritualidad, continúa como discernimiento bíblico y termina como reflexión teológica. No son tres etapas cronológicas, sino tres momentos lógicos que nos muestran la racionalidad de la evangelización o el camino concreto que ésta sigue en nuestras Comunidades.

1. **Experiencia espiritual en la práctica política de liberación:** La raíz de toda evangelización es la experiencia de Dios en la historia de los oprimidos. Los pobres nos evangelizan cuando en sus luchas de liberación nos comunican los "secretos del Reino" que sólo a ellos les han sido revelados (cf Mt 11,25). Esta espiritualidad no se reduce a un sentimiento individual, sino que encuentra expresión corpórea y comunitaria en múltiples signos, fiestas, cantos y oraciones donde el pueblo celebra su fe y anuncia en cuál Dios ellos creen. Una expresión de esta espiritualidad evangelizadora es la celebración de los mártires. Aquí tenemos la más densa y dramática expresión corporal de la dimensión trascendente y espiritual de las luchas de liberación. En esta celebración no hay sólo un recuerdo del pasado, sino que se expresa el sentido absoluto de Dios en la práctica de la justicia por el cual el mártir entregó su vida. Esta espiritualidad, como primer momento de la evangelización, tiene como condición de posibilidad y como criterio de veracidad el conocimiento de la realidad histórica adquirido por una práctica militante en el movimiento popular. Este conocimiento es una



exigencia política compartida con todos los que luchan por la justicia, pero asumida como parte de un proceso de evangelización adquiere, además de su dimensión política, una dimensión espiritual. La historia de los pobres es el lugar del encuentro con Dios y el que no está en ese lugar no puede descubrir y anunciar al Dios de los pobres. El conocimiento de la realidad no nos lleva mecánica y necesariamente a la experiencia de Dios, pero es la condición de posibilidad por parte nuestra para acoger el don y la gracia de dicha experiencia. Por esta razón, la práctica de evangelización de nuestras comunidades siempre arranca del compromiso político y del análisis de la realidad como exigencia de fe que nos abre a la revelación de Dios en la historia. El desconocimiento de la realidad nos incapacita espiritualmente para poder evangelizar al Dios de Jesús.

2. **Discernimiento bíblico:** Si la evangelización comienza como experiencia espiritual en la práctica de liberación de los oprimidos, es necesario para que exista evangelización que dicha experiencia sea comunicada a otros. Debemos pasar de la práctica de la fe al testimonio de la fe, que es lo que permite que la fe sea comunicada y difundida al interior del movimiento popular. Esta comunicación de la fe se hace normalmente a través de la re-lectura bíblica. El texto de la Biblia no es revelación directa de Dios, sino instrumento de discernimiento de la revelación de la Palabra viva de Dios en nuestra historia actual. Este es el discernimiento de Dios que comunicamos en una re-lectura bíblica. No se trata de un simple comentario bíblico, sino de la experiencia de Dios en la historia de los oprimidos, discernida con el criterio de la lectura bíblica y comunicada con el instrumento de la re-lectura bíblica.

3. **Reflexión teológica:** Todo lo anterior debe concluir en una confrontación teórica con la racionalidad total del proceso de liberación de los oprimidos. La experiencia de Dios en la historia no sólo debe ser vivida, celebrada, comunicada, sino también reflexionada al interior de la racionalidad de la práctica de liberación. Esta teología como parte y prolongación de un proceso de evangelización realizada por las CEB en el movimiento popular, es lo que nos permite dar "razón (logos) de nuestra esperanza" (1 Pedro 3,21). Esta es la teología que permite a la evangelización llegar a fondo en la conciencia popular. La Iglesia de los Pobres vive su fe en aquella racionalidad que los pobres asumen, entienden y difunden en sus luchas de liberación.

Tal como hemos descrito la evangelización es una actividad conflictiva, tanto al interior de la sociedad, como en la misma Iglesia. Es muy importante esclarecer la naturaleza del conflicto creado por la evangelización. Normalmente se ha dicho que la evangelización se opone al ateísmo. En América Latina esto no es tan cierto, pues la evangelización debe enfrentarse sobre todo a la idolatría. Es idolatría tanto la manipulación o deformación de Dios, como su sustitución por otros dioses. La reflexión sobre la idolatría moderna del sistema en el cual vivimos, es un tema muy frecuente en las CEB. Se reflexiona sobre todo acerca de las raíces idolátricas de la opresión. Detrás de cada sujeto dominante hay siempre otro sujeto, abstracto y universal, con el cual el sujeto dominante se identifica. La opresión nunca se ejerce en nombre propio, sino en nombre de un sujeto "sobre-natural" que se impone con modalidades "divinas". Este desdoblamiento del sujeto opresor y su identificación con ese sujeto "divino", permite al sujeto opresor actuar sin ningún límite. Cuando el sujeto opresor se "diviniza" se convierte en un sujeto peligroso, pues oprime y reprime en nombre de "dios" y así todo le es lícito y permitido. La idolatrización del poder político es hoy en América Central una de las causas de la represión cruel y generalizada contra el pueblo. La evangelización denuncia esta idolatría represiva y distingue claramente entre el Dios de los pobres y el dios en nombre del cual se mata al pueblo. La evangelización al interior del movimiento popular des-idolatriza todos los mecanismos de dominación; destruye todos los fetiches intocables del sistema. La evangelización crea un clima espiritual en el movimiento popular, que es radicalmente antagónico al clima "espiritual" del

sistema dominante. La evangelización desencadena así la "lucha de los dioses": un enfrentamiento radical entre el Dios de los pobres y los ídolos de la opresión. La Iglesia de los pobres vive esta profundidad espiritual en las luchas de liberación y así realiza su dimensión profética.

Dimensión pastoral de la Iglesia de los pobres en el movimiento popular

No todo el pueblo está organizado en CEB, pero existe el desafío que las CEB tengan un impacto espiritual liberador en el conjunto del pueblo. Aquí nace el problema pastoral, no sólo como un problema jerárquico, sino como una dimensión constitutiva de toda la Iglesia. Una Comunidad Eclesial de Base es una presencia de Iglesia en un barrio o un pueblo. La Iglesia nace en un barrio o en un pueblo, cuando en esa base surge una CEB. La CEB es la Iglesia en la base. Por lo tanto, la CEB tiene la responsabilidad pastoral en esa base de conducirla espiritualmente. Hay dos condiciones para que la CEB pueda tener una influencia pastoral en el pueblo. La primera es que la CEB sea parte integrante de ese pueblo; que la CEB sea un espacio del movimiento popular; una franja de pueblo hecho Iglesia. La segunda condición es que esa CEB tenga una identidad eclesial y una autonomía específica. Aunque aparezca como contradictorio, la CEB se integra en el pueblo y en el movimiento popular, únicamente cuando tiene una identidad eclesial, espiritual, profética y pastoral bien definida. Si la Iglesia pierde su identidad, difícilmente puede integrarse en el movimiento popular, pues entonces entra en términos competitivos con otras instituciones culturales o políticas. Pero también es cierto que si la Iglesia no se integra totalmente en el movimiento popular, tampoco puede llegar a definir su identidad sacerdotal, profética y pastoral, puesto que esta identidad sólo puede definirse desde los pobres y su lucha de liberación. Podemos resumir diciendo que la dimensión pastoral de la Iglesia de los pobres en el movimiento popular tiene dos condicionamientos: la integración y la identidad.

En términos muy generales podemos decir que hay dos modos de surgimiento de las CEB en América Latina: por desmembramiento y por reagrupación. En el primer caso las CEB nacen por desmembramiento de una gran comunidad. Por lo común es la gran comunidad parroquial que se divide en pequeñas comunidades. La gran comunidad llega a ser una federación de CEB. En el segundo caso las CEB nacen por reagrupación de cristianos

dispersos en el pueblo. La CEB que viene de la Parroquia, normalmente está marcada por la gran comunidad de origen. La CEB que surge por convocatoria de cristianos dispersos, normalmente está marcada por la comunidad humana en la cual los cristianos está comprometidos. La primera tiene connotaciones más eclesiales; la segunda, siendo también una comunidad eclesial, tiene connotaciones más políticas. La dimensión pastoral tiene en ambos casos acentos diferentes. Las CEB que nacen de la parroquia, deben acentuar una pastoral de integración. Las CEB que nacen del pueblo por una convocatoria cristiana, deben acentuar más una pastoral de testimonio cristiano.

Una pregunta clave hoy día en la pastoral de la Iglesia de los pobres es la definición de la misión de la Iglesia en el movimiento popular. Hay muchos factores que intervienen en esta definición. Hay primero factores con peso más bien social y político: La pastoral de la Iglesia depende del grado de movilización y organización del movimiento popular. Allí donde el nivel social o político es muy bajo, las CEB tienden a asumir muchas tareas amplias en el terreno de la cultura, salud, concientización, organización, lucha por la sobrevivencia, etc. . . Allí donde el nivel social y político es muy elevado, las CEB se concentran mayormente en tareas de educación de la fe y de celebración litúrgica. En el primer caso (nivel político bajo) hay un influjo muy grande de la Iglesia de los pobres en el movimiento popular; en el segundo caso (nivel político alto) hay un influjo fuerte del movimiento popular en la Iglesia de los pobres. En ambos casos crece igualmente el influjo pastoral de las CEB sobre el conjunto del pueblo, y más específicamente el influjo de las CEB sobre la conciencia religiosa del pueblo. Este influjo está condicionado —como dijimos más arriba— a que la Iglesia de los pobres se integre totalmente al pueblo.

La definición de la misión de la Iglesia en el movimiento popular depende también de otros factores de tipo más bien cristiano o religioso. Hay lugares o países donde la Iglesia tiene una larga tradición de servicio al pueblo; donde el pueblo reconoce en la Iglesia el testimonio evangélico liberador. La conciencia religiosa del pueblo guarda siempre en su memoria el testimonio evangelizador de un sacerdote, religiosa u obispo, que dieron su vida por la liberación del pueblo. Ese recuerdo sigue por mucho tiempo como una referencia en la religión del pueblo. Podemos citar casos como Mons Oscar Arnulfo Romero en El Salvador. La pastoral de la Iglesia de los pobres será también distinta según sea

el grado de extensión o educación de la religión del pueblo. Allí donde la religión popular es muy extensa y profunda y donde ha habido una tradición de evangelización, allí la pastoral de la Iglesia popular podrá caminar más rápido, con un lenguaje más directo y movilizador. En el caso contrario, donde la religiosidad popular está menos trabajada en un sentido liberador y evangelizador, la Iglesia tendrá que ir más lento, creando signos nuevos o rescatando lenguajes con un potencial liberador. Son en todo caso las mismas CEB las que van encontrando caminos nuevos, en situaciones diversas, para definir el aporte pastoral y espiritual de la Iglesia al movimiento popular. En la medida que esas CEB son células vivas del movimiento popular y que tienen simultáneamente una clara identidad sacerdotal, profética y pastoral (tal como hemos definido estas tres dimensiones), en esa medida también la Iglesia de los pobres llega a definir su misión específica en el movimiento popular.



Desafíos hacia el futuro para la identidad de la Iglesia de los pobres

Hacia el futuro la Iglesia de los pobres deberá afrontar un doble desafío. Por un lado, deberá for-

talecer su naturaleza y misión específica, integrándose cada vez más en el movimiento popular. Por otro lado, deberá extender su propia vivencia de renovación eclesial al conjunto de toda la Iglesia. Esto es muy difícil, pues significa "aguantar" simultáneamente contradicciones al interior del movimiento popular y al interior de la Iglesia. Digo "aguantar", porque muchas de estas contradicciones no encontrarán una solución ni inmediata ni a mediano plazo. Son contradicciones que se resuelven muy a largo plazo, pero que es necesario asumir para que vaya madurando la Iglesia como signo del Reino de Dios en América Latina. La Iglesia de los pobres podrá crecer en la medida que asuma este doble desafío en el movimiento popular y en la Iglesia. No podrá ni romper con la Iglesia, ni romper con el movimiento popular, para poder así realizar en plenitud su vocación y naturaleza sacerdotal, profética y pastoral, tanto en la Iglesia total como en el movimiento popular.

Para que la Iglesia de los pobres pueda responder al doble desafío que hemos esbozado debe desarrollar al máximo su creatividad teológica. Las contradicciones que la Iglesia encuentra en el movimiento popular y en el conjunto de la iglesia total, deberán ser pensadas con todo el rigor teológico necesario. La teología debe responder al desafío de clarificación y profundización de la identidad de la Iglesia de los pobres: será necesario continuamente definir la eclesialidad específica de la Iglesia de los pobres tanto en el movimiento popular como en la Iglesia. Esta podría ser negada tanto por un reduccionismo político como por un reduccionismo eclesial (los que buscan reducir la Iglesia de los pobres a un puro movimiento político o a una simple renovación intraeclesial sin ningún significado histórico). Como ejemplo podríamos recordar toda la actividad teológica de San Pablo para defender la posibilidad de la salvación por la fe, al margen de la ley (o la legitimidad de un cristianismo y de una Iglesia al margen del judaísmo con todas sus exigencias legales y culturales). La teología de la liberación debe hoy defender la legitimidad eclesial de las Comunidades Eclesiales de Base insertas en el mundo de los pobres. Así como en décadas pasadas, la teología posibilitó la redefinición de la identidad cristiana de aquellos creyentes que se comprometían en el movimiento popular, y así nacieron las llamadas "minorías proféticas"; también hoy la teología debe defender y fundamentar la plena eclesialidad de la Iglesia de los pobres. Sin este esfuerzo teológico, que debe ser permanente y tremendamente creativo, se corre el riesgo de pér-

dididad de identidad de la Iglesia de los pobres y su consecuente desaparición. La teología que acompaña continuamente a la Iglesia de los pobres será ciertamente una teología que nace de la misma experiencia eclesial y espiritual de la Iglesia al interior del movimiento popular, pero también será una teología que deberá confrontarse con todas las tradiciones y tendencias teológicas, tanto históricas como actuales. Sobre todo deberá existir una seria fundamentación hermenéutica y bíblica.

PROYECTO HISTORICO DE LA IGLESIA DE LOS POBRES EN EL MOVIMIENTO POPULAR

El proyecto histórico de la Iglesia de los Pobres nace de su identidad propia y específica al interior del movimiento popular. Esta identidad en Centroamérica no es sólo un concepto, sino una realidad histórica que surge de una práctica concreta de muchos años. La dimensión profética y evangelizadora de la Iglesia Popular, realizada por las CEB en el seno del movimiento popular, ha mostrado una enorme capacidad de educación de la conciencia religiosa del pueblo, lo que ha desencadenado a su vez la potencialidad liberadora de la conciencia social de los pobres. La evangelización ha demostrado tener fuerza liberadora en la conciencia popular. La dimensión sacerdotal de la Iglesia de los pobres en el proceso popular ha ido también despertando toda la espiritualidad latente en los procesos revolucionarios. La Iglesia, presente en el pueblo por el influjo de las CEB, se convierte en un espacio donde se afirma la dimensión trascendente, espiritual y utópica de la liberación. Por último, la dimensión pastoral de la Iglesia de los Pobres ha significado un verdadero acompañamiento espiritual del pueblo en medio de los procesos políticos y militares de los últimos años. Ese acompañamiento pastoral ha permitido al pueblo no sólo encontrar una consolación y fortaleza espiritual, sino que también ha tenido un influjo decisivo en la voluntad de pueblo de resistir y de luchar hasta el final. La definición del proyecto histórico de la Iglesia de los pobres debe partir de esta experiencia concreta al interior de los procesos centroamericanos.

Por proyecto histórico no entendemos un conjunto de tareas o un programa de acción. Es más bien un marco teórico concreto que permite ordenar y orientar la acción de la Iglesia en la sociedad. Aquí solamente esbozaremos algunas líneas del perfil de este proyecto histórico de la Iglesia de los pobres en América Central.

Primero: La Iglesia debe concentrar su trabajo profético, sacerdotal y pastoral allí donde está su fuerza principal: el pueblo explotado y creyente. Su fuerza está en la experiencia espiritual del pueblo que es la tierra donde debe hundir sus raíces. La Iglesia debe nacer del "potencial evangelizador de los pobres", es decir, de la fuerza de la fe de los pobres para descubrir y anunciar al Dios verdadero que es el Dios liberador de la Biblia, y también de la fuerza de fe de los pobres para destruir la idolatría y el fetichismo del sistema de dominación. Es por esto que el desafío de la Iglesia de los Pobres es una "pastoral popular", una pastoral que responda a la "lógica de las mayorías"; una Iglesia que se construya como Pueblo de Dios por su capacidad de conducción pastoral del pueblo como mayoría. La Iglesia debe crecer, por medio de las CEB, en todos los "rincones" y "profundidades" del pueblo, no para dominarlo como "Pueblo de la Iglesia", sino para servirlo como "Pueblo de Dios". La lógica de esta pastoral popular podríamos describirla gráficamente como una lógica que va "desde fuera hacia adentro" y "desde abajo hacia arriba". La Iglesia no debe partir de sus estructuras eclesiales para ir hacia el pueblo, sino que debe renovar y recrear sus estructuras desde el dinamismo espiritual del pueblo que irrumpe en la Iglesia. Para renovarse "desde abajo" será necesario también crear toda clase de ministerios a los cuales tengan acceso directo los pobres y oprimidos, especialmente los sectores tradicionalmente marginalizados como son los indígenas, los negros, las mujeres, los jóvenes, etc. La Iglesia nunca va a emerger desde la fe y la religión del pueblo, si el pueblo no se apropia de los medios de construcción eclesial. En América Central las experiencias más ricas de Iglesia se han dado allí donde los campesinos e indígenas han asumido la construcción de la Iglesia como Delegados o Ministros de la Palabra.

Segundo: La Iglesia de los Pobres no es un proyecto político y nunca debe utilizar el poder político como medio propio de crecimiento o de defensa. Ciertamente los cristianos viven su fe al interior del movimiento popular, que tiene por fin político la toma del poder y la construcción de una nueva sociedad. En este sentido no hay "apoliticismo" en la Iglesia de los pobres. Pero una cosa es vivir, confesar, celebrar y reflexionar la fe al interior del movimiento popular, y otra cosa muy diversa sería el utilizar ese movimiento popular como fuerza política al servicio de la Iglesia. Peor todavía sería si utiliza dicho poder político para resolver sus conflictos y contradicciones al interior de la Iglesia. La Iglesia de los pobres no debe enfrentarse

con el otro modelo de Iglesia que es la Cristiandad utilizando el poder político. Debe apoyarse únicamente en el poder del evangelio, en el poder de su fe, esperanza y caridad. Esto podría aparecer como una debilidad, pero justamente en esa debilidad está su fuerza. La Iglesia debe crecer como Iglesia en el movimiento popular únicamente por su fuerza específica profética, sacerdotal y pastoral. A corto plazo sería quizás más eficiente crecer por medio del poder político, pero a largo plazo y en profundidad la Iglesia de los Pobres estaría castrando su fuerza propia y su dinamismo específico en el movimiento popular. La utilización del poder político al servicio de sí misma la transformaría en el modelo contrario que es el modelo de Cristiandad, lo que destruiría definitivamente el proyecto histórico de Iglesia de los Pobres.

Tercero: El último elemento que quisiéramos esbozar de este proyecto histórico es el ecumenismo. Este ecumenismo no es accidental, sino fundamental y estructural. Nada daña más la identidad y la misión de la Iglesia que el sectarismo religioso o el proselitismo. El ecumenismo afirma que el pueblo no es propiedad privada de ninguna Iglesia, sino que el pueblo es de Dios. El ecumenismo es una exigencia fundamental para descubrir y afirmar la Iglesia como Pueblo de Dios. El ecumenismo nos exige ponernos al servicio espiritual del pueblo y no al servicio político de las Iglesias. El escándalo no es tanto que los cristianos estemos divididos, sino el que estemos mirándonos como enemigos por el afán de "conquistar" o "dominar" eclesiásticamente al pueblo. Todas las Iglesias, desde diferentes tradiciones religiosas y cristianas, deben servir al pueblo como Pueblo de Dios. En épocas pasadas las Iglesias protestantes sirvieron al pueblo por medio del movimiento bíblico; hoy día la Iglesia católica sirve al pueblo por medio de la formación de las CEB; no por eso podemos decir que el movimiento bíblico es protestante o que las CEB son propiedad de la Iglesia Católica. Sólo la Iglesia como Pueblo de Dios va creciendo en el pueblo impulsada por el servicio de las Iglesias. Ciertamente debemos unirnos lo más posible, pero la unión debe nacer de nuestra capacidad de servir al pueblo como Pueblo de Dios. Para unirnos debemos convertirnos a esa presencia de Dios en los pobres y oprimidos y eso exige convertirnos al pueblo como Pueblo de Dios. El ecumenismo también exige vigilancia para proteger la fe del pueblo de aquellas "sectas" y grupos políticos que buscan manipularlo; pero esta vigilancia ecuménica debe también nacer del dinamismo espiritual y religioso del pueblo a quien servimos.

PEDRO ROJAS P

VIOLENCIA Y ESPERANZA

(UNA REFLEXION INICIAL SOBRE LA VIOLENCIA EN NUESTROS PUEBLOS)

INTRODUCCION

La acumulación originaria de capital, la socialización de los procesos productivos, además de ser hechos violentos en sí mismos, produjeron a la par la socialización de la violencia. Las fuerzas productivas creadas por la Revolución Industrial, engendraron relaciones de opresión brutales, a las que hemos hecho referencia en otro momento. La violencia que dió origen al capitalismo no desapareció, aunque desaparecieron las tensiones entre los proletarios y burgueses europeos del siglo XIX. Esa violencia preside hoy las relaciones entre los individuos de las sociedades capitalistas y vige igualmente en las relaciones entre los países desarrollados y subdesarrollados. Esta se ha ido desatando con el progreso técnico, hasta abarcar el universo entero, hasta conformar una situación universal violenta.

Hay hechos violentos y situaciones violentas. Los primeros pueden existir sin que existan las segundas. Las situaciones violentas, en cambio, no podemos concebirlas sin los hechos violentos. Por lo general, aquéllas preceden a éstos. Y éstos, a su vez, pueden ser producidos para perpetuar y/o extender los efectos de la situación, o bien pueden ser ejercidos como respuesta a la situación.

En Latinoamérica vivimos una situación violenta fundamental, originada históricamente en hechos violentos a los que precedían otras situaciones violentas formalmente distintas. La situación de violencia colonial o neo-esclavista produjo hechos violentos de despojo y sometimiento que dieron origen a una nueva situación estructural de violencia: la violencia del capitalismo.

Esta violencia del capitalismo tiene sus raíces económicas, pero no es reductible al hecho económico. Probablemente la sociedad capitalista ideal sería la que funcionara por sí misma, por sus propios mecanismos económicos. Sin embargo, históricamente esto no ha sido posible. El origen y la perpetuación de los mecanismos económicos capitalistas han requerido y requieren de formas y agentes extra-económicos. Esto es más evidente en las realidades de los capitalismo dependientes como los latinoamericanos. Por ello, nosotros hemos de distinguir la violencia de las estructuras (entendidas en su sentido marxista de *infraestructura*), y la violencia institucionalizada, relativa al nivel de la superestructura socio-política.

La violencia de las estructuras surge de las formas y relaciones de producción de una sociedad. La violencia institucionalizada es el corolario de éstas. Mientras que en la violencia estructural hay todavía algunos factores irracionales, inconscientes, en la medida en que el hombre no siempre puede controlar cabalmente los procesos productivos en que interviene, menos cuando tienden a cobrar autonomía y a fetichizarse, en la violencia institucional hay un proceso racional de apuntalamiento de la estructura económica. Aquí intervienen los políticos, los juristas, moralistas, los maestros, las iglesias y el aparato estatal en general. La violencia institucional es la que explica la creación de centros de poder, la antidemocracia, las élites privilegiadas de las estructuras superiores, la organización de las fuerzas de la represión.

El ejercicio práctico de éstas últimas, su puesta en marcha, constituye otro tipo distinto de violencia que también queremos distinguir: la violencia represiva. Es la violencia impune del sistema, la agresión física para-militar, la tortura como mecanismo de inmovilidad por terror, la propaganda militar. En ella se depuran los elementos más irracionales del sistema, como el odio, la agresividad intraespecífica y el gozo de la destrucción. La defensa represiva del sistema llega a las formas más degradadas de la violencia, convirtiéndola en violencia abstracta, en un trabajo sobre un adversario neutro y paralizado que pierde toda figura humana, que ha dejado de ser un prójimo.

Vamos a desarrollar, uno por uno, los diversos niveles de la única violencia de las sociedades capitalistas.

LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL

La violencia de todo capitalismo tiene su asiento estructural en el trabajo alienado, producto de la forma de trabajo asalariado. En su origen, en su medio y en su fin, esta forma-salario entraña violencia de parte del capital sobre el trabajo; o más bien, del capitalista sobre el trabajador. Así, al analizarla cuidadosamente, caemos en la cuenta de que la apropiación de los frutos de la fuerza de trabajo en su ejercicio aparece como extrañamiento de sí misma, como alienación del propio trabajador, como enajenación; y que ésta misma alienación se manifiesta como condición y fruto del proceso de apropiación de los productos de la acción de la fuerza de trabajo sobre el capital, de la acumulación capitalista en general. Veamos.

La apropiación aparece como enajenación

Para lograr la plusvalía es necesario haber logrado previamente el proceso expropiatorio del poder de los cuerpos que deben ser "explotados"; son necesarias relaciones sociales que hagan posible la constitución de un proceso de trabajo "explotador" de un sector de la sociedad. Al lograr esta expropiación se están creando al mismo tiempo las condiciones de existencia de la fuerza de trabajo. No antes.

Antes de que el obrero ingrese al proceso productivo, su propio trabajo se ha convertido ya en ajeno, ha sido apropiado por el capitalista y se ha incorporado al capital, dicho trabajo se objetiva constantemente, durante el proceso, en productos ajenos.

Por consiguiente, el obrero mismo produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que lo domina y explota, y el capitalista asimismo, constantemente reproduce la fuerza de trabajo como fuente subjetiva y abstracta de riqueza, separada de sus propios medios de objetivización y efectivización, en la mera corporeidad del obrero; en una palabra, produce al trabajador como asalariado (1).

La alienación aparece como apropiación

Una relación alienada es aquella en la que el trabajador se relaciona con su propia actividad como con una actividad ajena, que no le pertenece; la procreación como castración, la propia energía, la vida personal como una actividad vuelta contra él, independiente de él. La enajenación de sí mismo.

La separación entre el producto del trabajo y el trabajo mismo entre las condiciones objetivas del trabajo y la fuerza subjetiva es el fundamento del proceso capitalista de producción. La reproducción de este proceso productivo reproduce y perpetúa este punto de partida de la alienación como resultado del mismo proceso de producción.

"... la fuerza física, el monopolio posible de esa fuerza física, es algo que lógicamente depende del desarrollo y forma de un proceso de producción material; está subordinado a ello: a las fuerzas sociales productivas, consecuencia ellas de un proceso de relaciones sociales específicas" (2).

Un producto inmediato de este hecho es que el hombre se vuelve ajeno al hombre. Si el hombre se opone a sí mismo, se le opone el otro hombre. Lo que vale de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para su relación con el otro hombre, así como el trabajo y el producto del trabajo del otro. Al considerar a los otros hombres, en la relación alienada, el obrero considera a los otros según el criterio y la relación en los cuales está él mismo en tanto que trabajador. A medida que el trabajo se va haciendo más desagradable, más repelente, aumenta la competencia y disminuye el salario. El obrero se esfuerza por trabajar más para que le rinda el salario, produciendo más en cada hora o alargando su jornada de trabajo. Es decir que, presionado por la necesidad, acentúa todavía más los fatales efectos de la división del trabajo. Cuanto más trabaja —resumiendo—, menos jornal gana, por la sencilla razón de que en la misma medida hace la competencia a sus compañeros, y convierte a éstos,

consiguientemente, en sus competidores, que se ofrecen al patrón en condiciones tan malas como él: porque, en última instancia, se hace la competencia a sí mismo, en cuanto miembro de la clase obrera.

Al socializarse, las relaciones sociales que establece la burguesía adquieren consistencia sistemática, en cambio, a la clase obrera al "ciudadanizarse", se le destruyen sus relaciones sociales, sus relaciones de clase adquieren la violenta competitividad de la "libre empresa".

Este proceso de "extrañamiento" como ciudadanización se reproduce en el sistema mercantil mundial en la competencia entre los países del Tercer Mundo y la imposibilidad de hacer frente común contra los países imperiales. La extracción a la que son sometidos los países latinoamericanos en virtud del intercambio desigual o de la inversión directa de capitales extranjeros en su suelo engendra un tipo de capitalismo particularizado por la frecuente recurrencia a mecanismos violentos extra-económicos para garantizar supervivencia y viabilidad.

La acumulación de la riqueza en las élites económicas y la depauperización generalizada propia de nuestros países, los niveles escandalosos de miseria, enfermedad y muerte a los que llegamos, son resultado, sí, de mecanismos económicos históricos de ligazón con las metrópolis que impidieron una acumulación de capital nacional, pero también de hechos violentos que los posibilitaron.

Quisimos alargarnos en la exposición de la violencia que entraña la forma-salario porque de allí nacen las otras violencias de la estructura, que no son meras realidades frías, objetos de análisis, sino realidades hirientes y deshumanizadas. Año tras año, por ejemplo, organismos como la CEPAL o algunos teóricos de la dependencia, se encargan de mostrarnos, con esa literatura sin brillo que son las estadísticas, el descenso de la renta *per cápita* en nuestros respectivos países, que se desenvuelve páso a páso, paralelamente al descenso del producto bruto en cada uno de ellos y a los aumentos respectivos en la metrópoli imperial. Cada vez es más evidente que todo el desarrollo económico europeo y norteamericano no puede explicarse si no fuese, por la extracción permanente que aquellas sociedades han hecho de los países pobres de África, Asia y América Latina.

El que se nos haya asignado un lugar en el mercado internacional como productores de básicos agropecuarios, nos imposibilita el desarrollo tecnológico y asegura la dependencia en este campo. Además hace que tengamos que exportar lo

que adentro quisieramos consumir. El precio de las materias primas que producimos no sigue el mismo ritmo que el precio de los productos industrializados que importamos: esto significa una sangría creciente de divisas de Latinoamérica hacia la metrópoli. Todavía más, toda nuestra exportación tiende a ser exclusiva, es decir, caminamos inexorablemente hacia la monoexportación que nos puede traer otro resultado que un pronunciado desnivel en los sectores productivos. Los países con los que sostenemos intercambios son cada día menos. La importación y la exportación se monopoliza gradualmente. Este hecho nos hace presa fácil de la dependencia y manipulación política de la metrópoli. Hoy las altas tasas de interés en los bancos norteamericanos agravan la recesión ya crónica en nuestros países. Inflación-devaluación-inflación es el círculo diabólico en que los países de América Latina nos encontramos presos; mucho tiempo que ver el sistema monetario internacional, cuyo patrón es el dólar o los "derechos especiales de giro", avalados por las monedas de los países miembros de la Trilateral. Y allá, en el corazón mismo del imperio, nuestra gente es superexplotada: es la fuerza de trabajo que no pudo realizarse como mercancía en nuestros países y emigró a buscar dólares.





NUEVOS PATRONES ECONOMICO-SOCIALES

La presente coyuntura económica latinoamericana está marcada por un nuevo patrón de acumulación estructural con profundos contenidos de violencia económica y social. Hoy, esta violencia de la estructura adquiere características alarmantes en nuestros países. Entre las principales consecuencias de este patrón se cuentan:

Desde el punto de vista económico

- Una creciente polarización estructural de las economías que circunscribe su dinamismo a un sector de alta modernización y fuertemente monopolizado, arrasa con los estratos “intermedios” y libra su suerte a los sectores “tradicionales”.
- Una orientación crecientemente exportadora de las economías que estrecha cada vez más la extensión de la demanda masiva de los mercados internos.
- Una agudización extrema de los procesos de centralización, concentración y extranjerización del capital, y una acentuación igualmente extrema de la regresividad en la distribución del ingreso.

- Un crecimiento del ejército industrial de reserva (o bien de las masas desempleadas marginales) de proporciones gigantescas, como característica estructural, no coyuntural.
- Una incapacidad endémica para alcanzar niveles significativos de crecimiento.

Desde el punto de vista de la estructura de clases

- Una creciente diferenciación y dominio de una fracción burguesa monopólico-exportadora asociada al capital trasnacional.
- Una abrupta depredación de las fracciones burguesas vinculadas al mercado interno de bienes-salario.
- Una disminución de la proporción de la clase obrera activa respecto al total de la población, mientras se incrementa la masa de subproletarios, compuesta por desempleados, sub-empleados y trabajadores del sector servicios; y en consecuencia, una dura exacerbación de los procesos de competencia obrera por la venta de fuerza de trabajo, de la apropiación como alienación.
- Un empobrecimiento absoluto y relativo de los sectores de capas medias no vinculados en su ocupación al gran capital monopólico o a los aparatos estatales que le resulten esenciales a éste como precondiciones políticas para su proyecto (principalmente, los aparatos represivos) (3).

Los elementos de la estructura bipolar metrópoli-satélite, imperio-colonia, son mucho más. Los análisis son bien conocidos y aquí no podemos perfilarlos sino de manera general. Lo importante es que, más que ser datos de injusticia, son datos de violencia. La comprensión de la injusticia en las relaciones económicas internacionales, conlleva la comprensión de la injusticia de las relaciones económicas nacionales; la marginalidad, la funcionalización de las formas productivas pre-capitalistas por las monopólicas, las tendencias a la centralización, monopolización e hipertrofia del capital, son también hechos violentos de la situación estructural violenta. Injusticia internacional e injusticia nacional comparten el tener como *substratum* la violencia económica.

La violencia estrictamente tal es, por tanto, la injusticia que priva a los hombres y a los pueblos de sus derechos personales, de sus objetivaciones y realizaciones, y les impide la configuración de la propia vida y sistema de vida conforme a su juicio y voluntad. Lo diferenciativo de la violencia no es

el método seguido sino la injusticia cometida. Y esta diferencia cobra su máximo relieve en aquellas estructuras que hacen imposible una vida humana, que no por ser sociales, supraindividuales, dejan de ser de alguna manera, responsabilidad de todos, especialmente de los poderosos. Es lo que debe llamarse estrictamente la injusticia social, la violencia social y establecida, la violencia estructural. El hecho de que la injusticia social despierte la violencia revolucionaria cuando se despierta la conciencia de la dignidad persona, prueba hasta qué punto e violencia está conectada naturalmente con la injusticia.

Injusticia y violencia corren paralelas en América Latina. Fidel Castro, el Comandante cubano, lo ilustra con crudeza:

“El resumen de esta pesadilla que ha vivido América, de un extremo a otro, es que en este continente de casi doscientos millones de seres humanos, formado en sus dos terceras partes por los indios, los mestizos y los negros, por los ‘discriminados’, en este continente de semicolonias, mueren de hambre, de enfermedades curables o vejez prematura alrededor de cuatro personas por minuto, de cinco mil quinientos al día, de dos millones por año, de diez millones cada cinco años. Esas muertes podían ser evitadas fácilmente; pero, sin embargo, se producen. Las dos terceras partes de la población latinoamericana vive poco, y vive bajo la permanente amenaza de muerte. Holocausto de vidas que en quince años ha ocasionado dos veces más muertes que la guerra de 1914 . . .” “Mientras tanto, de América Latina fluye hacia los Estados Unidos un torrente contínuo de dinero: unos cuatro mil dólares por minuto, cinco millones por día, dos mil millones por año, diez mil millones cada cinco años. Por cada mil dólares que se nos van nos queda un muerto. ¡Mil dólares por muerto: ése es el precio de lo que se llama imperialismo! ¡MIL DOLARES POR MUERTO, CUATRO VECES POR MINUTO!” (4).

LA VIOLENCIA INSTITUCIONAL

Esta conexión del concepto violencia con el de injusticia debe ser subrayada con fuerza, pues los que monopolizan el poder, los establecidos, pretenden centrar el término de violencia en torno al concepto de legalidad. Cuando el poder económico es empleado, por encima de la comunidad entera,

para mantener un orden legalmente establecido pero sustancialmente injusto, aunque no se utilice la agresión física, tal poder es violencia estricta por muy legal que se estime. La violencia institucional no es todavía la violencia represiva, sino la violencia de las instituciones comprometidas con la injusticia y su desarrollo. Porque el poder estatal, económico, religioso, es el que tiene menos necesidad del empleo de métodos violentos de orden represivo. Cuenta con muchos más recursos “pacíficos” indirectos, que si son los menos efectivos de inmediato, salvaguardan la perpetuidad del sistema en torno al “consenso” del pueblo.

La violencia institucional es fruto de la violencia estructural en la que la mayoría de hombres, mujeres y niños de nuestros países se ven privados de lo necesario para vivir. Esta violencia se expresa en la organización y en el funcionamiento cotidiano de un sistema socio-político que acepta como normal y corriente que el progreso sólo es posible mediante la utilización de las mayorías como fuerza productiva manejada por una minoría privilegiada, y lo legitima con su legalidad. La maquinaria institucional funciona en beneficio de esa minoría y sistemáticamente discriminada a los grupos o personas que defienden el verdadero bien común.

“Son responsables de esta violencia hecha institución, además de las estructuras internacionales injustas que la condicionan, los que acaparan el poder económico sin compartirlo, ‘los que retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo . . . los que lo defienden empleando ellos mismos medios violentos; y todos los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen, y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz’ (Medellín Paz nn. 17-18)” (5).

Entre las múltiples formas injustas y violentas que puede adoptar esta institucionalización, es necesario denunciar las siguientes: una legislación que trata de perpetuar una situación injusta en el orden político y socio-económico; la mentira propagada en todas las formas posibles que forma una mala conciencia en el pueblo, y la descalificación pública de la violencia justa por caer fuera de la ley o ir contra ella, la otra cara de la moneda, la justificación o descalificación como violencia de la violencia legalizada.

La violencia institucional es política y es ideológica; es superestructural, relativa en última instancia, a la estructura económica. Esto ya lo hemos dicho. Lo importante es que la dominación del capital sobre el trabajo, del patrón sobre el obrero, en el nivel económico, se expresa en estos niveles superestructurales en el dominio del Estado como aparato político de la burguesía sobre los demás sectores del pueblo y en el dominio ideológico de las clases hegemónicas, a través de sus aparatos culturales, sobre las subalternas.

a) El Estado constituye el instrumento, relativamente autónomo, de la burguesía en su conjunto para garantizar la permanencia viable del sistema capitalista, mediante la dialéctica coerción-consenso. Ello implica que las demandas reivindicativas de los sectores populares no serán resueltas. El Estado tiende a satisfacer las necesidades de los individuos y grupos de poder. Los productos económicos y políticos serán distribuidos de manera desigual, con apoyo del Estado.

Pero este funcionamiento es perfectamente legal. La legalidad burguesa, al apelar a un ser genéricamente igual en lo abstracto, oculta la realidad de desigualdad, de los hombres concretos, y legisla para los poderosos, para los que poseen la propiedad y los derechos. No para quienes carecen realmente de ellos. Aquí se finca la injusticia de un aparato jurídico-legal democrático-burgués. La justicia burguesa no es independiente de su dominación: libera precios, desnacionaliza la economía, permite despidos masivos, conculca derechos elementales de los ciudadanos, reprime a los luchadores sociales y asegura la propiedad privada en el campo y las ciudades.

Así, hablar de una legalidad de la resistencia, por ejemplo, es absurdo, por más que reconozcamos en ella toda la justicia del mundo. Ningún sistema social latinoamericano se animará a darle a la resistencia levantada en su seno, el menor carácter de legalidad. Al contrario, apelará a las leyes, códigos y constituciones de que disponga para atacar el menor brote de subversión del orden constituido. Como lo existente tiene el derecho de fijar los límites de la legalidad, las fuerzas de liberación se encuentran en el campo de la violencia, mientras que las fuerzas de la represión se encuentran en el campo del derecho. Y esto es consciente para los poderosos, o por lo menos lo intuyen, lo que refuerza su responsabilidad moral en ello. Burt Lancaster, por ejemplo, en *The Widomaker* se dirige a un perseguido y, sin los afeites hollywoodenses, le dice:

“Ambos matamos hombres. Pero hay una diferencia. Yo soy la ley y eso te convierte en asesino”.

Como dice Paulo Freire, “es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia”.

b) Los aparatos ideológicos del Estado, de que hablaba Althusser, tienen que cumplir en la órbita de la educación del pueblo el necesario papel de instrumentos del control social y de promotores del consenso y del conformismo, como corresponde a la “ingeniería social”, propugnada por los norteamericanos. La violencia institucional es violencia ideológica, pedagógica y cultural.

Los medios de comunicación masiva son violentos y originan violencia. Obligan a formas de consumo, tanto de ideas como de bienes, ajenos a las necesidades reales de nuestros pueblos. Lanzan una constante sollicitación de los instintos de posesión, que reducen a la persona al hedonismo que afirma sólo lo espontáneo. Al mismo tiempo proponen numerosas promesas manipuladas en torno a los valores más altos de la humanidad: libertad, paz, justicia, amor, etc. Como tales expectativas no son llenadas, ni pueden ser llenadas, por las posibilidades sociales de la mayoría, sobrevienen tensiones constantes que originan frustración, agresión, violencia.

El sistema ideológico también provoca nuestra histeria mostrándonos en las calles la sangre derramada por quienes no quieren aceptar ese estado de cosas. Artudidos por la violencia del sistema, reaccionamos con enojo frente a quienes cometen violencia en nombre de la justicia. Perdemos la comprensión de los hechos porque se nos ha saturado la sensibilidad. Reaccionamos contra la violencia de las manifestaciones populares o de las masas obreras como producto de la mala conciencia que nos han creado, o como reflejo de nuestro sentido de culpa, no aceptado, en la participación de la violencia de todos los días, engendrada y mantenida por el sistema.

Otra forma de domesticación practicada en nuestras sociedades por el camino de la penetración ideológica es la de los sistemas “educativos”. Nuestros sistemas socioeconómicos hacen de la pedagogía oficial un instrumento más de violencia, representada por la negación que hay en sus métodos de todo intento de concientización y por la finalidad, en cambio, de internalizar la conciencia del opresor en la conciencia de los oprimidos. Un instrumento

man) de la "Alianza para el Progreso", impulsada por el régimen de Kennedy. Simultáneamente se incrementan las intervenciones militares contra-revolucionarias en distintos países: Argentina (1962); Guatemala, Ecuador, Santo Domingo y Honduras (1963); Brasil (1964); la intervención norteamericana en Dominicana (1965); Bolivia (1971); Chile (1973). Este es el momento en que los ejércitos latinoamericanos parecen pasar a desempeñar una función de policía interna en su país, como ejército de reserva al servicio de Estados Unidos en el sub-continente. Al propósito, el informe Lieuwen señala que:

"Durante 1961, bajo la administración de Kennedy, las bases para la ayuda militar a América Latina variaron abruptamente, pasando de su papel de defensa del hemisferio al de seguridad interna, de la protección de las costas y la guerra anti-submarina a la defensa interna contra la guerra de guerrillas. Al año siguiente se incluyeron proyectos de acción cívica destinados a promover la estabilidad y a fortalecer las economías nacionales en los programas de Ayuda Militar para América Latina. El programa de entrenamiento en contra-insurgencia y equipo se inició en el año 1963. El Comando Sur en la Zona del Canal (de Panamá) comenzó a poner su énfasis en el entrenamiento e instrucción en el ejército de guerrillas y las fuerzas armadas latinoamericanas fueron alentadas a equiparse con 'jeeps', helicópteros, granadas y carabinas, en vez de aviones a reacción, tanques y buques navales. (Las administraciones estadounidenses) aceptaron a los regímenes de facto sin importarles en qué forma habían logrado llegar al poder, con tal de que fueran anticomunistas y amistosos hacia los Estados Unidos" (8).

La "hipótesis de guerra" (9) había cambiado porque la teoría geopolítica también había cambiado: la guerra actual es distinta de todas las anteriores. La guerra contemporánea de los *Estados-amebas* (en donde Estado es sinónimo de nación, y éste es concebido como organismo vivo, supraindividual y fagocitante), es una guerra *total y permanente*. Es total porque incluye a todos los ciudadanos, pero además porque incluye a todos los países e involucra a todas las actividades del Estado y los ciudadanos. Es permanente porque no tiene límite en el tiempo, no hay pre y posguerra, sino formas e intensidades distintas según las situaciones geográficas e históricas.

Así, la estrategia de la guerra total es necesariamente una estrategia total, que presupone una "unidad nacional" más férrea, con una élite conductora, identificable con el Estado.



Cavalla Rojas, en su *Doctrina de la Seguridad Nacional*, señala los hitos históricos que dan cuenta del aporte gradual norteamericano en su relación con los ejércitos de América Latina de esta nueva geopolítica y su estrategia consecuente (10):

- El concepto del panamericanismo, la "unidad espiritual de los pueblos de América" (Lima, 1938).
- La creación de una "zona de seguridad" como manera de preservar libre el continente de todo acto hostil (Panamá, 1938).

- El concepto de que todo atentado a un Estado americano contra "el territorio, la soberanía y la independencia política", es una agresión a todos los estados americanos (La Habana, 1940).
- La legitimación de la necesidad de contar con órganos y pactos militares que permitan garantizar la seguridad continental. (Nacimiento de la Junta Interamericana de Defensa -JID-, Rio de Janeiro, 1942).
- La definición oficial del enemigo principal de la seguridad continental. El control de las instituciones políticas de cualquier estado americano por el movimiento comunista internacional, es una amenaza para la soberanía política de los estados americanos (Caracas, 1964).

Vemos, pues, que desde un punto de vista ideológico se implanta la concepción relativa a que la guerra moderna no tiene frente ni retaguardia, ya que existe un "enemigo interno" aliado del bloque comunista, cuya acción se orienta a subvertir el orden establecido. Aquí nace el concepto de contrainsurgencia en lo militar.

Las Fuerzas Armadas tienden desde ahora a asumir un rol marcadamente político. Por un lado, se les coloca en contacto con la realidad económica social de sus países y, por otro, se le da una dimensión político-militar a los problemas militares y viceversa. Frente al movimiento popular se generan relaciones de rechazo y condena. Los aparatos de inteligencia se incrementan desproporcionadamente, y gravitarán en el también creciente rechazo a la civilidad y los políticos.

Los ejércitos latinoamericanos darán base geopolítica a la prioridad que conceden a la alianza con Estados Unidos, en su carácter de Estado, al concebir una guerra "común" contra el mismo enemigo. Y esto, en una relación de dependencia militar.

Las experiencias de derrota del ejército francés en Vietnam y Argelia, y del norteamericano en el primer país, desarrollaron importantemente el estudio de las teorías revolucionarias militares. Como consecuencia se creó la doctrina de la contrasubversión y la contraguerrilla, que enfatizaron los aspectos precedentes con algunos matices:

El enfrentamiento ahora es entre dos sistemas integrales de vida, por tanto abarca todos los aspectos humanos. El enemigo no es ya sólo el que milita en la organización opuesta, sino también el que

permanece neutral o, mayormente, el que realiza cualquier tipo de oposición. El espacio a reprimir se amplía y alcanza "legítimamente" a la población expectadora de la "guerra".

Un enemigo así de extenso y de tales características, para ser derrotado requiere de un cuerpo suficientemente cualificado y numeroso, dotado de medios adecuados para destruir los esquemas de organización y acción compartimentada del pueblo y la utilización casi profesional de la información y el estudio operativo. Además, este cuerpo debe ser una organización ágil, que tome la iniciativa político-militar, allí donde el ejército convencional se encuentra en franca desventaja. De allí surge todo un arsenal de medios técnicos, métodos de pesquisa, interrogatorio, infiltración, etc., que requiere de un aparato especial impenetrable. Por tanto, nace una organización dentro de la organización militar, que responde directamente a la cúspide del mando.

Estos aparatos militares y para-militares representan la cristalización "física" de la violencia de la clase en el poder. Es la misma violencia estructural en otro plano. La burguesía y su poder se codifican —es decir, se hacen código significativo— como violencia pura. Aun antes de su puesta en marcha hay un mensaje de aniquilamiento contra todo intento de resistencia o subversión.

La inmoralidad del aparato militar-policía interna en una sociedad "democrática" y de las concepciones que sostiene, es evidente. Primero, evidencia que el poder de clase se sostiene, en última instancia, por medio de la fuerza violenta en su sentido estricto; que ésta constituye la última carta a jugar por la clase dominante, aun a costa de su propia legalidad. Sabemos a este respecto, que la burguesía —aunque todos los códigos legales respondan a su interés estratégico— es quien primero viola su propia legalidad cuando se ve amenazada. Definitivamente, no hay duda de que el recurso a las armas será y es tomado por el poder en el momento en que lo requiere. Si una toma de tierras, una huelga pequeña, una movilización meramente reivindicativa, producen la reacción violenta espontánea de la burguesía y su Estado, ¡cuánto más reaccionará cuando se trate de derribar los fundamentos de su dominio! En segundo lugar, las concepciones de guerra contrasubversivas, por involucrar a gente pacífica, por la falsedad de sus análisis, por inventar una realidad prepotente, constituyen una falta de esa humanidad, una inmoralidad contra el propio pueblo al que dicen defender.

La desaparición, el secuestro y la tortura física y psicológica, más que mecanismos militares

de respuesta, se han constituido en institución preventiva en los países latinoamericanos. No se trata ya de "anticuerpos" del "organismo" social, sino de "medicina preventiva" de la subversión. Esto es perfectamente explicable en la medida en que el deterioro en las condiciones de vida de las masas y, por tanto, el descontento y la lucha popular son perfectamente previsibles, por irrefrenables, en las sociedades dependientes.

El secuestro y la desaparición son el mensaje de advertencia que el Estado lanza a los inconformes. Otra muestra de su poderío, pero ahora magnificado, hipertrofiado. El Estado puede hacer en cualquier momento lo que desee con el secuestrado, según su capricho. Nadie puede intervenir porque el estado niega tener en su poder al desaparecido. Está impunemente a su merced. El secuestrado, el desaparecido, "no existe" sino en la fantasía de quienes lo buscan. Este es un privilegio que el poder puede arrogarse frente a cualquier ciudadano que amenace ponerlo en peligro. Es cuando la violencia adquiere su máxima abstracción: se elimina todo correlato emocional y vivencial propio de cualquier acto violento. La violencia se convierte en una operación que se abstrae de su contenido humano e histórico, en un trabajo sobre un adversario neutro, paralizado, inexistente, que ha perdido toda figura humana y se convierte en fantasma.

Con la desaparición y la tortura los pueblos no necesitan ser avasallados; en todo caso es necesario destruir, quebrantar, desmoralizar a los inconformes para que el pueblo entero no se transforme en un inconforme. Al pueblo se le destruye por el mecanismo sutil de emisión de estímulos que provocan procesos disolventes y hacen del hombre mero receptor de esas formas abstractas. La autonomía humana es rebajada a la condición de cosa manipulable.

Por muchos años se aplicó generalmente la política de exterminio del inconforme, del luchador social. La mayoría de los capturados eran asesinados inmediatamente y allí terminaba el "derecho" de defensa del sistema con su triunfo. Pero conforme se incrementa la lucha armada en el continente (década de los sesentas), se comienza a aplicar la política del interrogatorio y de la tortura sico-física. La necesidad de obtener información, pero sobre todo, de desmoralizar al enemigo clandestino, obligó a las instituciones represivas a afirmar sus métodos de tortura y a investigar los procesos de psicología popular y del combatiente para manipularlos según los intereses de la contra-insurgencia. Curiosamente, es el mismo Kennedy

quien inaugura y financia los primeros centros de investigación y experimentación en estos campos.

La utilización militar de la psicología y la tortura fue buscada por los norteamericanos y sus ejércitos latinoamericanos "aliados" con una energía siempre en aumento y una imaginación digna de mejor causa. Por ejemplo, en los últimos años se han dado innovaciones tales como una computadora conectada al cerebro de los pilotos contrainsurgentes para guiar los misiles colocados bajo las alas de su avión (*mind-guided missiles*). Esto significa que los pilotos pueden disparar sus proyectiles y luego guiarlos hacia objetivos móviles con simplemente pensar "¡Fuego! . . . un poco a la izquierda, abajo más a la derecha. . ." y así. Se han desarrollado equipos que permiten utilizar nubes bajas para proyectar inmensos *displays* de propaganda. Se prepararon grabaciones para hacerse oír desde helicópteros, atemorizando a pueblos enteros, todo lo que viene a ser una forma sofisticada de control inhumano de la población (11). Pero la ciencia del sufrimiento, la deshumanización y el miedo, que es la que aquí tratamos, ha tenido un desarrollo considerablemente mayor. Hay tres ejes sobre los cuales gira toda la estrategia de la tortura: a) priorizar el sufrimiento lento del enemigo sobre su propia muerte. Alentar en él los sentimientos del miedo, odio, engaño, dolor, humillación, soledad, añoranza del hogar, envidia, celos, etc b) hacer menos evidente la brutalidad. Una cicatriz mental es preferible a una cicatriz física, porque tarda en hacerse aparente; en realidad es un castigo mucho peor y más permanente de lo que nadie se imagina en el momento, y c) provocar en los torturadores la anulación de todo sentimiento frente al hecho de causar dolor o matar. Para esto se requiere la "deshumanización" previa de quien ha de ser torturado y aumentar la aversión del verdugo hacia éste. Las técnicas "primitivas" son conocidas ya por la cinta *Naranja Mecánica*.

Inmersiones forzadas hasta la asfixia, administración de dosis sistemáticas de dolor, métodos eléctricos en todo el cuerpo, manipulación de los sentimientos, provocación de la infravaloración humana del prisionero, inhabilitación sensorial, tortura a familiares, privación del sueño, eliminación de estímulos, ansiedad por audición, propaganda obsesiva, aliento a la incertidumbre, conversión de la relación captor-cautivo en relación salvador-salvado padre-hijo, ayuno, "balas ideacionales", conductivismo premio-castigo, escopolamina, amital sódico, pentotal y barbitúricos, son moneda corriente en las cárceles clandestinas y los "separos" represivos.

La violencia hombre-hombre cede su lugar al encarnizamiento hombre-objeto. De aquí la radical cadena étnica a este tipo de violencia. Por el carácter de sus fines, las fuerzas populares no utilizan ni pueden utilizar este tipo de violencia. Sólo puede ser, pues, patrimonio de quienes pretenden conservar privilegios ilegítimos, de los acorralados por el miedo, por la inseguridad de dar cuentas a quienes han violentado por centurias.

La violencia represiva, las instituciones que la planean y ejecutan, sólo desatan ese tipo de violencia intra-específica que atenta contra la existencia misma del hombre. En sus niveles mundiales, la violencia de la represión se expresa en las políticas de "disuasión" nuclear de las potencias, en la carrera armamentista OTAN-Pacto de Varsovia, en la "economía política de la distensión", cuya unidad de conteo en caso de guerra no pueden ser ya las bajas individuales, sino el Megamuerto. "Dadme un hombre vivo y os lo convertiré en cifra".

Las policías regulares en los países latinoamericanos, sea cual fuere su especialidad, por tener como cometido la garantía de la seguridad pública teorizada por Peel en el siglo XVIII, en el siglo XX se han convertido principalmente en apéndices de las instituciones represivas principales de que hemos hablado.

LA CONTRAVIOLENCIA

El enorme desarrollo de la violencia estructural, institucional y represiva de la sociedad latinoamericana actual hace que la única respuesta posible —espontánea o racionalmente calculada— sea la contra-violencia. Ortega y Gasset llama a toda violencia la "razón desesperada". La violencia que se practica desde el poder es mucho más que el resultado de la razón desesperada. Es el producto de la sinrazón, de la locura que se aliena en la explotación. La violencia que se practica en actitud de defensa, en cambio, sí es razón desesperada. Es producto del derecho conculcado, de la justicia pisoteada, de la dignidad subastada. Es fruto también de la multitud de intentos por obtener pan, techo, vestido, trabajo, libertad, de manera pacífica, por el camino legal propuesto por la misma sociedad que practica la violencia institucional y represiva.

A la desesperada sinrazón de la violencia del sistema, se opone en América Latina la razón desesperada de la contraviolencia. Pero esta última tiene una ventaja sobre aquélla. La violencia de lo establecido no puede sino producir o re-producir lo establecido, es decir, la violencia pura; en cambio, la respuesta violenta puede redimir si no se hace de

meros actos de violencia gratuitos, sino coherentes y organizados, si no se hace de violencias individuales, sino masivamente asumidas; y así conducir a la historia por caminos diferentes, quizá menos violentos, quizá más humanos.

Pero esta reflexión sobre la contraviolencia ha de ser tema de otro trabajo. . .

NOTAS

- (1) Cfr MARX, CARLOS. Trabajo asalariado y capital, Obras escogidas, Ed Cartago, Buenos Aires, 1975.
- (2) MARIN, JUAN CARLOS. Acerca de la relación poder-saber y la relación saber-poder ("La razón de la fuerza de la razón"), CISCO, Serie Estudios No. 34 Mecanografiado. (¿?), p 71. Este trabajo es sumamente interesante por el desarrollo amplio que realiza de la violencia que entraña la forma-salario al relacionarla de manera íntima con la forma-prisión de las sociedades latinoamericanas.
- (3) Cfr MARTINES J—VUSKOVIC P. La crisis de dominación y las alternativas de cambio, en "América Latina en la situación actual". Ediciones El Caballito, México, D. F. 1979, pp 283-303.
- (4) Citado por MAESTRE ALFONSO. El Ché y Latinoamérica, AKAL Ed. Madrid, 1979, pp 442-3.
- (5) ROMERO, MONS. O. A., Iglesia y organizaciones políticas. . ., en "La voz de los sin voz", UCA, III parte, 1. a. San Salvador, pp 115.
- (6) ILLICH, IVAN, Crítica de la liturgia de la enseñanza, Citado por BARREIRO, JULIO, Violencia y política en A.L., Siglo XXI, México, 1978, p 135.
- (7) Cfr BARREIRO, J Ibid. p 138.
- (8) Citado por ROBERTO MESA. Rebelión Colonial Latinoamericana. Editor 904, Buenos Aires, 1977 p. 64.
- (9) Se llama "hipótesis de guerra" aquella posibilidad, planteada por las informaciones que llegan al mando, de que un conflicto que el país tenga con un enemigo externo (o interno, en la doctrina de guerra influida por el Pentágono) no pueda solucionarse de ninguna manera más que por el enfrentamiento armado. La geopolítica es la teorización político-militar de las necesidades expansivas —de conquista de materias primas y mercados— de los monopolios en la fase superior del capitalismo. Sus cultores principales los encontramos en la Inglaterra de comienzos de siglo, en Alemania y Estados Unidos de los años treinta y cuarenta.
- (10) Cfr CAVALLA ROJAS, ANTONIO. Fuerzas Armadas y defensa nacional. Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán 1980. pp 72-73.
- (11) Sobre el particular, la primera divulgación pública de este tipo de técnicas de guerra lo hace Peter Watson en su interesantísimo estudio, con visos de denuncia, War on the Mind. The military uses and abuses of psychology, publicado por Ed. Nueva Imagen en castellano, México 1982, Su estudio es recomendable para comprender la magnitud del refinamiento sádico de la cultura norteamericana.

DOMINGO 19 ORDINARIO (12 de agosto)

Dios está presente y conforta en medio de las crisis, pero es necesaria una fe intensa (entrega total) para reconocerlo presente, y superar esas mismas crisis.

1 Reyes 19,9a.11-13a. *La persecución se ha recrudecido, el profeta tiene miedo y se reconoce cobarde (19,3). Huye hacia el lugar donde Israel tuvo su experiencia original (Herob-Sinaí). La pregunta de Yahveh ('¿qué haces aquí, Elías?') v 9,13 es palabra de aliento (Dios está presente para él) pero también de cierto reproche (Dios está también presente en medio de la persecución). El profeta sufre y está en "crisis" por la destrucción religiosa y la perversión del pueblo, y Dios se le hace presente en "el susurro de una brisa suave. . ." La Iglesia, en el transcurso de los siglos, tendrá que ir reaprendiendo, a veces en forma dolorosa, la lección cristiana de realizar la obra de Dios a través de lo pobre y pequeño.*

Romanos 9,1-5. *En el pasaje se comienza a responder a la pregunta: si la salvación total es en Cristo, ¿qué con Israel? El dolor solidario de Pablo evoca la primera lectura. Pablo trata de seguir la vida de Cristo que se entregó por nosotros, el que no conocía pecado fue hecho pecado (anatema) por nosotros (2 Cor 5,21). Los privilegios de Israel perduran, pues Dios es fiel (11,16ss), Cristo mismo viene de Israel, pero también es Señor por encima de todas las cosas. La frase final puede ser alabanza al Padre o una confesión en la divinidad de Cristo (más probable).*

Mateo 14,22-23. *Mateo la da un tinte claramente eclesial y simbólico a este pasaje: 1) Jesús se retira a orar. Ora y vive en diálogo con el Padre, e insiste en la oración como una actividad central de sus discípulos. 2) Los discípulos en aflicción evocan la realidad de la Iglesia, a quien se le han prometido pruebas y trabajos (Mt 24,9ss). 3) Cristo está presente, cerca de ellos, pero los discípulos lo confunden con un fantasma. Cristo con frecuencia se presenta en formas "imprevistas" (no como lo esperamos) y no siempre se le reconoce; para eso hace falta fe (v 26) y la lección nunca la acabamos de aprender. 4) Pedro ocupa un lugar especial; y a él se le exige una especial firmeza en la fe para que confirme a sus hermanos (Lc 22,32).*

EL HOMBRE NECESITA LA FE PARA MANTENERSE FIRME

Hechos de Vida.

Cristianos en un país de "misión (Japón, por ejemplo) que mantienen su fe en Jesús, a pesar de la adversidad del ambiente.

Una enfermera que desea tratar humanamente a los enfermos en un hospital burocratizado y deshumanizado.

Un grupo de promotores sociales que no encuentra respuesta sólida y duradera.

Desde que iniciamos este ciclo de sugerencias para la 'predicación' nos hemos centrado en los tres temas que Puebla nos presenta al explicar qué es evangelizar: Jesús, la Iglesia y el hombre. En las últimas semanas hemos añadido otro tópico central en el evangelio: el reinado de Dios. Evidentemente los cuatro puntos están muy relacionados entre sí desde una perspectiva cristiana.

Hoy volvemos a fijarnos más directamente en el hombre. Y vemos cómo Jesús nos dice que para ser hombres (seres humanos, varones al igual que las mujeres) que verdaderamente merezcan tal nombre, hemos de tener una gran fe; que únicamente mediante la fe podremos mantenernos firmes. Y resulta un tanto paradójico. Por una parte es

precisamente en las dificultades cuando nuestra fe se ve más amenazada; y por otra, es precisamente entonces cuando más la necesitamos, cuando es la única capaz de sacarnos adelante. Cuando todo se vuelve oscuro y parece que aquello no tiene sentido. Cuando los demás no nos hacen caso o se burlan de nosotros. Cuando el Señor parece escondérsenos o ser tan sólo un "fantasma". Entonces la fe muestra su lado oscuro. Porque también tiene uno luminoso y alentador: el de los días de la 'transfiguración', sobre lo cual ya también hemos reflexionado. Cuando vemos con toda claridad y alegría el rostro del Señor.

Pero los verdaderos hombres mantienen firme la fe en medio de las adversidades. La fe que nos indica el rumbo,

aun en la oscuridad. Claro que esto no mediante nuestras solas fuerzas, sino con la ayuda de nuestro Padre. A quien siempre hemos de acudir, a quien tenemos que pedirle diariamente que "no nos deje caer en tentación". Con la ayuda también de nuestros hermanos. Por eso la fe tiene que ser vivida siempre de una manera comunitaria.

DOMINGO 20 ORDINARIO (19 de agosto)

Las lecturas se centran en el universalismo de la misericordia del Señor, y en el misterio de la fe como respuesta a su llamado.

Isaías 56,1.6-7. Se inicia el Tercer Isaías que fue escrito, muy probablemente después del destierro. En el pasaje se enfatiza lo que el hombre debe hacer para participar de la vida que Dios da: velar por la equidad, hacer la justicia, observar la alianza (la Salvación como tarea vivida en la fe); y esto porque la salvación, la manifestación de la justicia (misericordia) de Dios está cerca (la Salvación como don que hay que esperar en la fe). Y esa Salvación se ofrece a todos.

Romanos 11,13-15.29-32. Se continúa con el tema de Israel (cap 9-11. Ver domingo pasado). Podemos notar varios puntos: 1) el que viene de la gentilidad (nosotros) sigue siendo, en cuanto a sí mismo, un pobre gentil del cual Dios ha tenido misericordia. 2) El Señor, en su bondad, se vale aun de los pecados para hacer bien a otros. 3) Todos somos pecadores, pero a todos nos llega su misericordia. 4) La fidelidad de Dios, fiel a sus promesas, le da a Pablo la certeza de una futura conversión de la comunidad de Israel (v 15.23.31). El pasaje es un himno a la misericordia de Dios.

Mateo 15,21-28. Después de la discusión sobre lo "impuro" y lo "puro", viene esta narración, de fuerte valor simbólico, en la que se pronuncia la salvación universal, aunque no sin matices un tanto duros para los gentiles. 1) Se explicita la misión concreta de Jesús en su vida terrena (los hijos de Israel, v 24). Jesús se acercará a los paganos a través de sus discípulos. 2) Aun así, Jesús no rechaza la fe, cuando la encuentra (Mt 8,5ss; Jn 4,43). 3) Se contrasta la respuesta entusiasta y devota de una extranjera que cree sólo por lo que ha oído, a la respuesta suspicaz y desconfiada de los israelitas que han tenido oportunidad de convivir con Él. La fe de esta mujer es grande: es perseverante (se fue gritando por el camino) y humilde (reconoce su pequeñez: acepta ser comparada a un "perrito"). La Salvación es ofrecida a todos, pero hace falta una fe perseverante que reconozca su pequeñez.

EL HOMBRE, NECESITA UNA FE PERSEVERANTE

Hechos de Vida.

Un sacerdote que sigue fiel a su vocación a pesar de sus debilidades y del desprestigio de la Iglesia en muchos ambientes.

Un matrimonio que sabe seguir adelante a pesar de los roces cotidianos y de los obstáculos para educar a los hijos.

Un pueblo que se mantiene en lucha (Nicaragua, Salvador).

Continuamos este domingo directamente la reflexión de la semana pasada. Evidentemente que una de las cualidades fundamentales de la fe debe ser la perseverancia. Ya lo veíamos la otra vez. Ahora insistimos sobre ello. Y no por pura casualidad. Así nos lo indican tanto el evangelio como la vida de todos los días. Comenzar es relativamente fácil; perseverar es mucho más difícil, pero indispensable.

Sin embargo es muy importante que no confundamos la perseverancia con la terquedad. Ambas tienen en común la constancia, pero la perseverancia se realiza con un espíritu abierto, pendiente no de sí mismo sino del evangelio y de las necesidades de los demás. La terquedad, en cambio se centra en sus propios puntos de vista, en su autoseguridad e intereses. En ocasiones no es sencillo distinguir una de otra. Por eso precisamente es trascendental tener tanto cuidado. Volvemos a Jesús con espíritu abierto para que él nos enseñe y corrija. Estar abiertos también a aquéllos que luchan sinceramente por el evangelio y la justicia. Hemos de aprender mucho unos de otros. Y ayudarnos a perseverar.

¿Quién creemos que es más auténticamente hombre: el que conserva la fe o el que cambia según las oportunidades? ¿El que no tiene inconveniente para entrar en compromisos, o de plano cambiar de rumbo? ¿Cuáles son las "borrascas" que últimamente han hecho tambalear nuestra fe? ¿De qué manera nos ayuda el Señor para mantenernos a flote?

La perseverancia de la mujer sirio-fenicia es realmente sorprendente. Había descubierto en Jesús realmente una presencia divina. Con ese sentido que ayuda a penetrar hasta el fondo y captar la verdad más plena y sólida. Por eso, después no desiste ante los obstáculos, ni siquiera ante las negativas de Jesús mismo. Porque su fe la ha llevado a descubrir que esas negativas no son lo más auténtico de Jesús y que el amor de él no conoce fronteras.

¿Qué tan sólida es nuestra fe en Jesús? ¿Hemos creído en él profundamente? ¿Sabemos descubrir su presencia en medio de la rutina de todos los días y de las tareas que exigen un esfuerzo de muchos años? ¿O nos desanimamos cuando el fruto no es inmediato y sensible?

¿Sabemos distinguir entre perseverancia y terquedad? ¿Qué muestras de la una y de la otra hemos encontrado en nosotros, en nuestra comunidad más recientemente? ¿Qué criterios nos han permitido distinguirlos?

Dios se vale de lo humano, aun del mal, para realizar su obra. Pedro ocupa un lugar particular como instrumento en la construcción del Reino.

Isaías 22,19-23. Este oráculo contra Shebna es un vaticinio bien concreto que promete la caída de un personaje y la ascensión de otro. Dios es el Señor de la historia, el que quita y el que pone, el que destrona y el que ensalza. En el texto ven los Santos Padres un prenuncio de Cristo "Mayordomo" (el mayor servidor de la casa: Ap 3,7; 1,18; Ef 1,10) y una advertencia para los mayordomos de la nueva Casa de Israel.

Romanos 11,33-36. La misericordia de Dios para con todos es el contexto de este himno de alabanza en tres partes: 1) Alabanza implícita en la que se confiesa la inmensa sabiduría y ciencia de Dios. 2) Se dice el motivo, con una cita de Isaías: los "colmos" a que llega el Dios creador en su camino de providencia. 3) Se repite la alabanza en forma explícita. La gloria que el hombre da a Dios es el reconocimiento agradecido y operante ante el poder sabio y bondadoso de nuestro Padre.

Mateo 16,13-20. Es asombroso, pero Dios se vale de hombres, con frecuencia muy limitados e imperfectos, para hacer su obra de salvación. 1) Jesús pregunta qué piensan de El. Es la pregunta decisiva que Jesús sigue haciendo al encontrarse con cada uno de nosotros. 2) La respuesta de Pedro es personal, pero ante todo es la de la Iglesia después de la Resurrección y que indica todo el sentido del ser y quehacer de la Iglesia; nosotros seremos Iglesia en la medida en que esa respuesta sea, en verdad, la nuestra. 3) La respuesta es un acto nuestro, pero es ante todo don del Padre, pues nadie llega a Cristo si el Padre no lo atrae (Jn 6,65). El aceptar a Cristo no es deducción lógica ni mero esfuerzo de la voluntad humana. 4) La edificación a que se refiere el Señor alude a un edificar sobre la fe de Pedro y de la Iglesia (tiene las llaves), pero también se refiere a una construcción visible sobre una base jerárquica. 5) Finalmente, nos encontramos aquí con el misterio de la mediación humana en la obra de la Salvación. Mediación iniciada en el AT, que llega a su plenitud en Cristo y se prolonga en su pueblo mesiánico. La autoridad de Cristo se sacramentaliza en Pedro y en los apóstoles; El escogió de hecho esa estructura humana como estructura de Salvación.

IGLESIA, COMUNIDAD EDIFICADA SOBRE PEDRO

Hechos de Vida.

Un sacerdote que anima diversas comunidades cristianas y las vincula entre sí.

Un matrimonio que sabe llevar adelante su pequeña "Iglesia familiar".

Después de haber reflexionado varias semanas sobre el reino o reinado de Dios y en un par de ocasiones sobre el hombre, el evangelio nos orienta a considerar un poco más de cerca a la iglesia. Esa comunidad de todos los cristianos, de todos los que queremos creer en Cristo Jesús. Iglesia que no es el reino de Dios, sino que está orientada toda ella al servicio del reino, que es mucho mayor.

Lo que el evangelio de hoy nos recuerda es que Jesús fundó su iglesia sobre una cabeza humana para que le prestara el servicio de la unidad y de la autoridad. Ya varias veces hemos visto cómo Jesús no concebía la autoridad como un privilegio, sino como un servicio. Hoy nos recuerda que ese servicio es necesario y que se lo ha confiado a Pedro. Pedro es la cabeza visible de la iglesia, con el fin de que haya en ella la indispensable unidad. Esto vale sobre todo para la iglesia universal en la que es el papa quien

desempeña este oficio tan importante. Pero también vale para la iglesia diocesana, la parroquial y la familiar.

Así, vemos por una parte la importancia de este oficio y también la gran responsabilidad que conlleva para el crecimiento de la iglesia, para que la comunidad cristiana pueda ir cumpliendo día con día la misión que Jesús le ha confiado. Quizá este oficio de la unidad, desempeñado por Pedro, en otros tiempos nos pareció más sencillo (al menos en nuestro país). Hoy la iglesia vive diversas tensiones. Esto hace que la unidad sea a la vez más difícil y más importante. Requiere la colaboración de todos y la vinculación con Pedro (a los diversos niveles).

¿Qué características reviste entre nosotros esta vinculación con el sacerdote, el obispo, el papa? ¿Cuáles son los principales beneficios que encontramos? ¿Hay algunas dificultades? ¿Cómo tratamos de superarlas?

DOMINGO 22 ORDINARIO (2 de septiembre)

Las tres lecturas insisten en que la demanda de Dios es radical y absoluta, implica una entrega total que lleva consigo una renuncia dolorosa e incondicional. No siempre estamos "de acuerdo" con Dios.

Jeremías 20,7-9. En esta oración de Jeremías (v 7-18) nos podemos fijar en cuatro momentos de la relación de Jeremías (prenuncio cristiano) con Dios: 1) Yahveh se "apodera" del que escoge, es el Señor y toma la iniciativa, su llamado queda impreso en el propio ser del hombre; podremos renegar de él, pero

al hacerlo renegamos de nosotros mismos. 2) No pocas veces ese llamado implica la burla, la incompreensión de los demás y hasta va contra los mismos sentimientos del que ha sido llamado. 3) Una reacción "explicable" es la lucha contra ese poder que amarra y que lo exige todo (lo ha dado todo); el mismo Jesús, en cuanto hombre, sentirá los espasmos de esa lucha (Mt 26,37 y par). 4) Pero el Señor acaba por vencer. La derrota del hombre es su victoria pues sólo se alcanza la vida cuando se entrega (Mt 10,39; 16,25; Jn 12,25).

Romanos 12,1-2. Pablo inicia aquí una exhortación apremiante para que expresemos con la vida lo que ya se ha recibido como gracia: 1) La vida del cristiano es una ofrenda, una entrega de sí mismo al Padre (en y por Cristo). 2) El vivir así implica renuncia, un no acomodarse al mundo presente en lo que tiene de antihumano (antidivino) y en renovarse en el Espíritu. 3) En concreto esto se realiza por el discernimiento: qué es lo que Dios quiere, cuál es su voluntad; tal fue el actuar de Cristo.

Mateo 16,21-27. Nuestro texto está entre la confesión de Pedro y la transfiguración: confesar a Cristo es seguirlo por la cruz hasta la gloria. Primera parte: Después de la proclamación mesiánica, aparece el camino del Mesías: por la muerte a la resurrección. Después del reconocimiento de que Pedro ha sido bendecido por Dios en el "conocer" quién es Cristo, recibe ahora una fuerte repulsa que ni el moderado Mateo intenta mitigar: Pedro es un "miope" (endemoniado) al proceder sólo con sabiduría humana. Segunda parte: El camino de Cristo es el camino del cristiano; participar de su Resurrección implica participar de su Pasión. A esta luz se comprenden las dos lecturas anteriores. La entrega y la renuncia no es "al vacío" sino a Cristo; y por Cristo, a los demás. Entregar la vida es encontrarla con creces; no entregarla, es encerrarse en la propia muerte. El "juicio" no es sino la declaración de lo que el hombre ha labrado para sí (ver Juan 3,18).

PEDRO, CORREGIDO POR JESUS

Hechos de Vida.

El Vaticano II reconoce varios errores de la iglesia y pide perdón. Arnulfo Romero cambia de actitud al contacto con los dolores del pueblo.

Hace ocho días veíamos cómo Jesús ha puesto a Pedro al frente de su iglesia con un oficio de fundamental importancia. El evangelio de hoy nos muestra uno de los rasgos de la debilidad de Pedro. Frente a esta debilidad, Jesús no le quita la grave responsabilidad que le había confiado, pero sí lo reprende con gran severidad. Podemos también recordar cómo posteriormente Pablo tuvo asimismo que enfrentarse con Pedro porque éste no procedía correctamente (Gal 2,11-14).

Tocamos así un punto que es muy delicado, y también sumamente importante: la autoridad de la iglesia, no por serlo está exenta de fallas. Y las fallas de la cabeza repercuten gravemente en todo el cuerpo. Por una parte, es perjudicial la falta de respeto a la autoridad; pero también lo es el pretender ignorar sus fallas. ¿No habrá un camino a la vez respetuoso y firme de llamarle la atención? Ciertamente no es sencillo. Pero de presentarse el caso (trátese de

sacerdotes, de obispos y aun del mismo papa) el espíritu cristiano nos pide que encontremos ese camino. El amor a la iglesia toda, a los fieles y también al pastor mismo, así lo pide. Claro que debe ser el amor el impulso fundamental que nos lleve en todo esto. No la impaciencia, ni el rencor, ni la envidia, ni nuestros intereses egoístas. Si no es el amor lo que nos impulsa, seguramente será mayor el daño que causemos que el que tratamos de remediar.

Así podríamos continuar nuestra reflexión de hoy dentro del conjunto de las de la semana pasada. ¿Nos preocupa la unidad de la iglesia, nuestra unión con otras comunidades cristianas? ¿Cómo procuramos cooperar para esta unidad? ¿En particular cómo colaboramos con quien ha recibido el encargo de ser cabeza de la iglesia? ¿Estaríamos así dispuestos a hacerle notar sus fallas en caso de necesidad?

DOMINGO 23 ORDINARIO (9 de septiembre)

Hay una responsabilidad propia individual, pero además hay una responsabilidad de todos para con todos, que implica aun la amonestación y crítica de los cristianos entre sí; el criterio es la caridad.

Ezequiel 33,7-9. Cada uno tiene una responsabilidad personal sobre sí mismo, responsabilidad que es intransferible: no se puede abdicar de ella ni "echarle la culpa" a otro o a las circunstancias. Pero al mismo tiempo hay una responsabilidad comunitaria de unos para con otros y que aquí se enfatiza en la responsabilidad profética del enviado de Dios, con respecto al pueblo (símbolo del centinela). El silencio del que debe hablar y corregir se considera una falta grave en el "profeta".

Romanos 13,8-10. El tema anterior de lo que se debe hacer y de las "deudas" hace que Pablo evoque el hecho de que el cristiano "se debe" a los demás; Pablo quiere expresar así el hecho de que somos para los demás, quiere expresar la función totalitaria de la caridad en todas las relaciones humanas y las relaciones para con Dios.

Mateo 18,15-20. En este trozo del discurso eclesíástico (cap 18) Mateo nos describe diversos aspectos de la vida comunitaria: debe ser una comunidad que ora y con autoridad comunitaria, en la cual está presente el mismo Jesús. Queremos señalar especialmente el tema de la corrección fraterna; la responsabilidad es de todos y el caso no es solamente cuando la falta es contra uno (como trae una variante textual), sino en todos los casos (cuando se descarría). La ayuda que se preste debe ser individual y aun comunitaria; y aunque no se dice, se deja entender que en esto puede haber una falta de omisión (ver primera lectura). La razón para hacerlo y el modo de hacerlo se explicita en la segunda lectura (la caridad: sólo el que ama, y en la medida en que ama, tiene derecho a amonestar o corregir a su hermano). El tema de la expulsión de la comunidad (v 17) puede parecer duro para una mentalidad de total tolerancia y de absoluto "respeto" a lo que hagan los demás; pero el Señor insiste en salvaguardar la unidad mínima y la identidad comunitaria. Debemos notar que se trata del caso de empecinamiento y rebeldía (si la sal se hace insípida. . .) y no del caso del que falla y se arrepiente o de la actitud interior ante las ofensas personales (ver más adelante v 22-23).

IGLESIA, COMUNIDAD DE CORRECCION FRATERNA

Hechos de Vida.

Un equipo en el que se da autocrítica sincera.

Una familia en la que los papás y los hijos pueden hablarse y corregirse mutuamente con confianza.

La semana pasada veíamos cómo Jesús había corregido a Pedro; hoy nos dice Jesús que la corrección mutua debe ser un servicio que nos prestemos entre los cristianos. Suena sencillo, pero la práctica nos muestra lo arduo que es. Supone un clima de gran sinceridad y confianza. Fácilmente notamos los defectos más o menos graves de los demás. También es muy común que los comentemos como queja o como chisme en grupitos o públicamente cuando no está el interesado. Pero rara vez nos acercamos a él para conversar-lo fraternalmente. Más aún, suele considerarse 'falta de educación' el hacerle notar a alguien sus defectos, aunque sea de buen modo. Cosa bastante extraña, siendo la murmuración tan común.

Sin embargo, es necesario que vayamos aprendiendo a corregirnos mutuamente en el amor. Para poder prestar un mejor servicio como comunidad cristiana. No se trata única-

mente de alcanzar una perfección casera, sino de mejor capacitarnos para la misión que se nos ha confiado. Por eso Jesús nos exhorta a corregirnos fraternalmente. Y también a excluir de la comunidad a quien se obstina en sus faltas.

La confianza para la corrección mutua puede ser un buen índice de lo integrado que se encuentra nuestra comunidad (comunidad de base, parroquia, familia, equipo, etc). Y también de su espíritu de servicio en favor del reinado de Dios nuestro Padre entre los hombres.

¿Hemos tenido experiencia de corrección entre nuestros hermanos cristianos? ¿Con qué resultados? ¿Consideramos importante avanzar en esta línea? ¿Cómo podríamos favorecerla, no al nivel de las puras buenas intenciones, sino al nivel de la práctica?

DOMINGO 24 ORDINARIO (16 septiembre)

Un tema central domina las lecturas: perdonar las ofensas, su fundamento: la vía de salvación nos hace participar de la vida de Dios, de lo que en Cristo, Dios es para con nosotros; y Dios es generoso.

Eclesíástico 27,33-28,9. El pasaje puede tomarse como un comentario anticipado a la petición del Padre Nuestro: "perdona nuestras ofensas, como también nosotros. . ." (Mt 6,12). Se dan como motivos: así se encuentra el perdón del Señor, la Alianza y los preceptos del Señor así lo exigen, el odio y el rencor son causa de "muerte".

Romanos 14,7-9. Estamos en la parte exhortativa de la carta, el contexto inmediato nos habla de la caridad para con los débiles en la fe. El pasaje se puede dividir en dos partes: primera parte (v 7s): el cristiano no vive para sí, su centro vital está fuera de sí, en Cristo. Esto significa que su motivación, la orientación de su actividad es Alguien. Aun el perdón de las ofensas tiene este mismo fundamento. Segunda parte (v 9): este señorío absoluto y salvador de Cristo es dado por el sentido salvífico de su muerte y resurrección. ¿Esto es Cristo para mí? La medida de la respuesta indica el grado de nuestra participación en la comunidad de Cristo.

Mateo 18,21-35. El contexto anterior aparece el domingo 23. Nuestro texto tiene dos partes. Primera parte (v 21-22) el diálogo sobre el perdón de las ofensas: el tema se repite en Mt 6,12.14ss; pero aquí se enfatiza, no el motivo, sino la extensión de la generosidad en el perdón: no tiene límite (70 veces 7 evocando en contraste la cita de Lamec en Gen 4,24); como no tiene límite el amor de Cristo, ni lo tiene la misericordia del Padre (Lc 6,36). Segunda parte (23-35): la parábola del siervo cruel. Debemos recordar que es parábola y no alegoría; su mensaje es el contraste de generosidades, de las cuales una se ve como el colmo de la magnanimidad y la otra como una mezquindad reprobable. A este fin se

exageran los datos para subrayar el contraste. En forma similar en Mt 6,14: si el hombre no renuncia a sus "demandas" mezquinas ante sus hermanos, con qué "cara" puede esperar que Dios "renuncie a sus demandas". En su forma inmediata la expresión es muy válida y se puede comprender a un nivel "popular" (es parábola). Es clara la relación con la segunda lectura: la actitud ante el hermano indica una actitud ante Cristo mismo; rechazar al hermano es rechazar a Cristo, es no querer tener parte con El.

IGLESIA, COMUNIDAD DE PERDON MUTUO

Hechos de Vida.

Juan Pablo II perdona a quien intentó matarlo.
Un vecino se reconcilia con otro que lo había ofendido.
Un grupo cristiano ayuda a que se superen las rencillas que existen entre dos pueblos o colonias.

En los domingos anteriores recordamos cómo Jesús nos exhortaba a corregirnos mutuamente, y aun mandaba excluir de la comunidad cristiana a quien se obstina en su pecado. Hoy nos señala otro camino complementario por el que la comunidad eclesial debe ir avanzando. Avanzando en un doble aspecto: constituirse como comunidad fraterna, y contribuir en la tarea de liberar y evangelizar al conjunto de la sociedad. No basta que nos corriamos. Hemos también de perdonarnos. La corrección sola podría tender a la severidad excesiva. El perdón solo podría convertirse en bonachonería. Ambos juntos nos ayudan a crecer.

El perdón por una parte subraya la comprensión y el apoyo. Jesús se acercó a muchos pecadores amorosa y comprensivamente. No en actitud condenatoria, sino de ayudar a levantarse, no con tolerancia indiferente, sino como quien mediante el perdón devuelve la confianza en sí mismo e impulsa a la reconstrucción. Al perdonar las ofensas que

nosotros hemos recibido, recordamos que lo importante no es nuestro orgullo herido, sino el reino de Dios.

Hemos de reconocer nuevamente que no nos encontramos frente a una tarea fácil. Nos cuesta mucho trabajo perdonar. Perdón que no es simple olvido, sino esfuerzo arduo por una reconciliación profunda (que muchas veces implicará también una lucha contra la injusticia). Por eso, Jesús nos invita a pedirle a nuestro Padre en la oración que nos enseñe a perdonar.

¿Cuál suele ser nuestra actitud ante las ofensas que recibimos, sea como personas o como grupos? ¿Sabemos perdonar también las ofensas graves? ¿Tenemos hacia los demás la comprensión que pedimos para nosotros? ¿Sabemos combinar el perdón con la exigencia de una reparación cuando el amor y la justicia así lo exigen? ¿Nos preocupan más las ofensas hechas a nosotros, que las injusticias contra nuestros hermanos?

DOMINGO 25 ORDINARIO (23 de septiembre)

Hoy es tiempo propicio para la conversión, pues Dios es compasivo y nos invita a todos. El criterio de la conversión es el servicio a los demás por amor a Cristo.

Isaías 55,6-9. Nuestro texto pertenece al final del libro de la consolación (Is 44-55); en él se nos revela que Dios está cerca y quiere ser "encontrado" por todos nosotros, pues El es un Dios compasivo y grande en el perdón; su modo de pensar es infinitamente más misericordioso que el nuestro. ¡Hoy estamos en el tiempo oportuno!

Filipenses 1,20c-24,27a. La alegría es la actitud de Pablo ante su prisión y su posible muerte, y aun el saber que por rivalidad con él, algunos predicán el Evangelio: lo que importa es que Cristo sea predicado, y así su propia muerte la ve como un testimonio evangelizador. La vida y la muerte son para el cristiano un acto de culto: la actividad de la vida va orientada a Cristo y la muerte también. El mismo morir es ganancia porque nos reunimos con El. Pero Pablo piensa que es mejor quedarse, si con esto se sirve más a Cristo en sus hermanos; se presenta así un criterio básico de la existencia cristiana: anteponer el servicio de los demás, a los propios deseos aun a los más "lícitos".

Mateo 20,1-16a. En este pasaje tienen especial importancia los contextos: el anterior (19,27-30) nos presenta una promesa ante el desprendimiento; el posterior presenta el tercer anuncio de la Pasión y la petición de la madre de los hijos de Zebedeo (v 20ss) sobre futuros privilegios. El texto presenta la parábola de los obreros de la viña. El énfasis está en que todos son llamados por igual a la plena participación del Reino. La parábola que tiene un solo centro interpretativo parece que tiene un doble nivel de aplicación: en relación con los judíos, los gentiles llegan a un plano de igualdad, ambos son llamados en un acto de misericordia (ver Ef 2,1-23). Tiene también una aplicación posterior en la comunidad: los discípulos que llegan "después" son llamados en un plano de igualdad fundamental con los "primeros" discípulos, aunque éstos sean los "jefes" de la Iglesia. El ejercicio de la vida eclesial no es "propiedad exclusiva" de los oficiales eclesiales. Así se desprende del contexto anterior citado más arriba.

Hechos de Vida.

Una cooperativa en la cual verdaderamente se comparten obligaciones y derechos.

Una comunidad religiosa en la cual no se hacen diferencias discriminantes.

Un líder verdaderamente democrático y servicial.

En el evangelio de hoy Jesús nos sigue presentando las características de la comunidad que él ha querido fundar. Características sumamente sencillas, como hemos venido considerando, y a la vez profundamente transformadoras tanto de los individuos, como de los grupos. Más aún con capacidad de fermento re-creativo para ir cambiando toda la sociedad.

Todas estas características nos describen lo que la iglesia está llamada a ser. Y cada vez tenemos que irnos preguntando con toda sinceridad en qué medida realmente lo somos (En los diversos niveles de iglesia: comunidad más cercana, parroquia, diócesis, país, continente, tercer mundo, todo el mundo). Porque nuestras realizaciones siempre presentan fallas más o menos graves. Ya lo hemos reflexionado respecto a la corrección fraterna y el perdón mutuo. Añadamos este otro aspecto que Jesús nos señala de la manera como hemos de ser verdaderamente hijos de Dios y hermanos unos de otros.

La parábola que Jesús nos propone hoy puede desconcertarnos. No hemos de interpretarla alegóricamente; es decir, tratando de encontrarle un significado a cada uno de

los detalles. No. Hemos de fijarnos tan sólo en el punto central: entre los trabajadores de la viña del Señor, entre los hombres que queremos seguir a Jesús, no debe de haber privilegios, todos hemos de procurar irnos entregando cada vez con mayor generosidad, sin pretender por ello 'ir avanzando en el escalafón'. Una vez más, lo importante no es nuestro orgullo personal sino la venida del reino del Padre. No se trata simplemente de 'salvar el alma', de 'ganar el cielo' con el mínimo de costos, no es eso a lo que nos llama Jesús. Sino a aprender a amar sin medida, a colaborar en el establecimiento de la justicia. . . a fomentar por todos los medios la vida de los hombres y alabar así a su Padre. Y evidentemente esto no puede ser fuente de privilegios personales. Por más que tengamos esa tendencia tan arraigada dentro de nosotros. Por eso precisamente insiste Jesús tanto en este punto.

¿Se dan diferencias en nuestra comunidad cristiana?
¿Son diferencias en vistas al servicio, según la diversidad de cualidades y de funciones? ¿O son diferencias de privilegio que de algún modo señalan diversas 'categorías' de cristianos? ¿Cómo podemos ir superando estas últimas?

DOMINGO 26 ORDINARIO (30 de septiembre)

Las lecturas se agrupan bajo el tema de la decisión personal, que es libre (primera lectura), que no puede ser meramente verbal (tercera lectura) sino vivida en la caridad, siguiendo el modelo de Cristo mismo (segunda lectura).

Ezequiel 18, 25-28. En una tradición que enfatiza la solidaridad comunitaria es muy significativo el que se subraya la decisión libre, aun por encima del ambiente, de la herencia y de las circunstancias. El texto presenta una posibilidad real que es palabra de aliento al pecador, y al mismo tiempo, una llamada de atención al que se considera "estar de pie" (1 Cor 10,12). Es importante el contexto posterior: Dios quiere la salvación del pecador, no su muerte (v 30s).

Filipenses 2,1-11. En la primera lectura (v 1-5) la exhortación a la unión y al servicio está centrada en considerar a los demás como mejores, en no buscar nuestro interés sino el de los demás, como lo hizo Cristo, como fueron sus sentimientos. Segunda Parte (6-11) el himno se presenta para ilustrar cuáles fueron los sentimientos de Cristo y qué debe tener el cristiano. Parece que Pablo toma el himno de la liturgia primitiva y presenta la historia de salvación desde Cristo como centro: su preexistencia, su encarnación, la obediencia hasta la muerte, la exaltación y señorío. El himno es una profesión de fe en Cristo, pero también es el modelo de la actitud cristiana para con los demás: si Cristo, mereciéndolo todo, no buscó su interés, cuánto más nosotros.

Mateo 21, 28-32. El contexto anterior trae la controversia sobre la autoridad de Jesús; siguen tres parábolas sobre diversas actitudes ante la autoridad de Dios y de Cristo. El texto presenta la primera parábola y tiene dos partes: primera parte (28-31a) la parábola propiamente tal; y su centro es: la acción es la prueba concreta de la obediencia, no basta la obediencia verbal. Segunda parte (31b-32) la aplicación de la parábola: ante la voluntad de Dios expresada por Juan, los sacerdotes y ancianos afirman buscar la voluntad de Dios, pero en la práctica no la hacen; lo contrario vale de las ramerías y publicanos. Su aplicación va también a Israel y a los gentiles; y si tomamos en cuenta el contexto eclesial de las parábolas, la comunidad ve aquí una aplicación y advertencia para el comportamiento del cristiano: la obediencia a Cristo no puede ser meramente verbal. Y hay un peligro real de que algunas veces así sea.

EL HOMBRE, DEBE SER COHERENTE EN SUS OBRAS

Hechos de Vida.

Un cristiano que vive realmente como tal.

Un médico que no engaña a sus pacientes ni les cobra de más.

Un grupo de promotores que no manipula a los campesinos, sino que realmente está a su servicio.

Una de las desgracias más grandes de nuestra época es el tremendo desgaste que han sufrido las palabras, la poca o nula confiabilidad que tienen las declaraciones públicas de personas o de grupos. Sobre todo a nivel público; pero también en las relaciones interpersonales.

Por lo que nos dice el evangelio de hoy, ese problema ya existía en aquellos tiempos. Y Jesús claramente nos da su respuesta. Y desde luego que no sólo con la palabra, sino sobre todo con sus hechos, con su vida toda. Y ése es uno de los rasgos más fundamentales de su personalidad: su enorme coherencia entre palabra y vida. Coherencia permanente hasta llegar a la muerte. Y nos lo señala también así como camino de auténtico crecimiento humano: que no nos engañemos, con las palabras. Ni a nosotros mismos, ni a los demás.

No nos engañemos a nosotros mismos. Pues de hecho, muchas veces nos hacemos vanas ilusiones de andar por el camino correcto cuando a lo más que llegamos es a pronunciarlo sin hacer el menor esfuerzo por dar efectivamente el primer paso. Y este peligro es tanto mayor cuanto la palabra es más acertada y hermosa. Por eso los católicos hemos de poner especial cuidado; afirmamos ser seguidores de Je-

sús, del único Dios verdadero, y cuántas veces nos hemos conformado con las solas palabras.

Tampoco engañemos a los demás. Fácilmente llegamos a creer que es mejor engañar a los demás para así aprovecharnos más de ellos. Claro que sin confesarlo abiertamente. Sería destruir el engaño. Jesús nos recuerda que el hombre auténtico es coherente. Y seguramente también hemos tenido la experiencia de ser coherentes nosotros mismos y de conocer a otras personas con esta calidad. Entonces habremos reconocido la verdad de este señalamiento de Jesús, a pesar del sacrificio que haya requerido.

Quizá ésta es una de las razones de encontrar a tantos hombres insatisfechos y desubicados (y necesitados de psicoanálisis): el ambiente de mentira e incoherencia que nos arrastra.

¿Creemos de veras que la coherencia es un camino más humano que el engaño? ¿Cómo podríamos ir avanzando en coherencia? Ciertamente siempre tendremos que seguir avanzando. ¿Podemos prestarnos en este aspecto el servicio de la corrección fraterna?

SIGNA

DEL REINO DE DIOS

INFORMES Y SUSCRIPCIONES
AMORES 1318
APDO 44-051
MEXICO 12, D.F.
TEL. 5-75-27-00



Y LIBROS

Ofrecemos una lista de libros y artículos de 1980 – 1983 sobre la Iglesia en América Latina. Esta bibliografía fue elaborada por Pablo Richard.

LA IGLESIA DE LOS POBRES EN GENERAL

BOFF, LEONARDO: *Eclesiogénesis. Las Comunidades de base reinventan la Iglesia.* Santander (Editorial Sal Terrae) 1980 (traducido del portugués), 1980, 136 p.

BOFF, LEONARDO: *Iglesia, Carisma y Poder.* Bogotá (Indo-American Press Service) 1982 (traducido del portugués), 229 p.

GUTIERREZ, GUSTAVO: *Comunidades Cristianas de Base (perspectivas eclesiológicas)*, en revista *Páginas*, Lima, mayo 1980, No. 29, p 3-13.

VARIOS: *Congreso Internacional de Teología. La Irrupción de los Pobres en la Iglesia.* Documento final publicado en San José (DEI), Cuadernos No. 1, 1980, 32 p

SOBRINO, JON: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología.* Santander (Editorial Sal Terrae) 1981, 349 p.

BRAVO, CARLOS: *Apuntes para una eclesiología desde América Latina.* México (Ediciones CRT) 1982, 270 p.

MUÑOZ, ROLANDO: *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana.* Lima (CEP) 1983, 288 p.

MORELLI, ALEX: *Hacia una Iglesia Popular.* México (Cee/Cam) 1981, 78 p.

DUSSEL, ENRIQUE: *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza.* México (Edicol) 1979, 615 p.

RICHARD, PABLO: *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los años 80.* San José (DEI) 1980, 103 p.

RICHARD, PABLO: *Morte das Crisandades e Nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina.* São Paulo (Edições Paulinas) 1982, 242 p.

RICHARD, PABLO: *El Neo-conservadurismo progresista latinoamericano.* Publicado en *Concilium*, No. 161, Enero 1981, 96-103.

MESTERS, CARLOS: *Una Iglesia que nace del Pueblo.* Lima (Servicio de Documentación MIEC-JECI) Documento 17-18.

FREI, BETTO: *O Fermento na massa. 04o. encontro intereclesial das CEB, Itaici, Abril de 1981.* Petrópolis (Editora Vozes) 1981, 110 p.

FREI, BETTO: *CEBs Rumo a nova sociedade. 0 So. encontro intereclesial das CEB.* Canindé, Julho de 1983. Sao Paulo (Ed Paulinas) 1983, 126 p.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS: *Hacia una Iglesia Solidaria con los Pobres.* Ginebra (Comisión para la Participación de las Iglesias en el Desarrollo). Junio, 1980.

IGLESIA, CRISTIANISMO Y RELIGION EN AMERICA CENTRAL

VARIOS: *Apuntes para una Teología Nicaragüense. Encuentro de Teología, 8-14 de septiembre de 1980, Managua, Nicaragua.* San José (CAV-IHCA-DEI) 1981, 198 p.

BERMUDEZ, L CASTRO, T CAVALLA, A: *Cristianismo y Revolución en Centroamérica.* México, CELA (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM), Serie: Análisis de Coyuntura (Cuaderno 4), 1980, 91 p.

BORGE, TOMAS: *La revolución combate contra la teología de la muerte. Discursos "cristianos" de un Comandante Sandinista.* Bilbao (Desclée de Brouwer), 1983, 96 p.

CABESTRERO, TEOFILO: *Ministros de Dios, Ministros del Pueblo. Testimonio de tres sacerdotes en el Gobierno Revolucionario de Nicaragua.* Bilbao (Desclée de Brouwer) 1983, 39 p.

CABESTRERO, TEOFILO: *Revolucionarios por el Evangelio. Testimonio de 15 cristianos en el gobierno revolucionario de Nicaragua. Prólogo de Pedro Casaldáliga.* Bilbao (Desclée de Brouwe) 1983, 348 p.

CACERES, JORGE Y OTROS: *Iglesia, política y profecía. Juan Pablo II en Centroamérica.* San José (EDUCA) 1983, 266 p.

VARIOS: *Centroamérica: Cristianismo y Revolución. Documentos de algunas organizaciones populares centroamericanas acerca de la participación de los cristianos en la revolución.* San José (Ediciones DEI) 1980, 62 p.

DUSSEL, ENRIQUE: *La Iglesia en Nicaragua (1979-1983).* Managua, Mimeo, 1983, 25 p.

ELLACURIA, IGNACIO: *Luces y Sombras de la Iglesia en Centroamérica. Diakonía, No. 26, Abril-Junio 1983, p. 111-121.*

VARIOS: El Papa en Nicaragua. Análisis de su visita. Madrid (IEPALA Editorial) 1983, 304 p.

EQUIPO TAYACAN-CEHILA: Historia de la Iglesia de los pobres en Nicaragua (versión popular). Managua, 1983, 64 p.

VARIOS: Estudios Sociales Centroamericanos (San José, Costa Rica) 33 (Septiembre-Diciembre, 1982), 310 p.

EZCURRA, ANA MARIA: La Ofensiva neoconservadora. Las Iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina. Madrid, (IEPALA Editorial), 1982, 260 p.

EZCURRA, ANA MARIA: Agresión ideológica contra la Revolución Sandinista. México (Ediciones NUEVOMAR) 1983, 266 p.

VARIOS: Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua. Managua (IHCA), 1979, 375 p.

FERLLINI, H., DIAZ, M., CASTILLO, D (COMPILS): Un viaje histórico. El Papa en una región de conflicto. San José (Uruk Editores), 1983, 196 p.

GIRARDI, GIULIO: Fe en la Revolución, Revolución en la Cultura. Managua (Editorial Nueva Nicaragua) 1983, 75 p.

HYNDS, PATRICIA: La lucha ideológica dentro de la Iglesia Católica Nicaragüense. Managua, Mimeo, 1982, 8 p.

HYNDS, PATRICIA: La lucha ideológica en las Iglesias Evangélicas Nicaragüenses. Managua, Mimeo, 1982, 7 p.

HOUTART, F LEMERCINIER, G: Conciencia religiosa y conciencia colectiva en América Central. Centro Tricontinental, Louvain-la-Neuve, 1982, 35 p.

VARIOS: Iglesia de Nicaragua: Tiempo de Crisis: Tiempo de Discernimiento y de Gracia. Lima (Servicio de Documentación MIEC-DECI) Documento 25, 83 p.

VARIOS: Informe de la Misión de Pax Christi Internacional en América Central, 1981, 4 tomos.

INSTITUTO HISTORICO CENTROAMERICANO: "La Iglesia Católica en Nicaragua después de la Revolución" en Envío (IHCA, Nicaragua) 30 (Diciembre, 1983), 1b-24 b p.

VARIOS: Juan Pablo II en Centroamérica. ECA (El Salvador) Número Especial (marzo-abril, 1982), 164 p.

VARIOS: La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980). El Salvador (UCA Editores) 1983, 122 p.

VARIOS: La Iglesia Católica en la Revolución Popular Sandinista (1979-1982) (Documentación). Managua, IHCA, 1983.

VARIOS: La Iglesia Salvadoreña lucha, reflexiona y canta. Nicaragua, Ediciones Secretariado Cristiano de Solidaridad "Monseñor Oscar Arnulfo Romero", 1983, 284 p.

VARIOS: Las relaciones entre cristianismo y revolución. En: Cuba, Tanzania, Nicaragua, Mozambique, El Salvador, Sudáfrica, Guatemala. Madrid (Editorial IEPALA), 1982, 296 p.

VARIOS: Los cristianos interpelan a la revolución. Fidelidad crítica en el proceso de Nicaragua, Managua, IHCA-CAV, 1981, 77 p.

MARTIN, AUGUSTO: La Celebración de la Palabra. Discurso y práctica. Honduras, Mimeo, 1983, 96 p.

MELENDEZ, GUILLERMO: La iglesia hondureña asume rol más decidido", en Noticias Aliadas (Perú) Vol 21 No. 5 (Febrero 16, 1984), 6-8 p.

MONTGOMERY, TOMMIE SUC: "La cruz y el fusil: Iglesia y revolución en El Salvador y Nicaragua" en Cristianismo y Sociedad (República Dominicana) 74 (1982 - Cuarta Entrega), 7 - 18 p.

VARIOS: Nicaraguac. Revista del Ministerio de Cultura de Nicaragua. Número 5, Año II, Abril-Junio 81. Número dedicado al tema: Los cristianos y la revolución.

RICHARD, P., IRARRAZABAL, D: Religión y política en América Central. San José, (Ediciones DEI), 1981, 61 p.

RICHARD, P., MELENDEZ, G: La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982). San José, (Ediciones DEI), 1982, 345 p.

ROMERO, MONS. OSCAR A. Y OTROS: La Iglesia de los Pobres y Organizaciones Populares. El Salvador (UCA Editores) 1979, 254 p.

SERRA, LUIS: Las instituciones religiosas y la ideología burguesa en la revolución sandinista. Managua, Mimeo, 1982, 47 p.

SOBRINO, JON: "Persecución a la Iglesia en Centroamérica" en ECA (El Salvador) 393 (Julio, 1981), 645-664.

SOBRINO, JON: "El Salvador: La Iglesia ante la política de los Estados Unidos" en Christus (México) 569 (Octubre, 1983), 26-31 p.

TORRES, ANABEL Y OTROS: Lucha ideológica en el campo religioso y su significado político (En los dos primeros años de la Revolución Sandinista). Managua, Mimeo, 1981.

VARIOS: "Viaje del Papa por Centroamérica". Iglesia (CENCOS, México) Número Especial (1983), 44 p.

VIDALES, RAUL: "Cristianismo y socialismo. Convergencia en el proceso revolucionario" en Cristianismo y Sociedad (República Dominicana) 74 (1982 Cuarta Entrega), 37-47.



NOVEDAD
**CONOCE
TU
RELIGIÓN**

**UNA ORIENTACIÓN PARA
CATÓLICOS ADULTOS**

CRISTO

1

PEDIDOS POR CORREO:
CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA
APDO POSTAL 19-213
COLONIA MIXCOAC
DELEGACION BENITO JUAREZ
03910 MEXICO, D. F. MEXICO

ejemplar

\$ 75⁰⁰

DESCUENTO SEGUN PEDIDO

COMPRAS EN LIBRERIA:
ORIZABA 37
COL ROMA
06700 MEXICO, D. F. MEXICO

AVISO IMPORTANTE

ESTIMADO SUSCRIPTOR:

Debido al aumento en los costos de producción nos vemos obligados a aumentar el precio de nuestra revista. Con tal motivo hacemos de su conocimiento que a partir del mes de Julio de 1984. Podrá usted adquirirla de la siguiente manera:

SUSCRIPCION DE APOYO	\$ 3,000.00 (M.N.)	45 Dls.
PARA MEXICO	\$ 1,500.00 (M.N.)	
PARA AMERICA LATINA (por correo aéreo)		\$ 30.00 Dls.
PARA OTROS PAISES (por correo aéreo)		\$ 35.00 Dls.

Queremos recordarle que las nuevas suscripciones o renovaciones se tomarán de la siguiente manera:

De Febrero a Diciembre, ó de Agosto a Junio del año siguiente diez números al año, (NO publicamos los meses de Enero y Julio).

Si su suscripción vence en el mes de junio le suplicamos hacer su renovación enviándonos cheque o giro postal a nombre de la revista Christus, por la cantidad correspondiente, así como los siguientes datos:

NOMBRE:

CALLE:

POBLACION:

DELEGACION:

CODIGO POSTAL :

ESTADO:

Le suplicamos de la manera más atenta que si cambia de domicilio, por favor nos envíe el anterior para proceder a hacer el cambio correspondiente y que el envío no se duplique.

PEDIDOS POR CORREO:
CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA
APDO POSTAL 19-213
COLONIA MIXCOAC
DELEGACION BENITO JUAREZ
03910 MEXICO, D. F. MEXICO

COMPRAS EN LIBRERIA:
ORIZABA 37
COL ROMA
06700 MEXICO, D. F. MEXICO