

El sentido y alcance de la violencia en el pensamiento de Ignacio Ellacuría

Por *Pastor* BEDOLLA VILLASEÑOR*

Cuando se desata la irracionalidad de la guerra [...] los pueblos empiezan a llorar sin pausa; pero sus lágrimas son goterones de sangre; sangre de heridas que ya no se volverán a cerrar.

*“Estas son sus razones” (1973),
Ignacio Ellacuría Beascochea, SJ*

1. Introducción

LA PRESENCIA DE FUERZA e intensidad extraordinarias en la naturaleza es inmanente a la vida misma, la acompañan hace millones de años y se manifiestan desde niveles atómicos hasta dimensiones cósmicas. La contemplación de estas fuerzas por el hombre ha solido estar aparejada por su estupefacción y azoro al sentirse a merced de ellas. Pero, si bien “distintas formas de [fuerza] extrema han acompañado a los seres humanos desde que éstos se irguieron sobre sus propios pies”,¹ la violencia propiamente dicha es un atributo eminentemente humano y, consiguientemente, histórico.²

El uso de la fuerza por el hombre adquiere un singular cariz que trasciende la agresividad como sinónimo de animalidad. En

* Catedrático del programa de licenciatura en Educación y Desarrollo Humano y del posgrado en Educación, en la Universidad del Valle de Atemajac, plantel La Piedad, Michoacán, México; e-mail: <pastor.bedolla.v@gmail.com>.

El presente artículo se realizó gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México durante la estancia en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la misma institución, con la asesoría del Dr. Mario Magallón Anaya.

¹ Cf. Verónica Oikión Solano y Miguel Á. Urrego Ardila, eds., *Violencia y sociedad: un hito en la historia de las izquierdas en América Latina*, Morelia, III-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2010, p. 11. Los autores utilizan directamente el término *violencia*, yo lo he sustituido por el de *fuerza* por mayor conveniencia explicativa en esta parte inicial.

² Hoy en día se sabe que el uso opresivo de la fuerza no es expresión exclusiva del ser humano, sino también de otras especies de seres vivos. Éstas, sin embargo, carecen de algo equivalente a lo que en el humano llamamos conciencia, al menos eso es lo que sabemos hasta ahora, cf. Marcelino Cerejido, *Hacia una teoría general de los hijos de puta*, México, Tusquets, 2011, pp. 105-106.

el desarrollo de las relaciones sociales entre los seres humanos, el uso consciente de la fuerza se ha revelado no sólo como el resultado de una índole biológica, sino como la conjunción de ésta con una calidad histórico-ontológica. El hombre no es un animal violento debido sólo a un primitivo instinto pendeñero, sino por el desarrollo de relaciones de poder y dominio sobre los recursos sustentantes de la vida.

En nuestra contemporaneidad la violencia se muestra como un empleo deliberado de la fuerza física que tiene objetivaciones evidentes en lo corpóreo, pero posee un basamento soterrado y orientado hacia la dimensión social del hombre, en tanto que éste es sujeto de determinadas relaciones económicas y sociopolíticas representadas en instituciones.³ Por tanto, la consideración del hombre como un ser histórico inmerso en relaciones de poder —manifestas en estructuras sociales de producción y consumo— es la condición de posibilidad para la intelección de la violencia que ha acompañado connaturalmente a la humanidad.

Entre los sujetos históricos desenvueltos en realidades signadas por la sevicia, las múltiples manifestaciones de la violencia adquieren un estatus ostensible y heterogéneo.⁴ El siglo xx fue el más mortífero en la historia por “la envergadura, la frecuencia y duración de los conflictos bélicos” que asolaron sin interrupción y causaron “catástrofes humanas, sin parangón posible, desde las mayores hambrunas de la historia hasta el genocidio sistemático”.⁵ A partir de la primera mitad de la centuria, Centroamérica hizo parte de esta historia planetaria común, marcada por el desenvolvimiento de las contradicciones histórico-dialécticas del capitalismo contemporáneo.

A falta del “oro negro”, la modernización de las economías del área y su perpetua vulnerabilidad —a decir de Alain Rouquié—, estuvo fundada en la “trilogía del desierto” (café, azúcar, banano).⁶ El Salvador —un país de superficie territorial reducida y alta densidad poblacional— experimentó la paulatina exacerbación de

³ Retomo en sentido crítico el concepto del filósofo hispanomexicano Adolfo Sánchez Vázquez, “Praxis y violencia”, en *id.*, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo xxi, 2003, pp. 446-473.

⁴ Las manifestaciones de la violencia pueden ser: materiales, simbólicas, psicológicas, de género, xenófobas, racistas etc. En este trabajo sólo abordo la dimensión dialéctica de la violencia material.

⁵ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Crítica Grijalbo/Mondadori, 1998, p. 22.

⁶ Alain Rouquié, *Guerras y paz en América Central*, México, FCE, 1994, p. 12.

una confrontación sociopolítica y económica derivada de aquel “progreso”. Hacia mediados de la década de los setenta, la polarización y la tensión política fueron *in crescendo* insosteniblemente, hasta conducir al país a la inexorable antesala del estallido social. Entre los años de 1980 y 1991 “[la nación] estuvo sumida en una guerra que hundió a la sociedad salvadoreña en la violencia, le dejó millares y millares de muertos, y la marcó con formas delin cuenciales de espanto”.⁷

La proximidad de estas experiencias impactó la teoría y la praxis de hombres como el vasco de nacimiento y salvadoreño por adopción Ignacio Ellacuría Beascochea, SJ (1930-1989), cuya vida transcurrió entre dos guerras civiles —la española y la salvadoreña— que, respectivamente, lo llevaron a conocer en carne propia la amargura mortal de la violencia.⁸ Exhortado por la realidad, el jesuita abordó ese fenómeno a partir de la conjunción de dos corrientes de pensamiento: la teología de la liberación y la filosofía zubiriana.⁹ La mera enunciación del tema como sustancial en la realidad del pueblo salvadoreño atrajo sobre él acres cuestionamientos, polémicas y diatribas desde ambos extremos del espectro político y religioso, tanto en el país centroamericano como en el Vaticano.

El ejercicio teórico y praxeológico de Ellacuría significó el desarrollo de una reflexión crítica situada en el Tercer Mundo en general y en El Salvador en particular, que derivó en el desenvolvimiento de un original, copioso y trascendental *corpus* de pensamiento. Como buen filósofo y teólogo de la liberación no fue un pacifista —de una “paz” opresiva sistémica— ni un fervoroso partidario de la revolución armada a ultranza. Fue más bien un escudriñador de la *realidad histórica*, a partir de un barómetro de carácter ético: la incesante búsqueda de las dimensiones y las he-

⁷ Fabio Castillo Figueroa, “Prólogo”, en *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador (1992-1993)*, San Salvador, Comisión de la Verdad para El Salvador/Universidad de El Salvador, 1993, p. 3.

⁸ Véase Teresa Whitfield, *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, San Salvador, UCA, 1998.

⁹ Véase Pastor Bedolla Villaseñor, “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* (UNAM), núm. 64 (2017), pp. 185-221. Para Ellacuría, la filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983) significó la síntesis entre el pensamiento clásico y el moderno, entre lo esencial y lo existencial; véase Rodolfo Cardenal, “Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* (El Salvador), vol. xxvi, núm. 78 (2009), pp. 241-254, pp. 251-252.

ramientas coadyuvantes con la *praxis* de liberación de las grandes mayorías desposeídas.¹⁰

El presente artículo tiene como objetivo el análisis sincrónico de la evolución dialéctica del concepto de violencia en el pensamiento ellacuriano, a lo largo de dos décadas que van de 1969 a 1989. El examen ha buscado poner atención constante al flujo histórico que circunscribió los *lugares* de concepción y se tradujo en la configuración historizada de una epistemología particular en torno a la violencia concreta. Dicho de otro modo, la identificación de las permanencias y transformaciones en el concepto de violencia ha logrado hacerlo comprensible a partir de la observación de las manifestaciones específicas de éste, que alimentaban las reflexiones del filósofo jesuita.

2. *El contexto histórico de la vesania*

EN 1937, en su natal Portugalete, con sólo seis años de edad, Ignacio Ellacuría supo de la vesania del odio, los estruendos de las bombas, los refugios antiaéreos, la miseria de los desplazados, los niños llorando... el olor a humanidad aterrada.¹¹ El panorama que contempló tras su llegada a El Salvador en 1949 paulatinamente mostró otra geografía pero sufrimientos semejantes, es decir, el dolor de un pueblo violentado e impedido sociopolíticamente. Como joven novicio jesuita, tuvo ocasión de percibir los signos de esta realidad tensionada, cuyo hedor político no podía ocultar el tufo de un régimen coercitivo.¹²

Desde finales del siglo XIX, entre la ya heterogénea y desigual sociedad salvadoreña —heredera del orden colonial— se había conformado una oligarquía en torno a la producción del café. Este proceso de acumulación y reproducción capitalista fue favorecido por una legislación *ad hoc* que posibilitó recursos materiales y mano de obra a costes bajísimos, garantizados mediante la violen-

¹⁰ Cf. Bedolla Villaseñor, “La Teología de la Liberación” [n. 9].

¹¹ Cf. Olga Larrazábal Saitúa, “Ignacio Ellacuría SJ: la pasión por la justicia, la verdad y la liberación de los pueblos (I/II)”, *Euskonews*, Departamento de Educación, Gobierno Vasco, 12-XII-2008, en DE: <<http://www.euskonews.com/0465zbnk/kosmo46501es.html>>. Consultada el 20-VII-2017. Véase Roberto Valencia, “Es necesario que hechos como la muerte de mi hermano no queden en la impunidad”, entrevista a José Ellacuría Beascoechea, SJ, *El Faro* (San Salvador), 15-XI-2013.

¹² Los novicios jesuitas convivían con los jóvenes hijos de los oligarcas salvadoreños, quienes solían ir armados como medida de protección frente a “todos esos indios” que podían atacarlos y, ante los cuales, tenían “derecho” a defenderse; Whitfield, entrevista a Jon Cortina, en *Pagando el precio* [n. 8], pp. 54-55.

cia cuando era necesario.¹³ Hacia 1885, una parte de la oligarquía —consciente de la ventajosa diferencia entre los “propietarios” y los sectores populares— “se sintió con suficiente fuerza como para actuar en los ámbitos militar y político con el objeto de ejercer directamente la presidencia de la República”.¹⁴

La ocasión para mostrar el “músculo” del dominio oligárquico llegó en 1932. La caída internacional de los precios del café y demás efectos de la crisis de 1929, derivaron en una insurrección popular en demanda de una reforma en materia agraria. El gobierno del general Maximiliano Hernández Martínez no dudó en aplastar el levantamiento —encabezado, entre otros, por hombres como el dirigente católico indígena José Feliciano Ama y el político comunista Agustín Farabundo Martí—, hasta exterminar a más de treinta mil campesinos indígenas.¹⁵

Entonces “la oligarquía encontró que sus intereses podían ser salvaguardados por generaciones sucesivas de militares”.¹⁶ El conflicto por la tenencia de la tierra trascendió en el tiempo, a la par de la obcecación represora del estado-sistema dictatorial a las demandas populares de apertura democrática. Entre 1944 y 1979 el país vivió una especie de *paz porfiriana* donde la violencia militar se convirtió en fundamento del ejercicio del poder político —atravesado por continuos golpes de estado—¹⁷ por parte de una burguesía débil en hegemonía y abiertamente anticomunista.¹⁸ Éste fue el “orden” que encontró Ellacuría en su primera breve estancia en el país centroamericano a finales de los años cuarenta.

¹³ Antonio Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador: el control sobre el café y el Estado 1848-1890*, 2ª ed., San Salvador, Universidad Francisco Gavidia, 2014, pp. xii-xiii.

¹⁴ *Ibid.*, pp. xiv-xv. En la recta finisecular decimonónica, ya estaban en el poder muchos apellidos que continuaron estándolo en la centuria siguiente: Álvarez, Lemus, Meza, Dueñas, Palomo, Belismelis, Duke, Escalón, Vides, Regalado, Guirola, Alfaro, Liévano, Quiñones etc., cf. *ibid.*, p. xx.

¹⁵ Véase Víctor H. Acuña Ortega, *Historia General de Centroamérica*, 2ª ed., San José, Flacso, 1994, tomo III.

¹⁶ Whitfield, *Pagando el precio* [n. 8], p. 53.

¹⁷ Las alusiones al “estado” en el presente artículo son entendidas en sentido amplio, más allá del andamiaje institucional; aparecen escritas sin mayúscula inicial, en atención al planteamiento del historiador y sociólogo inglés Philip Abrams, según el cual, la llana identificación nominal del “Estado” contribuye a la estrategia de desvanecimiento de éste por medio de una estructura ideológica oculta de distorsión de la realidad de dominación, véase Philip Abrams, “Notas sobre la dificultad de estudiar al estado” (1977), *Virajes. Revista de Antropología y Sociología* (Colombia, Universidad de Caldas), vol. II, núm. 2 (2000), pp. 79-98.

¹⁸ Luis Armando González, “El Salvador de 1970 a 1990: política, economía y sociedad”, *Realidad* (El Salvador), núm. 67 (1999), pp. 43-61, p. 44.

Más tarde, tras un recorrido itinerante por Ecuador y Austria —como parte de su formación profesional entre 1950 y 1967—, aquel vasco treintañero volvió para quedarse en El Salvador.¹⁹ A su regreso, una ola revolucionaria recorría el subcontinente latinoamericano, en un tiempo histórico que parecía acelerarse tras el triunfo de la Revolución Cubana y la realización del Concilio Vaticano Segundo.²⁰ Paradójicamente, la economía salvadoreña arrojaba indicadores positivos resultantes de las directrices de la Alianza para el Progreso impulsada por John F. Kennedy, que constituyó una estrategia reformista de contención ante el influjo cubano.²¹ Esa función desarrollista fue cumplida con relativo éxito por un proyecto de integración económica regional, el Mercado Común Centroamericano (MCCA).

Ahora, ¿cuántos casos de represión popular de índole mortal son necesarios para reconocer una realidad como violenta? A finales de los años sesenta, el joven sacerdote no observó muertes por doquier en el país centroamericano, pero sí profundas contradicciones sociopolíticas y no pocos signos de coerción social. El desenvolvimiento industrial agrícola sólo favoreció el refuerzo y la diversificación sectorial de las oligarquías agroexportadoras, que se convirtieron en burguesías unificadas y singulares.²² Mientras, la gran mayoría de la población —sobre todo la rural— vivía en la miseria.²³

“En 1961, seis (no catorce) familias tenían tanta tierra como el 80% de la población rural”.²⁴ La prosperidad nacida de la modernización —a decir de Alain Rouquié— reforzó la polarización social: el agravamiento del desempleo y la paulatina pauperización campesina contrastaban con la insolente opulencia de las oligarquías. Los sindicatos de trabajadores agrícolas fueron prohibidos y se les re-

¹⁹ Previamente, Ellacuría volvió por un trienio, en 1955, como profesor en el seminario diocesano.

²⁰ En enero de 1959, el papa Juan XXIII convocó al XXI Concilio Euménico, mejor conocido como Concilio Vaticano Segundo (1962-1965). En él fue patente la vocación eclesial por una “puesta al día” —*aggiornamento*— en atención a dos necesidades apremiantes: 1) la reivindicación profunda de la dignidad humana; y 2) la apertura al diálogo con el mundo moderno; cf. Bedolla Villaseñor, “La Teología de la Liberación” [n. 9], p. 187.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 186.

²² Rouquié, *Guerras y paz en América Central* [n. 6], p. 106.

²³ Francisco Javier Guerrero, “El Salvador en la hora de la liberación”, *Nueva Antropología* (México), vol. iv, núm. 16 (1980), pp. 31-56, p. 38.

²⁴ Melvin Burke, “El sistema de plantación y la proletarianización del trabajo agrícola en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (El Salvador), núm. 335-336 (1976), pp. 473-486, p. 473, citado en *ibid.*, p. 43.

primió con suma violencia.²⁵ Pero, como dijo Joseph R. Thome, “la distribución de la tierra solamente nos dice parte de la historia”.²⁶ Para un pensador aguzado como el sacerdote vasco, la situación resultaba preocupante, presentaba las características inequívocas de los procesos coetáneos de radicalización del descontento social en el subcontinente.

Ellacuría se incorporó a la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) en 1967. La casa de estudios jesuita había sido fundada un par de años antes, como parte de un proyecto conjunto de carácter conservador entre la oligarquía salvadoreña y la Conferencia Episcopal, para hacer frente a la Universidad de El Salvador (UES), considerada como una institución de orientación marxista.²⁷ Sin embargo, la UCA pronto viró en una dirección opuesta a la que orientó su fundación debido a la imbricación entre la influencia en el proyecto educativo institucional por parte de una generación excepcional de agudos intelectuales, y el entorno atribulado —sociopolítica e ideológicamente— ante el cual aquella comunidad se vio instada éticamente.²⁸

La Universidad se perfiló no sólo como un espacio para la formación académica, sino como un ámbito para propugnar el cambio social a partir del conocimiento. La huelga de la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES) en 1968 y la “guerra de las cien horas” en 1969, fueron ocasiones para que la institución mostrara su vocación social de interpretación de la realidad en beneficio del pueblo centroamericano.²⁹ El vehículo para ello fue la asunción de la revista *Estudios Centroamericanos* por parte

²⁵ Rouquié, *Guerras y paz en América Central* [n. 6], pp. 106-107.

²⁶ Joseph R. Thome, “Reforma agraria en El Salvador”, *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales* (El Salvador), año VII, núm. 4 (julio-agosto de 1984), pp. 235-252, p. 237.

²⁷ Juan Hernández Pico, SJ, en “Incidencia UCA 50 años: Padre Ellacuría”, *Audio-visualesUCA*, 8-1-2016, en DE: <<https://www.youtube.com/watch?v=dGf-L6iMefc>>. Consultada el 16-x-2017.

²⁸ Ignacio Ellacuría, “Discurso de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en la firma del contrato con el BID” (1970), en *Planteamiento universitario*, San Salvador, UCA, 1989; Ellacuría fue parte de aquella comunidad conformada por intelectuales jesuitas y laicos como el sociólogo Segundo Montes, el psicólogo Ignacio Martín-Baró, y el jurista Guillermo Manuel Ungo.

²⁹ La invasión de El Salvador a Honduras en julio de 1969 fue signo inequívoco del fracaso en el proceso de integración centroamericana y de la crisis del desarrollismo. La “colonización” informal de tierras hondureñas por campesinos salvadoreños encontró su término tras el desenlace de la guerra. El resultado fue la repatriación de cerca de 100 000 campesinos, que agravó parte de los problemas locales: la falta de concesión de tierras y la consiguiente inconformidad del proletariado agrícola; Guerrero, “El Salvador en la hora de la liberación” [n. 23], p. 46.

de la UCA, el órgano oficioso donde comenzó a hacerse pública la reflexión universitaria sobre la realidad regional en general y de El Salvador en particular.³⁰

Es importante resaltar que la cruenta realidad de inicios de los años setenta distaba mucho de la de los lustros venideros, no obstante, las reflexiones del jesuita vasco fueron orientadas por una intuición analítica con respecto a la acuciante circunstancia sociopolítica latinoamericana. Ellacuría advirtió, también en El Salvador, una tendencia a la adopción de las armas como un método “desesperado” para la interlocución política. Las bases sistémicas le resultaban evidentes. Durante una “Semana de Pastoral General”, organizada por monseñor Arturo Rivera y Damas en junio de 1970, el jesuita vasco inauguró la reunión con una exposición que hizo énfasis en la misión de la Iglesia latinoamericana ante “el pecado de las estructuras” y la “violencia institucionalizada”.³¹

La formación socioeconómica salvadoreña mostraba profundas y conflictivas desigualdades, ante las cuales la oligarquía cafetalera había diversificado un dominio represor instrumentado por feroces cuerpos de seguridad —las Patrullas Cantonales, la Guardia Nacional, la Policía de Hacienda, la Organización Democrática Nacionalista, el Ejército. Sobre tales características reflexionó Ellacuría también en espacios seculares, como fue el caso a inicios de los años setenta, cuando enseñó teología en cursos nocturnos y de fin de semana, a los cuales asistían centenares de miembros de las “comunidades eclesiales de base” (CEB), profesionales y estudiantes.³²

Su papel como polémico responsable de la formación de todos los jesuitas de la viceprovincia —entre 1971 y 1974— tampoco dejó lugar a dudas sobre el desafiante papel intelectual de la comunidad de la UCA. Durante aquel periodo, la casa de estudios fue adquiriendo un talante crítico que le valió el rencor de las clases altas e injurias viperinas sobre su supuesta índole como “foco de subversión” comunista.³³ La homologación entre el descontento social y el fantasma comunista —impronta heredada de 1932— había sido reforzada, a la sazón, por la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) norteamericana, interesada en la región centroamericana no por sus recursos naturales, sino por su valor estratégico-militar.³⁴

³⁰ Rodolfo Cardenal, SJ, en “Incidencia UCA 50 años” [n. 27].

³¹ Rouquié, *Guerras y paz en América Central* [n. 6], p. 129.

³² Teresa Sevilla Zapata, *Ignacio Ellacuría, sr: 1930-1989*, Puebla, Universidad Iberoamericana, 2012.

³³ Whitfield, *Pagando el precio* [n. 8], p. 115.

³⁴ Fernando Flores Pinel, “El Estado de Seguridad Nacional en El Salvador: un

En 1972, la oclusión de los cauces democráticos volvería a encender el ánimo revolucionario, pero ahora sobre un terreno histórico más fértil. Hasta entonces, el instituto político-electoral del régimen —en ese momento el Partido de Conciliación Nacional (PCN)— nunca había requerido abiertas maniobras fraudulentas para ganar los comicios. Pero en 1972 había nuevos elementos, tales como la penetración de la propaganda política de oposición entre el campesinado y la unificación de los tres partidos de oposición, con fines electorales, en la llamada Unión Nacional Opositora (UNO).³⁵

La oposición triunfó en las elecciones, pero el PCN cometió un fraude que impuso en la presidencia del país al coronel Arturo A. Molina. Los hechos otorgaron razón a un conjunto de fuerzas sociales cada vez más descreídas de las instituciones gubernamentales. En este entorno, la década de los setenta vio emerger el protagonismo de una miríada de organizaciones político-militares y político-populares que si bien nacieron bifurcadas respecto de los métodos de lucha, habrían de tener un punto de encuentro histórico al final del decenio, al plantear un “desafío revolucionario” al sistema de poder.³⁶ “Por primera vez surgió en el país aquello que la [DSN norteamericana] quería evitar”, movimientos guerrilleros.³⁷

Las organizaciones político militares nacieron integradas por “jóvenes, intelectuales en su mayoría, radicalizados de los sectores medios”³⁸ que hicieron parte de una “segunda ola” guerrillera latinoamericana que abrazó el marxismo-leninismo, pero desestimó el “foquismo” y justificó su irrupción en la escena nacional apelando tanto a la pobreza crítica como a la exclusión política de la que hacían gala los gobiernos militares.³⁹ Las organizaciones político-populares, por su parte —dinamizadas gremialmente durante la

fenómeno de crisis hegemónica”, *Foro Internacional* (México), vol. xx, núm. 4 (1980), pp. 575-600, p. 578.

³⁵ Los tres partidos eran disímiles: el Partido Demócrata Cristiano (PDC) de tendencia social cristiana; el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) de perfiles socialdemócratas; y la Unión Democrática Nacionalista (UDN) de orientación marxista; *ibid.*, p. 597.

³⁶ El “desafío revolucionario”, expresión de Carlos M. Vilas citada en Mario Vázquez Olivera, “Del desafío revolucionario a la reforma política: El Salvador, 1970-1992”, en Ignacio Sosa, coord., *Insurrección y democracia en el Circuncaribe*, México, UNAM, 1997, pp. 195-227, p. 196.

³⁷ Flores Pinel, “El Estado de Seguridad Nacional en El Salvador” [n. 34], p. 597.

³⁸ Luis Armando González, “1970-1992: dos décadas de violencia política en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (El Salvador), núm. 588 (1997), pp. 993-999, p. 995.

³⁹ *Cf. ibid.* En 1970 nacieron las Fuerzas Populares de Liberación “Farabundo Martí” (FPL); en 1972, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP); en 1975, las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional (FARN) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC); y en 1980, las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL-PCS). A la

década desarrollista—, emergieron como el encuentro militante entre el descontento social de campesinos y obreros, marginados del crecimiento económico nacional y reprimidos con violencia por sus demandas socioeconómicas.⁴⁰

Ahora bien, como atinadamente planteó Rouquié, “decir que la revolución en América Central nació del encuentro paradójico de la prosperidad económica con la ‘teología de la liberación’ puede parecer exagerado, pero no dista mucho de la realidad”.⁴¹ En todo este proceso formativo fue decisivo el papel de los teólogos de la liberación, a través del clero y de los laicos participantes en las CEB. La “opción preferencial por los pobres” liberacionista se tradujo en la legitimación histórica de la movilización popular y la insurrección. Ignacio Ellacuría fue parte de esta generación de religiosos que Edelberto Torres Rivas calificó como “proteica”.⁴²

No obstante el porvenir sombrío que avizoraban, los jesuitas fincaron cierta esperanza en un intento reformista del coronel Molina. Hacia 1976, tanto el gobierno salvadoreño como el de James E. Carter advirtieron la necesidad de distensión política en el país. El presidente salvadoreño propuso entonces la implementación de una pálida reforma agraria. Sin embargo, fue descartada prematuramente tras una intensa oposición política por parte de los grandes terratenientes.⁴³ La coyuntura catapultó la notabilidad nacional de la figura de Ellacuría, tras la aparición de un editorial en la revista *Estudios Centroamericanos*, titulado “A sus órdenes, mi capital”, donde denunció la “dictadura de la burguesía”, evidente en la injerencia de la oligarquía y de la empresa privada sobre el gobierno.⁴⁴

postre, en 1980 todos ellos conformaron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

⁴⁰ En 1969 nacieron la Federación Cristiana de Campesinos de El Salvador (Feccas) y la Unión de Trabajadores del Campo (UTC). Ambas se articularon en 1975 en la Federación de Trabajadores del Campo (FTC). La FTC, a su vez, estableció nexos con ANDES 21 de Junio (organización magisterial), las Fuerzas Universitarias Revolucionarias 30 de Julio (FUR-30), los Universitarios Revolucionarios 19 de Julio (UR-19), la Unión de Pobladores de Tugurios (UPT) y el Movimiento Estudiantil Revolucionario de Secundaria (MERS).

⁴¹ Rouquié, *Guerras y paz en América Central* [n. 6], p. 109.

⁴² Edelberto Torres-Rivas, “Ocho claves para comprender la crisis centroamericana”, en *id.*, *Centroamérica: entre revoluciones y democracia*, Jorge Rovira Mas, presentación, Bogotá, Clacso, 2008, p. 152.

⁴³ El gobierno de Arturo A. Molina solicitó orientación a la UCA sobre la configuración de una reforma agraria moderada que pudiese sortear las críticas de la izquierda y la derecha políticas; Whitfield, *Pagando el precio* [n. 8], pp. 133-138.

⁴⁴ Véase Ignacio Ellacuría, “A sus órdenes, mi capital”, en *id.*, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos 1*, San Salvador, UCA, 2005, pp. 649-656.

El parecer de los cuerpos de seguridad sobre el filo crítico jesuita no se hizo esperar, la potente explosión de una bomba en el edificio de la administración central de la UCA significó un mensaje claro. La escalada represiva sobre el pueblo salvadoreño y la cerrazón política del régimen se consolidaron como la única respuesta al descontento popular. Como parte inherente a esa senda cruenta, Ellacuría experimentó un nuevo dolor de muerte en 1977 al enterarse del asesinato del padre Rutilio Grande, insigne jesuita de la pastoral abocada a la concientización social en el medio rural.

Ellacuría tuvo que vivir el duelo a la distancia —desde Madrid, donde se encontraba. La amenaza de muerte a los jesuitas salvadoreños, por parte del grupo paramilitar Unión Guerrera Blanca, significó un primer “exilio” que se prolongó hasta 1978. De ahí en más, la tensión política creció exponencialmente en el país. La consolidación de los nefastos grupos paramilitares auspiciados por la oligarquía —“escuadrones de la muerte”— fue seguida por un trepidante incremento de la actividad revolucionaria, materializada en la vinculación directa entre los frentes de masas y los grupos guerrilleros.⁴⁵

En 1979 —año del triunfo revolucionario sandinista—, el último reducto de elusión de la amenaza inexorable de la guerra civil fue la orquestación de un golpe de estado, en cuya preparación estuvo involucrada —en importante medida— la UCA como asesora política de los jóvenes militares golpistas.⁴⁶ La asonada sobrevino el 15 de octubre. Entonces Ellacuría —ya en calidad de rector— fijó una posición universitaria favorable a la instalación de la “Junta Revolucionaria de Gobierno” (JRG) que contaba con cierto beneplácito popular.⁴⁷ Por supuesto, el apoyo propició el vilipendio de los grupos guerrilleros más radicales hacia la comunidad jesuita. El curso de los acontecimientos otorgaría razón a estos últimos.⁴⁸

⁴⁵ Esta imbricación fue producto de años de una búsqueda mutua y, sobre todo, de trabajo por parte de los militantes de la izquierda radical, que otorgó direccionalidad política, publicidad y apoyo económico a las organizaciones populares; cf. Kristina Pirker, “Radicalización política y movilización social en El Salvador: los frentes de masa”, *Observatorio Latinoamericano* (Universidad de Buenos Aires), núm. 9 (noviembre de 2012), pp. 62-77, p. 63. Hacia la segunda mitad de los setenta existían cinco frentes de masa: la Unión Democrática Nacionalista (UDN), el Frente de Acción Popular Unificado (FAPU), el Bloque Popular Revolucionario (BPR), las Ligas Populares-28 de Febrero (LP-28) y el Movimiento de Liberación Popular (MLP).

⁴⁶ Véase Whitfield, *Pagando el precio* [n. 8], pp. 227-240.

⁴⁷ Véase Ignacio Ellacuría, “Al fin, insurrección militar”, en *id.*, *Entre el terror y la esperanza*, San Salvador, UCA, 1982, pp. 559-561.

⁴⁸ Véase Jeffrey L. Gould, “Ignacio Ellacuría and the Salvadorean Revolution”, *Journal of Latin American Studies* (Cambridge University Press), núm. 47 (2015), pp. 285-315.

El júbilo expectante sobre la concreción de transformaciones sociales efectivas se desvaneció rápidamente ante el desmantelamiento gradual de la orientación progresista del intento. La infiltración oligárquica en la JRG pronto redundó en la incapacidad de ésta para hacer frente a la crisis política sin una cuota ingente de represión estatal. La muerte cotidiana de decenas de miembros y simpatizantes de las organizaciones populares, religiosos, religiosas, estudiantes, obreros y campesinos, alimentó la idea de que la insurrección no podía esperar más. En ese sentido transcurrió la efímera vida de la Coordinadora Revolucionaria de Masas —surgida en enero de 1980—, atacada a muerte por los cuerpos de seguridad.

Pero el catalizador final llegó en marzo y noviembre de ese año —respectivamente—, con los arteros asesinatos de monseñor Óscar A. Romero, cuarto arzobispo de San Salvador y pastor espiritual de la feligresía salvadoreña desde 1977,⁴⁹ y de los principales dirigentes del Frente Democrático Revolucionario (FDR) —nacido en abril de ese año— a manos de un escuadrón de la muerte. Inevitablemente, las hostilidades comenzaron en enero de 1981 con la embestida armada del recién formado Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) a la Fuerza Armada de El Salvador (FAES). Ellacuría vivió el inicio de la guerra en un nuevo exilio que duraría hasta 1982, luego de saber que su nombre encabezaba la lista de ejecuciones de un escuadrón de la muerte.

En adelante, la violencia de la guerra desplazó del escenario político a los frentes de masas, tomó dimensiones nacionales y se expresó combinando mecanismos de estado de excepción, con la operación de los grupos paramilitares en todo el territorio.⁵⁰ La conflagración trajo consigo una amplitud mayor y espeluznante de la vesania terrorista, implementada sistemáticamente contra el pueblo salvadoreño. La población civil de las zonas de conflicto —la más vulnerable, además, por su condición etaria y socioeconómica: ancianos, mujeres, bebés, niños y niñas pobres— pasó a ser visualizada como parte de los “objetivos legítimos de ataque” por la FAES.

⁴⁹ Una vez concluido el conflicto se supo que el ex mayor anticomunista Roberto D'Abuisson —posterior fundador en 1981 del partido derechista Alianza Republicana Nacionalista (ARENA)— “dio la orden de asesinar al arzobispo y dio instrucciones precisas a miembros de su entorno de seguridad, actuando como ‘escuadrón de la muerte’, de organizar y supervisar la ejecución del asesinato”, *De la locura a la esperanza* [n. 7], p. 132.

⁵⁰ Cf. Mario Zúñiga Núñez, “Heridas en la memoria: la guerra civil salvadoreña en el recuerdo de niñez de un pandillero”, *Historia Crítica* (Bogotá), núm. 40 (2010), pp. 60-83, p. 64.

La estrategia orientada a “quitarle el agua al pez” emplazó los bombardeos aéreos indiscriminados, los ataques masivos de artillería y las incursiones de infantería.⁵¹ Inmensas legiones de desplazados internos y refugiados huyeron pávidos hacia países vecinos o hacia Estados Unidos.⁵² Desde 1980 hasta 1983,

los militares hicieron una orgía de sangre [...] (El Sumpul, El Mozote, San Salvador, etc.) y otros espasmos a lo largo de los siguientes ocho años (Arzobispo [*sic*] Romero, sacerdotes jesuitas, bombardeos a barrios pobres de Mejicanos, San Sebastián, etc.) [...] en la locura sangrienta se amalgamaron como dirigentes la oligarquía y los militares, quienes instrumentalizaron a ciudadanos, campesinos y lumpen para asesinar a sus hermanos.⁵³

Las consecuencias atroces de la violencia y la impunidad transitaron allende la alternancia política iniciada en 1979. La intrascendencia de ésta evidenció la matriz estructural —y no partidista— de la política represiva del régimen político salvadoreño. Hacia mediados de los años ochenta, avanzó de forma espasmódica el proceso de diálogo entre el gobierno y el FMLN, cuya única consecución fue el reconocimiento formal —por parte del primero— de la existencia de dos bandos beligerantes. En este trance, la inclinación de Ignacio Ellacuría hacia una salida negociada del conflicto fue cada vez más visible y concomitante con sus análisis sociohistóricos del acontecer bélico.

El peso de los pronunciamientos públicos de Ellacuría a lo largo del conflicto fue por demás significativo. Desde su llegada a la UCA y, sobre todo, bajo su rectoría (1979-1989), el claustro universitario devino en el centro de pensamiento crítico más avanzado y reconocido en toda la región, a partir de la implementación de espacios de reflexión y análisis tales como el Centro de Reflexión Teológica (CRT, 1974), la Cátedra de la Realidad Nacional (CRN, 1985),⁵⁴ el Instituto de Derechos Humanos de la UCA (IDHUCA, 1985), y el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP, 1986).

⁵¹ *De la locura a la esperanza* [n. 7], p. 26.

⁵² Cf. Zúñiga Núñez, “Heridas en la memoria” [n. 50].

⁵³ Castillo Figueroa, “Prólogo” a *De la locura a la esperanza* [n. 7], p. 2.

⁵⁴ La CRN devino en “una especie de fórum abierto al que se invitaba a personalidades políticas, religiosas, sindicales, universitarias, etc., a opinar sobre temas candentes”. La cátedra se convirtió en todo un acontecimiento y comenzaron a asistir periodistas, reporteros y fotógrafos. La figura de Ellacuría se tornó en la de un “hombre de moda”: solicitado por visitantes, invitado a congresos en el extranjero, entrevistado más y más por la televisión. Véase *Noviembre de 1989: el asesinato de los jesuitas en El Salvador. Testimonios y reflexiones*, México, Universidad Iberoamericana, 1990, pp. 37-38.

El rector se convirtió progresivamente en el intelectual más respetado e influyente en El Salvador, como resultado de su actividad académica, desempeño político, labor humanitaria y presencia mediática. Sus exámenes del acontecer atendían y denunciaban —con hábito apolíneo— una realidad marcada por casi seis décadas de represión estructural —variable pero sostenida— sobre los campesinos, obreros, sindicalizados, estudiantes, maestros, religiosos etc., las más de las veces inermes y cuyas muertes podían contarse por decenas de miles. A la postre, resulta entendible que empresarios y militares ultraderechistas se valieran de la violencia estatal para cercenar a la UCA.

3. La concepción ellacuriana de la violencia

DENTRO del marco histórico, geográfico e institucional de inicios de los setenta, Ellacuría se ocupó de la reflexión —filosófica, teológica, política y social— sobre la violencia como un problema biopolítico inherente al devenir histórico.⁵⁵ A lo largo de dos décadas y en una decena de escritos específicos de distinta índole y dimensión, el teólogo de la liberación propuso no sólo una tipología sino también un enfoque ético para la interpretación de la violencia. Pero, ¿de qué manera evolucionó la clasificación general ellacuriana de la violencia?

Ellacuría siempre mantuvo un apego primordial a las directrices magisteriales del *aggiornamento* de la Iglesia católica llevado adelante por el Concilio Vaticano Segundo e incorporó las ciencias sociales para una comprensión materialista abierta de la historia. En consecuencia, su identificación de la violencia primigenia sincretizó las pautas éticas de elementos tales como el método dialéctico del marxismo no dogmático,⁵⁶ la Carta Encíclica *Populorum Progressio* (PP) de Paulo VI (1967) y el Documento Conclusivo de la Segunda

⁵⁵ En este rubro destacan también —aunque con otras notas intelectuales— las reflexiones de tres filósofos coetáneos a Ellacuría, un hispanomexicano, un ecuatoriano y otro mexicano; véase Sánchez Vázquez, “Praxis y violencia” [n. 3]; Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, en Adolfo Sánchez Vázquez, ed., *El mundo de la violencia*, México, FCE, 1998, pp. 365-382; Carlos Pereyra, “Política y violencia”, en *id.*, *Filosofía, historia y política: ensayos filosóficos (1974-1988)*, Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe, comps., México, FCE/UNAM, 2010, pp. 25-63.

⁵⁶ Ignacio Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista Latinoamericana de Teología* (El Salvador), vol. VII, núm. 20 (1990), pp. 109-135, p. 122.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (II CELAM) de Medellín (1968).⁵⁷

El teólogo advirtió un claro “signo de los tiempos”, el movimiento revolucionario se desarrollaba con la crucial participación de cristianos “provenientes de la pastoral de la Iglesia católica y coincidentes, desde los años cincuenta, con las exigencias de justicia de los movimientos sociales de orientación comunista”.⁵⁸ Por tanto, su concepción del devenir histórico estuvo fundada —como expresión de una misma lógica dialéctica— en la “opción preferencial por los pobres”, como consideración teológica, y el respeto irrestricto a las *mayorías populares*, como premisa sociológica, es decir,

aquellas auténticas mayorías de la humanidad que: 1) viven en niveles por debajo de la satisfacción de las necesidades básicas fundamentales; 2) no llevan un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente y no gozan equitativamente de los recursos de que hoy dispone la humanidad; 3) su condición de desposeídas no obedece a leyes naturales o a desidia personal o grupal, sino a ordenamientos sociales históricos que las han situado en esa posición privativa de lo que les es debido.⁵⁹

En 1973 apareció el libro *Teología política*, obra insigne entre los escritos ellacurianos sobre el tema en cuestión.⁶⁰ El capítulo titulado “Violencia y cruz” —publicado originalmente como artículo en 1969— consideró críticamente la agresividad biológica en términos dialécticos, para denunciar la ignominiosa naturalización de las violencias primarias y la criminalización de las violencias

⁵⁷ La *PP* reconoció la legitimidad de la insurrección revolucionaria “en caso de tiranía evidente y prolongada que atenta gravemente contra los derechos de la persona y dañificara peligrosamente el bien común del país”, Paulo VI, *Populorum Progressio*, Carta Encíclica (26-III-1967), *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas* (Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana), núm. 41-43 (1967), pp. 3-26, p. 10. La II CELAM de Medellín agregó: “ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas”, Consejo Episcopal Latinoamericano, *Medellín Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina*, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [26-VIII a 6-IX-1968], Bogotá, CELAM, 1984.

⁵⁸ Ángel Juárez Rodríguez, entrevistado por Pastor Bedolla Villaseñor, Ciudad de México, 30 de septiembre de 2017.

⁵⁹ Cf. Ignacio Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” (1982), en *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA, 1999, pp. 203-219, p. 204.

⁶⁰ Ignacio Ellacuría, *Teología política*, San Salvador, Secretariado Social Interdiocesano, 1973; esta obra vio la luz cuando Ellacuría ya era director del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana; véase Ignacio Ellacuría, “Violencia y cruz”, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy? IV Semana de Teología de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Mensajero, 1969, pp. 259-308.

secundarias. El escrito constituyó una reflexión teológica integral que recurrió a la historia natural, la psicología y la política, para dilucidar el carácter más concreto de la violencia cuasi omnipresente en el orbe y apremiante en el Tercer Mundo.⁶¹

El sentido más específico de la violencia humana “no viene dado del fondo inconsciente donde anida la agresividad [animal], sino [más bien] del nivel libre del comportamiento humano”.⁶² La violencia —afirmaba Ellacuría— adquiere su dimensión específica como derivación del carácter natural ambiguo de la agresividad; aparece sólo tras la consumación del uso racional complejo de ésta, hasta el establecimiento de su universalidad como indubitable “síntoma de que algo no está bien”.⁶³ En última instancia, el elemento que otorga la identidad *originaria* a la violencia no es la fuerza física empleada, sino el grado de injusticia que conlleva la acción cometida.

La verdadera violencia es “la injusticia forzada por el poderoso, sobre todo contra el grupo —y en su caso el pueblo entero— de los indefensos, de los oprimidos”.⁶⁴ De acuerdo con este enfoque, el teólogo jesuita identificó dos tipos fundamentales de violencia: una *radical*, “la menos visible superficialmente [...] interpretada como injusticia y enmarcada en el misterio de la iniquidad”; y otra *derivada*, consistente en “una resistencia a situaciones violentas, que lo son por contradecir la dignidad humana y oprimir la libertad”.⁶⁵

Como ramificación de esta dicotomía, observó algunos subtipos de violencias: la *social* que al legalizar la iniquidad se torna en *institucionalizada*; y la *revolucionaria* que es síntoma “de un crecimiento en la conciencia personal, disconforme con la enorme injusticia”, a la cual identificó en la praxis del sacerdote revolucionario colombiano Camilo Torres.⁶⁶

Ellacuría no caracterizaba como violencia a una tercera fuerza de amplio espectro, a la cual señalaba más bien como un mecanismo de “redención” a la injusticia que —a los ojos de los sostenedores de las estructuras socioeconómicas y políticas— inevitablemente se

⁶¹ Ellacuría, *Teología política* [n. 60], p. 92.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁶ *Ibid.* Como parte de un paralelismo histórico, Ellacuría coincidió con Johan Galtung sobre la indole estructural de la violencia; véase Johan Galtung, “Peace, and peace research”, *Journal of Peace Research* (SAGE Publications), vol. vi, núm. 3 (1969), pp. 167-191.

torna subversivo y, de alguna forma, violento. La praxis del asceta francés Carlos de Foucauld y del pastor estadounidense bautista Martin Luther King sirvió como ejemplificación insigne de esa tercera fuerza. Lejos de significar pasividad y conformismo, la *acción no violenta* es una forma de la praxis cuyo fin es la elusión del odio y la venganza, que

nace de dos fuerzas poderosísimas: el rechazo absoluto de la injusticia contra el hombre, y el amor que mueve a la construcción de una nueva sociedad. Transforma el odio en energía constructiva [...] el enemigo no es el otro hombre, sino el sistema que ha hecho malos a los individuos: son los opresores los que necesitan ser liberados de su opresión activa.⁶⁷

Casi una década después, el 6 de agosto de 1978, monseñor Óscar A. Romero y Galdámez hizo pública su tercera carta pastoral como arzobispo de San Salvador.⁶⁸ El documento titulado *La Iglesia y las organizaciones políticas populares* dedicó una buena parte al tema de las violencias que aquejaban al país centroamericano. Semanas después, Ellacuría hizo una serie de comentarios reflexivos al respecto en la radiodifusora del arzobispado, donde eran transmitidas las homilias dominicales de monseñor Romero — Radio YSAX “La voz panamericana”—, y en una publicación especial de la epístola por UCA Editores, donde sus observaciones fueron sistematizadas.⁶⁹

Los comentarios al documento no fueron solamente la resonancia crítica de los planteamientos del arzobispo, sino la expresión ampliada de las consideraciones teológico-políticas del propio Ellacuría. De acuerdo con el testimonio de Rodolfo Cardenal, actual director del Centro “Monseñor Romero”, la colaboración de la comunidad jesuita con el arzobispo iba más allá de la asesoría específica en temas políticos. Hoy en día, la certeza sobre la autoría ellacuriana del documento —sólo editado y ratificado como válido por el equipo de redacción de la arquidiócesis— es

⁶⁷ Ellacuría, *Teología política* [n. 60], p. 121.

⁶⁸ Óscar A. Romero y Galdámez, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, tercera carta pastoral, San Salvador, 6-VIII-1978. Las cuatro cartas pastorales disponibles en línea en *Monseñor Romero*, DE: <<http://www.romeroes.com/monsenor-romero-suspensamiento/cartas-pastorales>>. Consultada el 20-VII-2017. Cabe aclarar que la tercera carta pastoral fue signada además por el obispo de Santiago de María, monseñor Arturo Rivera y Damas.

⁶⁹ Estas reflexiones radiofónicas de Ellacuría aparecieron entre el 30 de agosto y el 25 de septiembre de 1978, bajo el seudónimo *Tomás R. Campos*, nombre cuyas iniciales son inversas a las del Centro de Reflexión Teológica (CRT). A la sazón, un año antes de ser nombrado rector de la UCA, el filósofo se desempeñaba como director de ese Centro.

un secreto a voces reconocido por varios eruditos enterados de la UCA.⁷⁰ El hecho no es menor, sobre todo si se atiende la potencia y el alcance que adquirieron las palabras del jesuita por obra de esta intermediación.

Es oportuno apuntar, en términos estrictamente estilísticos, que no existe una semejanza irrefutable entre el documento arzobispal y la pluma de Ellacuría, debido sobre todo a la naturaleza de la epístola, pastoral y no filosófica. Empero, sí es posible observar en ella una identificación en los temas y los énfasis sobre los tipos de violencia. Esto es evidente en la recuperación puntual de aspectos nucleares previamente tratados con detenimiento por el filósofo salvadoreño, tales como la identificación de la injusticia como el elemento primordial de la violencia que da origen a todas las demás, o el reconocimiento de una ambigüedad inherente al empleo de la *violencia revolucionaria*.

Durante la recta final de la década de los setenta, el “radicalismo” en los procesos revolucionarios —reacios a la tolerancia de la muerte y la expropiación extendida por todo el Tercer Mundo— gozaba de un mayor prestigio a los ojos de los pensadores liberacionistas, pues era concebido como una realidad ambivalente y contradictoria.⁷¹ En 1979 en Nicaragua había triunfado el proceso revolucionario que derrocó a la dictadura somocista y llevó al poder al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), una organización político-militar que contó con la crucial participación de cristianos partidarios de la teología de la liberación, organizados en torno a los CEB que fueron semillero de combatientes y dirigentes sandinistas.⁷²

⁷⁰ Rodolfo Cardenal, entrevistado por Pastor Bedolla Villaseñor, San Salvador, Centro “Monseñor Romero”, 16 de enero de 2017.

⁷¹ Por *radicalismo* entiéndase la postura política guiada por “el preciso objetivo de abandonar toda hipótesis retardataria y toda táctica moderada para dar paso a un proceso de robusta (y por tanto ‘radical’) renovación en los diversos sectores de la vida civil y del ordenamiento político”, Arturo Colombo, s.v. “Radicalismo”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, dirs., *Diccionario de política*, Raúl Crisafio *et al.*, trads., México, Siglo XXI, 2007, vol. 2, pp. 1329-1333.

⁷² Daniel van Eeuwen, “Nicaragua”, en Alain Rouquié, coord., *Las fuerzas políticas en América Central*, México, FCE, 1994, pp. 173-231, p. 192. Ellacuría opinaba que la “omnipotencia” del pueblo nicaragüense en lucha por la liberación no provenía de las armas o la ayuda de los guerrilleros, sino de “la persuasión colectiva de que algo es ya intolerable”, Ignacio Ellacuría, “El Sha se va, Somoza se queda”, San Salvador, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, SJ, Centro “Monseñor Romero” de la Compañía de Jesús, Caja [C] 09, Carpeta [c] 35-10 [1978], p. 2. En adelante, se designará en formar abreviada; p. ej.: Archivo Ellacuría, C09-c35-10, 1978, p. 2.

El esquema de presentación experimentó entonces una mutación en la terminología ellacuriana. Fue conservado el carácter dicotómico, pero se incrementó la significación de la responsabilidad primigenia en la génesis de las violencias, mediante la identificación de dos tipos básicos: *originarias* y *resultantes*. Cabe sospechar que la designación de la violencia primera como *radical* no satisfizo más al pensador jesuita y optó por el empleo de un término más preciso como descriptor de la realidad —*violencia originaria*— y menos controvertible políticamente. Caso contrario de las violencias segundas, cuya reforma conceptual fue mucho más somera y pasaron, de ser referidas como *derivadas*, a ser *resultantes*.

En mantenimiento del lenguaje de la II CELAM en Medellín, la tercera carta pastoral puntualizó la existencia de la *violencia institucionalizada*, la *represiva del Estado*⁷³ y la *sediciosa o terrorista*, por una parte; así como de la *violencia espontánea*, la de *legítima defensa* y la de *la no violencia*, por otra. El teólogo jesuita clasificaba las tres primeras como *violencias originarias* y las tres siguientes como *resultantes*. Desbrozaba cómo las realmente prístinas son tales debido a su papel crucial en el inicio de un encadenamiento histórico de fuerzas opresoras que propician la violencia segunda de las grandes mayorías. Esta interpretación es perceptible en la definición de la *violencia institucionalizada*, es decir,

una situación estructural de injusticia por la que la mayoría del país se ve privada de lo necesario para vivir. Hay en nuestro país una estructura socio-económica, respaldada por una estructura legal y protegida por una estructura política, que mantiene a la mayoría de los ciudadanos en límites infrahumanos de subsistencia y de participación en los bienes sociales del país, haciendo imposible que esas mayorías puedan disfrutar de sus derechos fundamentales.⁷⁴

La *violencia represiva* y la *terrorista de las derechas* surgen —señalaba— como respuestas opresivas que “impulsa[n] al aplastamiento de toda reivindicación justa que ponga en peligro el *statu quo*”, incluso cuando la resistencia de quienes padecen la injusticia no

⁷³ En todos los casos donde cito la tipología ellacuriana de la violencia, respeto la mayúscula inicial al referir el concepto *Estado*, debido a que Ellacuría así lo consigna.

⁷⁴ Tomás R. Campos, “Comentarios a la carta pastoral”, en Óscar A. Romero, Arturo Rivera y Damas *et al.*, *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, San Salvador, UCA, 1978, pp. 163-205, p. 191.

se manifiesta mediante el empleo de la fuerza armada.⁷⁵ En consecuencia, ante la desesperación de las mayorías de un país por la imposibilidad de la paz y la concordia, la aparición de las *violencias resultantes* es inevitable, afirmaba Ellacuría.⁷⁶

Así, la *violencia espontánea* brota “cuando una persona o un grupo es injustamente violentado e [...] impedido”, aunque si ésta no mide tácticamente las consecuencias —advertía— da pie para una represión aún más fuerte.⁷⁷ La *legítima defensa* es el ejercicio mediante el cual “un individuo o un grupo repelen por la fuerza una agresión injusta”, haciendo en principio uso de su derecho. La *no-violencia*, por su parte, es el producto de aquellas acciones que aunque desdeñan el uso de la fuerza y renuncian a la legítima defensa “requieren un enorme coraje y a veces consiguen resultados prontos y efectivos”.⁷⁸

Un año más tarde, monseñor Romero publicó su cuarta carta pastoral titulada *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*, con una ligera modificación en las formas de referencia al tema en cuestión.⁷⁹ Con motivo de la epístola, Ellacuría enfatizó cómo en ésta se pronunció un cuádruple “no”, a la *violencia estructural*, a la *arbitraria del Estado*, a la *de la extrema derecha* y a la *terrorista injusta*; pero el tono de desaprobación no fue extensivo para las *violencias resultantes*.⁸⁰ La abstención se fundaba en el principio ético sancionado tanto por documentos eclesiales como civiles: puede haber formas de violencia que conlleven una acción justa debido a su carácter secundario y humanitariamente urgente.⁸¹

⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁷ *Cf. ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁷⁹ Óscar A. Romero y Galdámez, *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*, cuarta carta pastoral, San Salvador, 6 de agosto de 1979.

⁸⁰ Véase Ignacio Ellacuría, “Apuntes sobre la violencia”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C13-c30.3, 1983, p. 2. “La Iglesia no puede afirmar, en forma simplista, que condena todo tipo de violencia”, decía la epístola; Romero y Galdámez, *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país* [n. 79].

⁸¹ *Cf. ibid.* Esta epístola citaba la *Populorum Progressio* de Paulo VI y la Constitución Política salvadoreña de 1962, vigente en aquel momento. En el Título Primero, artículo 7º, ésta consagraba a la letra: “Se reconoce el derecho del pueblo a la insurrección. El ejercicio de este derecho no producirá en ningún caso la abrogación de las leyes y estará limitado en sus efectos a separar en cuanto sea necesario a los funcionarios del Poder Ejecutivo, los que serán sustituidos en la forma establecida en esta Constitución”, véase *Constitución Política* 1962, San Salvador, Secretaría de Información de la Presidencia de la República, 1981.

El documento arzobispal identificaba la existencia de la *legítima violencia insurreccional* y de la *legítima defensa*, ambas propiciadas por la dilación en “el cambio de las estructuras de violencia opresora” sostenida con “la violencia de la represión”.⁸² En este caso tampoco existe certeza histórica infalible sobre la colaboración cardinal de Ellacuría en el documento magisterial. No obstante, es posible detectar su influencia intelectual tanto en la reiteración de la justicia en su carácter definitorio de la legitimidad de la violencia insurreccional como en la transición terminológica de la *violencia institucionalizada* a la *estructural*, identificada así —previamente— en los citados comentarios radiales de 1978.

En términos generales, en adelante, la esquematización conceptual de las violencias permanecería así en el ideario ellacuriano. La distinción entre *originarias* y *resultantes* orientó el resto de sus reflexiones en torno al problema. De ahí en más, la variación en esta identificación sólo fue ahondada en dos sentidos: 1) la paulatina homologación de las palabras “violencia” e “injusticia” para referir la *violencia estructural*; y 2) la identificación dialéctica de la *violencia revolucionaria* como fuerza *liberadora* que propiciaba un desarrollo histórico contraproducente y, por tanto, debía propugnar por su desaparición. La siguiente síntesis esquemática puede resultar ilustrativa de la evolución conceptual hasta ahora referida:⁸³

Transición nominal de la violencia en el pensamiento ellacuriano					
1969		1978 / 1979			1988
Radical	Social - Institucionalizada	Originarias	Institucionalizada	Estructural o Institucionalizada	Estructural - Institucional
			Represiva del Estado	Arbitraria del Estado	Represiva - Terrorista
			Sediciosa o terrorista	De la extrema derecha	
Derivada	Revolucionaria	Resultantes	Espontánea	Terrorista injusta	Bélica o Militar
	Acción no violenta		En legítima defensa	De la insurrección	Revolucionaria - Liberadora
			De la no violencia	De legítima defensa	

Fuente: elaboración del autor.

⁸² Romero y Galdámez, *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país* [n. 79].

⁸³ Las fechas consignadas corresponden a tres textos emblemáticos en la producción ellacuriana en torno al tema: “Violencia y cruz” (1969), la tercera y cuarta cartas pastorales (1978-1979), y “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C15-c40-41, 1988.

4. La violencia revolucionaria

LA sanción positiva crítica de Ignacio Ellacuría a la ambigüedad de la violencia fue uno de los motivos que suscitaron algunas de las más encendidas diatribas hacia su pensamiento y praxis política.⁸⁴ Pero, ¿cuáles fueron las categorías filosóficas que permitieron al pensador dilucidar la legitimidad histórica de la violencia insurreccional? ¿Qué limitaciones identificó y, por tanto, criticó en el ejercicio de esta última? ¿Qué constantes y variables es posible advertir en la transición conceptual sobre este tipo de violencia? Vayamos por partes.

Categorías filosóficas para la praxis

A decir de Rodolfo Cardenal, SJ, la vida de Ignacio Ellacuría estuvo signada por “seis encuentros con personalidades que, sin duda, marcaron su vida y su pensamiento de manera determinante”.⁸⁵ En el ámbito filosófico, la influencia mayor fue su cercanía como discípulo y amigo del filósofo español Xavier Zubiri. Este contacto permitió al jesuita el análisis de las realidades políticas y sociales con categorías filosóficas que conciliaron su intelección de los límites entre lo *intramundano* y lo *extramundano*. En este sentido, el parecer ellacuriano en torno a la legitimidad y los límites de la violencia insurreccional resulta comprensible a la luz de categorías filosóficas tales como *realidad histórica*, *liberación* y *precesión*.⁸⁶

La filosofía ellacuriana otorga un sentido nodal al que consideraba el espacio más acabado de la realidad, donde ésta va dando de sí hacia formas superiores: la *realidad histórica*. Ésta no está dada inmediatamente, sino corresponde a los seres humanos hacerla, descubrirla.⁸⁷ La *liberación* aparece como un tránsito hacia la libertad e implica tres labores: 1) apropiar el compromiso de *hacerse cargo* de la realidad, es decir, que la conozca realmente y la sufra visceralmente para así poder descubrirla intelectualmente.

⁸⁴ Véase Álvaro Antonio Jerez, *Proceso a Ellacuría: traición, herejía, sedición*, San Salvador, MTC, 1988.

⁸⁵ Cardenal, “Itinerario intelectual” [n. 9], p. 241. Éstos fueron Miguel Elizondo, SJ, Aurelio Espinoza Pólit, SJ, Ángel Martínez, SJ, Karl Rahner, SJ, Xavier Zubiri y monseñor Óscar A. Romero.

⁸⁶ Cf. Luis Alvarenga, “Fundamentos filosóficos de la crítica ellacuriana al movimiento revolucionario”, *Realidad* (El Salvador), núm. 83 (2001), pp. 735-761.

⁸⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990, p. 321. Ellacuría trabajó en la conformación de esta obra desde los años setenta hasta su muerte, fue publicada de manera póstuma bajo el cuidado del filósofo Antonio González.

te; 2) asumir la tarea de transformarla, o sea, *encargarse* de ella poniendo la inteligencia al servicio de la praxis; y 3) *cargar* con ella, al aceptar la responsabilidad ética de la función intelectual y la dureza de esta confrontación.⁸⁸

El hombre es una unidad ontológica de naturaleza e historia, el tiempo —por tanto— es una de las estructuras fundamentales en su vida.⁸⁹ En contrasentido de la *vox populi* conservadora y en claro tenor revolucionario, Ellacuría consideraba que el futuro es algo con lo que se puede contar, no es simplemente aquello que todavía no existe, sino aquello que es un “porvenir” con el cual se cuenta. Por eso se trata formalmente —decía— de lo que Zubiri ha llamado pre-cesión: es el futuro ad-viniendo. Desde luego, no se trata de un futuro cualquiera.⁹⁰

El sujeto viviente pone el ámbito de la futurición, dentro del cual van a transcurrir las fases de su eventual realización.⁹¹ Cuando el tiempo se manifiesta como precesión “las cosas hechas antes, desde el punto de vista de los proyectos, han desaparecido como realidades, pero perviven como posibilidades disponibles para la situación real siguiente”. De tal modo, la trama de la vida humana es “la concepción creativa y la realización de posibilidades”. En este sentido, “el hombre va anticipando su presente en sus proyectos, está en estructura de anticipación”.⁹²

Pero la reducción de todo tiempo humano a la futurición lleva a un idealismo del hombre y de la historia, a un voluntarismo que no respeta las leyes que lo limitan, decía el filósofo. Para muchos pueblos —enfaticaba— “el ámbito de la futurición se deberá realizar como un proceso de liberación”.⁹³ Mas en éste, el hombre ha de habérselas con su triple condición histórica como agente, autor y actor de la vida:

Por ser psico-orgánicamente sentiente, el hombre es agente de sus acciones; por estar abierto a la realidad y tener que habérselas con ella, es autor; por estar inmerso en una contextura dinámica de situaciones, es actor de la vida

⁸⁸ Víctor Codina, “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir”, *Revista Latinoamericana de Teología* (El Salvador), vol. vii, núm. 21 (1990), pp. 263-269, p. 266; véase Héctor Samour, *Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003, pp. 91-94.

⁸⁹ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* [n. 87], p. 434.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 436.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 435.

⁹³ *Ibid.*, p. 348.

que le ha tocado en suerte. Las tres dimensiones intervienen en una u otra medida, de una u otra forma, en cada acción humana.⁹⁴

El hombre vive inmerso en una trama que no siempre permite espacio para la autoría sobre la historia, pues “la pluralidad unitaria del tiempo hace que el sujeto de la historia no pueda ser creador libre, sino que ha de ser a la par su sufridor, su cumplidor y asimismo su ejecutante: el ser del hombre queda así configurado por el tiempo histórico”.⁹⁵ Lo que el hombre y la historia han de ser —preconizaba— pende en gran parte de lo que se haga, y el hacer en la historia tiene muy precisas exigencias, “la implicación del actor con el autor, si obliga a reprimir los idealismos de la libertad, permite alumbrar una esperanza activa y realista, que en la ruptura eficaz del presente puede ir constituyendo un papel distinto, del cual ya no se es simplemente actor”.⁹⁶

Esta perspectiva filosófica —tal como el lector puede intuir— fue consistente y subyació en las reflexiones ellacurianas sobre la praxis intelectual y el fenómeno de la violencia. La sostenida inestabilidad política salvadoreña y las manifestaciones de la *violencia estructural* otorgaron sentido a sus análisis sobre el doloroso y riesgoso trance de la *violencia revolucionaria*. Es comprensible la opinión del filósofo que —aunque minuciosamente acotada— justificó históricamente la legitimidad de las violencias, *derivadas* o *resultantes*, como instrumentos de excepción que —si bien dolorosos— eran respuesta a la obliteración de los cauces democráticos y, por ello, se erigían como medios coadyuvantes en la construcción de una *realidad histórica* menos injusta.

La legitimidad insurreccional

En “Violencia y cruz”, el teólogo reconoció la *violencia revolucionaria* como antítesis de la *institucionalizada*, “síntoma de una situación intolerable y de una voluntad decidida de cambio”.⁹⁷ En ocasiones, como la que se presentó a Camilo Torres en los años sesenta, puede darse “la necesidad de una violencia, que acarreará sin duda males, pero que dadas las circunstancias puede ser incluso exigida y no meramente tolerada”.⁹⁸ En estos casos, el impulso hacia la violencia

⁹⁴ *Ibid.*, p. 478.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cf. Ellacuría, *Teología política* [n. 60], p. 105.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 106.

resulta una tentación y, sin embargo —asumía—, “hay tentaciones que deben afrontarse, aún con grave riesgo si es que están en juego valores superiores y la situación es una situación límite”.⁹⁹

Este planteamiento dialéctico es perceptible asimismo en un artículo de 1970, titulado “Teología de la revolución y evangelio”, donde desbrozó un breve discurso del papa Paulo VI, categóricamente condenatorio de la violencia ejercida por los grupos revolucionarios: “hablamos de la violencia, del terrorismo, utilizados como medios normales para trastornar el orden establecido, cuando éste no reviste la forma abierta, violenta e injusta de una opresión insoportable y no corregible por otros caminos”, decía el pontífice.¹⁰⁰

El pensador jesuita concluyó —por inferencia de la imperfecta estructura lógica del discurso papal— un aserto evidente, si el orden establecido no es uno de justicia y de libertad, la “revolución violenta puede ser en determinados casos medio normal y legítimo”.¹⁰¹ En tal caso existiría cierta obligatoriedad para emplear la violencia y el terrorismo cuando el orden establecido “reviste la forma abierta, violenta e injusta de una opresión insoportable y no corregible por otros caminos”.¹⁰² El fundamento combativo cristiano en el juicio ellacuriano descansaba en “una tradición en la doctrina de la Iglesia que legitima la sublevación para ciertos casos extremos”.¹⁰³

Hacia el final de los setenta, en alusión a las cartas pastorales de monseñor Romero (1978-1979), Ellacuría reiteró que el término “revolucionario” no siempre tiene un sentido peyorativo, puede haber una *violencia revolucionaria* distinta de la sediciosa o terrorista.¹⁰⁴ Bajo este marco de comprensión, la pastoral católica de la liberación sólo justificaba una praxis violenta cuando ésta era signo de una deliberación ética, históricamente situada y circuns-

⁹⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁰ Papa Paulo VI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, 21 de octubre de 1970; citado por Ignacio Ellacuría, “Teología de la revolución y evangelio”, *Estudios Centroamericanos* (El Salvador), núm. 266 (1970), pp. 581-584, p. 581.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 582.

¹⁰² *Ibid.* La deducción de Ellacuría, en este caso, no tiene un sentido literal. Fue una ironía basada en el interés por desenmascarar la falaz proclividad de quienes —desde una postura conservadora— interpretaban las palabras del pontífice como una condena absoluta al ánimo revolucionario en boga; José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría, SJ (1930-1989)*, París, Faculté de Théologie, Centre Sèvres, 1998, tomo II, tesis doctoral, p. 504.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 503. Véase Ignacio Ellacuría, “¿Teología política hace 400 años?”, en *id.*, *Escritos teológicos*, San Salvador, UCA, 2000, tomo I, pp. 253-257.

¹⁰⁴ Tomás R. Campos, “Comentarios a la carta pastoral” [n. 74], p. 193.

tancialmente ineludible. Por consiguiente, dado el carácter ambiguo de las *violencias resultantes*, el líder jesuita citaba las condiciones de legitimación de la *violencia insurreccional* y de *legítima defensa*:

a) que la defensa no exceda el grado de la agresión injusta (por ejemplo, si basta defenderse con las manos no es lícito disparar un balazo al agresor); b) que se acuda a la violencia proporcionada sólo después de agotar los medios pacíficos posibles; c) y que la defensa violenta no traiga como consecuencia un mal mayor que el que se defiende: por ejemplo una mayor violencia, una mayor injusticia.¹⁰⁵

El carácter inexorable de la *violencia de la insurrección* —conformada o apoyada por amplios sectores populares— provenía no de la voluntad bélica de los guerrilleros, cuyo uso de las armas representaba un mal en última instancia, sino del empecinamiento de los detentadores del poder por no hacer desaparecer la *violencia institucionalizada* y la *violencia represiva*. Éstos habían hecho de ese mal algo necesario “no como remedio de la situación sino necesario como consecuencia inevitable”.¹⁰⁶ Ante esta circunstancia, “la moral no sólo permite sino que puede llegar a exigir una insurrección”, afirmaba Ellacuría.¹⁰⁷

Según este razonamiento, la homologación de la violencia —legal e ilegal— de los representantes del estado-sistema con la del FMLN-FDR, significaba una simplificación y una equiparación irresponsable. La primera se caracterizaba por la barbarie con que era perpetrada, y la segunda por respetar —en una medida reconocible— las convenciones internacionales de la guerra.¹⁰⁸ En un último escrito específico sobre el tema, titulado “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora” (1988), reiteró este planteamiento tan contradictorio como la realidad circundante.

En ese último escrito también reconocía la peculiaridad de la *violencia revolucionaria* como doloroso signo de un mal menor, que surge cuando “los movimientos populares, aun antes de convertirse en movimientos armados, son perseguidos y aniquilados”.¹⁰⁹ Cuando se muestra en su pureza —aclaraba— ésta es “una respuesta inevitable ante males mucho mayores y ante una situación que impide cualquier otra forma efectiva de terminar con un estado

¹⁰⁵ Romero *et al.*, *La Iglesia de los pobres* [n. 74], p. 36.

¹⁰⁶ Tomás R. Campos, “Comentarios a la carta pastoral” [n. 74], p. 194.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁸ Ellacuría, “Apuntes sobre la violencia” [n. 80], p. 14.

¹⁰⁹ Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz” [n. 83], p. 4.

de cosas que es [...] la negación de la vida misma en forma de opresión y represión”.¹¹⁰ La violencia revolucionaria-liberadora trata entonces “de afirmar la vida negada, de sobrevivir frente al imperio de la muerte, de liberarse de lo que impide una realización mínima del ser humano mismo”.¹¹¹

Todavía en enero de 1989, respecto al movimiento revolucionario guerrillero, el pensador jesuita aclaraba “no soy un alabador ciego y acrítico, pues su postura tiene también grandes problemas”. Pero volvía a reconocer que, a pesar de que toda violencia es mala, “hay unas violencias peores que otras; esto es claro”. E identificaba una realidad aún más grave, “el problema fundamental sigue estando en ver hasta qué punto esa violencia es inevitable”.¹¹²

Desde luego, como bien puede observarse, estas reflexiones no deben ser leídas como una defensa ardorosa de la violencia y el terrorismo. Más bien han de ser entendidas como consideraciones situadas históricamente y animadas —las más de las veces— por un interés de examinar críticamente el aliento revolucionario en auge, a la luz de la búsqueda del mayor beneficio para las *mayorías populares*.¹¹³ En consonancia, Ellacuría abogó permanentemente por la vía dialógica para la superación de la adversidad sociopolítica salvadoreña, en función de su consciencia sobre los sacrificios y el sufrimiento infligido en toda guerra hacia los más débiles.

Los límites insurreccionales

Naturalmente, la legitimidad que el jesuita reconocía al uso insurreccional de la fuerza no era irrestricta. Pues —aseguraba— éste “será siempre peligroso y deberá reducirse al mínimo, siempre que no estemos ante una grave injusticia”.¹¹⁴ En numerosas ocasiones —a lo largo de las décadas analizadas— Ellacuría advirtió sobre una realidad insurreccional que contradecía la utopía que los grupos guerrilleros decían perseguir. Con frecuencia, la práctica

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Ignacio Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”, en *id.*, *Escritos teológicos* [n. 103], tomo II, pp. 535-536.

¹¹³ La prevalencia de las *mayorías populares* en el juicio ético ellacuriano sobre la violencia ha sido también advertida por Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórica-teológica de Jesús de Nazareth*, San Salvador, UCA, 1991; Sols Lucía, *La teología histórica* [n. 102]; y Alvarenga, “Fundamentos filosóficos” [n. 86].

¹¹⁴ Ellacuría, *Teología política* [n. 60], p. 126.

guerrillera mostraba incapacidad para fomentar la confianza en su poder para impedir mayores males de los que trataba evitar.¹¹⁵

El secuestro, el terrorismo y los ajusticiamientos de civiles —empresarios, alcaldes e informantes, sobre todo— eran practicados cotidianamente por los grupos guerrilleros. En esos casos, decía el jesuita, no podía identificárseles como expresiones *revolucionarias*.¹¹⁶ En 1978, ante el asesinato de dos personas indefensas por parte del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) —por ejemplo— afirmó enérgicamente: “Quien respeta tan poco la vida humana [...] no merece nuestro respeto [...] Confundir la revolución con el asesinato, sembrar el desprecio a la vida, no es camino para representar, como pretenden, los intereses de la clase proletaria”.¹¹⁷

El apocalíptico inicio de la guerra civil mostró, durante un trienio infausto, la conexión entre esta filosofía y una realidad que impuso límites claros al proceder guerrillero. El incontenible paroxismo entre los combatientes mostró con celeridad las insuficiencias de la *violencia revolucionaria* y la inclemencia del terror promovido —sobre todo— por las recalcitrantes fuerzas de derecha salvadoreñas, algunas veces desde el gobierno, por medio de la milicia, y en muchas otras ocasiones al margen de la legalidad, a través de los cuerpos paramilitares financiados por la oligarquía.

De más en más, el planteamiento ellacuriano ahondó su problematización histórica sobre la licitud ambivalente de la violencia insurreccional e incrementó el énfasis en la imperiosidad de una revolución que partiera de transformaciones estructurales comandadas por una “tercera fuerza” de índole social organizacional, no bélica. Esto ya era ostensible en los escritos anteriores, pero fue mucho más evidente a partir de un artículo de 1983 titulado “Apuntes sobre la violencia en El Salvador” —ya citado antes—, donde el jesuita incorporó las estadísticas del Socorro Jurídico del Arzobispado para ilustrar la irracionalidad de la guerra y su perjuicio sobre el pueblo salvadoreño.

Ellacuría se revelaba abrumado por los límites insospechados y las aberraciones desencadenadas por la “nueva” violencia en el país centroamericano, la *violencia militar*. La casi totalidad de los muertos eran campesinos, obreros y empleados “de los que se [debía] presumir que eran absolutamente pobres y marginados”, eso

¹¹⁵ Tomás R. Campos, “Comentarios a la carta pastoral” [n. 74], p. 200.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 195.

¹¹⁷ Ignacio Ellacuría, “El ERP no quiere amnistía”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C09-c33-03, 1978, p. 1.

era lo más grave.¹¹⁸ Luego de un largo bienio de lucha militar —concluía el rector de la UCA— “el camino de la violencia armada no [llevaba] a solución alguna sino al empeoramiento de la situación [...] no [parecía] conducir a la solución buena para la mayoría de la población”.¹¹⁹ Por el contrario, pocos “bienes se [habían] sacado de toda esta espiral de violencia y muchísimos males”.¹²⁰

Como agudo escudriñador del acontecer, Ellacuría no sugería el desarme del FMLN-FDR, pues eso podía significar un *suicidio político*. Abogaba, en cambio, por la salida negociada del conflicto —con mediación o sin ella— y por la altura de miras de la empresa guerrillera para no circunscribir los objetivos revolucionarios a la simple “toma” del poder político.¹²¹ Una vez alcanzado el año de 1983, la guerra entró en una fase de decremento en el volumen de víctimas mortales. Pero ello no significó una disminución en la percepción popular en torno al carácter indeseable del conflicto armado, debido —principalmente— a la permanencia y diversificación de la *violencia terrorista*.

Dicha continuación estaba basada en la existencia de estructuras de reproducción del dominio supra e intranacionales. Los análisis de coyuntura de Ellacuría y su equipo revelaban cómo el curso de la guerra civil se dirigía a un *impasse* entre las partes enfrentadas. El FMLN no estaba en posibilidades reales de derrotar a la FAES; así como ésta no podía vencer a los guerrilleros sin el apoyo norteamericano. El poderoso gobierno de Ronald Reagan era uno de los mayores sostenedores de la violencia en El Salvador, su interés primordial no era “la paz ni la estabilidad del área sino la defensa de sus intereses inmediatos”.¹²²

En el seguimiento de los planteamientos posteriores a 1983, es manifiesto el incremento en las menciones a la “humanización de la guerra” y a la vía de la negociación para la conclusión de la realidad bélica que continuaba flagelando al país. El filósofo consideraba que si la victoria no era posible o era absurdamente costosa, no cabía más camino que la negociación.¹²³ Puesto que el conflicto

¹¹⁸ Entre 1979 y 1983 —apuntaba— se había producido una cifra sobrecogedora de 25 044 asesinatos, a los cuales había que sumar los desaparecidos, que ascendían a 4 276 personas, y los 200 000 desplazados y refugiados; Ellacuría, “Apuntes sobre la violencia” [n. 80], p. 2.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹²¹ *Cf. ibid.*, p. 20.

¹²² *Ibid.*, p. 17.

¹²³ *Ibid.*, p. 20.

permanecía vigente y desvinculado del amor, no había más bien que humanizar la guerra para poder vislumbrar una futurición que remontara el odio y la venganza.¹²⁴

Dado el equilibrio dinámico entre las fuerzas beligerantes y la previsible prolongación del conflicto armado, Ellacuría sopesó la legitimidad de la *violencia revolucionaria* en tal circunstancia histórica. “En El Salvador [esta violencia] ha traído males y bienes. Quizá está llegando el momento en que los males pueden empezar a ser mayores que los bienes”, decía en un escrito de 1987.¹²⁵ Uno de esos males era —denunciaba— la forzada militarización del movimiento de masas campesinas y obreras por parte del FMLN, que impuso el método guerrillero como dogma político y significó un claro irrespeto a la originalidad de la lucha político-popular no armada.¹²⁶

Esta opinión fue reiterada en otro artículo de aquel mismo año, en el cual retomó un aspecto advertido parcialmente ya en 1979:

Los triunfos revolucionarios en Cuba y Nicaragua hicieron que se viera como inminente un cambio revolucionario global en toda América Latina o, al menos, en algunos países [...] Los fracasos en Argentina, Uruguay, Chile, Bolivia, Brasil, el feroz desangramiento ocurrido en Colombia y Guatemala, la dureza de la lucha en El Salvador [habían] hecho que no se [pudiera] caer en ingenuidades políticas.¹²⁷

En noviembre de 1989 el FMLN lanzó la operación de alcance nacional llamada “Ofensiva hasta el tope”. La novedad fue la extensión del teatro de la guerra a la capital y, con ella, la potenciación de “las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos y las desaparicio-

¹²⁴ Cf. Ignacio Ellacuría, “Humanizar la guerra” y “Duarte, la violencia en El Salvador y los jesuitas”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C11-c8-9, 1982; “Lectura política de los secuestros”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C13-c28, 1985; “Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* (El Salvador), vol. VI, núm. 17 (1989), pp. 141-184; “Teología de la liberación y marxismo” [n. 56].

¹²⁵ Ignacio Ellacuría, “Presencia sacerdotal en la guerrilla”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C11-c19, 1987, p. 10; de acuerdo con las estimaciones del jesuita, hasta ese momento la ola de violencia había cobrado la vida de alrededor de 65 000 salvadoreños. Ignacio Ellacuría, “Memoria política”, editoriales de la revista *Proceso*, San Salvador, Archivo Ellacuría, C11-c09-14, 1987, p. 1.

¹²⁶ Ignacio Ellacuría, “La cuestión de las masas”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C12-c15.5, 1987.

¹²⁷ Ignacio Ellacuría, “La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* (El Salvador), vol. IV, núm. 12 (1987), pp. 241-263, p. 261; véase Ignacio Ellacuría, “20 años de la Revolución Cubana”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C09-c35-18, 1979.

nes”. Las poblaciones civiles se vieron severamente afectadas por el cambio, dado que “[l]a guerrilla se [escudó] dentro de sectores densamente poblados durante la refriega y zonas urbanas [fueron] blanco de bombardeos aéreos indiscriminados”.¹²⁸

El realismo fáctico mostraba que esta violencia de carácter *resultante* era un mal y estaba expuesta a desviaciones importantes.¹²⁹ Los datos de la *realidad histórica* vigente revelaban que las posibilidades con que se contaba no apuntaban hacia el triunfo revolucionario armado. Ellacuría lo decía claramente, “la lucha armada no tiene mucho futuro en El Salvador [...] hay que negociar, hay que buscar la paz, porque el camino de la violencia no da más de sí”.¹³⁰ No quedaba más que propugnar por el reforzamiento de la lucha sociopolítica prolongada para el cambio de estructuras, comandada por las *mayorías populares* previamente concientizadas.¹³¹

De (re)evoluciones conceptuales

La evolución conceptual es dialéctica en sí misma. Con el transcurso de los años, Ellacuría modificó el concepto pero no sustituyó completamente la forma en que identificaba los dos tipos básicos de violencia, más bien transformó la designación de éstos, en una suerte de incorporación superadora historizada. Frente a la *realidad histórica* cruenta y mutable que vivió, el pensador vasco-salvadorense fue configurando una comprensión del fenómeno a partir de algunos elementos de identificación. Por ende, los matices en los énfasis conceptuales han de encontrarse en las manifestaciones de violencia observadas de manera particular por el jesuita.

Un escrito de 1986 resulta una buena muestra de la visión más acabada de Ellacuría en torno a la génesis, el desarrollo y las derivaciones de la violencia primera:

La violencia originaria es la *injusticia estructural* la cual mantiene violentamente —a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales— a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos. A esta violencia, una vez cerrados los demás caminos, responde el pueblo organizado, el cual toma las armas y

¹²⁸ *De la locura a la esperanza* [n. 7], p. 35.

¹²⁹ Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz” [n. 83], p. 5.

¹³⁰ Ellacuría, “Quinto centenario de América Latina” [n. 112], p. 537.

¹³¹ Codina, “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir” [n. 88], p. 247.

empuña la *revolución* para superar la injusticia estructural que lo oprime y la violencia que lo domina.

A su vez, esta *violencia revolucionaria* tiende a ser contrarrestada por la *violencia represiva* del Estado y aún de las clases dominantes, no sólo legalmente, sino con prácticas estrictamente terroristas. En su última fase este conjunto de violencias entrelazadas da paso a un estado de guerra civil, el cual se refleja tanto en el enfrentamiento de dos poderes con dos ejércitos como en la polarización de los sectores. Cuando la situación se prolonga y se ve que la *violencia revolucionaria* y la *represiva*, así como la *violencia de la guerra* no alcanzan ni a conservar el *statu quo* ni menos a resolver la *violencia institucional*, surge no sólo racionalmente, sino en el ánimo de una gran parte de la población, la necesidad de diálogo y de la negociación como camino para la paz.¹³²

De forma sintética, es posible afirmar que los rasgos principales destacados en los análisis de Ellacuría en torno al tema son: *a)* la violencia posee un carácter intrínseco de ambigüedad dependiente de las consecuencias históricas del uso de la fuerza y su relación con la dignificación humana; y *b)* no obstante, en última instancia, la violencia siempre es un mal que es deseable erradicar, aun cuando está guiada por una causa legítima y urgente.

En sus escritos es posible observar la existencia de algunas notas dominantes, es decir, algunas directrices de carácter constante y otras de índole variable. Entre las primeras destacan cuatro características principales: *1)* la consideración sobre la existencia de una violencia primera, identificada como *radical* u *originaria* de índole *institucionalizada* o *estructural*, y diversificada en muchas otras formas, tales como la *violencia represiva* o *arbitraria del Estado* y las *terroristas* —de derechas o izquierdas; *2)* la insistencia en la identificación de la justicia como factor determinante de la ambigüedad en el juicio ético sobre la violencia; *3)* la inclinación fundamental hacia la solución político-económica de los conflictos armados por la vía de la negociación; y *4)* la incesante búsqueda de las dimensiones e instrumentos de la realidad que coadyuvaran al beneficio de las *mayorías populares*.

La transición señalada tiene una continuidad inseparable de su filosofía de la *realidad histórica* y de la triple dimensión del sujeto como agente, autor y actor de la vida. Por ello, en cuanto a los criterios variables resaltan dos características por demás per-

¹³² Ignacio Ellacuría, “Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales” (1986), en *id.*, *Escritos políticos* 1 [n. 44], p. 169. Las cursivas son mías.

ceptibles: 1) la consideración sobre la legitimidad de la *violencia revolucionaria*, a partir de las coyunturas concretas de la *realidad histórica*, en directa relación con la cuarta constante; y 2) un cierto manejo del énfasis con respecto a la legitimidad de la violencia armada, en relación con los lugares concretos de enunciación. Las declaraciones orales y los análisis escritos diferían en atención al público receptor. Ellacuría se mostró siempre más radical en los escritos dirigidos a un público de mayor rigor intelectual.

La evolución conceptual de la *violencia revolucionaria* en el pensamiento de Ellacuría fue transformada en función del contacto con el universo simbólico y las contradicciones sociopolíticas que observaba entre los salvadoreños.¹³³ Como teólogo de la liberación, el pensador entraba en contacto con la realidad popular como estadio de una praxis que después derivaba en un discurso filosófico y teológico. Aunque el líder intelectual de la UCA nunca dejó de reconocer la legitimidad del empleo de la violencia insurreccional como respuesta ética apremiante, el desarrollo del enfrentamiento impactó la estructura lógica de su hermenéutica de la realidad y se tradujo en un apoyo siempre ambivalente a los procesos revolucionarios armados.¹³⁴

Toda vez que el futuro que advenía por mediación de la violencia armada no era el más propicio ni dignificante, Ellacuría consideró que la prolongación de las hostilidades sólo acarrearía mucho mayor sufrimiento para las mayorías populares. Frente a la tendencia del gobierno estadounidense y la oligarquía salvadoreña a sólo administrar el conflicto, sin buscar su solución, y sin contar con posibilidades del triunfo revolucionario, había que incrementar el desarrollo de otras formas para una praxis de liberación. Este sentido configuró su concepción sobre la *civilización de la pobreza* como lenta transformadora de las estructuras, más allá de la naturaleza envilecedora de los fusiles.¹³⁵

5. Conclusión

LA senda dialógica encontraría culminación en los Acuerdos de Paz de Chapultepec (1992), que marcaron la conclusión formal

¹³³ Cf. Edward Palmer Thompson, “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *id.*, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 213-293.

¹³⁴ Cf. Sols Lucía, *La teología histórica* [n. 102], p. 508.

¹³⁵ Véase Rodolfo Cardenal Chamorro *et al.*, *La civilización de la pobreza: el legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 2015.

del conflicto armado. Ha pasado un cuarto de siglo desde entonces y, sin embargo, al igual que muchos países latinoamericanos, el pueblo salvadoreño continúa padeciendo niveles inenarrables de violencia, injusticia y desigualdad social, aun después de la llegada del FMLN —como partido político— al poder ejecutivo en el año 2009. El dolor causado por las violencias ha sido diversificado pero su fundamento ha permanecido intacto. El paso de los años “por sí solo no [ha] borrado las secuelas psicosociales y aun algunas de las causas estructurales del conflicto”.¹³⁶

En El Salvador —como en todos sitios— continúa desarrollándose una disputa por la memoria. En 2013, cierto sector del ejército salvadoreño continuaba reivindicando la figura “heroica” de hombres como el coronel Domingo Monterrosa y el mayor José Azmitia Melara, dos de los responsables de la masacre de El Mozote.¹³⁷ Por tanto, la rememoración de la concepción ellacuriana de la violencia y los esfuerzos de aquella comunidad jesuita por abonar a un proceso de desideologización, aún hoy es una labor que puede contribuir a la comprensión del desarrollo de un mundo violento y convulso.

El filósofo vasco-salvadoreño afirmaba que el estado inhumano en que vive la mayor parte de la humanidad “no es atribuible a su culpa o a su negligencia sino a la injusticia y a la opresión”.¹³⁸ La senda de la hiperconcentración de la riqueza y la “espiral de la violencia” continúa siendo una realidad apabullante. Mientras no se atiendan con seriedad y honestidad temas como la injusticia estructural, la desigualdad social, la corrupción, la impunidad, o la ideologización cultural, será difícil transformar la realidad sólo mediante voluntarismos morales y procesos de criminalización acrítica.

La aplicación metodológica de los análisis concretos de Ellacuría posee una notable vigencia para entender la violencia e incidir en la *realidad histórica*. Eso mismo continúa siendo sumamente alarmante e indicativo de que, como él decía, algo va muy mal en el presente. Continúa siendo una urgencia el desenmascaramiento de quienes “escudan la propia violencia en actitudes legales que

¹³⁶ Nelson Portillo, “Juventud y trauma psicosocial en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (El Salvador), vol. 55, núm. 618 (2000), pp. 395-415, p. 395.

¹³⁷ Véase Daniel Valencia Cervantes, “Ejército salvadoreño homenajea a dos de los comandantes de la masacre de El Mozote”, *El Faro* (San Salvador), 28-x-2013.

¹³⁸ Ellacuría, *Teología política* [n. 60], p. 111.

olvidan el origen violento y la conservación violenta de su propio poder”, ese tipo de poder que

aún cuenta con fuerza suficiente para violentar y que oculta su violencia acallando de las formas más diversas a sus víctimas, acusándolas a ellas, las víctimas, de ser violentas, y despertando un ambiente en el que el juicio público queda absolutamente condicionado.¹³⁹

Frente a la creciente identificación de las *maras* como raíz fundamental de la violencia,¹⁴⁰ es preciso enfatizar que no son estos jóvenes delincuentes los responsables primarios de la violencia contemporánea en Centroamérica. ¿Qué hacer, entonces, frente a las heridas que hoy desangran a “El Pulgarcito de América” y —prácticamente— al subcontinente entero? Ignacio Ellacuría consideraba que para erradicar la violencia “hay que ir buscando incansablemente nuevas soluciones, unas grandes y otras pequeñas, unas individuales y otras sociales, unas personales y otras estructurales”.¹⁴¹

El rector tuvo el tino de visibilizar y potenciar el alcance de sus consideraciones críticas en torno al fenómeno de la violencia. Como ha sido consignado en este artículo, esa labor fue motivo de descalificación también desde las filas de la izquierda salvadoreña. No pocos de sus contemporáneos progresistas solían acusarlo de acomodamiento intelectual, “decíamos que hablabas desde el aire acondicionado de la UCA”, reconoció Ricardo Falla, SJ, en noviembre de 1989.¹⁴²

En el otro extremo, quienes acusaban a Ignacio Ellacuría de ser un “promotor de la violencia” lo hacían desde la perspectiva hegemónica de la legalidad. Sin embargo, la brillantez lógica del filósofo jesuita era mayor, si la violencia es entendida como el ejercicio deliberado e injusto de la fuerza por los detentadores del poder, el llamado a la lucha contra ella jamás podrá entenderse como violencia, puesto que en realidad éste pretende erradicar dicho uso inicuo. El análisis de sus escritos sobre el fenómeno

¹³⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁰ Véase Roberto Valencia, “¿Qué hay detrás de la campaña de Trump contra las maras?”, *The New York Times*, 7-VIII-2017, en DE: <<https://www.nytimes.com/es/2017/08/07/que-hay-detras-de-la-campana-de-trump-contra-las-maras/?mcubz=3>>. Consultada el 7-VIII-2017.

¹⁴¹ Ignacio Ellacuría, “Los asesinos de siempre”, San Salvador, Archivo Ellacuría, C13-c29.2, 1987, p. 2.

¹⁴² Ricardo Falla Barreda, “Oración a Ignacio Ellacuría: epílogo”, en Jon Sobrino y Rolando Alvarado, eds., *Ignacio Ellacuría, “aquella libertad esclarecida”*, Santander, Sal Terrae, 1999, p. 285.

conduce inevitablemente al reconocimiento de su figura intelectual como partidaria de la *violencia de la no violencia*.

Ellacuría compartió hasta la muerte el parecer utópico sobre el ejercicio ético de la *acción no violenta*. Asumió la labor intelectual como un medio poderoso de denunciar la injusticia consustancial al capitalismo dependiente. Así fue hasta la madrugada del 16 de noviembre de 1989, cuando el Batallón Atlacátl irrumpió en la UCA, y la bala asesina que traspasó su cráneo pareció incorporar aquella mítica y mefistofélica sentencia, atribuida al general español José Millán-Astray, “Muera la inteligencia. ¡Viva la muerte!”. Frente a este grito atronador, cuyos ecos se niegan a desaparecer, ¡cuánta pertinencia poseen aún las exclamaciones de pensadores como Ellacuría!

Entre nosotros, esa esclavitud será: esclavos del hambre, de la penuria, del desempleo, del terror, de la enfermedad. ¿Cómo hablar así de libertad en un pueblo donde lo que predomina es la esclavitud?¹⁴³

En la academia aún debe haber espacio para que —como dijo el teólogo jesuita en su último discurso— se deje “a la *razón* servir a la *revolución*. Hay muchas maneras de servir a la revolución, pero la razón tiene también que hacer algo en favor de la revolución”.¹⁴⁴

¹⁴³ “Más que mártires, amigos”, San Salvador, *AudiovisualesUCA*, 1:02, 2004, en DE: <<https://www.youtube.com/watch?v=Sr8iFNSqglo>>. Consultada el 19-x-2017.

¹⁴⁴ Ignacio Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *Estudios Centroamericanos* (El Salvador), vol. 44, núm. 493-494 (1989), pp. 1075-1080, p. 1075.

RESUMEN

Análisis sincrónico de la evolución dialéctica del concepto de violencia en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, SJ (1930-1989), a lo largo de dos décadas (1969-1989). El examen ha puesto atención constante al flujo histórico que circunscribió los lugares de concepción de éste, y se tradujo en la configuración —ética e historizada— de una epistemología en torno a la violencia concreta vista desde el Tercer Mundo.

Palabras clave: guerra civil El Salvador, Iglesia salvadoreña, Universidad Centroamericana, mayorías populares, movimientos guerrilleros.

ABSTRACT

Synchronic analysis of the dialectic evolution of the concept of violence in the thought of Ignacio Ellacuría, SJ (1930-1989), from 1969 to 1989. The study focuses on the continuous historical flow circumscribing the places where Ellacuría's ideas were born before turning into an —ethical and historized— configuration of an epistemology on concrete violence as seen from the Third World.

Key words: El Salvador civil war, Salvadoran Church, Central-American University, popular majorities, guerrilla movements.