

# Tres lugares para una crítica: el campo, la catedral y la Universidad en El Salvador (1977-1989)

Por *Enrique TÉLLEZ FABIANI\**

## *Introducción*

**E**N RELACIÓN CON LA DOCTRINA SOCIAL de la Iglesia, la experiencia salvadoreña en el campo de las asociaciones políticas y de carácter productivo (cooperativas, sindicatos) puede encontrarse desde la segunda mitad de los años cincuenta. Este periodo coincide con la cada vez mayor participación política de organizaciones que se van gestando al calor de la propia exclusión reavivada con las contradicciones que dejó al descubierto la breve guerra con Honduras en 1969. En agosto de dicho año, el episcopado salvadoreño se pronuncia por la paz, en tanto “desarrollo integral”, y lanza un llamado a las autoridades políticas para definir la Reforma Agraria cuya fallida versión de 1970 será una extensión de la derrotada en 1948. Ante el paulatino desmantelamiento de las instituciones educativas, un grupo de trece parroquias, que conformaban un sector receptivo al concilio Vaticano II, logró reunirse para sistematizar las experiencias, unificar criterios de acompañamiento y proyectar su futuro.

Con el fraude electoral de 1972, la credibilidad del Estado quedó vulnerada a tal grado que la ciudadanía que había apostado por los medios pacíficos de participación se planteó la posibilidad de organizarse para definir estrategias militares. Ese mismo año, la escisión del Partido Comunista Salvadoreño (PCS) provocó que la mayoría asumiera la constitución de una nueva organización político-militar que adoptó el nombre de Fuerzas Populares de Liberación “Farabundo Martí” (FPL). Con estos hechos se consolidan dos posiciones antagónicas: la de un sector muy pequeño de la oligarquía agroexportadora y la de las organizaciones populares. Por su parte, la Iglesia permaneció fracturada porque se dividió junto con la sociedad. El reformismo perdió sentido frente a la radicalización de las partes. El resultado fue la confrontación armada.

---

\* Profesor de la Universidad Iberoamericana y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <tellezfabiani@yahoo.com>.

A partir de 1977 se transformó en una guerra explícita a manera de “terrorismo de Estado”.

En el arco de tiempo que se abre de 1977 a 1989 suceden los asesinatos de Rutilio Grande, Óscar Arnulfo Romero e Ignacio Ellacuría. No fueron los únicos, ciertamente, pero se trata de protagonistas significativos —dentro de la hostilidad que se había desatado en América Central en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial— que marcaron el proceso de configuración de la sociedad centroamericana como la conocemos hoy en día.

El decenio estudiado estuvo signado por el final de la llamada Guerra Fría de carácter global por lo que aventuramos la hipótesis de que la guerra salvadoreña es un proceso político regional, un aspecto diminuto pero no por ello insignificante de la historia mundial: ambos acontecimientos coinciden tanto como el paralelismo que se va dando a nivel mundial entre la expansión violenta del mercado y la formación del Estado en la consolidación del llamado “Nuevo Orden Mundial”. El Salvador es un hito del acontecer histórico por ser el tercero en la región —después de Cuba (1959) y Nicaragua (1979)— con posibilidades de mantener autonomía relativa respecto de Estados Unidos. Sus personajes no podrían ser menos que representativos de este proceso histórico que acabó con la caída del bloque soviético y el simultáneo triunfo del bloque antagonista.

En su aparente insignificancia, el escenario de estos tres asesinatos es particularmente interesante: el *campo* hace referencia tanto a la naturaleza como a quien la trabaja, el campesino, actor que viera la necesidad de organizarse para resistir el ecocidio de los planes agrarios; la *catedral* hace referencia a la comunidad de creyentes y a sus símbolos y, quizá por primera vez, se pronunciaba por estrechar su compromiso político con el pueblo; por último, la *Universidad* es el escenario en el que un grupo de académicos reconfiguraba su práctica pedagógica desde la marginación y la opresión. La afiliación a la Iglesia quedó totalmente rebasada para alcanzar el objetivo que se habían propuesto: establecer la paz con justicia mediante la organización de las mayorías excluidas. Con la persecución de su objetivo fueron señalando el camino epistémico que después conoceremos bajo el signo de la *liberación*.

Hay un cierto consenso en admitir el giro político que dio la Iglesia hacia la segunda mitad del siglo xx, ya bien establecida la llamada Guerra Fría. Se trataba de la preferencia explícita y decidida de la “promoción por la justicia”, lo que implicaba la

actividad dentro del campo de la política. La tensión dentro de la Iglesia será inevitable, la confrontación arrojará víctimas y las células dentro de los Estados donde anima su pastoral serán disueltas en la mayoría de los casos. Dicha reorientación dará confianza a algunos de sus miembros más beligerantes cuyo punto de partida puede situarse en los años sesenta.<sup>1</sup> Se trataba de la renuncia a una neutralidad ficticia y cómplice de las injusticias que posteriormente se llamará, de manera rápida y fácil, la “opción preferencial por los pobres”; y de ésta a la difusión de la “teología de la liberación”. Tales cambios irán dándose de manera gradual y con profundas diferencias tanto al interior de la Iglesia, como en la academia y en otros sectores atentos a la movilización social. Ya con la primera formulación sistemática de Gustavo Gutiérrez,<sup>2</sup> los teóricos se fueron engranando a los movimientos populares de América Latina; en su propia evolución podrán encontrarse después vislumbres de un pensamiento en clave de liberación en sus distintas disciplinas académicas o en situaciones específicas.

### *La neutralidad como injusticia*

**H**ACIA finales de junio de 1970 varios sacerdotes ya asumían la perspectiva de la teología de la liberación, aún incipiente y muy ideológica en algunos de sus trazos fundamentales.<sup>3</sup> No es difícil rastrear que la práctica misionera del jesuita Rutilio Grande en Aguilares le exigía el compromiso que el mismo clero en general ya no podía ofrecer.<sup>4</sup> El medio rural había quedado olvidado o,

---

<sup>1</sup> En el caso de los jesuitas, por lo menos desde esa fecha; véase Matías García, “Arrupe y la justicia”, en Gianni La Bella, ed., *Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús: nuevas aportaciones a su biografía*, Bilbao/Santander, Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 753-791. La Congregación General 32 se centró en el “servicio de la fe y la promoción de la justicia”. Una visión completa y actualizada de las asambleas eclesiales puede verse en Josep-Ignasi Saranyana, dir., *Teología en América Latina*, III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Carmen-José Alejos Grau, coord., Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2002.

<sup>2</sup> Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP, 1971.

<sup>3</sup> Se trata de la “formulación de la teología de la liberación”, periodo en el que acontece la revolución de las teorías de la dependencia y, por otra parte, la revolución práctica: los movimientos eclesiales de base que se difunden desde América Latina hacia el resto del mundo, véase Enrique Dussel, *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos, 1995, pp. 91ss.

<sup>4</sup> En buena medida las apreciaciones sobre su persona las debemos al testimonio más cercano de sus compañeros plasmado en César Jerez *et al.*, *Rutilio Grande: mártir de la evangelización rural en El Salvador*, San Salvador, UCA, 1978. De los tres personajes estudiados, aún no encontramos biografías fuera del contexto teológico.

en el mejor de los casos, había permanecido al margen del interés tanto de la Iglesia como del Estado. No obstante, al asumir el compromiso con los campesinos, gracias a su amistad con el arzobispo Romero, Grande logró hablar con las altas esferas de la jerarquía para llamar su atención. A partir de noviembre de 1970 comenzó su propia conversión misionera con la publicación de varios artículos en diversos medios en los que defendía su postura liberadora frente al cinismo del sector opuesto de la jerarquía católica salvadoreña. Una teología crítica exige conversión: cambio de rumbo, actualización, reorientación hacia un pueblo sediento de justicia. Salvo algunos periodistas, el principal detractor fue la Iglesia misma a la que tuvo que hacer frente con argumentaciones basadas en las Escrituras; su principal apoyo fue la clase rural.

Rutilio Grande estaba en el umbral de una decisión fundamental en su vida; la crisis vislumbrada era consistente con el contexto histórico que vivía. Años antes del suceso, Pedro Arrupe, general de los jesuitas, fue cuestionado sobre los miembros que participaban activamente en movimientos de liberación; Arrupe contestó que la conciliación entre la independencia de un sacerdote y el compromiso político era muy difícil, para lo cual recomendaba un discernimiento comunitario:

No hay ningún neutralismo o escapismo o apoliticismo en esta posición: hay un compromiso radical con el evangelio en toda su dimensión temporal [...] No se puede pedir a la comunidad una solidaridad en las consecuencias dolorosas de una actitud comprometedora, si no se ha dialogado previamente con esa comunidad para medir y aceptar maduramente responsabilidades y consecuencias.<sup>5</sup>

Grande viajó por Centro y Sudamérica para adentrarse al mundo de las comunidades con mejores experiencias en comunión intensiva y donde se había concretado la pastoral en perspectiva de la liberación; de hecho, en la ciudad de Quito había encontrado su “segunda vocación específica”, inspirado por los directores Leonidas Proaño y Manuel Larraín, seguidores del encuentro en Medellín.

A su regreso a Centroamérica, desconcertado con su propia situación, intentó insertarse a las obligaciones propias de un sacerdote

---

<sup>5</sup> Cf. Pedro Arrupe, “Jesuitas activos en movimientos de liberación”, documento del 29 de mayo de 1971, en *id.*, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 667; cf. también otros documentos sobre Grande, pp. 3, 32, 34.

y a las labores educativas de su instituto religioso. En ambas se confrontó con el individualismo de sus correligionarios, la apatía del clero y el cinismo de quienes llevaban en sus manos el rumbo del país. En estas condiciones lo mejor fue pensar una opción que, a distancia, podríamos considerar casi como natural dentro de los acontecimientos de la época; nos referimos al mundo rural donde, ciertamente, se expresa lo más profundo de la realidad marginada. En efecto, la parroquia de Aguilares tenía circunstancias muy particulares: era relativamente fácil evangelizar dadas las condiciones de miseria y la ausencia de organizaciones políticas y sociales en un medio rural con ingenios azucareros y con una pésima distribución de la riqueza, no obstante ser un lugar estratégico para el país. Rutilio Grande aceptó ir ahí no porque la considerara la mejor opción para su práctica evangélica, sino por su importancia política y social. De cualquier manera, en Aguilares la violencia del Estado se hacía presente en todos sus rincones, y era el lugar por excelencia para prodigar el mensaje evangélico e impulsar la organización política que surge de su interpretación.

*Rutilio Grande: el campesino organizado*

EN este punto Rutilio Grande hace historia: al poco tiempo de haber llegado, y con un equipo de tan solo tres personas, prepara encuentros religiosos mediante los cuales organiza la experiencia del pueblo bajo un detallado escrutinio y una logística muy sofisticada para detectar a los líderes. De manera que en unos cuantos meses logró politizar el descontento; el apoyo a dos huelgas tuvo como resultado un primer intento de cooptación por parte del gobierno central. A mediados de 1973, y con un respaldo inusitado, comenzó a organizar grupos para la formación política; se trataba de una educación sin escuela. Surgió entonces una etapa basada en la alfabetización: a manera de servicio, cientos de personas eran atendidas por una treintena de “preparadores” minuciosamente escogidos para evitar que se volvieran “predicadores”, labor esta última asumida por el pequeño grupo de sacerdotes. La alfabetización implicaba que por primera vez el campesino podía tomar la palabra para denunciar su propia realidad. Así aconteció, al grado de que se creó una serie de organizaciones en franca interacción con estudiantes y profesores. Cabarrús afirma que el cambio surgió

fue consecuencia de dos conversiones, primero del desbloqueo religioso y luego del político.<sup>6</sup>

A manera de reacción, desde 1972 la deslegitimación e ilegalidad del gobierno acrecentó la capacidad creativa de las organizaciones surgidas alrededor de la parroquia de Aguilares; comparada con otras, su sello distintivo fue el vínculo entre el mundo rural y el urbano de las universidades. Aun frente a la represión explícita y la confusión gubernamental, se realizaban cursos, asambleas y hasta la toma pacífica de la catedral. Entre rupturas y continuidades de algunas organizaciones políticas, la parroquia de Aguilares se había convertido en un problema para la arquidiócesis dados los señalamientos explícitos que desde la presidencia se le habían hecho.<sup>7</sup> Todo esto aunado a la crisis personal de Grande surgida de la disyuntiva sobre lo que debía hacer como intelectual orgánico de un movimiento popular y simultáneamente como sacerdote. Rutilio Grande debió experimentar una crisis por la tensión entre su proyecto religioso de vida y el atender políticamente el sufrimiento de las mayorías. En la crisis singular subyace también una crisis plural: la decisión de Grande se vinculaba al futuro de las organizaciones campesinas que logró acompañar en los últimos años y que generaron su cavilación.

Desde el comienzo de su compromiso pedagógico había hecho suyo el derecho campesino a organizarse; así que después de varios meses de meditación, presentó su renuncia a algunos servicios religiosos para involucrarse más en la política.

En junio de 1976 se promulgó el decreto del primer proyecto de transformación agraria. Pero simultáneamente, en el cambio de gobierno se reconfiguró la élite empresarial, de manera que el decreto tuvo que dar marcha atrás en su proyecto de reforma. Aunque la región aludida en esta reforma no tocaba a Aguilares, era el principio de una lucha política campesina que podía expandir sus fronteras regionales. El gobierno quedó acorralado políticamente, de manera que su solución fue jurídica primero y militar después. Mientras tanto entre los bandos en pugna se había desatado una guerra ideológica, consustancial a la radicalización de la Guerra Fría.

---

<sup>6</sup> Carlos Rafael Cabarrús, *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*, México, CIESAS, 1983, pp. 152 y 362.

<sup>7</sup> A partir de la manifestación en la Navidad de 1975, producto de una asamblea general de la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (Feccas), a Rutilio Grande se le señaló como “agitador” y desde el gobierno se orquestó una campaña en su contra. Estos datos pueden corroborarse en Jerez *et al.*, *Rutilio Grande* [n. 4].

Rutilio Grande fue cauteloso al no participar en las celebraciones religiosas que habían sido prohibidas, pero no tardó en defender la participación de los sacerdotes y el derecho de las organizaciones a manifestarse abiertamente.

En el contexto de las celebraciones de independencia en septiembre de 1976, pocos meses antes de su asesinato, Grande pronunció las siguientes palabras:

Hay que devolver a nuestra gente la tierra, la tierra que merece, como signo de su auténtica y verdadera independencia. ¡El Gobierno que secunde al pueblo en el cometido de una Reforma Agraria eficaz y decidida, habrá devuelto al pueblo su libertad y autonomía perdidas desde hace siglos!<sup>8</sup>

Un pueblo campesino cobra sentido en relación con la tierra (cuestión ecológica por excelencia), y si ésta es la condición absoluta de su propia supervivencia, valdría la pena luchar por mantener su relación próxima. Y aún más, con la alfabetización comenzada en la modesta parroquia el campesino recuperaba su palabra: moría una situación de opresión para dar cabida a una situación inédita en la que Grande se convirtió en un “educador-educando”, a partir de cuya muerte habría que esperar muy poco para que su herencia se transformara en lucha política.<sup>9</sup>

El documento que los jesuitas publicaron al morir Rutilio Grande es una larga justificación y aclaración de su papel en El Salvador. Manifiesta su compromiso y reitera la continuidad de sus labores. Dice Grande:

Una comunidad cristiana no se identifica con ninguna base de ninguna agrupación política, aunque de aquélla reciba su impulso e inspiración. La misión parroquial no se identifica plenamente en modo alguno con los objetivos y fines de una organización determinada, incluso con aquellas que se confiesen cristianas. La misión parroquial no pretende ninguna clase de poder, aunque en su acción pastoral incluya a grupos diversos que legítimamente lo pretenden en plan de servicio y en búsqueda de los mejores proyectos históricos realizables. La fuerza moral de la parroquia es el Evangelio, y al mismo tiempo su debilidad.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. Rodolfo Cardenal, *Historia de una esperanza: vida de Rutilio Grande* (1985), 3ª ed., San Salvador, UCA, 2002, p. 520.

<sup>9</sup> Véase Paulo Freire, “El proceso de alfabetización política: una introducción” (1970), en *id.*, *La importancia de leer y el proceso de liberación* (1984), México, Siglo XXI, 2001, pp. 66-81.

<sup>10</sup> Rutilio Grande citado en “Los jesuitas ante el pueblo salvadoreño”, *Estudios Centroamericanos* (San Salvador), núm. 344 (junio de 1977), pp. 434-450.

Varios fueron los factores que precipitaron el asesinato de Grande: la manifestación a favor de los campesinos cuya consecuencia inmediata fue la ruptura con la parroquia; el asesinato de un empresario proseguido por la propaganda contra el clero y la ruptura explícita con él; la permanente tensión hacia el interior del obispado y la posibilidad de ruptura por la participación de algunos jesuitas en celebraciones prohibidas, además de la exigencia por parte de un sector de la sociedad para que la Iglesia definiera su postura respecto de la teología de la liberación; y, por último, la propaganda de los grupos de extrema derecha. La densidad de hechos en estos meses provocó confusión en todos los sectores; claramente comenzaba una nueva etapa de reconfiguración a nivel nacional, y con ello el asesinato, la tortura y la desaparición de varios miembros de la Iglesia.<sup>11</sup>

Durante el periodo de mayor debilidad de la Iglesia (primeros meses de 1977) se llevó a cabo un atentado con bomba y un ametrallamiento en una parroquia. Posteriormente, la detención, tortura y expulsión del párroco de Apopa daba la señal de que si los primeros asesinados fueron extranjeros, seguirían los salvadoreños hasta llegar a la parroquia de Aguilares. Y así aconteció: asesinaron a Rutilio Grande junto con dos amigos y frente a tres chicos que habían recogido. En este momento de la historia tal parece que hay una identificación entre Rutilio Grande y Óscar Romero, no sólo porque éste es uno de los concelebrantes de la primera misa del día siguiente, sino porque comienza su conversión hacia las causas populares. Romero recoge la bandera de Grande y continúa la marcha por la vía de la liberación.

El asesinato de Rutilio Grande movilizó a todos los sectores de la sociedad salvadoreña; esto ayudó a decidir los siguientes pasos que daría el nuevo arzobispo Romero y la inédita situación social, como la celebración de una misa única en la catedral para concentrar la atención de las masas populares, que fue recibida positivamente. El 19 de mayo los militares ocuparon Aguilares y cometieron desmanes de todo tipo. Fue entonces cuando Romero decidió ir a la parroquia pero, debido al retén militar instalado

---

<sup>11</sup> Se trata de una “primera persecución” desde 1977; fueron asesinados diez sacerdotes, un diácono, cinco religiosas y un arzobispo; para conocer los detalles véase Rodolfo Cardenal, “La Iglesia en Centroamérica”, en Enrique Dussel, comp., *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José de Costa Rica, DEL, 1995, pp. 365-397.

en la entrada, no pudo llegar. Sólo un mes después logró entrar para instalar al equipo que continuaría el trabajo. Si el asesinato de Grande había sido un suceso excepcional que agitó la vida política, la conversión de Romero lo fue aún más, como veremos a continuación.

Para junio de 1977 los grupos más radicales de la derecha política habían lanzado un llamado a los jesuitas para abandonar el país: se trataba de la primera incitación explícita al asesinato sistemático de un sector del clero.

Presionado por estos poderosos grupos, el gobierno de Molina inició una persecución sistemática contra la Iglesia en enero de 1977 [...] La persecución se ajustó con un rigor estricto a las directrices del boliviano Plan Bánzer [...] se comenzó por gente muy vinculada a ella —dos seminaristas ex jesuitas— y se pasó luego a la captura y expulsión de sacerdotes extranjeros, hasta concluir con la captura, tortura y asesinato de sacerdotes nacionales. Estos sucesivos golpes fueron acompañados de una campaña de difamación por la prensa que buscaba crear un ambiente favorable en la opinión pública para esas acciones.<sup>12</sup>

Con ello quedaba claro que el Estado nacido del impulso comercial —en realidad del Estado promulgado por los militares en 1948 bajo la promesa de la agroexportación— llegaba agotado a esta nueva etapa de la historia salvadoreña.

### *Romero: de espaldas a la catedral*

COMO miembro visible de la Iglesia, Óscar Arnulfo Romero<sup>13</sup> ejerce una atracción que los grupos en disputa por el gobierno no podían compartir en la práctica política; de manera que, en la configuración de fuerzas, Romero representa una perspectiva excéntrica, fuera de la tensión arrastrada al menos desde la rebelión de 1932. No es el fiel de la balanza que equilibra una fuerza, dado que se encuentra fuera de ella, sino la fuerza moral ajena a la de las armas. Se trata de una perspectiva no considerada previamente, además de ubicarse

---

<sup>12</sup> Pablo Richard y Guillermo Meléndez, eds., *La Iglesia de los pobres en América Central: un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, San José de Costa Rica, DEI, 1982, p. 90.

<sup>13</sup> De este personaje, existen varios libros biográficos de compañeros cercanos; debemos mucho a las apreciaciones de Jon Sobrino, *Monseñor Romero* (1989), 5ª ed., San Salvador, UCA, 2001.

fuera de la disputa bipolar, y que obligaba a todos los actores a sujetarse a las ya entrevistas novedades en el juego por el gobierno.

Desde la perspectiva teológica el pensamiento de Romero es relativamente fácil de discernir debido a la fuerte presencia de la teología de la liberación y su “opción por los pobres”, además de la cercanía de los jesuitas con la línea de Arrupe. Pero, desde la perspectiva política, dos años antes del golpe de Estado de 1979, su papel podría haber parecido secundario; no obstante, su representación se torna central porque es el único viable para el establecimiento de la paz. A partir de Romero se impuso una confrontación de carácter moral como estrategia de lucha. De ahí su debilidad y a la vez la fortaleza, absolutamente necesaria, que le brindan los principios éticos de la política.

No cabe duda que el golpe de Estado es crucial para el desenlace de todo el proceso anterior;<sup>14</sup> después de décadas de hartazgo de todos los actores políticos y sociales, las posiciones se radicalizan. Las acciones de los grupos militares de todos los bandos son cada vez más intensas y contundentes. Dos factores juegan un papel preponderante: los sucesos que finalmente dan la victoria a los sandinistas en Nicaragua (con la consiguiente relativización del poder del militarismo impuesto o avalado desde el exterior) y el retiro de la ayuda militar norteamericana al gobierno salvadoreño (hecho que lo debilita aún más). Ya que era imposible que cualquiera de los dos bandos en disputa ganara legítimamente, era mejor confiar en un tercer sujeto político con una gran autoridad moral, aunque ello mismo fuera una limitante para los sectores más radicales.

Sin dejar de tener la referencia moral de Romero, prevaleció la vía civil: esto constituye la novedad del momento político. Romero es su primera referencia moral, es el árbitro del conflicto político, al mismo nivel que los grupos antagonistas. Hasta entonces, la política de Estado se había reducido a mera estrategia militar y la política se subordina en términos de alcanzar no el consenso, sino la división del adversario y en el caso extremo, su desaparición. La consecuencia de esta situación era la resistencia armada de amplios sectores de la población civil. Esto se explica porque el proyecto modernizador, particularmente el desarrollo del sector agroexportador de la región centroamericana, había sido el eje

---

<sup>14</sup> Gilles Bataillon, *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)* (2003), México, FCE, 2008, pp. 237ss.

alrededor del cual la élite había construido la idea de nación.<sup>15</sup> Cáceres Prendes registra que se trata de la llamada “modernización estructural capitalista en el marco de la Seguridad Nacional”,<sup>16</sup> como otro intento de la reforma agraria iniciada en 1948. Casi toda esta década está marcada por el intento de implantar una reforma agraria excluyendo a los involucrados. Así que la situación misma dejó clara la imposibilidad de la guerra constante porque ninguno de los bandos podría contar con una legitimidad que le permitiera seguir operando, dado que siempre habría un adversario radical.

La Iglesia toma un nuevo rumbo: deja de ser aliada de la pequeña élite que gobierna para convertirse en una presencia moral en el escenario político que además tomaba partido sin vacilaciones. Desafortunadamente la Iglesia estaba dividida e igualmente polarizada entre una complicidad silenciosa y una apertura incómoda. La lectura crítica de la teología daba como consecuencia la transformación política.

### *La reflexión de Romero*

LA proyección internacional ofrece a Romero la posibilidad de ejercer su nueva función los siguientes tres años: desde su nombramiento como arzobispo en febrero de 1977 hasta su asesinato ocurrido en marzo de 1980. Su culminación será la tercera carta pastoral,<sup>17</sup> proclama que servirá de pretexto a los sectores conservadores en el seno mismo de la Iglesia para dejarlo aislado; acto inédito también, sobre todo si consideramos que acababan de nombrarlo candidato al Premio Nobel de la paz.<sup>18</sup>

La carta pastoral que definió el pensamiento político de Romero es una toma de posición que intenta asumir el papel histórico de

---

<sup>15</sup> Carlos Figueroa Ibarra, “Centroamérica: entre la crisis y la esperanza (1978-1990)”, en Edelberto Torres-Rivas, ed., *Historia general de Centroamérica*, vi. *Historia inmediata (1979-1991)*, Madrid, Flacso-SEQC, 1993, pp. 35-88.

<sup>16</sup> Jorge Cáceres Prendes, “Radicalización política y pastoral popular en El Salvador”, *Estudios Sociales Centroamericanos* (San José de Costa Rica), año xi, núm. 33 (septiembre-diciembre de 1982), pp. 93-153.

<sup>17</sup> La tercera carta pastoral, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, fechada el 6 de agosto de 1978, y cuya autoría a dos manos se debe al arzobispo Óscar A. Romero y a Arturo Rivera, obispo de Santiago de María, fue respondida de inmediato por el resto de los obispos que se deslindaron de ellos. Véase Rodolfo Cardenal, Ignacio Martín-Baró y Jon Sobrino, eds., *La voz de los sin voz: la palabra viva de monseñor Óscar Arnulfo Romero*, San Salvador, UCA, 1980, pp. 91-121.

<sup>18</sup> Sara Gordon, *Crisis política y guerra en El Salvador*, México, Siglo XXI, 1989, p. 252.

acuerdo con las condiciones de violencia exacerbada, para entonces dominantes en El Salvador. Dice Romero:

Pero la verdad de nuestra intención es colaborar a sacudir la inercia de muchos salvadoreños indiferentes a la miseria de nuestro país, sobre todo en el campo [...] Pero nos preocupa la indiferencia que en muchos sectores urbanos se siente ante la miseria campesina.<sup>19</sup>

El mundo rural se debatía entre la opresión del Estado y el abandono del Mercado, como “sobrante”, cuyo único resultado era la violencia, por lo cual Romero se preguntaba por la posibilidad de establecer la paz con justicia.

Como parte de su propia conversión, Romero vislumbra que se trata de un problema nuevo que debe ser planteado mínimamente, no tanto por soluciones inmediatas, sino por principios de acción política que eventualmente pueden concretarse en políticas públicas; pero lo hará a su manera, es decir, desde su posición como jerarca de la Iglesia. No es su primera reflexión de carácter político, pero sí un paso decidido que trata de recuperar el *testimonio* de Grande y todo su esfuerzo por fomentar las organizaciones campesinas. Para lograrlo, comienza a establecer las directrices más amplias, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Constitución política; luego los documentos de la Iglesia. A pesar de los intentos jurídicos por establecer la necesidad de respetar la ley que otorga el derecho a organizarse y que es sistemáticamente negado al bloque histórico más vulnerable de la sociedad, Romero descubre en forma empírica que el origen histórico de las leyes es la protección de la vida humana en comunidad:

Lo que las ha forzado a asociarse en primer lugar no es meramente el derecho cívico de participar en la gestión de la política y la economía del país, sino la *simple necesidad vital de subsistir*, de ejercer sus derechos para que sus condiciones de vida se hagan al menos tolerables. Así, de la *necesidad vital* es donde coinciden la necesidad de legislación y la necesidad de organización.<sup>20</sup>

Toda legislación posible es posterior a la necesidad de conservar, al menos a un nivel tolerable (en un sentido negativo: un límite mínimo), la vida en una comunidad organizada. La vida es previa

---

<sup>19</sup> Cardenal, Martín-Baró y Sobrino, eds., *La voz de los sin voz* [n. 17], p. 95.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 99.

al establecimiento de las leyes, de manera que es su fundamento, y, en tanto causa, no se pronuncia una ley en contra de la vida, sino a favor. La necesidad de organizarse surge de la necesidad de vivir; una comunidad humana critica al sistema vigente porque se descubre oprimida y marginada y, además, se concibe sin posibilidad de continuar viviendo. En el extremo de esta opresión, como bien lo vislumbró Rutilio Grande, los campesinos se encuentran dentro de un sistema social de corte desarrollista que había decidido incorporarse al capitalismo dependiente y periférico, lo que lo vuelve más opresor, más contradictorio y lacerante, al interior mismo de sus fronteras.

Romero propone tres principios de acción política: el primero es un “deber exigido” para comprometerse a “escuchar”, pero también a “realizar”, de manera que la Iglesia se constituya como agente político. El segundo es su compromiso misionero con las organizaciones campesinas bajo una sola condición, que el “objetivo de la lucha sea justo”. El tercer principio pretende situarse como orientador de las acciones políticas, como “designio global de la liberación” que proclama una conversión absoluta para posibilitar la paz.

La exigencia de conversión no sólo se refiere a una cuestión de carácter religioso, sino al compromiso de asumir la realización de la justicia política mediante la organización de los excluidos, de los marginados. Es un ejercicio de acompañamiento determinado por una relación entre Iglesia y organizaciones, que se apoyan mutuamente pero que no se confunden. Dice el documento:

la paz en la que creemos es fruto de la justicia [...] Los conflictos violentos, como lo muestra un simple análisis de nuestras estructuras y lo confirma la historia, no desaparecerán hasta que no desaparezcan sus últimas raíces [...] Por eso creemos que ésta es la tarea más urgente: la construcción de la justicia social.<sup>21</sup>

Romero tenía muy claro que, de los distintos tipos de violencia, había una “violencia de la no violencia” que más que cobardía era manifestación de la fuerza que deja al agresor vencido y humillado moralmente.<sup>22</sup> Es una fuerza moral que, ciertamente, desde

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>22</sup> Ciertamente se refiere al capítulo en que se agrade al fundador del cristianismo y su consecuencia: no es que no responda, sino que su respuesta es la no violencia, es decir que no responde de la misma manera. Además, Romero hace alusión a la reunión de Medellín: “El cristiano es capaz de combatir pero prefiere la paz a la guerra”.

la perspectiva de la moralidad pretende romper con la identidad del victimario y de la víctima, de manera que el agredido sobre el que recayó la injusticia deja desarmado al agresor injusto. Así lo asumió el arzobispo asesinado mientras comulgaba en la catedral.<sup>23</sup> Del campo a la iglesia: de Rutilio Grande a Óscar Romero. Ambas propuestas de paz se truncaron en medio de la confusión, sin embargo darán paso a otra que se vio frustrada después de grandes y significativos acontecimientos: la Universidad.

### *El momento Ellacuría*

LA presencia jesuita en la región data de principios del siglo xx. Medio siglo después, los jesuitas se concentraban en un proyecto educativo: la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), que comenzó a funcionar en San Salvador hacia 1965 en una situación sumamente precaria, con fondos diversos pero administrada por ellos. Al momento de su inauguración, la sociedad salvadoreña aprobó sin problemas el establecimiento de una Universidad privada, dado que a la Universidad Nacional se le señalaba de haber sido intervenida por el comunismo.

Poco tiempo después de inaugurada la UCA, la junta de rectores habría de cambiar la orientación y el sentido de la institución en una circunstancia muy particular: como reacción a un fraude electoral, hacia julio de 1972, los seminaristas se negaron a participar en una misa del arzobispado y, para el 19 de julio, la Universidad Nacional fue intervenida militarmente por decisión del nuevo presidente, el general Molina, y ochocientas personas fueron arrestadas. En los siguientes días el rector Rafael Menjívar y catorce miembros del claustro fueron forzados a exiliarse a Nicaragua.

El cambio de orientación fue dramático porque era difícil asumir las tareas propias de la Universidad en un contexto de gran confusión política. Frente a los acontecimientos de 1972, la junta de rectores, encabezada por César Jerez y Juan Hernández Pico, propuso asumir una investigación con las herramientas propias de la Universidad: el resultado fue un estudio titulado *El Salvador: año político 1971-1972*, cuya publicación dividió en dos grandes sectores a los jesuitas.

---

<sup>23</sup> La nueva constitución de 1983 reconoció el derecho a la organización aunque con ciertas concesiones que había propuesto la oligarquía; véase Gordon, *Crisis política y guerra en El Salvador* [n. 18], pp. 326ss.

Con una importante mayoría que ayudaría a tomar decisiones con un sesgo más renovador, hacia 1974 se fundó un proyecto al que Ignacio Ellacuría estaba íntimamente ligado: el Centro de Reflexión Teológica que estudiaba la teología *en y para* Centroamérica. En los meses de enero, agosto, septiembre y diciembre de 1976 estallaron bombas en la UCA y las instalaciones sufrieron daños pero no hubo muertes que lamentar; la razón de los ataques fue la posición que la mayoría de los jesuitas había tomado hacia varios años: la teología de la liberación. Así, entre 1976 y 1980 estallaron al menos diez bombas en las instalaciones de la UCA, a esto había que agregar que:

decenas de profesores y estudiantes han tenido que abandonar la Universidad y el país; en algunas ocasiones, hemos sido cercados, cateados e intervenidos militarmente; un estudiante fue abatido a tiros, indefenso, por la fuerza policial que se introdujo en el recinto universitario; hemos recibido presiones y amenazas, recortes en el apoyo financiero del Estado... Hemos seguido, en fin, aunque de lejos, el mismo destino que una buena parte del pueblo salvadoreño.<sup>24</sup>

Ellacuría hacía una diferencia precisa entre la Universidad y el pueblo. Arrupe, dirigiéndose al nuevo provincial en 1977, había sido claro en este punto: estaba contento con la labor de los jesuitas en la región, “por haber defendido la causa de los pobres y por estar sufriendo persecución por ese motivo”.<sup>25</sup> Éste es el resultado de una interpretación certera de la realidad. Ya no era la Universidad que piensa *sobre* los pobres (como las grandes academias de los países industrializados), sino que piensa *desde* la pobreza, labor propia de una academia situada en su realidad. Pero no sólo eso: en esta interpretación surge la necesidad de rechazar el conocimiento neutral o la objetividad de la ciencia. Consecuente con su pensamiento, Ellacuría recurre a la libertad de inclinarse por un sector olvidado y marginado; su punto de partida, siguiendo a Grande y Romero, serán las necesidades más elementales de las mayorías.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Véase Ignacio Ellacuría, “Discurso de graduación en la Universidad de Santa Clara”, en *id.*, *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA, 1999, p. 227.

<sup>25</sup> Arrupe habla sobre Ellacuría, Teresa Whitfield, *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, San Salvador, UCA, 1998, p. 138; véanse también pp. 120-121.

<sup>26</sup> Su obra más importante es elocuente, véase Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990.

En su última conferencia reitera y sintetiza su pensamiento en relación con la Universidad:

Suele decirse que la Universidad debe ser imparcial. Nosotros creemos que no. La Universidad debe pretender ser libre y objetiva, pero la objetividad y la libertad pueden exigir ser parciales. Nosotros somos libremente parciales a favor de las mayorías populares, porque son injustamente oprimidas y porque en ellas, negativa y positivamente, está la verdad de la realidad.<sup>27</sup>

En su origen se pensó que la tarea de la Universidad sería pensar el desarrollo, justo porque la UCA representaba la culminación del desarrollismo imperante y, vale decir, una moda para las regiones periféricas, como América Latina. Pero hay una exigencia previa a la adopción de toda perspectiva, la exigencia de no permanecer indolente frente a los distintos rostros de la injusticia. La “verdad de la realidad” surge de la aparente insignificancia de El Salvador frente a la arrogancia cosmopolita del “concierto mundial de las naciones”.

### *La Universidad y la liberación*

EL pensamiento de Ellacuría es la síntesis de la experiencia de los movimientos de liberación latinoamericanos y la reflexión que hasta entonces había surgido de ellos. La visión de Ellacuría merece ser puesta en el centro del debate actual de la historia de la educación:

La reforma de la docencia no es primaria ni principalmente problema de métodos pedagógicos, es problema mucho más grave, es el revolucionario problema de entender la docencia *desde* la realidad nacional y *para* un cambio radical de la realidad nacional; antes que los métodos pedagógicos, lo que falla en la Universidad es dominar de tal modo la propia disciplina que esté a la mano ponerla en relación directa con la estructura social y con la marcha del proceso histórico.<sup>28</sup>

El problema ya no era adaptar un programa predefinido a las estructuras particulares de los institutos, sino crear desde la realidad misma los proyectos educativos que generen conocimiento pero

---

<sup>27</sup> Véase Ignacio Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, en *id.*, *Escritos universitarios* [n. 24], p. 304.

<sup>28</sup> Nos referimos a la educación tanto jesuita como no jesuita. Véase Ignacio Ellacuría, “Diez años después, ¿es posible una Universidad distinta?”, en *ibid.*, p. 86.

que tiendan a la transformación de la misma sociedad de donde emergen. En esto consiste el “desde” y el “para” de la cita anterior. Ninguna interpretación o actividad es neutral, todo está condicionado a la “realidad histórica”. En este sentido, la Universidad en el siglo XXI, tanto privada como estatal, tendrá que renovarse para recobrar el sentido de las transformaciones que motivaron su creación.<sup>29</sup>

El asesinato de Ellacuría y su equipo en la Universidad es un momento de clausura, es el triunfo de la ignorancia. Surge entonces el “pensamiento único” que se autodeclara irremediable e irremplazable.

### Conclusiones

A pesar de la coincidencia temporal entre la caída del bloque soviético y el asesinato de los jesuitas, éstos parecerían dos hechos aislados, pero son parte de un solo contexto político a nivel mundial. Pablo Richard señala la serie de acontecimientos que surgen a partir de la caída del bloque soviético, como la invasión a Panamá y la derrota del sandinismo, entre otros.<sup>30</sup> El asesinato de un equipo de sacerdotes en una Universidad cobra un sentido distinto desde la política, toda vez que su muerte resucita a las miles de víctimas de la larga guerra en el país más pequeño del continente latinoamericano. Pero este hecho se enmarca en un contexto más amplio, decididamente mundial, que será necesario repensar en un futuro:

Con la caída del muro de Berlín en 1989 este capitalismo total ve llegando su triunfo definitivo. Celebra el “fin de la historia”, más allá del cual la humanidad no puede aspirar a nada nuevo. Cree tener en su bolsillo todo futuro humano por venir [...] Se trata del periodo en el que los cambios ocurridos desde la década de los setenta han recibido su aparente confir-

---

<sup>29</sup> En una simple frase señala acertadamente Fernández: “Lo importante, en todo caso, es que la racionalidad administrativa universitaria ha de ser la de poner recursos y procesos en dirección al logro de los objetivos y propósitos de la Universidad y no a la inversa”, véase David Fernández *et al.*, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la Universidad jesuita de hoy*, México, UIA, 2006, p. 32.

<sup>30</sup> Pablo Richard, *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 2004, p. 58. Véase también Juan Carlos Scanonne, “Treinta años de teología en América Latina”, en Luiz Carlos Susin, ed., *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 182-189. Véase también Roberto Martialay, *Sangre en la Universidad: los jesuitas asesinados en El Salvador*, Bilbao, Mensajero, 2000, p. 489.

mación. En lugar del pluralismo de sistemas y de soluciones ha aparecido una sola solución homogénea, que se implanta hoy en el mundo entero.<sup>31</sup>

La bipolaridad que daba sentido a las guerras en América Central cambió radicalmente. En un contexto de guerra, las justificaciones últimas van más allá de la realidad concreta, sensible, asequible. El patriotismo extremo se toca con la religión. Surge entonces la necesidad de apelar a las narrativas simbólicas de la teología. No es casual, por tanto, que los sacerdotes sean los protagonistas de este recuento;<sup>32</sup> no fueron los únicos y quizá tampoco los más importantes, pero su actividad política cambió la situación de manera significativa. Ciertamente, como lo señala Hobsbawn, se percibe la novedad del vínculo explícito entre la Iglesia y el marxismo,<sup>33</sup> aunque no fuera toda la Iglesia, y el marxismo sólo se refiera a la lectura clásica, estándar, de corte althusseriano, del momento. Frente a la voluntad de dominación la irrupción ética que supone su posición crítica es irracional; es decir, los intentos de Grande, Romero y Ellacuría desde el campo, la catedral y la Universidad como sus respectivos “lugares de enunciación”, no tuvieron sentido frente a la irracionalidad de la guerra. Su aniquilación fue tan contundente como la prisa por acabar con las distorsiones que producían en el mercado mundial. No se trataba de obtener algún beneficio dentro del mercado mundial, para insertarse en él no eran necesarios cientos de miles de muertos. El problema había sido la idolatría profesada al mercado como sistema invisible que regula la vida de todos. Y ésta no es una cuestión teológica, sino una muy concreta que regula las acciones políticas que recaen directamente en la convivencia social. Insistir en la conversión de los tres personajes significa señalar su toma de posición a favor de la vida de las mayorías, no de la persecución de los privilegios ni de las posiciones cómodas dentro de un sector verdaderamente insignificante de la sociedad.

---

<sup>31</sup> Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José de Costa Rica, DEI, 1995, p. 16.

<sup>32</sup> Una larga lista de agravios, desde 1971 hasta 1992, puede verse en el Apéndice B que forma parte del libro de Marta Doggett, *Una muerte anunciada: el asesinato de los jesuitas en El Salvador* (1993), Pedro Armada, trad., San Salvador, UCA, 1994, pp. 491-505.

<sup>33</sup> Eric Hobsbawn, *The age of extremes: a history of the world, 1914-1991*, Nueva York, Vintage, 1996, pp. 451ss. En otro momento matizaremos algunas de las cuestiones del marxismo a las que se refiere tanto este artículo como el historiador citado y las historias en general que hablan de este periodo.

El campo, la catedral y la Universidad son lugares no sólo de situaciones históricas, sino “desde-donde” surge la interpretación de la realidad: lugares teóricos que enmarcan las acciones concretas, las prácticas políticas. La organización como resistencia (Grande), la moralidad como confrontación (Romero) y el conocimiento como derrota frente a la barbarie (Ellacuría). La fuerza de los argumentos contra la fuerza de las armas. La irrupción ética que supone este decenio cierra el capítulo de la Guerra Fría y la teología de la liberación como su respuesta más lúcida. La historia que Cuba y Nicaragua iniciaron y que siguió El Salvador definió tanto a la Guerra Fría (acontecimiento más bien de los países industrializados), como a la historia mundial del pensamiento crítico (hecho más bien periférico, exterior). El mundo cambió y también lo hizo la perspectiva desde la cual se venía reflexionando la realidad.<sup>34</sup>

Simultáneamente, este acontecimiento abre el capítulo del pensamiento único (al Nuevo Orden Mundial) y su respectiva reacción: el pluriverso de perspectivas críticas desde la realidad más extrema de las mayorías sobrantes del mercado mundial, que hoy en día salen a las calles de todo el mundo para reclamar su lugar en la historia mundial.

---

<sup>34</sup> Dice Dussel: “la epistemología de la teología de la liberación de 1960 ya no es sostenible en el 2000”, cf. Enrique Dussel, “Una autobiografía teológica latinoamericana”, en Juan José Tamayo y Juan Bosch, eds., *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001, pp. 181-195.

RESUMEN

La Guerra Fría fue la mejor propuesta de los países involucrados para detener la guerra explícita; sin embargo, en los países de la periferia mundial la violencia continuó por medio de dictaduras, particularmente en Latinoamérica, cuya respuesta fueron las guerrillas. En este contexto de carácter mundial surgió la llamada “teología de la liberación”. Debido a la situación colonial en que se encontraba en aquel entonces, El Salvador vivió uno de los procesos más emblemáticos de la región. Este trabajo pretende subrayar en un solo argumento las ideas que definieron el tránsito de la “promoción por la justicia” hacia la “opción preferencial por los pobres”, mediante el análisis de las acciones de tres sacerdotes durante los últimos años antes de la caída del bloque soviético. Se propone la hipótesis sobre el vínculo indirecto que existe entre la muerte de un equipo de jesuitas, académicos adscritos a la teología de la liberación, y la caída del bloque soviético con el consecuente triunfo del bloque antagonico.

*Palabras clave:* Iglesia en El Salvador siglo XX, teología de la liberación, Guerra Fría, Rutilio Grande, Óscar Arnulfo Romero e Ignacio Ellacuría.

ABSTRACT

The Cold War was the best proposal of the countries involved to stop explicit war; however, violence continued in the countries of the global periphery through dictatorships, particularly in Latin America, where the response was guerrillas. In this global context, so-called “liberation theology” emerged. Due to the colonial state of El Salvador at the time, this country experienced one of the most iconic processes of the region. In this article, the author emphasizes in a single argument the ideas that defined the transition from the “promotion of justice” to the “preferential option for the poor”, by analyzing the actions of three priests during the last years before the fall of the Soviet bloc. The author proposes a hypothesis regarding the indirect link between the death of a team of Jesuits —academics who subscribed to liberation theology— and the fall of the Soviet bloc, with the consequent triumph of the antagonistic alliance.

*Key words:* the Church in El Salvador 20<sup>th</sup> century, liberation theology, Cold War, Rutilio Grande, Óscar Arnulfo Romero, and Ignacio Ellacuría.