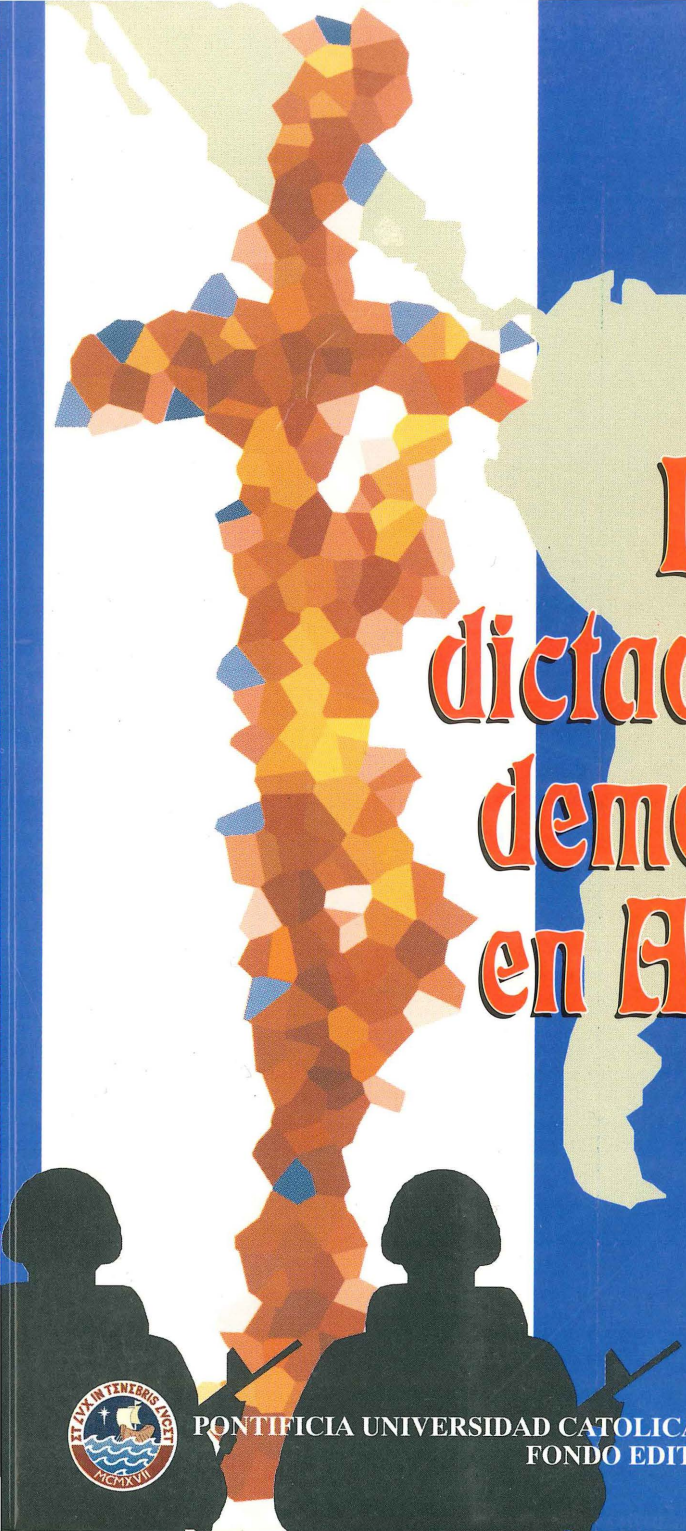
Jeffrey Klaiber S.J.

Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1997

FORMACIÓN INTEGRAL
OFRECIENDO 80 años

Esta obra representa la primera visión panorámica del papel que desempeñó la Iglesia Católica en el siglo veinte en la lucha para defender los derechos humanos y promover la democracia.

En Chile, Paraguay, Brasil y El Salvador la Iglesia se convirtió en la «voz de los que no tienen voz». En Chile la Iglesia fue el arquitecto principal del Acuerdo Nacional que fortaleció a la oposición en su búsqueda de una alternativa frente a la dictadura. Asimismo, en Bolivia la Iglesia sirvió como mediadora principal en 1989 cuando los partidos políticos se unieron en un nuevo consenso nacional. En Guatemala, El Salvador y Chiapas la Iglesia fue -y sigue siendo- la mediadora principal entre el gobierno y los grupos alzados en armas.

En el Perú, la Iglesia legitimó moralmente la lucha de los campesinos y pobladores urbanos contra Sendero Luminoso; al mismo tiempo defendió los derechos de las víctimas de las fuerzas del orden.

Jeffrey Klaiber S.J.

IGLESIA, DICTADURAS Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1997

OFRECIENDO FORMACIÓN 80 años INTEGRAL

Primera edición: Setiembre de 1997

Diseño de carátula: AVA Diseños.

Iglesia, Dictaduras y Democracía en América Latina.

Copyright © 1997 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18 San Miguel. Lima, Perú. Telfs. 462-6390 y 462-2540 Anexo 220.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-074-X

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

CONTENIDO

Introducción 9

Capítulos

I. Iglesia, poder y legitimidad popular 13

II. Brasil (1964-1985): el primer Estado de Seguridad Nacional 41

III. Chile (1973-1990): la Vicaría de la Solidaridad y el Acuerdo Nacional 75

IV. Argentina (1976-1983): la «Guerra Sucia» 113

V. Paraguay (1954-1989): la dictadura más larga 153

VI. Uruguay (1973-1990): un largo silencio y un referéndum moral 183

VII. Bolivia (1952-1989): huelgas, golpes y elecciones 201

VIII. El Perú (1980-1992): Sendero Luminoso 233

IX. El Salvador (1980-1992): la guerra civil más sangrienta 279

X. Nicaragua (1979-1990): cristianos y sandinistas 321

XI. Guatemala (1954-1995): la guerra civil más larga 359

XII. México: el PRI y Chiapas 397

Conclusiones 437

Bibliografía 449

Indice onomástico y temático 477

INTRODUCCIÓN

La labor de la Iglesia Católica en favor de los derechos humanos y en defensa de la democracia, sobre todo bajo los regímenes militares recientes en América Latina, ha sido bastante reconocida, al menos en círculos académicos y eclesiales. Además, han aparecido varias obras sobre casos específicos -Brian Smith sobre el régimen de Pinochet, Emilio Mignone sobre la «guerra sucia» en Argentina, Miguel Carter sobre Paraguay, Philip Berryman sobre Centroamerica, entre otros. Estas y otras obras han sido importantes para escribir este libro; en el momento oportuno haremos referencia a cada una.

Sin embargo, en medio de estos estudios faltaba algo más: un estudio más de conjunto. El propósito de este libro es, por tanto, presentar una visión panorámica del papel que desempeñó la Iglesia en defensa de los derechos humanos y en favor de la democracia desde México a Chile durante el período de las dictaduras militares que se instalaron en los años sesenta y que paulatinamente cedieron a gobiernos democráticos en los años setenta y ochenta. Además, dentro de este mismo período queremos incluir las distintas guerras internas -provocadas por guerrilleros «tradicionales» o por terroristas-las cuales no siempre ocurrieron bajo dictaduras militares. En estos casos el marco cronológico se define por las fechas de cada guerra interna, desde el inicio hasta el fin del proceso de la pacificación, la cual en algunos casos sólo se produjo en la década de los noventa. Cada capítulo girará en torno a dos temas fundamentales: primero, la actuación de la Iglesia en defensa de los derechos humanos durante las dictaduras, o durante las guerras internas, y segundo, la contribución que hizo la Iglesia al proceso de la pacificación y la redemocratización.

Mediante un análisis comparativo de once distintos países, esperamos destacar lo que era común y general y lo que era específico para cada país seleccionado. Entre los once seleccionados, hemos incluido los que estuvieron bajo los regímenes de Seguridad Nacional: Brasil, Argentina, Chile y Uruguay. También abarcaremos Paraguay bajo Stroessner y Bolivia desde la Revolución de 1952 hasta las elecciones de 1989. Luego, compararemos tres países de Centroamérica que padecieron guerras internas: Nicaragua, El Salvador y Guatemala. No todos los países - México y el Perú- en este libro representan casos de dictaduras militares. México es un ejemplo de un Estado civil pero autoritario, y el Perú durante la época que estamos estudiando fue, formalmente, una democracia, pero esa democracia fue seriamente amenazada por la violencia terrorista provocada por Sendero Luminoso. En el caso de México nos interesa especialmente el papel de la Iglesia en el conflicto en Chiapas. En los dos casos, la Iglesia tuvo un papel importante en el proceso de la pacificación y, en los casos donde la democracia se había perdido, también en el proceso de la redemocratización.

En cambio, no hemos incluido Ecuador, en parte porque la Iglesia - aparentemente- no desempeñó un papel tan notable como en otros países en el proceso de la redemocratización. Colombia y Venezuela ya habían vuelto a la democracia (el primero en 1958 y el segundo en 1959) cuando se inició el último ciclo de dictaduras militares. Por las limitaciones impuestas por el tiempo, no hemos podido incluir el Caribe. No obstante, incluiremos una referencia a Cuba y Haití en la bibliografía al final.

En general, el cuadro es bastante positivo. Aun en el caso de Argentina, donde la jerarquía más bien se distinguió por su timidez durante la «guerra sucia», no obstante, se destacó una minoría valiente de obispos, sacerdotes y laicos que levantaron la bandera de los derechos humanos. En este sentido, esta obra no se limita a la Iglesia oficial; también abarcará al «Pueblo de Dios» -es decir, los cristianos de base que aportaron al tema. Asimismo, aunque el tema central del libro es la Iglesia Católica, haremos mención del papel de los distintos grupos de protestantes que también contribuyeron a la defensa de los derechos humanos.

He visitado todos los países que aparecen en esta obra. Además, he tenido la oportunidad de conocer personalmente a algunos de los protagonistas de esta historia: Arturo Rivera y Damas (El Salvador), Jorge

Manrique (Bolivia), Raúl Silva Henriquez (Chile), Ismael Rolón (Paraguay), Juan Landázuri Ricketts (Perú), Pablo Evaristo Arns (São Paulo), Adolfo Pérez Esquivel (Buenos Aires), Luis Pérez Aguirre (Uruguay), entre otros. En cada país recibí la ayuda y colaboración de un gran número de cristianos comprometidos que con frecuencia también fueron testigos de los hechos narrados en esta historia.

Los miembros de mi propia orden religiosa eran especialmente serviciales. Quiero agradecer especialmente al P. Jesús Vergara, SJ, director del Centro Tata Vasco, en México; a Ricardo Bendaña, SJ., en Guatemala; a José Mulligan, SJ, en Nicaragua; a los jesuitas del Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch» (CEPAG); a la comunidad del CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) en Buenos Aires; a la comunidad jesuítica del Centro Bellarmino de Santiago de Chile. También quiero expresar mi gratitud a los jesuitas de la Universidad de Georgetown que me ofrecieron la Cátedra Jesuita durante el año 1990-1991. Durante ese año concebí la idea de escribir esta obra. En el Perú -mi país de residencia durante la mayor parte del tiempo desde 1963- fuí testigo de los años del terrorismo desde el comienzo hasta el final, menos mi año en Georgetown. Naturalmente, quiero agradecer a mis muchos amigos en el Perú -jesuitas, colegas en la Universidad Católica, estudiantes, cristianos comprometidos-que se han convertido en mi familia aquí. Finalmente, quiero agradecer a la Dirección Académica de Investigación de la Pontificia Universidad Católica que me otorgó un semestre libre para investigar y terminar esta obra.

Espero que esta obra sirva para que el lector aprecie, con mayor claridad, el hecho de que la Iglesia desempeñó un papel protagónico en la lucha por los derechos humanos y en el proceso de la redemocratización; es más, la historia política contemporánea de América Latina no puede escribirse sin tomar en cuenta ese aporte.

Jeffrey Klaiber, SJ.
Lima, Perú

CAPÍTULO I

IGLESIA, PODER Y LEGITIMIDAD POPULAR

Para apreciar el papel que desempeñó la Iglesia en el proceso de la redemocratización de América Latina y, asimismo, en fortalecer la nueva democracia popular emergente, sería conveniente partir del concepto de «legitimidad», tal como lo planteó Max Weber. Según Weber, históricamente han surgido tres tipos de autoridad, cada una basada en un tipo de legitimidad: la autoridad tradicional, la carismática y la racional.[1] No es necesario aceptar todas las ideas de Weber para estar de acuerdo con él de que todo poder se basa en algún tipo de «legitimidad»; la cual, en otras palabras, podemos definir como un consentimiento popular que avala o aprueba el poder. Es interesante notar que Weber no limitó el concepto de legitimidad a lo racional o legal. Esto es especialmente importante para América Latina donde se ha dado casos de gobiernos basados en el derecho pero que han carecido de «legitimidad» popular, o bien y lo más típico, gobiernos de facto que han funcionado fuera del marco del orden legal.

Tal como señala Peter Smith, en América Latina han co-existido distintos conceptos de legitimidad.[2] Los caudillos del siglo pasado, y algunos dictadores del siglo XX, encarnaron ciertos valores que el «pueblo» consideraba importantes o esenciales para el bien de la Nación: el

---

1 Max Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, ed. de Johannes Winckelmann, 2ª ed. en español (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), págs. 170-204.

2 Peter H. Smith, «Political Legitimacy in Latin America», en Richard Graham y Peter H. Smith (eds.), *New Approaches to Latin American History* (Austin: University of Texas, 1974), págs. 225-255.

orden, la eficacia y el respeto por la tradición. Los caudillos representaban, en el esquema weberiano, tanto la autoridad tradicional como la carismática: con sus uniformes, condecoraciones y sus títulos rimbombantes, encarnaron el poder paternalista que caracterizaba la época colonial. Por su parte, los liberales, quienes escribían las constituciones y las leyes, representaron un nuevo tipo de legitimidad: la de la democracia moderna basada en el concepto de la igualdad de todos ante la Ley. Una buena parte de la historia moderna de América Latina se puede entender como un choque entre estas dos fuentes de legitimidad.

La Iglesia colonial

Sin embargo, en medio de todo, ni los caudillos ni los liberales gozaban de la legitimidad que poseía la Iglesia Católica, la única institución colonial que tocaba las vidas de todas las personas en todos los niveles de la sociedad: desde el Virrey hasta los indios en los pueblos más lejanos. Se afirma con frecuencia que la Iglesia legitimaba el orden colonial. Esta afirmación es correcta, pero incompleta. Por cierto, la Iglesia legitimaba el orden establecido, pero también legitimaba conceptos, ideas y personas que se escapaban del control del poder político. Al no reconocer el poder político como un fin absoluto, ni mucho menos por encima de sí misma, la Iglesia, de hecho, constituía una corporación civil potencialmente fuera del control del Estado. Bajo el concepto del Patronato Real, la Iglesia y el Estado trabajaban en armonía, constituyendo, al menos idealmente, la Cristiandad medieval transplantada a América. Pero, aun en tiempos de mayor armonía abundaban conflictos entre los dos poderes: los religiosos defendían a sus neófitos indios contra los reclamos del clero secular, el cual generalmente fue respaldado por las autoridades civiles, y los obispos-misioneros como Toribio de Mogrovejo, en Lima, o Vasco de Quiroga en México, se erguían como defensores de los indios contra los gobernantes.

En el siglo XVIII los Borbones impusieron nuevas reglas de juego: en vez del paternalismo benévolo, el absolutismo. Pero justo cuando el poder político aplicaba nuevos controles sobre la Iglesia, ésta misma dejó de ser una columna fija del poder. Entre los ideólogos que cuestionaron y deslegitimaron las bases del poder monárquico se encuentran los curas criollos y mestizos —Hidalgo y Morelos en México, Tomás Ruiz en

Centroamérica, Mariano José de Arce en el Perú e Ildefonso Muñecas en el Sur Andino peruano y en Bolivia. En resumen, aunque la Iglesia oficial legitimó el poder colonial, nunca se identificó totalmente con ese poder y, finalmente, importantes grupos dentro de la Iglesia abiertamente lo desafiaron.

En el fondo, la Iglesia gozaba de una legitimidad que no venía del Estado, sino de la religión misma. Es importante subrayar ese hecho para no caer en un reduccionismo que concibe la Iglesia como cualquier otro grupo social. La Iglesia fue la única corporación colonial que era reconocida por la sociedad y que era capaz de legitimar religiosamente a las personas y las instituciones; y esa legitimidad, a su vez, les confirió un status especial y privilegiado. La religión -y la legitimidad que de ella fluía- dio un status especial a los indios, negros y otras personas de condición humilde, los cuales de otra manera habrían vivido totalmente al margen de la sociedad y sin ninguna protección especial. Basta un pequeño ejemplo: Martín de Porras, el mulato ilegítimo (su padre finalmente lo reconoció, pero no al comienzo) que entró en la orden dominicana en Lima a fines del siglo XVI. Dada su condición humilde, la sociedad colonial no le habría permitido ascender mucho en una carrera eclesiástica; y así fue: nunca llegó a ser más que un portero y un enfermero. No obstante, gozaba de una legitimidad especial que sólo la Iglesia podía darle: tenía fama de ser un «santo» y, además, era miembro de una orden religiosa prestigiosa. Cuando murió, el Virrey mismo cargó el ataúd del religioso mulato, en reconocimiento de su popularidad. Con este ejemplo podemos saltar a una generalización mayor: aun dentro de ese orden antidemocrático y paternalista, la Iglesia -y la religión en general-ofrecían espacios (la vida religiosa, las misiones, cofradías, etc.) en los que las clases populares podían encontrar protección y gozar de cierto status social.

La Iglesia: entre la tradición y el cambio

En los siglos XVIII y XIX el liberalismo surgió como una fuerza política poderosa y se constituyó como una nueva fuente de legitimidad. Por eso, la Iglesia, que no quiso cambiar con los tiempos, perdió legitimidad ante los ojos de los liberales, positivistas y otros reformistas de mentalidad avanzada. La Iglesia simbolizaba el antiguo orden colonial; y

el liberalismo, la modernidad y el progreso. Obviamente esta tensión también encerraba intereses económicos: los liberales promovían el nuevo orden capitalista que competía con el antiguo orden económico colonial. Por otro lado, esta pugna entre el liberalismo y el catolicismo se realizaba en las clases altas y medias. Como observa Claudio Véliz, esta polémica ideológica pasó por encima de las clases populares, los cuales vivían en un mundo en donde predominaba la religiosidad popular, que combinaba elementos católicos con elementos precolombinos.[3] Los caudillos -astutos conocedores de esta realidad popular- se presentaban como los portavoces legítimos de estas clases. En el siglo veinte, muchos dirigentes políticos también reconocieron la fuerza de los símbolos populares y especialmente los símbolos tomados de la religiosidad popular para legitimarse ante los ojos de sus seguidores: Zapata en México, Haya de la Torre en el Perú y Eva Perón en Argentina, entre otros.[4]

Así, a lo largo del siglo XIX la Iglesia perdía influencia entre las clases ilustradas; y, con el correr del siglo XX, también perdió influencia sobre las clases populares. Con la industrialización, las migraciones del campo a la ciudad y una mayor toma de conciencia política entre el campesinado y la clase obrera, las clases populares se contagiaron de las nuevas doctrinas populistas o marxistas. La Iglesia corría el peligro de encontrarse seriamente marginada de los grandes cambios que estaban transformando toda América Latina.

Sin embargo, contra todas las prognosis, inclusive la del propio Max Weber, la Iglesia Católica cambió: dejó de ser un baluarte del orden establecido y se convirtió en una fuerza en favor del cambio social.[5] Este cambio interno no ocurrió tan repentinamente. Durante años, desde la década de los veinte, los grupos de la Acción Católica se esforzaron para concientizar al resto de la Iglesia acerca de la doctrina social de los

---

3 Claudio Véliz, «El Centralismo religioso latitudinario», *La Tradición centralista de América Latina* (Barcelona: Editorial Ariel, 1984), págs. 186-212.

4 Para ejemplos del uso de símbolos religiosos en la política, ver David Bailey, *¡Viva Cristo Rey!* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1974); Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977); Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1988* (Lima: Universidad del Pacífico, 1988);

5 Ver Daniel H. Levine, *Religion and Political Conflict in Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986), págs. 15-16.

papas. El Concilio Vaticano II dio un impulso grande a este proceso de cambio y, finalmente, en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) la Iglesia hizo su deslinde histórico y dramático con el orden establecido. En dicha conferencia los obispos hicieron un llamado en favor de un nuevo orden basado en la justicia social y los derechos humanos. Con este cambio la Iglesia legitimó muchos de los ideales de los antiguos liberales -la democracia y los derechos humanos-; asimismo, legitimó el llamado de los grandes líderes populistas (Haya de la Torre, Perón, Cárdenas, etc.) en favor de los derechos sociales. Sobre todo, la Iglesia legitimó todo un movimiento popular que había estado surgiendo desde la Segunda Guerra Mundial: campesinos, obreros, pobladores de barriadas o favelas, etc. Según Charles Reilly, la Iglesia, mediante la teología de la liberación y su actividad pastoral, social y educativa, legitimó la nueva democracia popular de América Latina.[6]

Pero este proceso fue un camino de dos sentidos: si bien la Iglesia legitimó la democracia popular, a su vez volvió a gozar de una nueva legitimidad: la que recibió de las clases populares que se sentían confortadas y animadas por la Iglesia en su lucha para conseguir sus derechos. Así, se fusionaron dos conceptos de legitimidad: el más antiguo, que se basa en el orden y la tradición y el nuevo, que se basa en la democracia y los derechos humanos. Bajo el amparo de la Iglesia renovada de Medellín las clases populares forjaron una nueva identidad como cristianos, fusionando los antiguos valores de la religión popular con la mística de la lucha popular.

La Iglesia: adalid de la democracia

Una de las consecuencias importantes de estos cambios fue el realineamiento de la Iglesia con respecto al poder político. Durante el último ciclo de dictaduras en América Latina llamaba la atención la ausencia de la Iglesia Católica como columna del orden establecido. Antes

---

6 Charles A. Reilly, «Latin America's Religious Populists», en Levine, *Religion and Political Conflict in Latin America,* págs. 42-57. Ver, también, Jeffrey Klaiber, «Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968-1988», *The Americas* XLVI(julio de 1989), 1-15).

bien, la Iglesia tomó un papel de liderazgo para deslegitimar a las dictaduras o, en el caso de México, a un partido enquistado en el poder. El cambio de papeles fue tan notable que en toda América Latina, inclusive en Argentina donde la jerarquía avaló la dictadura, la Iglesia fue abiertamente perseguida. Se puede decir que en buena medida gracias a este cambio en la Iglesia, los regímenes militares que se basaban en la doctrina de la «Seguridad Nacional» no llegaron a convertirse en estados verdaderamente totalitarios como la Alemania de Hitler o la Unión Soviética bajo Stalín. Inclusive, en algunos casos, como veremos, la Iglesia constituyó el freno principal a las dictaduras.[7]

Cabe hacer algunas observaciones con el fin de matizar este tema. En ninguno de los casos de nuestro estudio la Iglesia llegó a representar la totalidad de la nación. Esto es obvio en el caso de Uruguay, donde los católicos constituyen sólo la mitad o menos de la población. En la mayoría de las demás naciones de América Latina el porcentaje de católicos oscila entre el 87% (Bolivia) de la población y el 94% (Nicaragua). No obstante, estas cifras son meras guías estadísticas, que dicen muy poco en realidad. Se sabe, por ejemplo, que en muchos países latinoamericanos sólo el diez por ciento cumple con el requisito de asistir a la misa dominical. Entre este diez por ciento que practica su religión y el noventa por ciento que dice profesar la religión católica, pero no la practica, hay muchos distintos grados de identificación con la Iglesia oficial. Además, es lógico pensar que muchos católicos de la derecha política estaban de acuerdo con las dictaduras y, por el contrario, no estaban de acuerdo con las denuncias que formulaban sus propios obispos. En general, cuando los obispos tomaron la bandera de los derechos humanos, contaban con un respaldo considerable, pero ese respaldo disminuía cuando tocaban temas sociales. Cabe agregar que en general los protestantes ecuménicos se solidarizaron con las denuncias de las violaciones de los derechos humanos y la exigencia de volver al estado de derecho.

Sin embargo, lo importante, más allá de las estadísticas, es subrayar el hecho de que, en medio de las crisis políticas que dividían fuertemente

---

7 Sobre la Iglesia y el Estado de la Seguridad Nacional, ver José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1979).

a los civiles, la Iglesia Católica fue la única institución nacional que la gran mayoría, sea de la izquierda, el centro o la derecha, podía aceptar como un lugar común de encuentro; de allí que la Iglesia llegó a ser una especie de Tribunal de Ultima Instancia por encima del Estado mismo, ante el cual todos podían apelar para resolver sus diferencias, y bajo cuyo amparo podían volver a dialogar o constituir un frente multiclasista por encima de sus diferencias ideológicas. En el fondo, la Iglesia gozaba de una legitimidad moral e histórica de la que no gozaba ninguna otra institución nacional. Ahora, sería conveniente señalar más concretamente las distintas maneras por las que la Iglesia aportó a la democracia y la redemocratización de América Latina.

La Iglesia: fuente de la legitimidad religiosa

La Iglesia contribuyó a la democracia de muchas maneras. En primer lugar, al denunciar a las dictaduras, las privó del aura de la legitimidad, la cual en otro tiempo la Iglesia les garantizaba. Esta deslegitimización por el poder religioso fue importante en toda América Latina, pero especialmente en el caso de ciertos regímenes -Argentina, Chile y Brasil- que explícitamente se justificaron como defensores de la «Civilización occidental y cristiana». Obviamente, ser descalificados por la Iglesia Católica, que era un símbolo viviente de esa civilización, significaba un serio revés. Por eso, algunos dictadores no tenían más remedio que buscar la legitimización necesaria recurriendo a ciertos obispos ultraconservadores o a los evangélicos fundamentalistas. Por eso, Pinochet, sin dejar de identificarse como católico, recurrió a los pentecostales. Ríos Montt en Guatemala, desde luego, se rodeó de los símbolos de su nueva religión evangélica. Pero, en Argentina no fue necesario romper con la tradición: la Iglesia oficial, a pesar de las denuncias hechas tímidamente en privado, avalaba en público el régimen de Videla y sus sucesores. En realidad, con la excepción de Ríos Montt, nunca hubo una ruptura total entre las dictaduras y el catolicismo, mejor dicho, los símbolos católicos, pues aun cuando la Iglesia oficial los había condenado, los militares en todas partes seguían celebrando misas en honor de la santa patrona de las Fuerzas Armadas y realizaban otras manifestaciones religiosas; por ello, a veces surgían tensiones sobre el uso de los símbolos. En Nicaragua, mientras el cardenal Obando celebraba mi-

sas oficiales sin la presencia de la dirigencia sandinista, los sandinistas asistían a misas celebradas en barrios populares de Managua.

El poder de los símbolos

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, debemos señalar que el acto de legitimar o deslegitimar un gobierno o a un dictador no se hizo únicamente mediante las palabras, sino también los gestos simbólicos. En el caso de la Iglesia Católica, rica en tradiciones litúrgicas, devociones y manifestaciones populares religiosas, el uso de los símbolos para enviar un mensaje era especialmente importante. El grito «¡Viva Cristo Rey!» de los cristeros encerraba en sí mucho más que el significado aparente del lema; fue, efectivamente, un grito de guerra contra el liberalismo mexicano y su desprecio hacia las creencias populares.

Abundan ejemplos más recientes del uso de los símbolos o gestos religiosos para condenar o aprobar las acciones políticas. Cuando el general Manuel Noriega anuló las elecciones de mayo de 1989, el arzobispo de Panamá, Marcos McGrath, celebró una misa, rodeado de los líderes principales de la oposición; en este caso, las palabras sobraban.[8] En Paraguay, en varias ocasiones los obispos reprobaron al general Stroessner y a las autoridades con el sencillo gesto de no invitarlos a ciertas procesiones tradicionales. En la etapa final de la dictadura stronista, el arzobispo Rolón organizó procesiones de silencio para protestar contra las medidas represivas. En este caso, el silencio litúrgico de miles de paraguayos, cada uno portando una vela, impactó más que cualquier discurso verbal.

Además del poder de los símbolos, es importante subrayar la importancia de la religión como fuente de consuelo y de fortaleza; concretamente, a los cristianos practicantes, los símbolos religiosos y la participación en la liturgia los ayudaron a superar sus miedos. Como han notado varios autores, una de las contribuciones más importantes que la Iglesia hizo a la lucha contra el terrorismo del Estado o de los terroristas propiamente dicho, consistió en ofrecer a los fieles un espacio reconfortante

8 *Latinamerica Press*, 15 de junio de 1989, págs. 1, 8.

donde podían recobrar sus fuerzas espirituales interiores y recuperar su sentido de dignidad como seres humanos.[9]

Defensa de los derechos humanos

Al mismo tiempo, la Iglesia extendió su manto de protección sobre los perseguidos y las víctimas de la represión. Como es conocido, en toda América Latina la Iglesia estableció oficinas o centros para la protección de los derechos humanos.[10] En muchos casos, estas oficinas o centros eran las únicas instancias de protección con las cuales contaban miles de personas en peligro inminente de perder su libertad o su vida. Algunas de estas oficinas llegaron a ser célebres: la Vicaría de la Solidaridad en Chile, Tutela Legal en El Salvador, la Comisión de Paz y Justicia en São Paulo, entre otras. En estos centros los ciudadanos ordinarios, cristianos o no, podían pedir consejos o ayuda para buscar a un pariente «desaparecido»; y, efectivamente, estas oficinas, con su equipos de abogados y trabajadores sociales, visitaban las cárceles y centros de detención para seguir los pasos de los presos políticos. En este sentido la Iglesia se convirtió en una de las principales defensoras de las víctimas del terror del Estado. Aun en los países donde no había un régimen dictatorial, estas oficinas de derechos humanos prestaban un servicio importante a personas que se encontraban entre dos fuegos: las fuerzas del orden y los grupos armados. En el Perú, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS) atendía a las denuncias de violaciones de derechos humanos o a los pedidos de los desplazados de las zonas de emergencia en busca de socorro.

Legitimando la oposición

Pero la Iglesia no limitó su acción a denunciar a los dictadores o proteger a los perseguidos. Además, buscó maneras para ayudar a la

---

9 Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagan y Manuel Antonio Garretón, *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1992), págs. 918, 121-141.

10 Ver Carolyn Cook Dipboye, «The Roman Catholic Church and the Political Struggle for Human Rights in Latin America, 1968-1980», *Journal of Church and State,* (otoño de 1982): 497-524.

oposición civil a volver a la democracia. En este sentido, al mismo tiempo que deslegitimó a los regímenes de facto, legitimó a la oposición democrática y su propuesta para reconstruir la democracia. En Chile, el cardenal Fresno animó a los partidos de oposición a formar un frente común con el fin de ofrecer una alternativa a Pinochet. El resultado de este esfuerzo fue el Acuerdo Nacional, fruto de un diálogo multipartidista que fue públicamente aprobado por la Iglesia. En Brasil éste fue el papel principal que asumió la Iglesia: apoyar los esfuerzos de los partidos y las organizaciones populares para unirse en un frente común. En su visita a Paraguay el Papa, tras ser recibido por Stroessner, dirigió la palabra (muy contra los deseos del dictador) a los «constructores de la paz», quienes resultaron ser, en buena medida, la misma oposición política al régimen.

Además de legitimar a la oposición civil, la Iglesia frecuentemente tomó la iniciativa para fortalecer la unidad e influir en la formulación de la propuesta alternativa. En varios países -El Salvador, Paraguay, Bolivia, Guatemala- la Iglesia convocaba a las fuerzas vivas del país, que incluían a veces a los mismos militares, a participar en diálogos nacionales. Como consecuencia, los civiles de los distintos partidos y de las distintas tendencias ideológicas, lograron hacer en estos foros creados por la Iglesia lo que difícilmente podían hacer por su propia cuenta: elaborar un consenso nacional que podía servir como base común para la transición a la democracia.

La Iglesia como mediadora

Otro papel importante que desempeñó la Iglesia fue el de mediadora. En varios de los países que tratamos en este estudio, sobre todo donde había una guerra civil, la Iglesia ofreció sus buenos oficios como mediadora entre el Gobierno y los grupos alzados en armas: El Salvador, Nicaragua, Guatemala y Chiapas. En estos casos la actuación de la Iglesia fue clave para disminuir las tensiones y llegar a una paz negociada. Cada uno de estos casos representa un drama diferente con rasgos peculiares propios, los cuales estudiaremos en más detalle en los capítulos respectivos. Pero la mediación de la Iglesia no se limitó sólo a situaciones de guerra. En Bolivia, por ejemplo, la Iglesia frecuentemente media-

ba entre el Gobierno y los sindicatos de mineros y, en algunas ocasiones, entre los partidos políticos en el caso de un impase electoral.

Espacios de participación

Finalmente, la Iglesia promovió la democracia creando espacios de participación, sea para grupos explícitamente religiosos o para grupos asociados de alguna manera a la Iglesia. Las iglesias siempre han sido refugios y lugares de reunión en tiempo de crisis, y la Iglesia cumplió ese papel en toda América Latina bajo los regímenes de la Seguridad Nacional y en otros lugares donde reinaba la violencia. Es conocido el hecho de que las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) crecieron y se expandieron justamente durante el régimen militar de Brasil. Pero las CEB no eran los únicos «espacios libres» para las clases populares. También surgieron otros grupos asociados con la Iglesia: clubes de madres, clubes juveniles, comedores populares, asociaciones estudiantiles, cooperativas y ligas campesinas. Las CEB y las otras organizaciones ofrecieron un espacio en que los fieles podían comunicarse entre sí, mientras la participación política o sindical fue prohibida.

Además, mediante cursillos bíblicos, programas de alfabetización, y en la misma liturgia, la Iglesia realizaba una labor importante de concientización, aunque, en general, en los servicios litúrgicos los sacerdotes, religiosas o catequistas evitaban referencias políticas directas. Más bien, la labor de concientización se realizaba en un nivel más profundo: mediante la afirmación de la dignidad de los fieles y la exhortación de luchar por sus derechos y cumplir sus obligaciones. Concretamente, bajo la influencia del Concilio, Medellín y la teología de la liberación se propuso como ideal para todo cristiano el servicio a la comunidad.

En este sentido, uno puede ver en la labor de la Iglesia Católica en medios populares un modelo de las ideas de Paulo Freire sobre la educación liberadora o las de John Dewey sobre el papel de la escuela como instancia de preparación para vivir en la democracia. En la parroquia popular, en las CEB y otras asociaciones cristianas populares, los pobres aprendían a dialogar entre sí y a actuar en solidaridad. Efectivamente, la típica parroquia popular no sólo animaba a los fieles a participar en la

vida social y cívica del barrio, sino, que además, les ofreció los medios - la capacidad de hablar en público y trabajar en equipo- para asumir roles de liderazgo. En su autobiografía, Rigoberta Menchú se refiere a la importancia de su formación como catequista en la Acción Católica de su pueblo para llegar a ser una dirigente sindical.(Ver Capítulo XI) En Nicaragua muchos dirigentes populares en la revolución contra Somoza eran delegados de la Palabra; de la misma manera, en el Perú muchos de los dirigentes de las rondas campesinas que lucharon contra Sendero Luminoso eran catequistas rurales.

Para la mujer de las clases populares, especialmente, la Iglesia proveyó un espacio importante donde podía afirmar su dignidad como persona. En toda América Latina surgieron clubes de madres, comedores populares o centros educativos para la promoción de la mujer, los cuales eran auspiciados por la Iglesia.[11] En estos clubes o comedores, las mujeres discutían temas comunes de interés como la crianza de los niños, el machismo, los servicios de agua y luz en el barrio, etc. En fin: otro ejemplo de un espacio social especial donde se promovía la formación personal de los pobres y, al mismo tiempo, ellos se concientizaban acerca de los problemas comunitarios. Este tema -el impacto social y político de la Iglesia en las clases populares— ha sido ampliamente comentado por otros autores, y no es necesario desarrollarlo extensivamente aquí.[12] Desde luego, las iglesias evangélicas también cumplían algunas de estas mismas funciones, aunque, en el caso de aquellas con una orientación fundamentalista, en un marco intelectual más estrecho y conservador.[13]

Después de considerar estos aportes de la Iglesia al proceso democrático, pasemos ahora a examinar los distintos factores que han condi-

---

11 Ver los comentarios de Sonia E. Alvarez sobre la mujer y la Iglesia en Brasil, en su ensayo «Women's Movements and Gender Politics in the Brazilian Transition», en Jane S. Jaquette (ed.), *The Women's Movement in Latin America* (Boston: Unwin Hyman, 1989), págs. 21-27.

12 Ver especialmente Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992).

13 Sobre el protestantismo latinoamericano, ver David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley: University of California Press,1990); David Martin, *Tongues of Fire* (Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1990). Ver, además, el ensayo bibliográfico de Philip Berryman, «Is Latin America Turning Pluralist?: Recent Writings on Religion», *Latin American Research Review* 30, N°2 (1995): 107-122.

cionado o limitado la actuación de la Iglesia durante la época que estamos estudiando.

Condicionamientos y limitaciones

En la teoría, es decir, según sus propios documentos, la Iglesia Católica posConciliar y posMedellín debería haber sido, en todas partes, una promotora decidida de la democracia y de los derechos humanos. En la práctica, sin embargo, existe un sinnúmero de presiones externas e internas, limitaciones humanas y condicionamientos ideológicos y psicológicos que influyen en el pensamiento y la conducta de los seres humanos que dirigen o pertenecen a la Iglesia. Entre los muchos factores o condicionamientos que han influido, pensamos que hay seis que merecen una mención especial: el Papado, la unidad eclesial, tensiones internas, el carisma personal y la ubicación estratégica, el contexto político concreto y la influencia eclesial extranjera. El orden en que presentamos estos factores no representa necesariamente su peso jerárquico; habría que examinar cada situación concreta para decidir cuáles eran, en realidad, los factores decisivos.

El Papado

En cualquier discusión sobre la Iglesia Católica habría que tomar en cuenta el peso preponderante del Papado. El Papa nombra a los obispos y nuncios, y ratifica las elecciones realizadas en las conferencias episcopales; asimismo, aprueba las elecciones de los superiores de las congregaciones y órdenes religiosas, etc. Es la figura central que finalmente aprueba o desaprueba todos los nombramientos importantes en la Iglesia. Naturalmente, el líder espiritual de los mil millones de católicos (según el censo de 1990) no gobierna la Iglesia solo, sino mediante una burocracia jerárquica que comprende muchas instancias. En primer lugar está la Curia (comformada por una serie de «congregaciones» u oficinas generales); y, en segundo lugar, existen un gran número de tribunales y comisiones especiales que constituyen la burocracia del Vaticano. En un tercer nivel, en cada país donde hay varios obispos también existen las conferencias episcopales que representan el poder eclesial local o regio-

nal. Finalmente, el obispo de cada diócesis es el responsable inmediato de la Iglesia en esa jurisdicción.

A todo esto habría que incluir las órdenes y congregaciones de religiosos, que son autónomas con respecto a los obispos, pero en última instancia su derecho de existir lo derivan del Papa. Por lo tanto, hay múltiples instancias y personas que intervienen en la dirección de la Iglesia; pero, finalmente, es el Papa el que marca la Iglesia con su propia cosmovisión, y las grandes líneas trazadas por él son claves para entender la orientación general de la Iglesia en cualquier momento determinado. Aunque hay una gran distancia entre el Papa y las iglesias locales, tarde o temprano la política papal se hace sentir aun en los lugares más remotos del mundo católico.

En la época colonial, sin embargo, el Papa fue más bien una figura lejana que no intervenía directamente en la marcha de la Iglesia latinoamericana; es más, tampoco estuvo muy enterado de la realidad latinoamericana. En la práctica, mediante el Patronato Real, o el *padroado* para los brasileños, fue el Rey quien nombraba a los obispos y controlaba la burocracia de la Iglesia. Sin embargo, el Papa como símbolo gozaba de un lugar privilegiado en la religiosidad popular. Así, en la portada de su célebre crónica, el indio peruano Guamán Poma de Ayala presenta al Papa sentado en su trono, y al Rey, más abajo en el dibujo, de rodillas y con su corona en el suelo en señal de deferencia al Santo Padre.[14]

No obstante su marginación durante la época colonial, después de la guerras de la Independencia la Santa Sede se esforzó por retomar el control directo de la Iglesia. De esta manera, tras un período de tensiones, finalmente, Roma y los nuevos gobiernos realizaron concordatos o acuerdos sobre el nombramiento de obispos y otros temas de interés común.[15] Este período, que corresponde a casi todo el siglo XIX -para América Latina hispánica- y fines del siglo y comienzos del XX para Brasil y Cuba, se ha caracterizado como un proceso de «romanización».

---

14 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, edición de Franklin Pease (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), tomo I, pág. 3.

15 Sobre las relaciones Estado-Iglesia, ver J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America* 2ª ed.(Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966).

Los papas tomaron medidas para asegurar su influencia sobre la Iglesia en el Nuevo Mundo y, al mismo tiempo, inculcaron en los obispos, sacerdotes y católicos militantes su propia mentalidad acerca del liberalismo y las otras fuerzas que hostigaban la Iglesia en Europa. En 1858 Pío IX creó el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano -en Roma- para la formación del clero latinoamericano. Posteriormente, Brasil tendría su propio seminario romano: el *Colégio Pio Brasileiro,* fundado en 1934. También, en 1889, León XIII invitó a los obispos a asistir a la Conferencia Plenaria Latinoamerica, la cual fue el primer encuentro colectivo entre el Papa y los obispos latinoamericanos. Así, si bien en tiempos de la Independencia muchos curas criollos desoyeron los llamados del Papa para obedecer al Rey, a partir de la segunda parte del siglo XIX la Iglesia latinoamericana marchaba uniformemente al son de la Iglesia en Roma.

El saldo de este proceso fue ambiguo. Por el lado positivo, el afecto y la lealtad que los fieles sentían por el Papa fortalecieron a las distintas iglesias locales de América Latina en sus respectivas luchas contra el liberalismo anticlerical. Por otro lado, la Iglesia desarrolló una dependencia excesiva de Roma, y se encasilló en una mentalidad estática y poco flexible para entrar en diálogo con la cultura moderna. En general, en vez de comprender el mundo moderno y establecer puentes de diálogo, los católicos militantes, inspirados por el ejemplo de los papas que se hicieron «presos» del Vaticano (1870-1929), intentaron reconquistar la sociedad y restaurar la Cristiandad colonial.

No obstante, Roma era capaz de cambiar y, de hecho, cambió su propia orientación antimoderna; en los años veinte y treinta en adelante, los papas Pío XI y Pío XII alentaron a la Iglesia latinoamericana a modernizarse y dejar atrás ciertos esquemas integristas. En una respuesta célebre que dio en 1934, el entonces secretario del Estado, Eugenio Pacelli, aconsejó a los obispos chilenos mantener su independencia frente a los partidos políticos, aun los que aparentaban ser «católicos». (Ver Capítulo III)

En el período de la posguerra, Pío XII (el mismo Pacelli) y Juan XXIII aceleraron este proceso de adaptación al mundo moderno. En 1955 Pío XII instó a la Iglesia latinoamericana a fundar conferencias episcopales y, asimismo, en 1955 aprobó la fundación del CELAM (el Consejo Episcopal Latinoamericano), y, en 1958, la CLAR (la Confede-

ración Latinoamericana de Religiosos). Tanto las conferencias episcopales como el CELAM y la CLAR representaron la tendencia «moderna» de establecer lazos de solidaridad entre sí por encima de intereses locales. Al mismo tiempo, con estas nuevas organizaciones se dio un paso importante hacia la creación de una identidad común como Iglesia latinoamericana. En 1958 Pío XII también creó la CAL: la Pontificia Comisión para América Latina, una oficina en Roma cuya finalidad consistía en afianzar los lazos entre la Santa Sede, el CELAM y las distintas conferencias episcopales.[16]

Finalmente, el Concilio Vaticano II (1962-1965) fue otro hito importante en la formación de la Iglesia latinoamericana. Con su énfasis en la «colegialidad» (es decir, el otorgar mayor responsabilidad a las conferencias episcopales), la promoción de los laicos y el reconocimiento de los valores culturales de las distintas iglesias locales, en muchos sentidos el Concilio representó el fin del proceso de la «romanización». Además, la experiencia de estar en el Concilio motivó a ciertos obispos progresistas a soñar con llevar a cabo un concilio parecido para América Latina; el producto de ese sueño fue la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana que se realizó en Medellín en 1968. Paulo VI no solamente aprobó esta iniciativa, sino que estuvo presente en el Congreso Eucarístico que precedió a la Conferencia y, en general, entre exhortaciones laudatorias y vacilaciones, animó a la Iglesia a seguir las grandes líneas trazadas por el Concilio.

Al mismo tiempo, los tres papas -Pío XII, Juan XXIII y Paulo VI- nombraron a obispos que representaban la nueva línea de apertura hacia la problemática del mundo moderno. Efectivamente, la gran mayoría de los obispos que tuvieron que enfrentar a las dictaduras de los años sesenta en adelante fueron nombrados por estos papas. Es importante recalcar el hecho de que este gran cambio en la Iglesia se dio al inicio del nuevo ciclo de dictaduras en América Latina. Algunas partes de América Latina -Paraguay, Cuba, Haití— ya estaban bajo dictaduras cuando se inició

---

16 Sobre la política contemporánea del Vaticano con respecto a América Latina, ver Eric O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987), especialmente págs. 59-74; y Peter Hebblethwaite, «The Vatican's Latin American Policy», en Dermot Keogh, *Church and Politics in Latin America* (Nueva York: St. Martin's Press, 1990), págs. 49-64.

el Concilio; pero, a pesar de ello, la Iglesia en estos países también llegó a sentir los efectos de aquél.

Con la elección de Juan Pablo II (1978) muy pronto se sintió un cambio conservador con respecto a las políticas de sus antecesores. Sobre todo, los nombramientos episcopales recaían en hombres menos progresistas y, en algunos casos, de tendencia integrista. Por distintos motivos -la situación de la Iglesia en países marxistas, ciertos signos de descontrol en la Iglesia en el mundo occidental- el Papa creía que era necesario reforzar las líneas de autoridad en la Iglesia y, asimismo, fortalecer su unidad interna.[17] Por otra parte, el papado de Juan Pablo II coincidió con los inicios del proceso de la redemocratización. Por eso, en general, la nueva orientación romana no afectó la mayor parte de los procesos ya en marcha. En los países en donde las conferencias episcopales tenían una visión clara acerca del camino que se debía seguir —Brasil, Chile, Paraguay— el Papa se limitó a avalar esa línea. Aunque los nuevos nombramientos afectaban en algo el proceso, no obstante, en general la Iglesia ya había cumplido su papel esencial, que era defender los derechos de las víctimas de la represión y ayudar a los civiles a organizarse. Un caso concreto es Chile. En medio de la dictadura de Pinochet, se nombró a un arzobispo conservador -Juan Francisco Fresno- para reemplazar a Silva Henríquez, el arzobispo progresista de Santiago, nombrado por Juan XIII. Pero Fresno, aun dentro de un estilo diferente, respaldó la política de su antecesor de defender los derechos humanos y, por su parte, contribuyó al proceso de la redemocratización.

Otros casos eran más ambiguos. En sus alocuciones públicas Pablo VI y Juan Pablo II condenaron la represión y la violacion de los derechos humanos en Argentina durante la «guerra sucia», pero, al menos en público, no reprobaron a la misma Conferencia Episcopal Argentina por su silencio durante la guerra. Antes bien, las llamadas de atención que se dirigieron a los obispos se hicieron en privado.[18] No obstante, es intere-

---

17 Sobre el cambio conservador en la Iglesia, ver Penny Lernoux, Capítulo Tres, «The Catholic Counterreformation», *The People of God* (Nueva York: Viking Penguin, 1989), págs. 28-75.

18 Ver Hanson, *The Catholic Church in World Politics*, págs. 73-74; Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* (Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986), págs. 101-105.

sante notar que cuando, finalmente, los obispos argentinos se distanciaron del régimen militar, citaron al papa Juan Pablo II para condenar la supresión de los derechos. Igualmente problemático fue el caso de Nicaragua. En general el Papa apoyó al cardenal Obando en sus críticas al régimen sandinista; pero, al mismo tiempo, cuando se hizo evidente que Obando mismo era un obstáculo para poner fin a la guerra interna en Nicaragua, la Santa Sede, mediante el Nuncio, lo animó a estar más dispuesto a dialogar con los sandinistas.(Ver el Capítulo X)

También habría que tomar en cuenta la influencia especial de los nuncios y ciertos miembros de la jerarquía latinoamericana. Desde luego, todos los nuncios papales, además de su misión de representar a la Santa Sede ante los distintos gobiernos, también informan acerca de la Iglesia local. La opinión de los nuncios acerca de los candidatos propuestos para ser obispos tiene un peso especial ante la Congregación para los Obispos. Además, dos ex-nuncios durante esta época llegaron a ocupar puestos influyentes en Roma: Sebastiano Baggio y Angelo Sodano. Baggio fue Nuncio en varios países de América Latina, destacándose su labor en Chile (1953-1969); posteriormente, fue nombrado a la vez prefecto de la Congregación para los Obispos (1973-1984) y presidente de la CAL (la Pontificia Comisión para América Latina). En general, Baggio respaldó la tendencia conservadora puesta en marcha por el entonces arzobispo Alfonso López Trujillo, secretario general y posteriormente presidente del CELAM.[19] Sodano también fue Nuncio en Chile, durante la época de Pinochet, y en 1990 fue nombrado Secretario del Estado del Vaticano.

Además de estos dos italianos, hubo dos latinoamericanos que llegaron a ocupar cargos importantes: Eduardo Pironio, obispo de Mar de la Plata y presidente del CELAM (1972-1975), y Alfonso López Trujillo, Arzobispo de Medellín y sucesor de Pironio como presidente del CELAM (1979-1983). En 1975, Pironio, de tendencia progresista, fue nombrado Prefecto de la Congregación de Religiosos y, en 1990, López Trujillo, de tendencia conservadora, fue nombrado presidente del Consejo Pontificio para la Familia. Por sus críticas a la teología de la libera-

---

19 Hanson, pág. 60; Peter Hebblethwaite, «The Vatican's Latin American Policy», pág. 55.

ción, López Trujillo, en particular, influyó mucho en la política papal con respecto a Centroamérica.

Unidad eclesial versus divisiones internas

En todas las instituciones la unidad se aprecia como un valor; pero en la Iglesia Católica este valor se aprecia todavía más, porque, según sus propias ensenañzas, la Iglesia misma debe ser un signo de la unidad entre los hombres. Por lo tanto, socavar o cuestionar la unidad es visto como una falta grave. Todas las conferencias episcopales intentan presentarse al público como un grupo unido. Como hemos visto en el caso de Argentina, en general la Santa Sede respeta esta unidad y apoya las decisiones de los obispos. Si el Papa tuviera algunas reservas sobre alguna postura, las guardaría para el diálogo interno. Pero, por muchos motivos, la unidad interna, como debe ser obvio, no era y no es fácil de conseguir. Especialmente durante la época que estamos estudiando, los obispos, sacerdotes, religiosas y laicos estuvieron sometidos a grandes presiones políticas y sociales que ya de por sí dividían al resto de sus compatriotas.

Pero, además, los obispos y sacerdotes fueron -y son—fuertemente influidos por su propia formación religiosa y teológica. Los dos ejes centrales en las historia reciente de la Iglesia latinoamericana son el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. Se puede hablar, en líneas generales, de dos eclesiologías o dos conceptos de Iglesia que han surgido con motivo de estos grandes acontecimientos. Todavía prevalece en muchos obispos y grupos «conservadores» una eclesiología prevaticana. Para ellos la Iglesia es esencialmente una monarquía espiritual que funciona según líneas jerárquicas y paternalistas, de arriba hacia abajo. Según este esquema, los obispos, que representan el *Magisterium* (la misión magisterial) de la Iglesia, se ven a sí mismos como autoridades comisionadas para enseñar la verdad a los fieles. Por su parte, el deber de los fieles consiste en escuchar las enseñanzas de las autoridades. Generalmente, los obispos y sacerdotes conservadores trabajan estrechamente con laicos colaboradores que representan las élites culturales tradicionales. En cambio, el modelo de Iglesia propuesto por el Concilio es el de una comunidad, que sin dejar de ser jerárquica, enfatiza más como los medios normales de la intercomunicación, la participación espontánea

y el diálogo fraternal. Además, los obispos, sacerdotes, religiosas y laicos del segundo modelo se ven a sí mismos como «pastores» cuya misión consiste en ayudar a los fieles a crecer en madurez y en su capacidad para ser líderes. Para usar una comparación tomada del mundo de la pedagogía, el conservador es el maestro de formación tradicional que espera de sus alumnos la atención y la obediencia; en cambio, el obispo o sacerdote conciliar pretende ser un maestro que nutre y fomenta la libertad y el desarrollo personal de los alumnos.

Estos dos modelos también difieren en cuanto a su percepción de los cristianos o los no cristianos fuera de la Iglesia. Para el primer modelo, la unidad y la uniformidad religiosa son valores positivos; en cambio, el pluralismo religioso y cultural son factores negativos. En contraste, para el progresista del Concilio, la unidad religiosa sigue siendo un ideal, pero también se estima el pluralismo religioso y cultural como valores positivos. Finalemente, hay que precisar que estos dos modelos que estamos planteando representan más bien estereotipos: en medio existen muchas variaciones y matices. Sin embargo, creemos que es importante tomar en cuenta estas realidades y diferentes conceptos teológicos para entender en parte las divisiones que existían y existen en el seno de las conferencias episcopales y en la Iglesia en general.[20]

---

20 Para profundizar en el tema de las distintas eclesiologías y cosmovisiones subyacentes en la Iglesia Católica, y especialmente en América Latina, ver la obra clásica de Ivan Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970); también, Brian H. Smith, «Religion and Social Change: Classical Theories and New Formulations in the Context of Recent Developments in Latin America», *Latin American Research Review* X, N°. 2(verano de 1975):3-34; Otto Maduro, *Religión y conflicto social* (México, D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos; Centro de Reflexión Teológica, 1980). En los años 80 y 90 la teología de la liberación se convirtió en el punto neuralgíco que dividió fuertemente a los progresistas y los conservadores. Sobre esta polémica, las tensiones y las diferentes eclesiologías en juego, ver Penny Lernoux, Capítulo Cuatro, «Liberation Theology: Roma versus America», *People of God,* págs. 79-115; Ver también los capítulos de Luis Ugalde, Scott Mainwaring y Jean-Yves Cálvez en Edward L. Cleary (ed.), *Born of the Poor: The Latin American Church since Medellín* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

Carisma y ubicación estratégica

La mayor parte de los obispos que fueron llamados a tomar un papel de liderazgo frente a las dictaduras eran progresistas dotados de cualidades humanas excepcionales. En el vocabulario de Weber, eran líderes «carismáticos». Raúl Silva Henríquez en Chile, Oscar Romero en El Salvador e Ismael Rolón en Paraguay fueron reconocidos y aclamados por miles de personas de toda clase social como los portavoces de la «conciencia» de sus respectivos países. En Brasil se destacaron tales figuras como Pablo Evaristo Arns, Aloísio Lorscheider, Helder Câmara y Pedro Casaldáliga: todos eran líderes poseídos de una personalidad fuerte e inconfundiblemente original y diferente. No todos administraron diócesis ricas o importantes: Helder Câmara fue nombrado Arzobispo de Olinda y Recife -una de las arquidócesis más pobres de Brasil- y Casaldáliga fue Obispo en Mato Grosso. No obstante, la voz de estos dos se hizo escuchar en Brasil y en todo el mundo católico por razón de sus cualidades carismáticas. Algunos prelados poseían cualidades especiales como mediadores: Arturo Rivera y Damas en El Salvador, Rodolfo Quesada en Guatemala, y Samuel Ruiz en Chiapas.

Además de carisma, es evidente que la ubicación estratégica fue otro factor importante. Por ejemplo, en Brasil la arquidiócesis más importante desde la Independencia fue Río de Janeiro; pero, el Arzobispo durante el régimen militar era el cardenal Eugenio Sales, de tendencia conservadora. Por esta razón la Iglesia en Río no se destacaba como un centro de protesta cristiana frente al Estado militar. Pero en 1970 Pablo Evaristo Arns, de tendencia progresista, fue nombrado Arzobispo de Sâo Paulo. Dada la importancia demográfica y económica de Sâo Paulo, el arzobispo de esa sede, quien generalmente también es un Cardenal, se convierte *ipso facto* en una figura de peso en la Iglesia brasileña. Muy pronto Arns, con su propio estilo vigoroso, llenó el vacío creado por Sales y asumió un rol de liderazgo nacional -juntamente con otros obispos progresistas- en favor de los derechos humanos.

En otros dos casos -Nicaragua y El Salvador- la importancia de ser el «Ordinario» (término eclesiástico para designar al obispo titular de una diócesis) de la capital de la República se hizo manifiesta. Miguel Obando y Bravo como Arzobispo de Managua se convirtió en la cabeza visible de la Iglesia nicaragüense y Arturo Rivera y Damas, el Arzobispo

de San Salvador, cumplió el mismo papel en El Salvador; pero, Rivera, igual que su antecesor, Oscar Romero, no fue el presidente de la Conferencia Episcopal, la cual fue dominada más bien por conservadores. Sin embargo, su autoridad moral personal, más el hecho de ser el Arzobispo de la sede más importante del país, lo convirtieron en el candidato natural para ser el mediador principal en la guerra civil. Sólo al final de su mandato como Arzobispo, cuando ya había cumplido su misión de mediador, fue elegido presidente de la Conferencia.

El contexto político concreto

La Iglesia refleja el contexto histórico y cultural en que funciona, y, a su vez, está condicionada por él. En ciertos países de América Latina -México, Argentina y Colombia- se nota la presencia de tendencias integristas en la Iglesia. En cada caso hay factores diferentes que explican este fenómeno. En México, ante los ataques del liberalismo anticlerical, y sobre todo después de la crisis de la guerra de los cristeros, la Iglesia se replegó sobre sí misma. Al mismo tiempo la Iglesia mexicana se sustentaba de una religiosidad popular profundamente arraigada. En este caso, se trataba de un integrismo nacionalista pero también popular. En Colombia los liberales y conservadores se dividieron en bandos claramente marcados y la Iglesia se alió con los últimos. En Argentina la Iglesia también se alió con los grupos conservadores, pero lo que más la marcó fue su relación especial con las Fuerzas Armadas. Si bien siempre ha existido una relación de simpatía mutua entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia en América Latina, en Argentina esa relación llegó a un extremo. En este caso se trataba de un integrismo nacionalista y elitista.

Al otro polo del espectro se encuentran Cuba, Haití y Uruguay: tres paises en donde la Iglesia históricamente ha sido muy débil y con poca influencia en la política y la sociedad. En Cuba y Haití, a pesar de la existencia de una religiosidad popular negra, la Iglesia no echó raíces profundas en el campo, afianzando su presencia más bien entre las clases medias y altas urbanas. En Uruguay, surgió una sociedad que era marcadamente europea y además laicista y liberal.

Los tres países «ABC» -Argentina, Brasil y Chile-representaron

distintos modelos del Estado de la Seguridad Nacional; pues, sin bien entre los tres hubo similitudes, hubo también grandes diferencias. Por ejemplo, por distintos motivos históricos, en Argentina y Brasil el Partido de la Democracia Cristiana no prosperó. En ambas situaciones los obispos desconfiaron de grupos grandes de laicos fuera de su control directo, y prefirieron tratar directamente con el poder político. En cambio, el Partido Demócrata-Cristiano Chileno, aunque oficialmente no era un partido de la Iglesia, sin embargo, funcionaba como un puente entre la Iglesia y la sociedad. Este hecho explica parcialmente el por qué la Iglesia chilena haya sido tan avanzada: los laicos progresistas podían influir en la Iglesia y al mismo tiempo guardar su autonomía frente a los obispos. En Brasil, desde luego, existía un laicado dinámico y progresista que influía sobre los obispos, pero sólo desde dentro de las estructuras de la Iglesia oficial. Volviendo al ejemplo de Chile, la existencia de un partido centrista como la Democracia Cristiana fue una ventaja para la Iglesia. En este caso, los cardenales Silva Henríquez y Fresno podían utilizar el partido como un instrumento para reconstruir la democracia. En la medida en que los civiles, aglutinados en torno a la Democracia Cristiana, comenzaron a andar por su propia cuenta, la Iglesia se iba retirando gradualmente del proceso. En contraste, en Argentina, ante la ausencia de un partido demócrata-cristiano significativo, cuyo espacio normal ya había sido copado por el Peronismo, los obispos prescindieron de los civiles y entablaron relaciones directamente con los militares.

En otras latitudes, afectadas por una guerra interna y la violencia terrorista, la Iglesia intervino como mediadora según las circunstancias de cada país. En Nicaragua, Guatemala y El Salvador la Iglesia podía mediar entre el Gobierno y la guerrilla porque las dos partes reconocieron la Iglesia como una institución válida y confiable. Los dirigentes del FSLM (los sandinistas), del Frente Farabundo Martí (FMLN), en El Salvador, y la Unidad Revolucionaria Nacional (URNG) en Guatemala, surgieron de las filas de la nueva izquierda latinoamericana que llegó a apreciar la importancia de la religión y, especialmente, la labor concientizadora de la Iglesia progresista. Los contras en Nicaragua, desde luego al otro extremo político, contaban con el arzobispo Obando y Bravo como uno de sus defensores. En Bolivia la Iglesia fue la mediadora principal desde los años sesenta hasta los ochenta entre el Gobierno y los mineros y, a veces, entre los partidos políticos. En cambio, en el Perú, semejante mediación fue imposible: el dogmatismo de Sendero Lu-

minoso eliminó esa posibilidad. No obstante, la religión fue importante en la lucha contra los terroristas peruanos como un arma espiritual que animaba a las clases populares y a los peruanos en general a luchar contra el fanatismo.

La influencia extranjera

Normalmente, la única influencia «extranjera» en la iglesia local es el Vaticano; pero dadas las conexiones especiales entre América del Norte y América Latina, desde los años sesenta la Iglesia Católica estadounidense ha mantenido una estrecha relación con la Iglesia en muchas partes de América Latina, especialmente en Centroamérica. En menor grado la Iglesia en Europa, especialmente España, que históricamente ha enviado la cantidad más grande de misioneros al Nuevo Mundo, también se preocupa por la realidad latinoamericana. En el caso de los Estados Unidos, La Conferencia Episcopal Norteamericana condenó, sin ambigüedades, la intervención militar de su propio país en El Salvador y Nicaragua. El arzobispo Rivera y Damas contaba con el apoyo moral de los obispos norteamericanos; un hecho que le dio mayor prestigio e influencia frente a los otros obispos de su propia conferencia episcopal. En el caso de Nicaragua, en cambio, la Conferencia Episcopal Norteamericana no apoyó la actitud del cardenal Obando con respecto al gobierno sandinista y los contras y, antes bien, condenó la política de agresión llevada a cabo por el presidente Reagan en ese país.

En el caso del asesinato de los seis jesuitas en la Universidad Centroamericana de El Salvador, la orden jesuítica, especialmente la Universidad de Georgetown, movilizó sus recursos para que se realizara una investigación independiente del crimen y para presionar al Congreso norteamericano con el fin de que suspendiera la ayuda militar al gobierno salvadoreño. De igual manera, dado el hecho de que cinco de los seis jesuitas eran españoles de origen, el gobierno español también aplicó presión sobre el gobierno salvadoreño para investigar el crimen. Desde luego, la Compañía de Jesús en Estados Unidos, España y en el resto de Europa se aprovechó de la ocasión para concientizar al público en general acerca de la realidad política de El Salvador.

Más allá de la Iglesia oficial, hubo numerosos grupos de cristianos

-católicos y protestantes- en Estados Unidos, Canadá y Europa que se organizaron para expresar su solidaridad con la Iglesia latinoamericana, especialmente para ayudar a los refugiados en zonas de guerras.[21] Al mismo tiempo, los distintos grupos de derechos humanos también tomaron parte muy activa en condenar a las dictaduras, la represión, el uso de la tortura, etc. La gran mayoría de estos grupos mantenían lazos estrechos con las distintas oficinas de derechos humanos dirigidas por la Iglesia: Tutela Legal en El Salvador, la Vicaría de la Solidaridad en Chile, la Comisión Episcopal de Acción Social en el Perú, entre otras. En cambio, estos grupos tuvieron poca influencia sobre la Conferencia Episcopal Argentina durante la «guerra sucia».

Con esta introducción general, podemos pasar a los casos concretos. El orden que seguiremos responde a criterios tanto cronológicos como regionales. Comenzaremos con Brasil y los países del Cono Sur - Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay. Además de los lazos regionales, cada uno representaba un ejemplo del Estado de la «Seguridad Nacional» y, por lo tanto, todos compartían ciertos rasgos comunes. El Estado «autoritario-burocrático» que se instaló en Brasil y en los países del Cono Sur fue creado por militares y tecnócratas civiles que pretendían conseguir el desarrollo pero a costa de la democracia y los derechos humanos. En estos casos, el Estado reprimió a la oposición y recurrió al terror para imponer orden.[22] Luego examinaremos los dos países andinos de Bolivia y el Perú. En realidad, Bolivia bajo Hugo Bánzer y García Meza se aproximaba al perfil del «Estado de la Seguridad Nacional» y, por eso motivo, podría pertenecer al bloque del Cono Sur; por otro lado, la Igle-

---

21 Jo Marie Griesgraber analiza este tema en su ponencia, *The Role of International Solidarity in the Last 50 Years of the Latin American Church's Struggle for Justice,* presentada en la reunión anual de la Sociedad Americana de Historia Eclesiástica, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, Abril de 1991.

22 Sobre el último ciclo de dictaduras militares existe un cuerpo considerable de literatura. Ver especialmente, Juan F. Corradi, Patricia Weiss Fagan y Manuel Garretón, *Fear at the Edge* (citada arriba), José Comblin, *The Church and the National Security State..*(citada arriba), y Alain Rouquié, *The Military and the State in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1987). Sobre el modelo de gobierno «autoritario-burocrático», ver James M. Malloy (ed.), *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977); David Collier (ed.), *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979).

sia en Bolivia se destacaba por su labor como mediadora en conflictos laborales y políticos. Por ese motivo, Bolivia se parece a los casos de Nicaragua, El Salvador y Guatemala en donde la Iglesia desempeñó un papel importante como mediadora. El Perú es un caso *sui generis*: aunque no existía una dictadura durante la época que estamos estudiando, sí existía un estado de terror que amenazaba su estabilidad democrática. De todas maneras, la Iglesia fue importante por su papel en la lucha contra Sendero Luminoso y en la defensa de los derechos humanos.

Seguidamente, examinaremos tres casos de Centroamérica: El Salvador, Nicaragua y Guatemala. En cada uno la Iglesia tuvo un papel importante en la lucha contra las dictaduras, en la defensa de los derechos humanos y en el proceso de la redemocratización. Finalmente, veremos el caso de México y el esfuerzo por reconstruir la democracia en un país que es oficialmente «democrático», pero que, en realidad, es un modelo del Estado dominado por un partido autoritario-burocrático. Además, analizaremos con especial interés el papel de la Iglesia como mediadora en Chiapas.

CAPÍTULO II

BRASIL (1964-1985): EL PRIMER ESTADO DE SEGURIDAD NACIONAL

Durante el régimen militar brasileño (1964-1985) la Iglesia desempeñó un papel clave —algunos dirían decisivo— en el proceso de retornar a la democracia civil. Al comienzo la mayoría de los obispos apoyó a los militares; pero cuando el gobierno militar se esforzó en instalar un régimen autoritario basado en el concepto de la seguridad nacional, que trajo consigo una represión sistemática a la sociedad civil y finalmente a la misma Iglesia, los obispos y los sectores progresistas de la Iglesia asumieron el papel de ser la voz de «los sin voz». En esta época las figuras de Helder Câmara, Pablo Evaristo Arns, Aloísio Lorscheider y Pedro Casaldáliga, para mencionar sólo algunas, no solamente alcanzaron gran relieve en el Brasil, sino en todo el mundo católico. Finalmente, cuando los militares decidieron volver a la democracia, la Iglesia asumió el papel de legitimadora de la democracia, y también sirvió como un escudo de protección para los grupos de la oposición de todas las clases sociales. Durante este proceso la Iglesia alentó a los partidos, los sindicatos, los estudiantes y las múltiples asociaciones populares en el esfuerzo de éstos por organizarze y, asimismo, respaldó el frente común que finalmente logró desplazar a los militares del poder en las elecciones de 1985.

Durante este período la Iglesia también se convirtió en blanco de ataques: numerosos sacerdotes, religiosas y laicos cayeron víctimas del terrorismo de los escuadrones de la muerte y la brutalidad de las fuerzas de seguridad. Por otro lado, la Iglesia brasileña fue un modelo de la unidad eclesial, una unidad que alentó a los laicos y a la sociedad civil en general. Aunque hubo obispos y sacerdotes conservadores -sin mencionar una minoría que conformó la ultraderecha católica militante- quienes

se opusieron a este proceso de apertura, éstos no lograron detener la marcha general del resto de la Iglesia.

Trasfondo: una Iglesia independiente

Brasil es el país católico más grande del mundo. Este hecho se refleja a nivel de la Conferencia Episcopal Brasileña (CNBB), que es numéricamente la más grande después de Italia (472) y los Estados Unidos (418). En 1991 se conformaba de 382 obispos y entre ellos siete cardenales.[1] Además, Brasil cuenta con 13,836 sacerdotes. Este número se traduce en un sacerdote por cada 10,439 habitantes.[2] Sin embargo, lo que más llama la atención de la Iglesia brasileña es su movimiento laical, que es tal vez el más activo y dinámico de toda América Latina. Además, desde el período de la Acción Católica hasta las Comunidades Eclesiales de Base, este movimiento laical ha sido tradicionalmente promovido por los propios obispos.

Con el fin del Imperio (1889), la Iglesia se liberó de la tutela del Patronato Real, y en 1891, formalmente, la Constitución separó la Iglesia del Estado. Aunque la Iglesia brasileña pasó por la etapa de la romanización, iqual que el resto de la Iglesia en América Latina, no obstante logró mantener una identidad relativamente propia, gracias en parte a la necesidad de reorganizarse tras separarse del Estado. Las primeras relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal se caracterizaron por tensiones y la mutua desconfianza. Proliferaron partidos católicos que surgieron con el fin de oponerse al liberalismo. Con el advenimiento de Dom Sebastião Leme, Obispo de Recife y Olinda, y posteriormente Arzobispo de Río de Janeiro (1930-1942), la Iglesia se reorganizó y cobró nueva vida. Bajo Leme, la Iglesia logró forjar un sentido de su propia identidad y adquirió la conciencia de llevar a cabo una misión en la sociedad. Leme, sobre todo, fomentó la creación de un laicado bien formado y militante. En 1922, Jackson de Figueiredo, el célebre católico integrista, fundó el Centro Dom Vital. Su sucesor, Dom Alceu Amoroso Lima, con ideas mucho más en la línea de Jacques Maritain, llegó a simbolizar, has-

1 Conferência Nacional dos Bispos do Brasil *Igreja no Brasil 1991 Diretório litúrgico*, pág. 126.

2 *Ibid.*, pág. 137.

ta su muerte en 1983, toda una generación de católicos comprometidos. Alceu Amoroso Lima se convirtió en el «brazo derecho» de Leme y fue uno de los fundadores principales de la Acción Católica brasileña. La corriente integrista de Jackson de Figueiredo reapareció en el movimiento Açâo Integralista Brasileira, fundada por Plínio Salgado en 1932.[3] Y su última manifestación fue el grupo Tradición, Familia y Propiedad, fundado en 1960 por Plínio Correa de Oliveira. Sin embargo, gracias al liderazgo de Leme, Alceu Amoroso Lima, Helder Câmara y otros fundadores de la Acción Católica, los grupos integristas nunca llegaron a dominar en la Iglesia brasileña, a diferencia de lo que ocurrió en Argentina.

Por otra parte, Dom Sebastiâo Leme no era simpatizante de la democracia popular, ni mucho menos de una democracia surgida de las filas de la izquierda. Favorecía más bien el modelo de la «Nueva Cristiandad»: la reconquista de la sociedad por los católicos de la élite. Por eso, se acercó al régimen autoritario-paternalista de Getulio Vargas, a quien consideraba un amigo personal. El esquema de la Nueva Cristiandad de Leme complementaba perfectamente el esquema del Estado Nôvo de Vargas. En los años de la postguerra, el abanico de posibilidades se amplió considerablemente para los católicos. Como ha señalado el historiador Scott Mainwaring, se puede detectar tres tendencias en la Iglesia brasileña de esa época: una tendencia que favorecía el retorno a la Nueva Cristiandad; otra, que favorecía la modernización, pero dentro de un molde conservador y paternalista; y, finalmente, una línea reformista y pluralista.[4] Fue justamente esta última tendencia la que logró prevalecer durante algún tiempo a nivel de la jerarquía y la Acción Católica. En los años 50 y comienzos de los 60 los grupos especializados de la Acción Católica, la Juventud Católica Universitaria (JUC) y la Juventud Católica Obrera (JOC) desarrollaron una intensa actividad y fueron entusiastamente apoyados por los obispos modernizantes, especialmente por Dom Helder Câmara, quien era el prototipo del obispo moderno y pluralista. El peso preciso de la figura de Helder Câmara en la historia contemporánea de Brasil y la Iglesia es difícil de medir, pero no cabe duda de que ha sido muy importante. Fue pieza clave en la creación de la Conferen-

---

3 Frank McCann, «Vargas and the Destruction of the Brazilian Integralista and Nazi Parties», *The Americas*, Vol. XXVI(Julio de 1969): 15-34.

4 Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (Stanford, California: Stanford University Press, 1986), págs. 41-42.

cia Episcopal Brasileña (CNBB), de la cual él fue primer Secretario General. También sirvió como Obispo Auxiliar de Río de Janeiro (1952-1964), y posteriormente como Arzobispo de Olinda y Recife. Gracias a él y otros obispos progresistas, por cierto una minoría, la Conferencia nació bajo una orientación moderna y reformista.

Al mismo tiempo, los laicos vinculados con la Acción Católica desplegaron gran dinamismo y creatividad. Durante este período, que corresponde al desarrollismo de Kubitschek y el populismo de Jânio Quadros, los campesinos se organizaron bajo el liderazgo de Francisco Julião y los obreros dieron los primeros pasos hacia la creación de sindicatos propios e independientes del Estado. Este ambiente de grandes expectativas influyó en los laicos católicos. En el Nordeste se puso en marcha el «Movimiento de Natal,» el cual combinó la acción evangelizadora con la acción social, que incluía la creación de radioescuelas y postas médicas. El Movimiento Natal también contribuyó a la creación de un Secretariado Regional de la CBNN.[5] Por su parte, la Juventud Universitaria (JUC) experimentó una radicalización interna, sobre todo después de la Revolución Cubana. Algunos de los militantes de esta época canalizaron sus inquietudes en la acción política directa. En 1961 se fundó Açâo Popular, una agrupación política independiente de la Iglesia. Otros colaboraron en el Movimiento de Educaçâo de Base (MEB), un proyecto de alfabetización inspirado en las ideas de Paulo Freire acerca de la educación como instrumento para concientizar a los campesinos. En este caso el MEB surgió como fruto de un convenio entre la Iglesia y el Estado. En 1963 contaba con 7,000 radioescuelas, muchas de las cuales fueron dirigidas por parroquias. Una de los dirigentes, Marina Bandeira, fue militante de larga trayectoria en la Acción Católica. Muy pronto, sin embargo, algunos de estos grupos progresistas, bajo las mismas presiones sociales y políticas que estaban polarizando el resto de la sociedad brasileña, se encontraron enfrentados con la misma jerarquía. La llegada al poder de Joâo Goulart en 1961 sirvió para acelerar esta radicalización interna en la Iglesia. También fue el timbre de alarma que finalmente terminó en el golpe militar de 1964.

---

5 Oscar Lustosa, *A Igreja católica no Brasil República* (São Paulo: Ediçôes Paulinas, 1991), págs. 154-156.

Por otra parte se nota la ausencia de un partido grande de la Democracia Cristiana. El Partido Demócrata Cristiano de Brasil se fundó en 1945, con base principal en São Paulo. Jânio Quadros llegó a la alcaldía de São Paulo como miembro del Partido, pero posteriormente lo abandonó. No obstante, el Partido lo apoyó en las elecciones presidenciales de 1960 y llegó a ocupar algunos escaños en varios estados. Sin embargo, el Partido sufrió divisiones internas sobre la cuestión de apoyar o no apoyar el gobierno de Goulart. Finalmente, en 1965 el mariscal Castelo Branco eliminó todos los partidos y con eso el Partido de la Democracia Cristiana Brasileña desapareció. Además de esta realidad de orden político, la Democracia Cristiana en Brasil no tuvo la misma relación estrecha con la Acción Católica que existía en otros países —en Chile por ejemplo— ni contaba con el respaldo automático de los obispos. En Brasil, como en Argentina, los obispos prefirieron tratar con movimientos laicales más o menos controlados por ellos, en vez de legitimar a movimientos o partidos, por católicos que fueran, que no estuvieran bajo su control.

El régimen militar brasileño

El golpe de Estado realizado el 31 marzo de 1964 por los militares, señaló el comienzo del nuevo ciclo del militarismo en toda América Latina. Además, los militares brasileños se destacaron por ser los primeros en ensayar el modelo del Estado de Seguridad Nacional, que fue copiado posteriormente por otros gobiernos militares, especialmente los del Cono Sur. Sin embargo, a diferencia de Argentina, Chile, Uruguay y Bolivia (pero, sí, algo parecido a Paraguay), los militares en Brasil mantuvieron las formas de la democracia constitucional, inclusive con partidos y elecciones. No obstante, su control sobre la sociedad y la vida diaria de los ciudadanos no fue menos absorbente y represivo que en los otros casos. Mediante la Policía, el Ejército, los servicios de inteligencia y, sobre todo, ciertos grupos especializados, como el Departamento de Ordem Política y Social (DOPS), y el Centro de Operaciones de Defensa Interna (CODI), el régimen militar brasileño logró establecer una red de espionaje capaz de vigilar las acciones, las publicaciones y los movimientos de millones de brasileños.

Se puede distinguir tres distintas etapas en el régimen militar: una primera etapa de relativa moderación (1964-1967); una segunda etapa, de

notable represión, durante la cual se instaló el Estado de Seguridad Nacional (1967-1978); y una tercera etapa (1978-1985) de moderación, durante la cual el Gobierno iba eliminando las medidas más represivas y, al mismo tiempo, abriendo espacios para los partidos políticos y otras organizaciones de la sociedad civil. Durante el gobierno de Castelo Branco (1964-1967), mediante el Acto Institucional Número 2 (1965) se suprimieron todos los partidos políticos anteriores y se crearon dos nuevos: uno para representar al Gobierno (ARENA: Aliança Renovadora Nacional), y el otro para representar la oposición (MDB: Movimiento Democrático Brasileiro). Mediante este sistema de dos partidos, los militares lograron marginar a la izquierda del escenario y mantener un mayor control sobre las elecciones. Al comienzo, el Presidente de la República fue nombrado directamente por los militares; posteriormente, se creó un colegio electoral que lo elegía. También, se eliminó el sistema de elecciones directas para los gobernadores de los estados en favor de la elección indirecta en las asambleas estatales. Así, en este sistema de democracia restringida, la oposición tenía ciertos canales limitados de expresión. La prensa y los medios de comunicación seguían funcionando, pero bajo censura.

La plena instalación del Estado de Seguridad Nacional ocurrió bajo los gobiernos de los generales Arthur de Costa e Silva (1967-1969) y Emilio Garrastazú Médici (1969-1974). Mediante la Ley de Seguridad Nacional (promulgada en 1967 y modificada en 1969) el Gobierno se otorgó a sí mismo el derecho de detener a cualquier persona sospechosa de ser un subversivo. Aún más importante fue el Acto Institucional Número 5 (AI-5), de diciembre de 1968, por el cual el Gobierno suprimió el derecho de *habeas corpus* y otras libertades básicas. Los años más represivos del régimen militar se dieron, efectivamente, bajo estos dos gobiernos. El aumento de represión se debía, en parte, a un incremento de actividad organizada de parte de los civiles para recuperar la plena democracia. En 1967 distintos grupos de políticos organizaron el Frente Amplio, que promovía muchas manifestaciones a lo largo de todo Brasil. También, en 1968 los estudiantes organizaron grandes demostraciones. Irónicamente, al crear un sólo partido de oposición, los militares facilitaron la labor de las fuerzas de oposición. En las elecciones para el Congreso en noviembre de 1974, contra todos los planes y cálculos del Gobierno, el partido de la oposición (MDB) aumentó dramáticamente su presencia en el Congreso Nacional, aunque sin llegar a alcanzar una ma-

yoría. Finalmente, entre 1969 y 1973 apareció un movimiento guerrillero que fue aplastado por el Ejército.

Bajo el mando del general Ernesto Geisel (1974-1979) el gobierno militar, reconociendo la inevitabilidad de la situación, anunció formalmente su intención de volver a la democracia multipartidaria sin restricciones. En 1978, Geisel eliminó el Acto Institucional Número 5 y concedió la amnistía a un número pequeño de exiliados. Esta apertura se hizo a pesar de un brote de terrorismo de la derecha, que realizó una serie de asesinatos y atentados entre 1976 y 1978. A partir de ese momento, la sociedad civil también comenzó a dar nuevos signos de vida. Los obreros organizaron huelgas y la Organización de Abogados Brasileños promovió una campaña en favor de la elección directa; primero para las asambleas estatales y, posteriormente, para la Presidencia de la República. Asimismo, las organizaciones populares de base crecieron considerablemente en estos años. Por su parte, el último de los presidentes militares —Joâo Baptista Figueiredo (1979-1985)— aceptó el reto de organizar la transición de un estado autoritario a la democracia civil. En la etapa final, entre las elecciones municipales de 1982 y las presidenciales de 1985, los partidos, obreros y estudiantes organizaron manifestaciones y marchas exigiendo el derecho del voto directo para elegir al Presidente de la República. Finalmente, en 1984 un grupo de disidentes del partido del Gobierno pasó al otro lado para formar una «alianza democrática» con la oposición. Dicha alianza logró elegir como Presidente a Tancredo Neves. Aunque todavía fue indirecta, no obstante, con su elección los civiles lograron derrotar al régimen militar usando el sistema creado por los mismos militares.

Para cada una de estas tres etapas políticas también podemos hablar de una etapa que corresponde a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En la primera etapa —1964-1970— la Iglesia aprobó y legitimó al régimen militar. En la segunda —1970-1978— la Iglesia fue perseguida y se convirtió en la voz principal de protesta ante el régimen. En la tercera etapa —1978-1985— la Iglesia apoyó y legitimó a la oposición que se organizó para volver a la democracia.

La Iglesia (1964-1970): legitimación cautelosa

La mayoría de los brasileños recibió la noticia del golpe de Estado con alivio, y sólo una minoría con pena. En el mismo mes del golpe el presidente Goulart había dado un giro radical: nacionalizó algunas refinerías petroleras y anunció su intención de llevar a cabo una reforma agraria. Frente a estas acciones, miles de brasileños organizaron marchas de protesta en las principales ciudades de la República. Muchos grupos religiosos, especialmente Tradición, Familia y Propiedad, participaron con el lema «Con Dios y la familia por la libertad». Poco tiempo después de tomar el poder, el gobierno militar publicó una nota en que señalaba que compartía plenamente con la Iglesia el deseo de buscar una mayor justicia en Brasil:

> «La doctrina social de la revolución coincide con la doctrina social de la Iglesia. La revolución participa de los anhelos en favor de la justicia social para el pueblo».[6]

La jerarquía recibió este saludo expresando su agradecimiento a las Fuerzas Armadas por haber salvado al país del comunismo:

> «Brasil fue hace poco el escenario de graves acontecimientos que modificaron profundamente los rumbos de la situación nacional. Atendiendo a la general y angustiosa expectativa del pueblo brasileño, que veía la marcha acelerada del comunismo para conquistar el poder, las Fuerzas Armadas acudieron a tiempo, evitando que se consumase la implantación de un régimen bolchevique en nuestra tierra».[7]

El mismo documento, sin embargo, advirtió contra el uso de métodos arbitrarios para cumplir con la tarea de extirpar el comunismo del país. Sobre todo, señalaron los obispos -con referencia evidente a grupos

---

6 Fernando Prandini, Víctor A. Petrucci, Frei Romeu Dale, OP, (organizadores), (Centro Pastoral Vergueiro), *As Relaçôes Igreja-Estado no Brasil*, Vol 1, *Durante o governo de Marechal Castelo Branco, 1964-1967* (São Paulo: Ediçôes Loyola, 1986), pág. 26.

7 *Ibid.*, pág. 36.

como Tradición, Familia y Propiedad- se deben evitar las calumnias y acusaciones irresponsables contra personas allegadas a la Iglesia.

Este pronunciamiento de la CNBB también señala el fin de la primavera de los progresistas en la Iglesia brasileña. En el mismo mes, Helder Câmara había sido transferido a la arquidiócesis de Olinda y Recife. La figura dominante en la CNBB desde ese momento hasta 1970 fue Agnelo Rossi, el Cardenal de Sâo Paulo, de tendencia de centro-derecha, apoyado por el secretario general que reemplazó a Helder Câmara, Dom José Gonçalvez, de tendencia integrista. El nuevo cargo de Dom Helder no representó precisamente un «destierro,» porque en realidad es normal que un obispo auxiliar con un cargo burocrático asuma, como parte de su carrera, la dirección de su propia diócesis. Sin embargo, su alejamiento de la CNBB de hecho sirvió para facilitar la consolidación de los obispos conservadores. Al mismo tiempo aseguró que la Conferencia Episcopal no se convirtiera en una tribuna de crítica al régimen militar. No obstante, apenas tomó posesión de su nueva arquidiócesis, Dom Helder y los otros dieciséis obispos del Nordeste publicaron su propio mensaje, el cual era mucho más crítico del gobierno militar que el de la CNBB.[8] De ahí en adelante surgieron dos polos de tensión en la Iglesia: la CNBB, con su sede principal en Río de Janeiro (posteriormente en Brasilia) y los obispos del Nordeste. En febrero de 1974, Dom Helder Câmara fue designado ganador del Premio Nobel de la Paz, un reconocimiento internacional que lo consagró en su rol como voz profética de los pobres y marginados.

Bajo el mariscal Castelo Branco las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron relativamente suaves. El Gobierno evitó situaciones de conflicto potencial y, por su parte, el cardenal Rossi y los otros obispos no faltaron para celebrar misas de acción de gracias por el golpe de 1964. No obstante, en los siguientes años se combinaron dos factores que aumentaron el clima de tensiones dentro de la Iglesia y la sociedad civil en general. En primer lugar, los civiles comenzaron a organizarse en protesta contra el gobierno militar, y el Gobierno a su vez respondió con medidas de represión. Al mismo tiempo se sentía cada vez más el impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965). Era evidente que el espíritu

---

8 *Ibid.*, pág. 27

de reforma del Concilio favorecía más bien a los progresistas de la línea de Dom Helder Câmara. Finalmente, estas tensiones llegaron a un punto crítico en torno a dos grupos: la Acción Católica, especialmente la Juventud Universitaria, y los obispos del Nordeste.

Desde el comienzo de los años 60, los obispos conservadores y algunos moderados habían expresado su preocupación por las posturas cada vez más radicales de los laicos en el MEB (Movimiento Educativo de Base), especialmente de la JUC y de los otros grupos de la Juventud Católica. Finalmente, tras muchos debates internos, la JUC declaró en julio de 1966 que ya no se consideraba a sí misma como una «extensión del apostolado jerárquico».[9] Los obispos enfrentaron este reto reconociendo que dichas organizaciones juveniles, creadas por ellos mismos, ya no podían pertenecer a la Iglesia oficial. En ese mismo año de crecientes tensiones los obispos del Nordeste hicieron una declaración, tomada en realidad de documentos escritos por la Acción Católica Obrera de Recife y de la Acción Católica Rural, en que apoyaron muchas demandas de los obreros y al mismo tiempo exigieron una reforma agraria.[10] El documento episcopal provocó una reacción inmediata de rechazo de parte del gobierno militar. La prensa de la derecha política convirtió a Helder Câmara en su blanco predilecto de ataque. En un exceso de mal gusto el sociólogo Gilberto Freyre lo comparó a Goebbels(!). En el mismo retrato también lo presentó como el «Kerenski brasileño».[11]

Fue en este contexto, de los progresistas en repliegue y fuertemente criticados, que los militares de la línea dura, Costa e Silva (1967-1969) y Médici (1969-1974) llegaron al poder.

La Iglesia: blanco de la represión

El mariscal Costa e Silva comenzó su mandato con la expectativa de gobernar un país relativamente tranquilo y próspero. Todo indicaba que Brasil iba a surgir como una nueva potencia económica: en esos años

---

9 *Ibid.*, pág. 78.

10 Charles Antoine, *Church and Power in Brazil* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973), págs. 84-85.

11 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. I, pág. 93-94.

el crecimiento económico anual era de 11%; hubo muchos proyectos de desarrollo en el sector de la construcción, como las carreteras hacia el interior, que estaban en plena expansión.[12] Políticamente, el sistema parlamentario, con los dos partidos oficialistas, funcionaba sin notables contratiempos. Las relaciones con la Iglesia oficial eran armoniosas. Inclusive, con motivo de la publicación de la encíclica *Populorum Progressio*, el Presidente envió un mensaje de felicitaciones al Papa. Muy pronto, sin embargo, el régimen militar se encontró enfrentado directamente con amplios sectores de la población y con la Iglesia. En 1967 distintos políticos de prestigio, entre ellos los expresidentes Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros y Joâo Goulart (en exilio), formaron un «Frente Amplio», el cual logró movilizar a miles de brasileños en grandes manifestaciones en las calles de Sâo Paulo, Río y otras ciudades. En abril de 1968 el Gobierno prohibió el Frente. Justo en este mes los estudiantes, que además de la represión en su propio país fueron alentados por la gran explosión estudiantil de mayo en Francia, levantaron la antorcha de la protesta. En marzo un estudiante, Edson Luis Lima Souto, murió en Río cuando la policía atacó a un grupo de estudiantes. En la misa de los siete días, el 4 de abril, la Catedral estuvo repleta. Después de la misa, la caballería atacó a los asistentes, que incluían a muchos sacerdotes. Pronto se organizaron manifestaciones de protesta en todo Brasil. La marcha más grande, de 100,000 estudiantes, se realizó el 26 de junio en Río, también con la presencia de sacerdotes y religiosas. Finalmente, frente a la dura represión del movimiento estudiantil apareció un movimiento de la guerrilla urbana. La guerrilla, que fue aplastada por el año 1973, sirvió para justificar las medidas de seguridad impuestas por el régimen.

Fue en este contexto —de protestas y manifestaciones masivas y la aparición de grupos armados— que el Gobierno decretó el Acto Institucional Número 5. Promulgado el 13 de diciembre de 1966, dicho acto, que constituyó la plena instalación del Estado de Seguridad Nacional, eliminó el *Habeas Corpus* y otros derechos básicos. Al mismo tiempo se suspendió el Congreso durante un año. En 1969, Costa e Silva murió de un ataque cardíaco y una junta nombró al general Emilio

---

12 Thomas E. Skidmore, «Brazil's Slow Road to Democratization: 1974-1985", en Alfred Stepan (ed.), *Democratizing Brazil* (New York: Oxford University Press, 1989), pág. 6

Garrastazú Médici como su sucesor. Médici, exdirector del Servicio de Inteligencia, representó la victoria de las fuerzas de seguridad sobre otros militares de una línea más moderada. El gobierno de Médici (1969-1974) fue el más represivo y autoritario de todos los gobiernos militares de la época.

De esta manera cada vez más la Iglesia se convertía en un blanco especial de represión. Los agentes del DOPS y las otras agencias de seguridad nacional vigilaban los pasos de los católicos asociados con la izquierda: estudiantes, profesionales, obispos, sacerdotes y religiosas. Uno de los primeros choques entre la Iglesia y el Estado ocurrió en la diócesis de Volta Redonda, en el Estado de Río de Janeiro. El obispo, Dom Waldyr Calheiros, era conocido como progresista y el movimiento diocesano de los jóvenes, JUDICA (Juventud Diocesana), cayó bajo sospechas. En noviembre de 1967, la policía aprehendió a algunos jóvenes de la JUDICA, cuando éstos repartían volantes antigobiernistas. Poco tiempo después los soldados allanaron la residencia del Obispo; y, como consecuencia de ello, por primera vez la CNBB registró una enérgica nota de protesta por este atropello. Sin embargo, a pesar de la protesta, el diácono francés, que servía como asesor de la juventud, fue expulsado del país por ser extranjero.[13]

Pronto sucedieron otros incidentes. En agosto de 1968 la policía expulsó a otro sacerdote extranjero, el P. Pierre Wauthier, de origen francés, quien trabajaba en Sâo Paulo como sacerdote obrero.[14] Este caso en particular motivó al propio cardenal Rossi a distanciarse del Gobierno. Finalmente, en enero de 1969 el Gobierno decretó una ley que amenazaba con la expulsión de cualquier extranjero que atentase contra la «seguridad nacional».[15]

En casi todos estos casos las acusaciones fueron infundadas; pero hubo algunos en que ciertos religiosos se vincularon con los guerrilleros. En Sâo Paulo, en noviembre de 1969, un grupo de dominicos y exdo-

---

13 Antoine, pág. 107-109.

14 *Ibid.*, pág. 188; Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 2, *As relaçôes Igreja-Estado no Brasil: Durante o governo do Marechal Costa e Silva, 1967-1970* (Ediçcôes Loyola, 1986), pág. 97-98.

15 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 2, pág. 117.

minicos -entre ellos el Frei Betto- dos sacerdotes del clero secular, y un jesuita fueron acusados de tener vínculos con el grupo Acción para la Liberación Nacional, fundado por Carlos Marighella.[16] En 1971 un tribunal militar condenó a tres de este grupo a cuatro años de prisión. En otro caso, una religiosa, superiora de su comunidad en Ribeirão Preto, fue arrestada en octubre de ese año bajo la misma acusación. Aunque ella protestó su inocencia, fue expulsada del país y condenada en ausencia.[17]

Los grupos de católicos conservadores, sobre todo Tradición, Familia y Propiedad, aplaudieron las medidas represivas contra los católicos progresistas. TFP no cesaba en denunciar a Helder Câmara y los progresistas como subversivos y comunistas. En 1968, dicha organización integrista organizó una campaña para recolectar firmas —consiguieron 1'600,000— para denunciar a los izquierdistas en la Iglesia. Entre las firmas se encontraban las de la esposa del Presidente y de varios militares de alto rango y ministros de Estado.[18] Los dos obispos, Dom Gerald Sigaud, Arzobispo de Diamentina, y Dom Antonio de Castro Mayer, el Obispo de Campos, alentaron esta campaña. Además, doce obispos y arzobispos dirigieron una carta al Presidente de la República para asegurarle que no estaban de acuerdo con los pronunciamientos de los demás obispos de la CNBB.[19] Uno de los blancos predilectos de estos grupos fue el sacerdote belga José Comblin, quien enseñaba teología en el Instituto Teológico de Recife. Comblin, un asesor importante de los obispos y autor de muchas obras en la línea de la teología de la liberación, fue expulsado en 1972. Por su parte, la CNBB, harta de estas campañas de difamación, finalmente marcó su distancia de TFP y declaró que dicho movimiento no era reconocido por la jerarquía y no podía ser considerado oficialmente como una sociedad católica.[20]

Finalmente, frente al aumento de estos actos de hostigamiento, y el estrechamiento de la democracia, los obispos comenzaron a tomar una

---

16 Antoine, pág. 250; Marcio Moreira Alves, *A Igreja e a política no Brasil* (São Paulo: Edtora Brasiliense, 1979), págs. 216-218.

17 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 2, pág. 134-135

18 Antoine, pág. 148.

19 Marcio Moreira Alves, pág. 207.

20 José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil: De Joâo XXIII a Joâo Paulo II; de Medellín a Santo Domingo* (Petrópolis: Editora Vozes, 1993), págs. 88-89.

actitud más crítica ante el régimen. El cardenal Rossi representa un caso típico. Al comienzo él aprobó la toma del poder de los militares: pero ante el hecho de los allanamientos y las expulsiones fue obligado a marcar distancia con el Gobierno. En julio de 1968, once sacerdotes norteamericanos fueron detenidos por los agentes del DOPS. En respuesta, varios miembros de otras congregaciones organizaron una manifestación de protesta, justo delante de la oficina del DOPS en Sâo Paulo. Como consecuencia, varios de ellos fueron detenidos y, aunque éstos fueron liberados posteriormente, el hostigamiento seguía. En agosto, algunos agentes invadieron un convento de los dominicos y se llevaron a un miembro de la orden, el Fray Chico. Esta vez Rossi envió una carta de protesta al Gobernador del Estado para que intercediera directamente al Gobierno Federal por el dominico detenido. En medio de este incidente, el periódico *Estado de Sâo Paulo* publicó un editorial avalando las acciones del Gobierno. El Cardenal envió una carta de protesta a dicho periódico, el cual a su vez lo acusó de «perder la serenidad».[21] Posteriormente, en octubre, Rossi declinó recibir la Orden del Mérito Nacional, una condecoración otorgada por el mismo Presidente de la República. Como explicación, el Cardenal señaló que no deseaba dar la impresión de «estrechar los lazos entre la Iglesia y el Gobierno». Finalmente, anunció que se había cancelado la misa de acción de gracias por el cumpleaños del Presidente. Un periodista del *Jornal da Tarde* captó el significado dramático de estos gestos simbólicos: representaban, escribía, «prácticamente el inicio de hostilidades entre la Iglesia y el Estado».[22]

En un nivel más doctrinal y colectivo, la CNBB también comenzó a tomar una postura más crítica frente al Gobierno. En junio de 1968, justo en medio de las manifestaciones estudiantiles, el obispo Cándido Padim y una comisión especial preparó un informe para la CNBB sobre la doctrina de la seguridad nacional. El informe no dejó lugar para dudas sobre con qué otro fenónemo histórico se podría comparar dicha doctrina:

> «Así, como en el tiempo del nazismo hubo cristianos que aceptaron doctrinas contrarias al cristianismo, también ahora en el Brasil no

---

21 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 2, pág. 33.
22 *Ibid.*, págs. 106-108

todos perciben que estos conceptos (la seguridad nacional) no corresponden con la doctrina de la Iglesia».[23]

Finalmente, en febrero de 1969 la Comisión Central de la CNBB se reunió en São Paulo y publicó un pronunciamiento sobre el Acto Institucional No. 5, de diciembre del año anterior. Para no pecar de exageraciones, los obispos buscaron el equilibro. La declaración condena, en primer lugar, la visión marxista del hombre y, en segundo lugar, la visión capitalista del mismo. En tercer lugar, condena la doctrina de la seguridad nacional —y concretamente el AI-5— por facilitar la violación de los derechos fundamentales de los hombres. Específicamente, los obispos citan la encíclica del Papa Pío XI de 1937 en la que condenó el nazismo.[24] Aunque no llegó a una ruptura formal, con estas declaraciones la Iglesia, por primera vez tomó una postura clara y decidida, como un solo cuerpo ante el Estado.

En 1969 ocurrieron otros incidentes y agresiones que agravaron las tensiones. En enero Geraldo Bonfim, un fraile capuchino, fue detenido por un sermón que dio en un pueblo de pescadores en el estado de Ceará. Supuestamente, el sermón contenía «conceptos atentatorios contra la seguridad nacional». En mayo fue enjuiciado y sentenciado a un año de prisión.[25] Mucho más grave fue el asesinato de un joven sacerdote, Antônio Henrique Pereira, cercano colaborador con Dom Helder Câmara en la arquidiócesis de Olinda y Recife. El P. Pereira, que trabajaba con la juventud, fue torturado y muerto a tiros, aparentemente por un escuadrón de la muerte. Su asesinato fue sin duda una advertencia al propio Arzobispo. Miles asistieron a su entierro.[26] Sin embargo, esto y las protestas de parte de la Iglesia no tuvieron mucho impacto, sobre todo después de la llegada al poder, en octubre, del general Médici, el cual representaba la línea dura. Según un autor, entre 1968 y 1973 «cerca de 100 sacerdotes fueron detenidos y procesados por motivos políticos».[27]

---

23 *Ibid.*, pág. 81.
24 *Ibid.*, págs. 120-121.
25 *Ibid.*, págs. 125-126.
26 *Ibid.*, págs. 163-167.
27 Paul José Krischke, *A Igreja as crises políticas no Brasil* (Petrópolis: Editora Vozes, 1979), pág. 76.

La Iglesia: protesta y persecución (1970-1978)

Fue justamente en la etapa de mayor represión cuando la Iglesia se convirtió en la voz principal de protesta en el Brasil. Los militares de la línea dura dominaron hasta 1974, cuando el partido del Gobierno sufrió una gran derrota electoral y fue obligado a ceder frente a los moderados. El nuevo Presidente, general Ernesto Geisel, anunció una nueva política de «distensión» y un retorno gradual a la democracia. No obstante, el ambiente de represión y de persecución no cambió substancialmente. En realidad, se había desatado una guerra interna entre los propios militares, de la línea dura y de la línea moderada, y el propio Geisel no controlaba plenamente las fuerzas de seguridad, que seguían actuando impunemente. Por eso, en los años 1974-1978 las fuerzas de seguridad y distintos grupos de paramilitares practicaron un terrorismo de derecha. Hubo numerosos asesinatos, desapariciones y violaciones de derechos humanos. Entre 1964 y el fin del régimen de Geisel apróximadamente 10,000 brasileños fueron exiliados, 4,682 personas perdieron sus derechos civiles, 245 estudiantes expulsados de las universidades y cerca de 300 personas murieron o desaparecieron.[28]

Aunque la Iglesia bajo el cardenal Rossi como presidente de la CNBB ya se había distanciado del régimen militar, todavía proyectaba la imagen de una institución conservadora e indecisa. Pero entre 1968 y 1971 apareció una nueva generación de obispos progresistas que llegaban a ocupar puestos importantes en la jerarquía. Los nuevos, Pablo Arns, Aloísio Lordscheider, Ivo Lorscheiter, Luciano Mendes de Almeida y otros se sumaron a la gran figura de la «vieja guardia», Dom Helder Câmara, y dieron una orientación radicalmente distinta a la Iglesia. El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín alentaron esta nueva dirección y la misma represión política empujó a la Iglesia a tomar una postura más decisiva con respecto al régimen militar. Surgieron cuatro focos principales de este nuevo liderazgo eclesial: el Nordeste (Helder Câmara); la Amazonía (Pedro Casaldáliga); Sâo Paulo (Pablo Arns) y, finalmente, la propia Conferencia Nacional (Aloísio Lordscheider y sus sucesores). Aunque en el momento no era evidente,

---

28 Arquidiócesis de Sâo Paulo, *Brasil: Nunca Mais* (Sâo Paulo: Editora Vozes, 1985), pág. 68.

la transición comenzó durante la época conservadora. En 1968 se realizaron elecciones en la CNBB, las cuales ratificaron la hegemonía conservadora. Rossi fue reelegido Presidente y Dom Eugenio de Araujo Sales —el futuro Arzobispo y Cardenal conservador de Río de Janeiro— reemplazó a Helder Câmara como el encargado del área social. En cambio, el integrista Gonçálvez fue reemplazado como Secretario General por Dom Aloísio Lordscheider, franciscano y teólogo. Este último cambio fue decisivo, porque en 1971 Lordscheider, uno de los arquitectos de la Iglesia progresista, llegó a ser Presidente de la CNBB. Al mismo tiempo, en 1970 el cardenal Rossi fue llamado a Roma para encabezar la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Su sucesor fue Pablo Evaristo Arns, uno de los obispos auxiliares. Con Arns en Sâo Paulo y Lorscheider en la Presidencia de la CNBB se dio un cambio radical en la orientación de la Iglesia brasileña.

Arns en Sâo Paulo

Paulo Evaristo Arns, de la orden franciscana, proviene de las familias alemanas del Sur (Santa Catarina). Realizó estudios especiales en la Sorbona y se desempeñó como profesor en el seminario de los Franciscanos en Sâo Paulo y, posteriormente, en la Universidad Católica de Petrópolis. Como cabeza de la Iglesia en la arquidiócesis de Sâo Paulo, fue reconocido mundialmente como un defensor enérgico de los derechos humanos y promotor de la justicia social. Fue nombrado Cardenal en 1973. Basta presenciar su misa dominical en la Catedral en la «Praça da Sé», en el centro de Sâo Paulo, para comprender por qué se convirtió en «la voz de los que no tienen voz». Pequeño de estatura, no obstante, vibra con energía y dinamismo. Establece un *rapport* inmediato y espontáneo con los fieles que llenan la Catedral, muchos de los cuales vienen de las favelas. Es bondadoso por naturaleza, pero también firme en sus decisiones. Fue uno de los muchos obispos que apoyaron el golpe militar en 1964, pero posteriormente se convirtió en una de las voces más claras de protesta por las violaciones de los derechos humanos durante el régimen militar. El organismo principal mediante el cual se canalizó sus denuncias en favor de los derechos humanos fue la Comisión Arquidiocesana de Paz y Justicia.

La Comisión de Paz y Justicia

Dicha comisión se fundó primero en 1968 en Río de Janeiro; pero bajo la conducción del cardenal Eugenio Sales, sin embargo, siguió una línea muy cautelosa. En cambio, el Cardenal de Sâo Paulo había visitado personalmente a numerosos presos políticos, muchos de los cuales pertenecían a las filas de la izquierda católica, y vio las huellas de la tortura. En enero de 1972, a raíz de la muerte de un sindicalista católico, Luis Hirata -provocada por la tortura-, Arns decidió fundar su propio capítulo de la Comisión, el cual en 1974 adquirió la personería jurídica. Así, se independizó de la Comisión central en Río de Janeiro.[29] La Comisión de Paz y Justicia en Sâo Paulo cumplió las mismas funciones que la Vicaría de la Solidaridad en Chile. Se dedicó a investigar casos de torturas o de desaparecidos. También denunció los abusos y las violaciones de los derechos humanos en la prensa simpatizante con la Iglesia. El caso más dramático, que simbolizó la lucha de la Iglesia en favor de los derechos humanos, ocurrió en 1975 cuando un conocido periodista, Wladimir Herzog, murió víctima de torturas. Herzog, judío de descendencia yugoslava, también fue marxista. Se enteró que las fuerzas de seguridad lo buscaban y se entregó libremente, pero nunca salió con vida de las dependencias del DOI-CODI de Sâo Paulo. Su muerte provocó una manifestación de estudiantes, y los 42 obispos del Estado de Sâo Paulo publicaron una carta pública de protesta. Por su parte, el cardenal Arns inició una campaña de cartas a todo Brasil denunciando la muerte del periodista. Finalmente, organizó un servicio ecuménico en la Catedral con la presencia de la familia de la víctima, un rabino y varios pastores evangélicos. El Gobierno intentó disuadirlo y en el día del servicio la policía hostigó a las personas que acudieron a la Catedral. No obstante, en medio de un silencio profundo, 8,000 personas se hicieron presentes. Mediante este gesto dramático de solidaridad humana con un hombre que no era católico, Arns asumió el manto de defensor de los derechos de todos los brasileños. Fue sobre todo a partir de este caso que la mayor parte de los brasileños de la clase media dejó de apoyar el régimen.[30]

---

29 Clara Pope, «Human Rights and The Catholic Church in Brazil, 1970-1983: The Pontifical Justice and Peace Commission of the Sâo Paulo Archdiocese», *Journal of Church and State* 27, nº 3(otoño de 1985), pág. 433.

30 *Ibid.*, págs. 437-438. Sobre el caso Herzog ver también Thomas E. Skidmore, en Alfred Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, págs. 11-12, y Beozzo, pág. 71.

En un principio la Comisión se dedicó a casos de violación de los derechos humanos; pero con el tiempo Arns amplió sus funciones para atender a las víctimas de la injusticia social. Fundó una Comisión Arquidiocesana de Pastoral para los marginados y los niños de la calle, y, al mismo tiempo, fundó un centro para acoger a las víctimas de la violencia doméstica y a niños abandonados. Por su trabajo en favor de los derechos humanos, Arns recibió muchos premios de distintos grupos en todo el mundo. En 1987, en São Paulo, la primera dama de Francia, Danielle Mitterrand, lo condecoró con la Legión de Honor.[31] En el último año del régimen militar auspició, juntamente con el pastor presbiteriano Jaime Wright, la obra *Brasil: Nunca Mais.* Siguiendo las pautas del *Nunca Más* de Argentina, el informe brasileño resume los múltiples casos de torturas, desapariciones y detenciones ilegales. Señala que hubo 125 casos innegables de desapariciones, pero alega que el número verdadero podría ascender a 300.[32] Es interesante notar que, posteriormente, el Ejército confirmó oficialmente la muerte de 144 desaparecidos entre 1964 y 1985.

El Nordeste y la Amazonía

Mucho tiempo antes de este cambio a nivel de la CNBB, el Nordeste y la Amazonía ya se habían constituido en centros de protesta. Los obispos de estas regiones se volvieron cada vez más críticos en respuesta a la escalada de represión de parte del Gobierno. En mayo de 1973 los obispos del Nordeste publicaron uno de los documentos más radicales en toda la historia de la Iglesia brasileña: *He escuchado el clamor de mi pueblo.* Dicho documento analiza la dura realidad social y política del Nordeste, subrayando la pobreza, la falta de alimentación, el bajo nivel de educación, etc. Cuestiona el tipo de desarrollo que se estaba implantando en el país y señala la existencia de «condiciones de opresión», avaladas por un «terrorismo oficial» que pretende mantener el control sobre las grandes mayorías. El documento, que fue condenado por el gobierno militar, recibió amplia publicidad en todo el resto del mundo, in-

---

31 Helcion Ribeiro (coord.), *Paulo Evaristo Arns, Cardeal da esperança e pastor da igreja de São Paulo* (São Paulo: Ediçôes Paulinas, 1989), pág. 11.

32 *Brasil: Nunca Mais*, págs. 291-293.

clusive en la BBC de Londres. Los obispos de la región Centro-Oeste publicaron otro documento en el mismo mes —*La Marginación de un pueblo*— el cual siguió la misma línea de los obispos del Nordeste. Un tercer documento, *Y Juca Pirama -O indio, aquele que deve morrer,* del 25 de diciembre de 1973, formaba con los dos primeros una trilogía profética.

Estos documentos reflejaron la dura realidad social en que vivieron miles de brasileños. Asimismo reflejan el estado de tensión que había surgido entre los grupos de poder y las fuerzas policiales, por un lado, y por el otro, la Iglesia, que había asumido la defensa de los grupos explotados. En la Amazonía el Gobierno promovía la colonización y el desarrollo de la selva; pero el tipo de «desarrollo», en este caso, generalmente significaba dar luz verde a los latifundistas y las grandes compañías que desplazaban a los nativos y otros pobladores pobres. Con frecuencia los indios, cuya población ascendía a 190,000, y los *posseiros,* o pobladores pobres, no tenían títulos legales aunque llevaban muchos años trabajando la tierra.[33] En medio de esta lucha desigual, la Iglesia asumió la defensa de los últimos. Entre los obispos que se destacaban, se encontraban Pedro Casaldáliga de Sâo Feliz de Araguaia, Estevâo Cardoso en el sur de Pará y Moacyr Grechi de Acre-Purus. Casaldáliga, especialmente, fue hostigado por sus protestas y sus propuestas en favor de una reforma agraria. En 1971 fue detenido por la policía y, en 1972, su casa fue allanada.

Uno de los casos más dramáticos ocurrió justamente en su diócesis. En 1973 el P. François Jentel, un franciscano de origen francés, fue condenado a diez años de prisión acusado de haber instigado a los campesinos a usar la violencia. El P. Jentel había defendido a los feligreses de su parroquia de Santa Teresinha contra las incursiones de CODEARA, la Compañía Para el Desarrollo de Araguaia. En mayo de 1972, los pobladores de Santa Teresina resistieron con armas el intento de la policía de desalojarlos del pueblo. En este momento Jentel estuvo ausente; no obstante, fue condenado como el «responsable intelectual» del enfren-

---

33 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 6, *As Relaçôes Igreja-Estado no Brasil: Durante o governo do general Geisel, 1978-1979,* pág. 90.

tamiento.[34] Cumplió un año de su sentencia, luego fue juzgado otra vez y absuelto. Salió de Brazil, volvió en 1975, pero con motivo de su retorno, fue expulsado formalmente. El caso del P. Jentel tipifica las relaciones entre la Iglesia amazónica y la policía y los militares.

El Consejo Indigenista Misionero

Esta lucha se manifestó en las tensiones entre dos organismos: el CIMI y el FUNAI. El CIMI (Consejo Indigenista Misionero) fue fundado en 1972 por los obispos y superiores religiosos, con el fin de promover la pastoral indígena y defender a los indios y su cultura ante el avance de las compañías y la colonización blanca. En cambio, FUNAI, la Fundación Nacional del Indio, fue el organismo del Gobierno que, con el pretexto de «civilizar» a los indios, intentaba organizarlos de una forma compatible con la entrada de las compañías. En 1973, el presidente Médici intentó abolir el CIMI y poner a los indios totalmente bajo el control del FUNAI.[35] Los obispos protestaron y lograron salvar al Consejo de ser eliminado, pero las críticas y el hostigamiento seguían. En marzo de 1978 el general Euclydes Figueiredo, hermano del Presidente-electo, denunció a los sacerdotes y religiosas que trabajaban en la Amazonía, como «cobardes» y «vendepatrias» que «incitan a los pobres contra los ricos».[36]

Dos mártires: Lunkenbein y Burnier

Este resentimiento contra la Iglesia llegó al grado de un verdadero ensañamiento, que resultó en dos asesinatos que conmovieron a toda la Iglesia brasileña: el P. Rodolfo Lunkenbein y el P. Joâo Bosco Penido Burnier. Rodolfo Lunkenbein era sacerdote salesiano, nacido en Alemania, que llegó a Brasil en 1958. Llevaba tres años como Director de la Colonia indígena de Meruri de los indios Bororos en Mato Grosso, la

---

34 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 3, *As Relaçôes Igreja-Estado no Brasil: Durante o governo do general Medici, 1970-1974*, pág. 216.

35 *Ibid.*, págs. 173-174.

36 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 6, págs. 34-35.

cual había sido confiada al cuidado de los salesianos. El 15 de julio de 1976 llegaron en automóviles, 62 personas armadas e instigadas por los terratenientes con el fin de amedrentar a los misioneros y los indios. El pretexto inmediato de este asalto fue el intento, autorizado por FUNAI, de demarcar los límites de la Colonia y así proteger mejor a los indios de las incursiones de los explotadores. Los asaltantes mataron al P. Lunkenbein y a un indio, Simâo Cristino, e hirieron a otros cuatro.[37]

El otro asesinato ocurrió el 11 de octubre de ese año. Joâo Bosco Penido Burnier era sacerdote jesuita que había servido como vice-provincial de su orden en la región de Minas, Goiás y Espíritu Santo. En el momento del asesinato, era el Coordinador Regional del CIMI en el Nordeste de Mato Grosso. Occurió que acompañaba al obispo, Dom Pedro Casaldáliga, en camino hacia una reunión indigenista, cuando los dos decidieron visitar al pueblo de Ribeirâo Bonito para interceder por dos mujeres que estaban siendo torturadas. En la misma comisaría un soldado abofeteó al P. Burnier y luego le disparó a quemarropa. Burnier murió el día siguiente. Casaldáliga fue testigo del crimen.[38]

Los dos asesinatos produjeron indignación y motivaron muchas protestas. El propio gobierno militar pidió disculpas y ordenó a los culpables a ser sometidos a la justicia. En setiembre del mismo año el Obispo de Nova Iguaçú, Dom Adriano Hipólito, conocido por sus críticas acerca de los escuadrones de la muerte, fue secuestrado y humillado en público justamente por uno de esos escuadrones.[39] El año 1976 fue sin duda uno de los peores en cuanto a la persecución a la Iglesia.

La CNBB frente al Estado

De gran importancia para los obispos, sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos que levantaron una voz de protesta en este período, fue el apoyo que recibieron de parte de la CNBB. Bajo Dom Aloísio

---

37 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 4, *As Relaçôes Igreja-Estado no Brasil: Durante o governo do general Geisel, 1974-1976,* págs. 219-229.

38 *Ibid.*, págs. 273-274.

39 *Ibid.*, págs. 240-269.

Lorscheider, la CNBB volvió a ser un organismo progresista y una voz profética tal como había sido en tiempo de Dom Helder Câmara, antes del golpe militar. Lorscheider, igual que Arns, proviene de las familias alemanas del Sur, también es franciscano y teólogo. Fue elegido Secretario General de la CNBB en 1968 y Presidente en 1971. Fue nombrado Arzobispo de Fortaleza en el Nordeste en 1973 y por eso también formó parte de esa Iglesia regional. Fue elevado al rango de Cardenal en 1976. Por su cualidades personales excepcionales, de bondad y de mesura, también fue elegido Presidente del CELAM e inclusive fue considerado «papable» en 1978. Con sus dotes de conciliador logró crear un nuevo consenso en la CNBB. Bajo su dirección, la Iglesia brasileña llegó a ser una de las más progresistas en el mundo, y durante la época más dura de la represión, proyectó la imagen de gran unidad interna. El secretario general, Dom Ivo Lorscheiter, quien fue elegido en 1979 como el sucesor de Lorscheider, mantenía la misma línea progresista.

Desde el comienzo de su gestión, la CNBB condenó la represión estatal y los escuadrones de la muerte.[40] Como consecuencia, la CNBB y sus oficinas regionales se convirtieron en blancos de ataques y allanamientos.[41] En noviembre de 1976, en respuesta a los triples crímenes, los asesinatos de los padres Lunkenbein y Burnier y el secuestro del Obispo de Nova Iguaçú, la CNBB publicó uno de sus documentos más importantes, *Comunicado pastoral al pueblo de Dios*. El documento critica duramente al Gobierno por haber permitido funcionar impunemente a los escuadrones de la muerte. Ataca la doctrina de la seguridad nacional y declara que el Estado no es la Nación, y los derechos humanos no son otorgados por el Estado. Establece una comparación entre el Estado de Seguridad Nacional y los estados totalitarios en el mundo comunista. El documento también subraya los derechos de los pobres, especialmente de los indios de la Amazonía.[42] En marzo de 1977, la CNBB publicó otro documento, *Exigencias cristianas para la orden política.* En buen grado este segundo documento retoma las mismas ideas del documento anterior. Estos documentos también dan testimonio de la capacidad del cardenal Lorscheider de lograr el consenso entre sus hermanos obispos.

---

40 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 3, pags. 53-54.
41 *Ibid.*, 57-58.
42 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 4, págs. 161-171.

Exigencias cristianas, tan crítico del Gobierno y tan claro en la orientación positiva que ofrece, fue aprobado por 210 votos contra 3.[43] Uno de los tres disidentes fue Dom Vicente Scherer, el Cardenal-Arzobispo de Porto Alegre. Criticó los documentos de la CNBB afirmando que «no existe una lucha del gobierno de Brasil contra la Iglesia».[44]

Sin embargo, la inmensa mayoría de los obispos, progresistas y conservadores, reconocieron que la Iglesia sí fue víctima de una persecución sistemática por parte de los grupos de paramilitares y los escuadrones de la muerte, que representaban el brazo ilegal del Gobierno. En 1978 y 1979 hubo nuevos brotes del terrorismo de la derecha, el cual se dirigió especialmente contra la Iglesia. En setiembre de 1978, en Belo Horizonte una bomba poderosa explotó cerca de un colegio católico, donde un grupo de estudiantes cristianos realizaban una reunión sobre los derechos humanos en el Brasil.[45] En la misma época, numerosos universitarios y varios seminaristas fueron secuestrados. Asimismo, el Obispo de Nova Iguaçú fue nuevamente amenazado. En general, el Gobierno restó importancia a estos actos de agresión, o bien echó la culpa a la Iglesia por haber entrado en el mundo de la política. El propio candidato a la Presidencia, general Figueiredo, criticó los documentos de la Iglesia sobre la seguridad nacional y cuestionó su derecho de tratar semejantes temas. Así, el General comentó en tono irónico: es como si «se reuniese el Comando Supremo para publicar un documento sobre la teología».[46]

En la preparación para la Tercera Conferencia Episcopal latinoamericana en Puebla, el cardenal Arns y el Obispo de Goías, Dom Tomás Balduíno, pidieron al Centro Ecuménico de Documentación e Información que preparase un documento sobre la persecución a la Iglesia en Brasil. El documento, que fue aprobado por la mayoría de los obispos, afirma que, entre 1968 y 1978, 122 miembros de la Iglesia fueron encarcelados. Esta cifra incluye a 9 obispos, 84 sacerdotes, 13 seminaristas y 6 religiosas. También se señala que 273 agentes pastorales fueron detenidos.[47]

---

43 Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil...*, pág. 152.
44 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 4, pág. 180.
45 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 6, pág. 78.
46 *Ibid.*, pág. 47.
47 *Ibid.*, págs. 111-113.

La «Apertura» (1978-1985)

Entre 1978 y 1979, el régimen tomó medidas importantes para demantelar el Estado de Seguridad Nacional y acelerar el proceso de la redemocratización. Durante este período, conocido popularmente como la «apertura», los militares moderados desplazaron a los de la línea dura y apoyaron los esfuerzos del presidente Geisel y su sucesor, el general Figueiredo, por abrir espacios para los partidos políticos, los sindicatos y las otras organizaciones normales de la democracia. Durante la campaña presidencial de 1978, Geisel tomó la primera y más simbólica de las medidas: el 13 de octubre revocó el Acto Institucional Número 5. Posteriormente suspendió la censura que pesaba sobre la radio y la televisión, y en diciembre autorizó el retorno de varias docenas de exiliados políticos. Finalmente, en agosto del año siguiente Figueiredo concedió una amnistía a todos los exiliados.

Por su parte, la Iglesia, aunque había asumido un papel muy crítico frente al régimen, avaló plenamente este cambio de actitud y promovió el diálogo con el Gobierno. En setiembre de 1977 el presidente del Senado, Petronio Portela, con el fin de reformar la Constitución, buscó el diálogo con distintos grupos importantes, tales como la OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) y la CNBB. El cardenal Lorscheider, con otros representantes, recibió al Senador en la sede de la CNBB con un «largo abrazo».[48] Portela visitó a todos los cardenales, con la notable excepción de Paulo Arns, quien cayó dentro de su concepto como uno de aquellos que no eran «receptivos al diálogo».[49] Al respecto, el cardenal paulista contestó que él siempre estaba abierto al diálogo, pero también expresó su disconformidad con reformas que nacen «entre cuatro paredes».[50]

Con miras hacia las elecciones de noviembre de 1978, la Iglesia publicó distintas «cartillas de educación política» y organizó cursillos con el fin de concientizar a la población con respecto a sus deberes cívicos. Los títulos de las cartillas variaban de una diócesis a otra: *Votar y parti-*

---

48 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 5, *As Relaçôes Igreja-Estado no Brasil: Durante o governo do general Geisel, 1977,* pág. 231.

49 *Ibid.*, pág. 233.

50 Prandini, Petrucci, Dale, Vol. 6, pág. 73.

cipar (Belo Horizonte, 28 páginas); *Fe en Dios y Paz en la tierra* (Acre-Purus, 24 páginas); *ABC de las elecciones* (Río de Janeiro); *Todo el mundo a las urnas el día 15* (São Paulo, región de San Miguel), etc.[51] Muchas de las cartillas se escribieron especialmente para las Comunidades Eclesiales de Base y otros grupos de cristianos a nivel popular. Con estas actividades la Iglesia asumió el papel, discreto pero muy visible, de legitimadora de la transición hacia la democracia participativa. Aunque él mismo había criticado a la Iglesia por sus pronunciamientos sobre la política, Figueiredo reconoció en la Iglesia una fuerza estabilizadora importante para la paz social. El 8 de marzo de 1979, el Presidente electo visitó la sede de la CNBB en Brasilia y dialogó con el cardenal Lorscheider. Por su parte, el presidente de la CNBB calificó la visita como «una buena señal» para las futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado.[52]

Las CEB y la redemocratización

En otro nivel más popular, la Iglesia hizo un aporte importante al proceso de la redemocratización mediante su labor pastoral en distintos organismos como la CIMI (Consejo Indigenista Misionero), el MEB (Movimiento de Educación de Base), la CTP (Comisión Pastoral de Tierra) y la Comisión Brasileña de Justicia y Paz —todos dependientes de la CNBB. Pero, sin duda, la novedad que más distinguió a la Iglesia en los años setenta y ochenta fue el crecimiento y la expansión de las Comunidades Eclesiales de Base. Cuando en los años sesenta se dio el enfrentamiento entre la jerarquía y la Acción Católica, esta organización laical, conformada en buena medida por dirigentes de clase media, dejó de funcionar y se creó un gran vacío en la Iglesia institucional. De alguna manera el sucesor histórico de la antigua Acción Católica, aunque de una naturaleza muy diferente, fue el movimiento de las CEB. Creadas en los años 1963 y 1964 como una respuesta a la escasez de sacerdotes en los sectores populares, las «Comunidades Eclesiales de Base» fueron mucho más allá de los designios originales de sus creadores y llegaron a constituir una nueva realidad, muy original, con su propia identidad y

51 *Ibid.*, págs. 146-147.
52 *Ibid.*, pág. 121.

con su propio dinamismo interno. Entre otras diferencias con la Acción Católica, las CEB no perdieron su vínculo directo con la jerarquía, aunque en algunos momentos y en otras partes de América Latina parecían constituir una Iglesia popular paralela. Al comienzo su existencia no llamaba mucho la atención; pero, con el tiempo se iban extendiendo, sobre todo en el mundo rural y en las favelas y las *periferías* de las grandes ciudades. En 1975 se realizó el primer gran encuentro nacional de las CEB, en Vítoria, en Espírito Santo. Estaban presentes Fray Leonardo Boff y Fray Carlos Mesters, dos de los intelectuales que más constribuyeron a la fundamentación teológica de las CEB. Según Boff, mediante las CEB la Iglesia prácticamente estaba «reinventándose» a sí misma desde abajo.[53] En el momento del tercer encuentro, en 1978 en Joâo Pessoa, Paraiba, había alrededor de 50,000 CEB en todo Brasil. Para los años noventa el número de CEB se estimaba en 100,000, con 2,000,000 de participantes.[54] En estos encuentros nacionales se subrayaba el carácter eclesial de las CEB con la presencia de obispos invitados. En la sétima reunión, en Duque de Caxias en agosto de 1989, participaron 1,800 delegados y 85 obispos, casi una cuarta parte de la jerarquía.[55]

Este crecimiento vertiginoso de las Comunidades Eclesiales de Base coincidía con los años de la represión de los sindicatos y los partidos. Por lo tanto las CEB constituían uno de los pocos espacios libres en Brasil. Es tentador ver en ellas, que gozaban del amparo de la Iglesia, una especie de «válvula de escape» para la sociedad civil. Sin duda, estas comunidades, fuertemente influidas por la teología de la liberación y la nueva conciencia bíblica fomentada por el Vaticano II, promovían la concientización política y social. Además, ofrecieron un espacio en que miles de brasileños pobres podían abrir sus horizontes y adquirir una visión más crítica del mundo y de la política. En 1978, por ejemplo, se dedicaron a estudiar y discutir las «cartillas de educación política» diseminadas por los obispos.

---

53 Ver especialmente la obra de Leonardo Boff, *Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 1979).

54 Mainwaring, en Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), pág. 151.

55 *Latinamerica Press,* 24 de agosto de 1989, pág. 5.

Ademas, las CEB fueron especialmente importantes para las mujeres, las cuales de otra manera no habrían tenido un espacio seguro y de fácil acceso para comunicarse con otras mujeres y hablar de temas comunes.[56] Y, más importante aún, las Comunidades promovían discusiones sobre la dignidad y los derechos de la mujer. Con el tiempo aparecieron muchas otras organizaciones populares con fines específicos: clubes de madres, el Movimiento de Lucha Pro Cunas, etc. En este sentido las Comunidades constituyeron la primera red nacional que interconectó a miles de pobres durante la dictadura militar; y, posteriormente, mantuvieron vínculos directos con las demás organizaciones populares que iban apareciendo durante el régimen militar.

No obstante esta labor de concientización, las Comunidades Eclesiales de Base nunca perdieron su carácter esencialmente religioso. Antes bien, cuando comenzaron a surgir otras organizaciones populares con un carácter explícitamente social y político, no intentaron hacerles competencia y, antes bien, se esforzaron en marcar diferencias entre las nuevas organizaciones y sí mismas. Es cierto que con frecuencia, por falta de experiencia, los dirigentes y los miembros de las CEB se dejaron llevar por el entusiasmo y, en algunos casos, hasta terminaron apoyando explícitamente a ciertos candidatos de la izquierda, tales como «Lula» en las elecciones de 1982; sin embargo, a pesar de esto, sobrevivieron la transición sin perder su carácter religioso original y hasta siguieron creciendo en la época posmilitar.

Las huelgas sindicales

En 1978, 1979 y 1980 los obreros realizaron huelgas de proporciones nacionales que dieron testimonio de la nueva vitalidad de los civiles en general. La huelga de 1978 —la primera desde 1968— se inició con los obreros metalúrgicos de Sâo Bernardo (Sâo Paulo), y pronto se extendió a muchas otras regiones del país. Su dirigente principal fue el joven y carismático sindicalista Luis Inacio Lula da Silva, popularmente cono-

---

56 Sonia E. Alvarez, «Politicizing Gender and Engendering Democracy,» en Alfred Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, pág. 210.

cido como «Lula».[57] En la huelga de 1979 se estima que participaron cerca de 3'000,000 de obreros. Durante las huelgas, la Iglesia expresó abiertamente su simpatía por los huelguistas. Cuando el Gobierno cerró los locales de los sindicalistas, la arquidiócesis de Sâo Paulo prestó sus salones parroquiales y otras facilidades a los huelguistas. Asimismo, Frei Betto apareció en asambleas públicas con Lula, y en la huelga de 1979 la Iglesia ofreció su buenos oficios de mediadora, e inclusive pidió a Lula que suspendiera la huelga para crear un ambiente de tranquilidad. Lula accedió a la petición y terminó negociando con éxito una mejora salarial para los obreros.[58] La huelga de 1980 resultó ser más bien un fracaso para los huelguistas. No obstante, el saldo general de las tres huelgas fue positivo: los obreros perdieron el miedo y recobraron la confianza en sí mismos.

Muy pronto los obreros se aprovecharon de la nueva ley del Gobierno de Figueiredo, la cual permitió la existencia de más de dos partidos políticos. Por su parte, el partido de la oposición, el MDB, se convirtió en el PMDB: Partido do Movimiento Democrático Brasileiro. Con la nueva fuerza que habían demostrado en las huelgas, los obreros dieron origen al PT: el Partido dos Trabalhadores. Lula, la cabeza visible, fue rodeado de intelectuales de la izquierda, trotskistas y militantes católicos de la Iglesia popular. En las elecciones de 1982, para cargos municipales y estatales, el PT demostró ser una fuerza electoral apreciable, aunque no tan grande como muchos de los admiradores de Lula deseaban. La simpatía mutua entre las CEB y el PT perduraba después del retorno a la democracia. En 1989 Luiza Erundina de Sousa, una candidata del PT muy cerca de las CEB, fue elegida alcaldesa de Sâo Paulo.

Sin embargo, en realidad, oficialmente los obispos no aprobaron ningún partido. Su postura consistía en apoyar a los partidos y movimientos que representaran la verdadera democracia, sin las restricciones del voto indirecto, y esto incluía, naturalmente, al PMDB.

---

57 Margaret E. Keck, «The New Unionism in the Brazilian Transition», en Alfred Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, págs. 261-267.

58 Skidmore, en Stepan (ed.), *Democratizing Brasil*, pág. 21.

La Recta Final

Entre 1982 y 1985 la sociedad civil resucitó con mucho más vitalidad que antes: surgieron partidos políticos auténticos, creados por el mismo pueblo; los sindicatos cobraron nueva fuerza y las múltiples organizaciones populares dieron signos de gran vitalidad. En esta nueva conyuntura, la Iglesia puso a un lado su manto de profeta solitario y cedió su papel de protagonista a los grupos organizados de la sociedad civil. Se dedicó, más bien, a apoyar el proceso de la redemocratización. Los civiles reconquistaron el poder mediante alianzas multiclasistas. Tras cada victoria, los aliados fijaron una nueva meta para realizar. Entre 1980 y 1981 los partidos, las organizaciones populares, la OAB (Organización de Abogados Brasileños) y la prensa se unieron en un frente amplio, respaldado por la Iglesia. En las elecciones de noviembre de 1982, la oposición ganó una mayoría en la cámara de representantes y además ganó en los diez estados más importantes del país. En 1983 se inició una nueva campaña, esta vez para exigir elecciones directas para la Presidencia de la República. A lo largo de 1984 se realizaron grandes manifestaciones en favor de la campaña, con la presencia de artistas y atletas, en las ciudades principales - Curitiba, Sâo Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre y Río de Janeiro.[59] Finalmente, distintos grupos del partido del Gobierno formaron una alianza con la oposición y en enero de 1985 Tancredo Neves, el Gobernador de Minas Gerais, que se había convertido en un símbolo del anhelo nacional de volver a la democracia, fue elegido Presidente en el Colegio Electoral, con 480 a 180 votos.[60] Con el fin de expresar su agradecimiento a la Iglesia, Neves visitó la CNBB dos veces: como candidato, en agosto de 1984, y nuevamente, en febrero de 1985 como Presidente electo. Fue recibido por Dom Ivo Lorscheiter, el presidente de la CNBB y otros obispos.

Aunque la Iglesia en conjunto ya no quiso mantener un perfil tan visible en la política, de hecho influyó en la agenda política con sus propuestas sociales, sobre todo en favor de los indios y campesinos; pues, a

---

59 María Helena Moreira Alves, «Interclass Alliances in the Opposition to the Military in Brasil», en Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest* (Berkeley, California: University of California Press, 1989), págs. 293-294.

60 Skidmore, en Stepan (ed.), *Democratizing Brazil*, pág. 31.

pesar del retorno a la democracia, la violencia en el campo seguía. Entre 1985 y 1986 en distintas partes de la selva y del Nordeste, como consecuencia de conflictos sobre la tierra, fueron asesinados un misionero italiano, un sacerdote brasileño y dos religiosas.[61]

El cambio conservador

La Iglesia, que había sido una de las más progresistas en el mundo, en medio del proceso de la redemocratización sufrió una crisis interna como consecuencia de la nueva orientación conservadora que se estaba dando a partir del pontificado de Juan Pablo II. El cambio conservador coincidía, además, con los últimos años del régimen militar en Brasil. No obstante, el cambio no afectó substancialmente el proceso de la redemocratización, porque este proceso ya estaba bien encaminado cuando finalmente se sintieron los efectos del neoconservadurismo vaticano. Además, los obispos progresistas seguían prevaleciendo en la Iglesia brasileña mucho tiempo después de que la nueva orientación había comenzado a afectar a otras conferencias episcopales, más pequeñas y menos unidas, en el resto de América Latina. Los sucesores de Dom Aloísio Lorscheider -Dom Ivo Lorscheiter (1979-1987) y Dom Luciano Mendes de Almeida (1987-)-presidieron la CNBB durante la transición a la democracia, sin cambiar la orientación esencialmente progresista de la Iglesia brasileña, aunque a causa de los nombramientos de obispos conservadores, el espacio de los progresistas se iba achicando. Sin duda, la polémica sobre la teología de la liberación, y las fuertes presiones que Roma ejerció sobre los sectores progresistas sirvieron para frenar y limitar el protagonismo social de la Iglesia.

La visita de doce días del Papa, en 1980, sirvió para revitalizar la fe de miles de brasileños. El mensaje social del Papa, más claro y enérgico que el de los obispos conservadores, alentó a los grupos progresistas. No obstante, la política papal y la del cardenal Ratzinger consistió en potenciar ciertas figuras en la Iglesia como los portavoces de la nueva orientación romana, especialmente la del cardenal Eugenio Sales, de Río Janeiro, y la de Boaventura Kloppenburg, el Obispo de Novo Hamburgo.

---

61 Beozzo, pág. 64.

Por otra parte, aunque su peso dentro del Brasil seguía siendo importante, los progresistas —Arns, Lorscheider, Casaldáliga y otros—fueron más bien marginados en los círculos romanos. El hombre que se encontraba en el ojo de la tormenta fue Frei Leonardo Boff, autor de muchas obras de teología que la Congregación para la Doctrina de la Santa Fe había cuestionado desde hacía mucho tiempo. En 1984 Boff fue llamado a Roma para defender sus ideas, y en mayo de 1985 fue formalmente silenciado. Tras muchos encuentros en Brasil y muchos intercambios de cartas, finalmente entre el 13 al 15 de marzo de 1986 se realizó una cita cumbre en Roma, con la presencia del Papa, el cardenal Ratzinger, los responsables de los principales dicasterios romanos, el presidente de la CNBB, cinco cardenales brasileños y los obispos de las catorce regiones eclesiásticas de Brasil. El encuentro sirvió para crear un nuevo clima de confianza entre Roma y la Iglesia progresista brasileña. Como consecuencia concreta, se levantó la sanción del silencio que pesaba sobre Boff y, asimismo, se suspendió la prohibición que se había hecho para publicar la colección «Teología y Liberación», un proyecto de 54 tomos de la Editorial Vozes.[62]

No obstante, el ambiente de confianza resultó ser más bien una euforia momentánea, pues en los años posteriores el cardenal Ratzinger y los obispos conservadores de Brasil volvieron a ejercer una presión fuerte para disminiuir la influencia de los grupos progresistas y marginar a sus figuras más visibles. Sin embargo, esta crisis interna, a diferencia de lo que ocurrió en Nicaragua durante el Sandinismo, no logró quebrar la unidad episcopal, o, por lo menos, la apariencia de unidad, en los años más críticos del régimen militar. Con los cambios conservadores, es discutible si la Iglesia puede mantener la misma unidad y la misma orientación que la distinguía durante la época militar. Lo que es indiscutible es el hecho de que durante el largo régimen militar la Iglesia brasileña en conjunto, al defender los derechos humanos y hablar en nombre de los perseguidos y los marginados, cumplió una misión histórica de innegable importancia, cuando los partidos, la prensa y las otras organizaciones normales de la sociedad civil no podían actuar con plena libertad.

---

62 *Ibid.*, págs. 250-251.

CAPÍTULO III

CHILE (1973-1990): LA VICARÍA DE LA SOLIDARIDAD Y EL ACUERDO NACIONAL

La Iglesia chilena se destacaba por su preocupación social mucho tiempo antes que la mayor parte del resto de la Iglesia en América Latina. Durante el régimen del general Augusto Pinochet se distinguió sobremanera por su defensa de los derechos humanos y su enérgica protesta contra una dictadura autoritaria e inflexible. También, desempeñó un papel importante como mediadora entre los grupos políticos en la búsqueda de éstos de un consenso nacional frente al régimen militar, y en el proceso prestó su autoridad moral para legitimar la democracia. Sobre todo, los dos arzobispos-cardenales de Santiago, Raúl Silva Henríquez y su sucesor, Juan Francisco Fresno, se distinguieron por los papeles diferentes pero complementarios que desempeñaron durante este largo proceso: el primero como símbolo nacional de protesta frente al régimen, y el segundo como símbolo de la reconciliación entre los grupos de la oposición.

Para comprender la Iglesia chilena, es necesario ubicarla en el contexto del país en general. En muchos sentidos Chile se parece a un país mediterráneo como Italia o España, y su trayectoria política refleja esta similitud. Con una larga tradición democrática, Chile gozaba de una gran estabilidad social interna desde antes de su independencia. Racialmente homogénea (la población mapuche consistía en menos de medio millón entre los trece millones de habitantes en 1992), logró forjar una identidad nacional común bastante definida mucho tiempo antes que otras naciones de América Latina. Por otra parte, desde fines del siglo pasado el país comenzaba a experimentar las distintas crisis sociopolíticas que acompañaban la urbanización y la industrialización. Todavía en la década de los 30 Chile era un país predominantemente agrícola;

pero a partir de ese período la población urbana, sobre todo en el valle central de Santiago, aumentaba notablemente, llegando a conformar el 39.9% de la población total en 1991.[1] En contraste, en ese año la población rural había bajado a tan sólo 17.8% del total. Políticamente, el eje liberal-conservador se convirtió en un tripartidarismo con la aparición del Partido Socialista en 1901. La tradición democrática del país se quebró dos veces en las primeras décadas del siglo XX cuando los militares tomaron el poder: en 1924 una junta desplazó al presidente Arturo Alessandri, y en 1925 Carlos Ibáñez, quien había participado en el golpe de 1924, volvió a tomar el poder, esta vez con el fin de entregarlo otra vez a Alessandri. Posteriormente, Ibáñez fue elegido Presidente para el período de 1927 a 1931. Estas tomas de poder reflejaron una creciente polarización de fuerzas sociales frente a las demandas de la clase obrera. En 1938 se instaló el Frente Popular de Pedro Aguirre, conformado a base de los partidos Radical, Socialista y Comunista. La política volvió a cobrar cierta estabilidad en los años cincuenta con la aparición del Partido Demócrata-Cristiano, que representaba un nuevo centro, entre la derecha nacionalista y una izquierda cada vez más grande y segura de sí. Pero esta estabilidad se perdió en los años de Allende cuando el centro se fraccionó y la política se polarizó nuevamente entre la derecha y la izquierda. En muchos sentidos, el golpe de Pinochet no fue sino la culminación final de muchas pequeñas fisuras y tensiones que se habían acumulado durante medio siglo.

Perfil de la Iglesia

La Iglesia chilena se ha distinguido siempre por el nivel relativamente alto de cultura y formación del clero y laicado. Además de los muchos colegios regentados por religiosos, en 1888 se fundó la Universidad Católica de Santiago, y otra en Valparaíso en 1928. La Iglesia no fue un propietario grande como en México y otras naciones, y el clero en general provenía de las clases medias. No obstante, la Iglesia también padecía de ciertas limitaciones típicas del resto de América. En parte debido a una creciente escasez de sacerdotes, la Iglesia tendía a concentrar-

---

1 Instituto Nacional de Estadísticas, *Compendio Estadístico 1991* (Santiago de Chile), pág. 1.

se en las ciudades, con una consecuente pérdida de influencia en el campo. En 1941 el P. Alberto Hurtado, S.J., publicó un libro que provocó muchos comentarios: *¿Es Chile un país católico?*. El P. Hurtado señala que había sólo un sacerdote por cada 3,000 personas y, según el censo nacional, sólo el 3.5% de los hombres cumplía regularmente su obligación dominical.[2] Un survey hecho en el año 1965 reveló que ese cuadro estadístico descrito por el P. Hurtado en 1941, no había cambiado substancialmente. Según el survey, tan sólo el 12.9% de la población católica de Santiago asistía regularmente a misa dominical.[3] Además, en esos años había un sacerdote por cada 3,245 habitantes en todo el país.[4] La proporción del clero extranjero entre las órdenes religiosas desde los años cincuenta ha sido más o menos el 50% del total, y cerca del 30% del total del clero, sumando religiosos y seculares. En 1992 había 680 sacerdotes extranjeros de un total de 2,050 sacerdotes en todo el país.[5]

Debido en parte a los esfuerzos del liberalismo para limitar su influencia, desde el siglo pasado la Iglesia se amparó en el Partido Conservador, que durante años fue considerado el partido de la Iglesia. Por otra parte, como lo notaba el P. Hurtado en su libro, la Iglesia perdía presencia e influencia entre la clase obrera y en el campo. Frente a esta realidad, distintos sectores en la Iglesia vieron la necesidad de enfrentar con realismo esta merma de su presencia en la sociedad chilena; pero al mismo tiempo fueron conscientes de la necesidad de recuperar la independencia de la Iglesia respecto a los partidos políticos. En 1922 el arzobispo Crescente Errazúriz publicó una carta pastoral en la que anunciaba que la «Iglesia no responde por los actos de un partido político», y en 1934, en respuesta a una carta de los obispos pidiendo clarificación sobre el tema, el Secretario del Estado del Vaticano, Eugenio Pacelli —el futuro papa Pio XII— contestó sin ambigüedades que la Iglesia debía mantener estricta independencia frente a los partidos.[6] Finalmente, en 1925,

---

2 *Mensaje*, agosto de 1992, págs. 266-267.

3 Ascanio Cavallo, *Memorias: Cardenal Raúl Silva Henríquez* (Santiago: Ediciones Copygraph, 1991), tomo II, pág. 114.

4 María Antonieta Huerta y Luis Pacheco Pastrene, *La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos* (Santiago: CISOC-Bellarmino, 1988), pág. 274.

5 Datos proporcionados por la Oficina de Sociología Religiosa de la Conferencia Episcopal de Chile (OSORES), Santiago de Chile, 1992.

6 *Mensaje*, agosto de 1992, págs. 283, 285.

bajo el presidente Arturo Alessandri, del Partido Liberal, se promulgó una nueva constitución que separó la Iglesia del Estado. Para muchos católicos y obispos la separación fue lamentable. Para otros, sin embargo, significó el comienzo de una nueva era de independencia de la Iglesia en relación al Estado y, sobre todo, al Partido Conservador.

El Socialcristianismo

El socialcristianismo tuvo una importancia singular en la orientación de la Iglesia chilena, tal vez más que en cualquier otra Iglesia de América Latina. Hubo muchos precursores, entre sacerdotes y laicos. Se destaca especialmente, sin embargo, un grupo de jóvenes formados en la Acción Católica Chilena, fundada en 1931, que entraron en el Partido Conservador en 1934: Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Manuel Garretón, Radomiro Tómic y Rafael Agustín Gumucio. Por el año 1937 este pequeño grupo nuclear dio origen, en el seno del Partido Conservador, a la Falange Nacional. En 1938 la Falange decidió no apoyar al candidato conservador a la presidencia, y se separó del Partido. Aunque la Falange fue pequeña, pues no alcanzó más que el 4% de la votación nacional, representó una nueva alternativa para los católicos: además de su oposición al radicalismo anticlerical y al comunismo, también favorecía la justicia social. Otro grupo bajo el liderazgo de Eduardo Cruz Coke, que representó a los socialcristianos conservadores, se acercó a la Falange, y, finalmente, en 1957 los socialcristianos de distintas tendencias se unieron para crear la Democracia Cristiana chilena.[7] La figura estelar en la Falange y el Partido de la Democracia Cristiana fue, por supuesto, Eduardo Frei. En 1949 él fue elegido al senado y reelegido en 1957. A partir de su creación, la Democracia Cristiana se irguió como el nuevo centro en la política chilena.[8]

Sin embargo, al comienzo la Falange no contaba con el favor de

---

7 Sobre los orígenes de la Democracia Cristiana Chilena ver Michael Fleet, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985).

8 Sobre la Democracia Cristiana como el partido del centro ver Timothy R. Scully, *Los Partidos de Centro y la evolución política chilena* (Santiago: Corporación para Investigaciones Económicas para Latinoamérica [CIEPLAN], 1992).

muchos obispos, sobre todo cuando se atrevió a criticar las posturas conservadoras de la jerarquía. No obstante, hubo figuras en el clero y el episcopado que simpatizaban, si no explícitamente con la nueva orientación política, al menos con la idea de tomar una postura mucho más comprometida con respecto a la cuestión social. En sus memorias el cardenal Raúl Silva Henríquez señaló a dos de ellas: Alberto Hurtado, S.J., y Manuel Larraín. Dice Silva: «Fueron las figuras jóvenes más gravitantes de la Iglesia chilena».[9] Alberto Hurtado (1901-1952), que sufría las consecuencias de la pobreza en su juventud, tuvo un carisma especial que impactó mucho en la juventud y en los obreros. Entró en la Compañía de Jesús y desplegó un impresionante celo apostólico. Además de ser asesor de la Acción Católica, fundó la Acción Sindical Chilena (1948), el Hogar de Cristo (1951) para los necesitados, y la revista *Mensaje* (1951). Influyó considerablemente en las vidas de muchos sacerdotes y políticos, sobre todo al orientarlos hacia la cuestión social.[10] Fue beatificado en 1994. Por su parte Manuel Larraín, obispo de Talca entre 1938 y 1966, se identificó con la causa de los obreros y se destacó en el Concilio Vaticano II como una de las principales voces progresistas desde América Latina. El papa Paulo VI le encomendó la tarea de preparar el camino para la Conferencia Episcopal de Medellín. En medio de los preparativos murió en un accidente automovilístico.

Silva y Frei

Dos personajes, sobre todo, simbolizaron los cambios en Chile en los años sesenta: Raúl Silva Henríquez y Eduardo Frei Montalva. Silva, nacido en el seno de una familia cristiana de clase media en Talca, entró en la congregación salesiana y fue ordenado sacerdote en 1938, tras cuatro años de estudios en Italia. Además de ocupar varios puestos en su propia congregación, llegó a ser Director Nacional de Cáritas de Chile. En 1959 fue consagrado obispo de Valparíso, y en 1961 fue promovido a arzobispo de Santiago. Su nombramiento claramente respondió a los deseos del nuncio saliente, Sebastiano Baggio, y sobre todo del papa Juan

9 Cavallo, tomo II, pág. 84.

10 Sobre el P. Hurtado ver el número especial de la revista *Mensaje:* núm. 411, agosto de 1992.

XXIII, quienes lo promovieron por encima de numerosos otros candidatos de más larga trayectoria. Además, en 1962 fue elevado al rango de Cardenal, el segundo en la historia de Chile. Se destacó en el Concilio como uno de los progresistas, juntamente con su amigo Manuel Larraín. Impulsó una reforma agraria de propiedades de la Iglesia y dio un nuevo dinamismo a la Arquidiócesis. De apariencia severa y hasta seca, en realidad es un hombre profundamente cálido, y a la vez eficaz y dinámico.[11]

Sin duda la «Revolución en Libertad» impulsada por Eduardo Frei durante su presidencia (1964-1970) creó un clima propicio para cambios en la misma Iglesia. Eduardo Frei (1911-1982), hijo de un inmigrante suizo, se destacó como dirigente de la Acción Católica, y por lo tanto, sus pensamientos y acciones tuvieron una influencia en muchos sectores de la Iglesia, tanto en sacerdotes como en laicos, quienes compartieron con él el deseo de hacer cambios radicales en Chile. Fue elegido Presidente con el apoyo de la derecha política, que actuó no tanto por el deseo de hacer cambios sino por el temor frente al avance del socialismo. Una vez en el poder, Frei impulsó una reforma agraria y «chilenizó» las grandes compañías norteamericanas de cobre, es decir, logró que el Estado se convirtiera en dueño del 51% de las acciones. Su meta fue lograr una mayor justicia social sin destruir el sistema capitalista. Él fue consciente de que su intento de implantar reformas dentro del marco de la libertad, se erguía como un modelo que contrastaba con la revolución cubana, por un lado, pero también, de otro lado, con los regímenes militares que habían comenzado a surgir en el resto de América Latina.

Al mismo tiempo aparecieron nuevos centros de investigación, casi todos auspiciados por los jesuitas, para promover cambios sociales. Los más importantes fueron ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), el Centro Bellarmino y DESAL (Centro para el Desarrollo Social de América Latina). La figura más prominente, que estaba atrás de la creación de estos centros fue el jesuita belga Roger Vekemans, quien llegó a América Latina con el fin de poner en práctica un plan de la Compañía de Jesús para fomentar la creación de centros de

---

11 Sobre Silva Henríquez ver Oscar Pinochet de la Barra, *El Cardenal Silva Henríquez, luchador por la justicia* (Santiago: Editorial Salesiano, 1987), y las memorias del propio Silva, editadas por Ascanio Cavallo, citadas arriba.

reflexión y de acción social en toda América Latina. Otros jesuitas importantes de ese período fueron Manuel Ossa, Hernán Larraín, Gonzalo Arroyo, José Aldunate, Mario Zañartu y Patricio Cariola. Casi todos se habían formado en las ciencias sociales en universidades de los Estados Unidos o de Europa. También Pierre Bigó, de origen francés, llegó a ocupar un lugar importante como exponente de la doctrina social de la Iglesia. Estos centros, y notablemente DESAL, mantuvieron lazos directos aunque informales con el gobierno de Frei y, sin duda, influyeron en algunas de las reformas. Con el advenimiento de Salvador Allende en 1970, Vekemans, quien había sido acusado de recibir fondos de la Central Intelligence Agency para contribuir a la campaña de Frei, se marchó de Chile; y se estableció en Colombia, donde se convirtió en asesor del cardenal López Trujillo y de distintos grupos conservadores dentro de la Iglesia latinoamericana.

La simpatía de los sectores progresistas de la Iglesia hacia Frei, y la clara sintonía que existía entre estos centros de los jesuitas y el Gobierno, llevó a muchos a considerar la Democracia Cristiana como el partido de la Iglesia. Aunque esta no era verdad formalmente —y el cardenal Silva se cuidó mucho de mantener una distancia prudente con el Gobierno— no obstante, la cercanía entre el Partido y la Iglesia era demasiado evidente para negarla. Las estatísticas confirman el hecho de que la mayoría de los católicos votaron primero por Jorge Alessandri, el presidente conservador que gobernó entre 1958 y 1964, y posteriormente por Frei. Una encuesta realizada en 1958 reveló que la mayor parte de los católicos practicantes había votado o por Frei (37.0%) o por Alessandri (43.0%). En cambio, solo el 11.1% de los católicos votó por Allende.[12]

Hacia fines de los años 60, la Iglesia chilena experimentó las mismas divisiones internas que afectaban el resto de la Iglesia latinoamericana, y aparecieron los mismos extremos. En agosto de 1968 un grupo de ocho sacerdotes y docientos laicos tomaron la Catedral de Santiago con el fin de protestar contra la riqueza y la estructura de poder en la Iglesia. Mortificado, el Cardenal suspendió a los ocho del ejercicio del sacerdocio; pero, tras un diálogo de reconciliación los perdonó.[13] Al otro ex-

12 Fleet, pág. 61.
13 Cavallo, págs. 137-143.

tremo, en 1967 se formó la «Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad», inspirada claramente en el modelo brasileño. Su revista *Fiducia* denunció a los sectores progresistas en la Iglesia, especialmente los centros dirigidos por los jesuitas, por la ayuda que supuestamente dieron al crecimiento del comunismo.[14] El mismo grupo también llegó a establecer una presencia en la Universidad Católica; sin embargo, éste y otros grupos integristas no tuvieron mucha influencia en la Iglesia en general, y muchos de sus miembros emigraron cuando Allende llegó al poder. El integrismo renació posteriormente bajo el amparo de Augusto Pinochet.

Allende (1970-1973)

La elección de Salvador Allende como Presidente en setiembre de 1970 constituyó un hito dramático que a su vez empujó a Chile hacia una nueva época de tensiones e incertidumbres. Allende ganó con tan sólo el 36.2% de la votación (frente a Rodomiro Tomic, con el 27.8%, y Alessandri, con el 34.9%). Dado que ninguno tenía una mayoría absoluta, la elección tenía que decidirse en el Congreso. En octubre, tras arduas negociaciones entre el partido de la Democracia Cristiana y la Unidad Popular, Allende fue formalmente elegido Presidente; pero dos días antes de su elección el general René Schneider, comandante en general del Ejército, quien había declarado en favor de respetar la Constitución y el proceso democrático, en contra de una corriente golpista en los militares, fue asesinado en las calles de la capital. Tal magnicidio, realizado por grupos de la ultraderecha con el fin de impedir el ascenso de Allende, fue un presagio de la violencia que estaba destinada a marcar la vida política de Chile durante los años del presidente electo. No obstante este acto de violencia, el presidente Frei y el Congreso se empeñaron en respetar el proceso democrático y entregar el poder al primer marxista elegido libremente a la presidencia de un país en el mundo.

Contrariamente a lo que uno hubiera pensado —un presidente marxista ante un prelado católico simpatizante con la Democracia Cristia-

---

14 Cavallo, pág. 139; Eduardo Araya L., *Relaciones Iglesia-Estado en Chile, 1973-1981* (Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1982), págs. 53-54.

na— las relaciones entre Allende y el cardenal Silva eran más bien cordiales. Allende ya había visitado a Silva anteriormente, antes de las elecciones de 1964, con el fin de asegurarle que su movimiento político no iba a tocar la Iglesia. De nuevo, antes de las elecciones de 1970, el dirigente socialista realizó otra visita semejante. Finalmente, poco después de ser elegido Presidente visitó al Cardenal otra vez. En esa ocasión Silva le obsequió una Biblia. No obstante estos gestos de cortesía, el advenimiento de la Unidad Popular al poder de hecho agudizó las divisiones en el país, e inclusive dentro de la Iglesia.

El caso más célebre de la radicalización en el interior de la Iglesia fue el Movimiento de los Cristianos por el Socialismo. En abril de 1971 un grupo de sacerdotes, bajo el liderazgo del jesuita Gonzalo Arroyo, formó el grupo de «los 80». Por el año 1972 el grupo, ya bastante ampliado, se llamaba los «Cristianos por el Socialismo». El movimiento expresó su admiración abierta por el sistema socialista y criticó a la Iglesia por sus posturas conservadoras. Los sacerdotes-fundadores se reunieron con Fidel Castro con ocasión de su visita a Chile en noviembre de 1971, y algunos fueron a Cuba para trabajar en la zafra y observar el socialismo de primera mano. El Cardenal intentó abrir una puerta de diálogo con el grupo, y hasta asistió a una de sus reuniones. Pero, finalmente, el grupo se volvió tan intransigente que llegó a constituir una «iglesia paralela». En abril de 1973 los obispos prohibieron a los religiosos y las religiosas que pertenecieran a dicho movimiento.

Mientras tanto el gobierno de Allende tuvo un enfrentamiento breve con la Iglesia. En febrero de 1973 el Ministro de Educación anunció un plan para crear la Escuela Nacional Unificada (ENU), que en la práctica consistiría en difundir el socialismo en las escuelas nacionales y privadas. Tras un encuentro con Silva, Allende, que era más flexible y pragmático que otros en su gobierno, dio paso atrás y dejó el plan en suspenso. En cambio, la Iglesia fue llamada varias veces a desempeñar el papel de mediadora en vista de la crisis política que se iba agravando durante el año 1973. Cada vez más el espectro de una guerra civil pesaba sobre el país. Ciertos grupos de la ultraizquierda fomentaban la toma de fábricas y tierras, y alentaban las huelgas. Al otro extremo, en junio un grupo de militares organizó un motín, que fue rápidamente debelado por los altos mandos. En medio de estas crisis Allende recurrió al Cardenal para que organizara encuentros entre él y los dirigentes de la Democracia

Cristiana, por ser el partido más importante de la oposición. A mediados de agosto Allende se reunió con Patricio Aylwin en la casa del Cardenal. Sin embargo, estos esfuerzos para forjar la reconciliación entre la Unidad Popular y la Democracia Cristiana fracasaron, en parte porque Allende no logró convencer a la oposición de que él tenía pleno control sobre la situación; especialmente sobre los grupos de la ultraizquierda. Finalmente, los altos mandos del Ejército llegaron a la conclusión de que una guerra civil era inminente si no se imponía orden en el Gobierno y en el país. El 23 de agosto, Allende nombró como jefe del Ejército al general Augusto Pinochet, sin darse cuenta de que había designado a su propio sucesor en el poder. El 11 de setiembre, en medio de una nube de humo negro, los militares asaltaron el Palacio de la Moneda e instalaron una junta de Gobierno. El presidente Allende murió durante el asalto.

El régimen de Pinochet

El régimen militar de Augusto Pinochet reunía todas las características del Estado de Seguridad Nacional. Fue autoritario, represivo, implacablemente antimarxista y hostil hacia la democracia tradicional partidaria. Desde el punto de vista institucional-legal pasó por dos etapas. Desde 1973 a 1980 fue un gobierno militar bajo el mando de una junta presidida por el general Pinochet. En 1977 el Gobierno, que ya había reprimido duramente a los partidos de la izquierda, disolvió a todos los partidos políticos. En 1980, en un intento de legitimarse legalmente y a la vez de institucionalizarse, Pinochet mandó promulgar una nueva constitución mediante la cual él se convirtió en Presidente «constitucional». Según el reglamento que se estableció, en 1988 el régimen debería convocar un plebiscito para ratificar a un candidato designado por la junta de comandantes de las Fuerzas Armadas para el período 1990-1998. Si este candidato (que resultó ser el propio Pinochet) fuera rechazado, se procedería a elecciones generales y pluralistas para la Presidencia. Al comienzo el régimen en Chile no se distinguía esencialmente de los gobiernos militares de Brasil o Argentina; pero con el tiempo Pinochet llegó a ser más que un mero representante de las Fuerzas Armadas: se convirtió efectivamente en un caudillo sumamente personalista que utilizó las Fuerzas Armadas como un soporte.

Desde el punto de vista económico se sugiere otra cronología lige-

ramente diferente. Entre 1973 y 1982 regía un neoliberalismo inspirado en las orientaciones de Milton Friedman y los asesores de Pinochet conocidos como los «Chicago Boys». Pero entre los años 1982 y 1983 frente a las protestas populares y a la luz del fracaso evidente del modelo liberal, el Gobierno adoptó una política de intervencionismo estatal. Fue en esos años, sobre todo, cuando la civilidad comenzó a recuperar su capacidad de organización y los políticos se dedicaron a buscar alternativas frente al proyecto de Pinochet.

Dentro de los esquemas autoritarios y corporativistas que los guiaban, Pinochet y los militares se propusieron eliminar no solamente la izquierda sino todos los partidos políticos y otros grupos que, según las Fuerzas Armadas, provocaban divisiones entre los chilenos. En 1977 Pinochet anunció la instalación del nuevo orden político, que se definía como «una democracia autoritaria, protegida, integradora, tecnificada y de auténtica participación social».[15] Pero Pinochet no fue un mero militar-tecnócrata. El fue llevado por un sentido mesiánico que, según la tradición del ejército chileno, fusionaba símbolos religiosos con misión militar y proyecto ideológico. La patrona del ejército chileno es la Virgen del Carmen, que fue considerada como la «Virgen Generala»; así, Pinochet y el Ejército no cesaban en justificar el golpe de 1973 en términos de una cruzada casi religiosa. En 1986 el vicecomandante en jefe del Ejército, Santiago Sinclair, declaró: «El 11 de setiembre de 1973 fue para repeler la opresiva agresión del marxismo que arrebata a Dios de las conciencias y a la Patria de sus legítimos dueños.» Y añadió con referencia a Pinochet: «(él)...está luchando sin desmayos contra esa herejía materialista y sus causas desencadenantes».[16] El propio Pinochet practicaba este tipo de retórica y frecuentemente fustigaba a la Iglesia progresista por ser cómplice del desorden general:

> «El grado de confusión de ciertos sectores, importantes instituciones espirituales que abandonan y traicionan su trascendente misión, las hace apartarse también del verdadero camino de la unidad y de

---

15 Arturo Chacón Herrera y Humberto Lagos Schuffeneger, *Religión y proyecto político autoritario* (Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida y Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, 1986), págs. 42-43.

16 *Ibid.*, pág. 51.

la sana convivencia entre los chilenos, deslizándose hacia las turbulentas aguas de la contingencia política y hacia posiciones ateas y materialistas.»[17]

En 1974 se creó la Academia Superior de Seguridad Nacional, con el fin de tratar el tema de la relación entre las ideologías y la defensa nacional.[18] En Chile las Fuerzas Armadas no experimentaban la misma apertura hacia los civiles o la Iglesia, como ocurría en el Perú en el caso del Centro de Altos Estudios Militares. Antes bien, todo se ventilaba cuidadosamente entre ellos mismos o con civiles de su propia mentalidad. Por lo tanto, no hubo un diálogo entre la Iglesia y la Fuerzas Armadas. Inclusive, la preocupación por los cambios en la Iglesia llevó a los militares a acercarse a los evangélicos de tendencia fundamentalista, porque ellos representaban los valores del orden, del respeto a la autoridad y del antimarxismo que una vez habían sido característicos en los católicos.

La Iglesia frente a Pinochet: cuatro etapas

Se puede distinguir más o menos cuatro etapas en las relaciones entre la Iglesia y el régimen de Pinochet. En la primera, que abarca el período entre los años 1973 y 1976, la Iglesia oscilaba entre el apoyo cauteloso y la preocupación creciente por la violación de los derechos humanos. En una segunda etapa, del año 1976 al 1982, la Iglesia misma fue objeto de una persecución sistemática y comenzó a reaccionar con una actitud más firme y definida frente al régimen. Durante ésta y las sucesivas etapas, la Vicaría de la Solidaridad se destacaba por su labor en favor de los detenidos. En la tercera etapa, de 1982 a 1985, la Iglesia asumió un papel de liderazgo moral frente a un gobierno que pretendía institucionalizarse en el poder, y al mismo tiempo se dedicó a la tarea de fomentar la unión entre los grupos de la oposición. Durante estos años el cardenal Silva se retiró y su sucesor, Juan Francisco Fresno, continuó su labor al frente del Arzobispado de Santiago. En la cuarta y última etapa,

---

17 *Ibid.*, págs. 49-50.

18 Sobre el papel específico del Ejército en el régimen de Pinochet ver Augusto Varas, *Los militares en el poder: régimen y gobierno militar en Chile* (Santiago: Flasco-Pehuén, 1987).

1985-1990, la Iglesia tomó la iniciativa de convocar a los civiles para que se unieran entre sí y presentasen una alternativa política al país. El «Acuerdo Nacional», fruto de este esfuerzo, fue el primer paso hacia la recuperación de los civiles y la derrota de Pinochet en el plebiscito de 1988.

Primera etapa (1973-1976): prudencia y cautela

La primera reacción de los obispos frente al golpe de Estado fue una de cautela en el caso de la mayoría, y de abierta aprobación en el caso de una minoría importante. En realidad, la jerarquía chilena reflejaba las mismas tendencias de la población en general. Según un cálculo, de los treinta miembros de la jerarquía que había en ese momento, siete se podrían clasificar como «conservadores», once como «centristas» y doce como «progresistas». Según estas categorías se entendía por «centristas» los que eran simpatizantes con la Democracia Cristiana, y por «progresistas», los que simpatizaban con el ala izquierda de la D.C. o con la izquierda misma.[19] Seis de los obispos expresaban abiertamente su aprobación al golpe y a la junta militar. El arzobispo de Valparaíso, Emilio Tagle Covarrubias, declaró en 1974: «...se ha salvado la vida de Chile como nación libre y soberana».[20] Dadas estas diferencias entre sí, los obispos tendían a reaccionar frente al régimen de una forma individual y aislada. Además, no hubo signos de una persecución sistemática contra la Iglesia misma. Dentro de la magnitud de la represión que desataron los militares y la policía en los primeros días después del golpe —la CIA informó que cerca de 11,000 personas murieron o desaparecieron en octubre y noviembre— la Iglesia sufrió relativamente poco.[21] Alrededor de 70 sacerdotes, casi todos por sus vínculos con los «Cristianos por el Socialismo», tuvieron que abandonar el país. Dos sacerdotes, Juan Alsina y Miguel Woodward, fueron detenidos, torturados y muertos, y otro «desapareció».[22]

---

19 Eugenio Yáñez, *La Iglesia y el gobierno militar: itinerario de una relación difícil (1973-1988)* (Santiago: Editorial Andante, 1989), pág. 2.

20 *Ibid.*, pág. 55.

21 Brian Smith, *The Church and Politics in Chile* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), pág. 288, cita 10.

22 Yáñez, pág. 59; Jaime Escobar, *Persecución a la Iglesia en Chile: martirologio, 1973-1986)* (Santiago de Chile, 1986), pág. 76.

El propio cardenal Silva visitó la junta de Gobierno el 16 de setiembre y se acordó realizar una «oración por la Patria» el 18 de ese mes, que es el día nacional; pero al mismo tiempo, Silva evitó dar la imagen de aprobación al golpe. El mismo día del servicio religioso por la Independencia el Obispo Auxiliar de Santiago, Fernando Ariztía, envió una carta de denuncias al Presidente de la Junta —el general Pinochet—y el 24 de setiembre Silva visitó el Estadio Nacional donde el Ejército había reunido a todas las personas consideradas como peligrosas para el régimen. La mayoría era, naturalmente, de los partidos de la izquierda. En sus memorias el Cardenal relata cómo le impactó, y hasta lo redujo a lágrimas, la experiencia de encontrarse ante la presencia de centenares de presos que vieron en él su única esperanza de salir con vida.[23]

La iniciativa más importante del Cardenal fue fundar el «Comité de Cooperación Para la Paz», un mes después del golpe. Bajo la dirección del sacerdote Cristian Precht, el Comité buscó el apoyo de las iglesias protestantes ecuménicas y de los judíos. Contaba con la asesoría de alrededor de 300 abogados, quienes se dedicaron a ayudar a los perseguidos a salir del país, y a visitar y asesorar a más de 7,000 personas arrestadas, condenadas o en peligro de «desaparecer».[24] El Comité fue el precursor de la Vicaría de la Solidaridad.

Después de varios meses de incertidumbre, la Conferencia Episcopal decidió pronunciarse colectivamente sobre la situación en Chile. El documento que publicó, *La Reconciliación en Chile,* del 24 de abril de 1974, significó el fin de la aprobación incondicional de la Iglesia al Gobierno. Pero, aun así, por lo menos tres obispos -Juan Francisco Fresno de La Serena, Emilio Tagle de Valparaíso y el Vicario Castrense, Francisco Gilmore- discreparon con el documento.[25] En su mensaje los obispos tratan a la Junta con bastante benevolencia: «No dudamos de la recta intención ni de la buena voluntad de nuestros gobernantes».[26] Por otra parte expresan su preocupación por «la falta de resguardos jurídicos

---

23 Cavallo, tomo II, págs. 292-294.

24 Smith, pág. 313.

25 Eduardo Araya L., *Relaciones Iglesia-Estado en Chile, 1973-1981* (Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1982), pág. 98.

26 Secretaría General de la Conferencia Episcopal de Chile, *Documentos del Episcopado: Chile, 1974-1980)* (Santiago: Ediciones Mundo, 1982), pág. 16.

eficaces para la seguridad personal que se traducen en detenciones arbitrarias o excesivamente prolongadas...interrogatorios con apremios físicos o morales...»[27] En otros documentos del año 1974 predomina esta actitud ambigua de deferencia y a la vez de crítica hacia la Junta.

No obstante el hecho de que no contaba con el respaldo pleno de todos los obispos, el cardenal Silva asumió cada vez más la responsabilidad de cuestionar y censurar el Gobierno; pero a la vez éste lo señaló a él, sobre todo, como el centro neurálgico de oposición a nivel de la jerarquía. En el mismo mes de la carta sobre la reconciliación, en el mensaje que pronunció con motivo de la Pascua de Resurrección, Silva sorprendió a los feligreses con el anuncio de que él estaba «amenazado de muerte».[28] Con motivo del primer aniversario del golpe el Cardenal descartó la posibilidad de marcar el aniversario con una celebración religiosa. Antes bien, anunció que sólo se realizaría actos religiosos para el 18 de setiembre, el día nacional de la Independencia.

En octubre surgió otro conflicto con los militares motivado por la acción de la Junta de destituir a todos los rectores universitarios y nombrar otras personas en su lugar. Silva renunció como Gran Canciller de la Universidad Católica porque el rector había cambiado al vicerrector sin consultar con él. El Cardenal manifestó que no consentiría ser reducido a una mera figura ceremonial. Al mismo tiempo anunció la creación de una Academia de Humanismo, un centro de estudios destinado a funcionar bajo su amparo personal e independientemente del control de los militares.[29] Durante 1975 el número de incidentes iba en aumento. Uno de los casos más dramáticos ocurrió en noviembre cuando la DINA (Dirección de Inteligencia Nacional) asaltó la casa de los padres columbanos y arrestó a Sheila Cassidy, una médica inglesa, bajo el pretexto de que ella había prestado ayuda a un extremista.[30]

---

27 *Ibid.*
28 Pinochet de la Barra, pág. 154.
29 *Ibid.*, págs. 157-158.
30 Araya, pág. 105.

La disolución del Comité Pro Paz

Pero el punto de más tensión entre el Gobierno y el Cardenal se refería al Comité Pro Paz. En setiembre de 1975 el secretario de la Conferencia Episcopal, Carlos Camus, ante periodistas extranjeros declaró con sinceridad pero —en el contexto del momento— imprudentemente, que algunos de los funcionarios del Comité tenían «ideas marxistas».[31] Esta declaración confirmó la opinión del propio Pinochet acerca del Comité. En noviembre Pinochet pidió al Cardenal que disolviera el Comité, porque, en su opinión, era «un medio del cual se valen los marxistas-leninistas para crear problemas que alteran la tranquilidad ciudadana y la necesaria quietud».[32] Bajo esta presión del Gobierno, y con el fin de enviar un signo de reconciliación hacia la Junta, el Cardenal acató esa petición y en diciembre disolvió el Comité. El Gobierno, por su parte, manifestó su hostigamiento al Comité al no permitir el reingreso al país del obispo luterano, Helmut Frenz, quien fue el vicepresidente del Comité.

Lentamente, el episcopado se dio cuenta de que el Gobierno del general Pinochet no se trataba de una junta transitoria y, por lo tanto, tolerable, sino de un gobierno militar que pensaba institucionalizarse en el poder con el fin de erradicar el marxismo y llevar a cabo otros cambios profundos en la sociedad chilena. Esta toma de conciencia se refleja en el mensaje colectivo del episcopado, *Evangelio y paz,* del mes de setiembre de 1975. En él, los obispos denuncian el antimarxismo irracional que no intenta examinar las causas fundamentales que dan lugar a que surga el marxismo, tales como la pobreza y la injusticica social. También censuran el nacionalismo chauvinista, que a diferencia del nacionalismo genuino y cristiano, actúa ciegamente sin verdadero amor a la patria.[33] Esta carta, más la disolución del Comité Pro Paz señalaba el fin de la primera etapa en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cada vez más los obispos reconocieron que las reacciones aisladas de obispos particulares no eran suficientes para responder a un régimen seriamente decidido a transformar la sociedad sin ninguna referencia a la democracia civil, los derechos humanos y otros logros de la humanidad y del cristianismo.

---

31 Pinochet de la Barra, pág. 159.
32 *Ibid.*, pág. 159.
33 *Documentos del Episcopado, 1974-1980,* págs. 99-129.

Pinochet y los evangélicos

El porcentaje de protestantes en Chile es uno de los más altos en América Latina. En 1985 se estimaba que era cerca del 22% de la población total, y el 80% de ese total pertenecía a iglesias pentecostales.[34] Los protestantes de las iglesias históricas repudiaron el golpe de Pinochet y establecieron lazos de solidaridad con la Iglesia Católica. El obispo luterano Helmut Frenz, a quien aludimos antes, fue vicepresidente del Comité Pro Paz, y terminó expulsado del país por Pinochet en 1975; pero un número grande de pentecostales, de tendencia conservadora y anticatólica, abiertamente abrazaron el nuevo régimen. Pinochet, por su parte, aceptó con agrado este apoyo porque significaba una legitimización de su gobierno, la cual no encontraba en la Iglesia Católica. El 13 de diciembre de 1974, en el edificio Diego Portales, el mandatario recibió a 2,500 evangélicos con sus pastores. Al mismo tiempo los visitantes publicaron una declaración de adhesión al gobierno militar.[35] Posteriormente, en julio de 1975, un grupo de 31 pastores (de entre las 400 distintas iglesias evangélicas en el país) se constituyeron en el «Consejo de Pastores» con el fin de institucionalizar su apoyo al Gobierno.

Pocas cosas llamaron más la atención por su ruptura con las tradiciones chilenas que los «Te Deum» evangélicos con Pinochet. En vista de que la Iglesia Católica no pensaba realizar actos religiosos para celebrar el aniversario de su toma del poder, Pinochet aceptó la invitación hecha por el Consejo de Pastores para asistir a un acto religioso en la catedral principal del pentecostalismo en Santiago. El 14 de setiembre de 1975, acompañado por varios miembros de su gabinete, el Presidente fue recibido en el gran templo de «Jotabeche» (el nombre de la avenida). El pastor Francisco Anabalón hizo una acción de gracias por los gobernantes del país y pidió al Altísimo su protección para «su siervo, Augusto, Jefe del Estado...»[36] Pinochet volvió al templo en 1976 y 1977. Tam-

---

34 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley, California: University of California Press, 1990), pág. 111.

35 Humberto Lagos Schuffeneger, *Relaciones Iglesias evangélicas-gobierno. Chile, 1973-1976* (Santiago: Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales [ILADES]), págs. 42-45.

36 Humberto Lagos Schuffeneger, *La Libertad religiosa en Chile, los evangélicos y el gobierno militar* (Santiago: la Vicaría de la Solidaridad, 1978), tomo I, págs. 53-54.

bién, en distintos momentos recibió a varios dirigentes mundiales del fundamentalismo evangélico, incluyendo a Jimmy Swaggert en 1987.

Por su parte, la mayoría de las iglesias protestantes reprobaron esta legitimación tan abierta y hasta obsequiosa de una dictadura. No obstante, con sus visitas al templo pentecostal, Pinochet logró uno de sus objetivos. En 1981 cuando solicitó al Cardenal que realizara un Te Deum con el fin de celebrar su instalación como Presidente Constitucional, Silva accedió, pero bajo una condición: que no se realizara otra ceremonia similar con los evangélicos.[37]

Segunda etapa (1976-1982): persecución y defensa de los derechos humanos

En marzo de 1977 el general Pinochet decretó formalmente la disolución de los partidos políticos en Chile. Con este acto, el Gobierno subrayó su voluntad de institucionalizar el régimen militar y reconstruir el país según sus propios designios. Además, en 1978 Pinochet expulsó de la Junta al general Gustavo Leigh, de tendencia conciliadora, consolidando así su posición personal en el poder. Ese mismo año presentó un proyecto de constitución que se sometió a un plebiscito nacional en marzo de 1980. Se convirtió así en Presidente Constitucional por un período de 8 años, hasta el plebiscito de 1988.

Este proceso de institucionalización fue acompañado por la represión sistemática a la sociedad civil y la persecución a toda persona considerada sospechosa por el Estado. La DINA, reforzada por grupos de paramilitares que actuaban con plena impunidad, seguía deteniendo a opositores, muchos de los cuales simplemente desaparecieron. En noviembre de 1976 doce dirigentes comunistas fueron detenidos y luego desaparecieron. En noviembre de 1978 la opinión pública recibió un nuevo choque cuando se descubrió una fosa común de 15 cadáveres en Lonquén, en las afueras de Santiago: claramente, obra de paramilitares.[38]

---

37 Arturo Chacón y Humberto Lagos Schuffeneger, *Religión y proyecto político autoritario,* pág. 58.

38 Araya, pág. 130.

Previamente, en agosto de ese año los obispos de Santiago, Copiapó, Linares, Talca, Temuco y Arica habían denunciado un total de 273 casos de desaparecidos, de los cuales 216 correspondían a la arquidiócesis de Santiago.[39]. A nivel internacional, en octubre de 1976, en las calles de Washington, D.C., Orlando Letelier, ex-ministro de Defensa Nacional y ex-embajador de Chile en Estados Unidos, juntamente con su secretaria, Ronnie Moffit, murieron víctimas de una bomba que explotó en su automóvil. El gobierno de los Estados Unidos no dudó en sindicar como responsables del crimen a la DINA o a agentes empleados por ésa. En marzo de 1995 el general Manuel Contreras, ex-jefe de la DINA, fue condenado por la Corte Suprema de Chile a siete años de prisión por este crimen; y otro militar, Pedro Espinoza, recibió una sentencia de seis años.

La Iglesia tampoco se escapaba de esta persecución selectiva y sistemática. El ejemplo más notorio durante este período ocurrió en el aeropuerto de Pudahuel en agosto de 1976 cuando tres obispos regresaban de la célebre reunión de Riobamba, Ecuador, que había terminado con la detención de los obispos visitantes. Los tres, Enrique Alvear, Fernando Ariztía y Carlos González, conocidos por sus posturas sociales avanzadas, fueron objetos de una agresión organizada por agentes de la DINA, quienes les lanzaron piedras e inferieron insultos. Al parecer hubo un acuerdo entre los agentes chilenos y ecuatorianos, porque en Ecuador también se había agredido a los prelados. El Comité Permanente del Episcopado chileno emitió un comunicado el día siguiente, en el que protestó por el ataque orquestado en el aeropuerto y también por la agresión verbal de algunos de los medios de comunicación contra la Iglesia.[40]

La Vicaría de la Solidaridad

Sin duda la respuesta institucional más importante que la Iglesia dio frente al estado de represión creado por el régimen militar de Pinochet fue la creación de la Vicaría de la Solidaridad. Apenas se había extinguido el Comité Pro Paz a fines de 1975 cuando el Cardenal anunció en enero de 1976 la fundación de la Vicaría. En muchos sentidos, ésta representó la continuación del primer organismo porque se dedicaba a las

---

39 Araya, pág. 129.

40 *Documentos del Episcopado, 1974-1980,* págs. 159-162.

mismas actividades de velar por los derechos de los detenidos; pero había dos diferencias entre la Vicaría y el Comité. Primera, la Vicaría fue una institución creada bajo el amparo personal del Cardenal, y por lo tanto no tuvo que ser sometida a un escrutinio de parte de los otros obispos, algunos de los cuales no le habrían dado su pleno respaldo; además, no tuvo el mismo carácter ecuménico. El propósito de este cambio fue remarcar la naturaleza de la Vicaría como un instrumento de la propia Iglesia Católica y de esta manera definir claramente los términos de la batalla que se anunciaba: la Iglesia Católica, como institución, formalmente había asumido la defensa de los derechos humanos en Chile frente al Gobierno, y en desafío abierto y directo a los deseos del general Pinochet. Si el Gobierno había echado los guantes, la Iglesia en la figura del cardenal Silva Henríguez también hizo lo mismo, pero obviamente valiéndose únicamente de armas legales y morales.

En su larga trayectoria (1976-1992) la Vicaría de la Solidaridad se convirtió en el punto neurálgico de tensión entre la Iglesia y el Gobierno; también llegó a ser, prácticamente, el único espacio institucional en que los chilenos podían encontrar un refugio que los cuidara del régimen y a la vez una tribuna para su propia defensa. Al mismo tiempo la Vicaría se convirtió en la voz de Chile hacia el mundo de fuera. Silva designó como primer Vicario a Cristian Precht, quien también había sido el Secretario Ejecutivo del Comité Pro Paz. Precht, sacerdote de 34 años de edad, trabajó estrechamente con el Cardenal y dio un impulso dinámico al nuevo organismo. Igual que el Comité, la Vicaría, que funcionaba en las oficinas del mismo arzobispado al costado de la Catedral, contaba con un equipo de sacerdotes, abogados y asesores cuyo número oscilaba entre 150 y 200. Entre sus múltiples actividades se dio alta prioridad a la investigación de casos de detenidos para asegurar que no «desaparecieran». La Vicaría también organizó seminarios y conferencias y publicó libros y folletos con el fin de sensibilizar al público en torno a sus derechos humanos. En 1978 —el «Año de los Derechos Humanos»— intensificó su labor de concientización sobre este tema, organizando paneles y conferencias. Aunque se pidió a los miembros que no realizaran ninguna actividad partidaria, de hecho un gran número era de tendencia izquierdista.[41]

---

41 Entrevista a María Luisa Sepúlveda, directora ejecutiva de la Vicaría de la Solidaridad, Santiago de Chile, 17 de agosto de 1992.

La Vicaría logró investigar hasta centenares de casos cada año, los cuales presentó ante el poder judicial. Por ejemplo, en el año 1978 la Vicaría asesoró a 224 personas acusadas o detenidas por el Gobierno, pero el año 1983 ese número había ascendido a 5,123.[42] Además, la Vicaría llevaba una «contabilidad» exhaustiva de todos los casos de arrestos, detenciones, así como de los procesos judiciales de todos los casos. Por su labor en favor de los derechos de los chilenos, fue galardonada varias veces con premios y distinciones. En 1978 en Nueva York, el cardenal Silva recibió en nombre de la Vicaría el Premio de la Defensa de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. En 1986 la Vicaría también recibió el Premio Príncipe de Asturias de la Libertad, en España; así como el Letelier-Moffit Award, en Washington; y en 1987 se le otorgó el Premio de Derechos Humanos de la Fundación Carter-Menil, en Houston, Texas. Además, la Vicaría recibió ayuda económica de cerca de 41 distintos organismos religiosos y humanitarios de todo el mundo. Entre ellos se encontraban Amnistía Internacional, la Ford Foundation y Lutheran World Relief. Estos organismos mundiales distinguieron y apoyaron a la Vicaría precisamente con el fin de darle un perfil alto y visible ante los ojos de la comunidad internacional y para que sirviera como un canal para expresar la opinión mundial ante el régimen de Pinochet. Con razón la Vicaría se convirtió en una espina en el costado del Gobierno.

El régimen de Pinochet mantuvo una relación con el cardenal Silva y la Vicaría que oscilaba entre la fría indiferencia y el hostigamiento abierto. En varias ocasiones los abogados y asesores de la Vicaría fueron detenidos y amedrentados. En el mismo día del incidente de Pudahuel dos de sus abogados eran expulsados del país.[43] En 1985 José Manuel Parada, ex-dirigente comunista que trabajaba como Jefe de Documentación de la Vicaría, fue asesinado en circunstancias misteriosas. El año siguiente un médico y un abogado de la Vicaría fueron arrestados y encarcelados durante casi un año, bajo la acusación de «encubrir actividades terroristas».[44] Y en 1988, en un intento de silenciar y desprestigiar de una vez para siempre su labor, la Fiscalía Militar Ad Hoc, en su bús-

---

42 *Vicaría de la Solidaridad: undécimo año de labor, 1986* (memoria anual), pág. 155.
43 Araya, pág. 117.
44 *Vicaría de la Solidaridad: duodécimo año de labor, 1987* (memoria anual), pág. 7.

queda de pruebas para relacionar la Vicaría con el terrorismo, demandó incautar las fichas médicas de aquélla. El vicario Santiago Tapia y su sucesor, Sergio Valech, se resistieron a esta presión y rehusaron entregar las fichas.[45]

La Vicaría, igual que el Comité Pro Paz, sirvió como el primer y más importante espacio en que la oposición democrática y cristiana al régimen podía reencontrarse después del golpe y en medio de un estado de excepción casi permanente en el país. Así lo reconoció expresamente el presidente Patricio Aylwin en el discurso que dio en octubre de 1991 con motivo del decimosexto aniversario de la Vicaría:

> «En aquellos años en que los partidos políticos estaban prohibidos y se reprimía su actividad, era difícil e incluso peligroso reunirse a poner en común los deseos y proyectos que teníamos para el bien de Chile...La Iglesia, en la Vicaría de la Solidaridad, organizó encuentros, seminarios, mesas redondas y discusiones que sirvieron para reunir a muchos que habíamos sidos adversarios, para poner en común nuestros planteamientos. De este modo se fue generando un clima de reencuentro entre chilenos de distintas posiciones ideológicas, unidos por el común anhelo de restablecer la convivencia libre y democrática en nuestro país...»[46]

El Presidente citó específicamente dos grupos que se formaron en el seno de la Vicaría: la Comisión Chilena de Derechos Humanos y el Grupo de Estudios Constitucionales de los 24. Este último, del cual Aylwin era miembro-fundador, se propuso diseñar un proyecto constitucional alternativo al proyecto dictado por Pinochet. La Vicaría de la Solidaridad fue, en efecto, la semilla de la cual otra vez brotó la democracia en Chile.

---

45 Yáñez, págs. 99-100.

46 Vicaría de la Solidaridad, *Decimosexto aniversario Vicaría de la Solidaridad: discurso de S.E. el Presidente de la República Don Patricio Aylwin Azócar; discurso de Monseñor Carlos Oviedo Cavada, arzobispo de Santiago* (Santiago, octubrre de 1991), sin página.

Otros espacios

En 1977 el Cardenal creó la Vicaría de la Pastoral Obrera bajo la asesoría del sacerdote Alfonso Baeza. Esta nueva Vicaría se dedicó específicamente a afianzar la presencia de la Iglesia en el mundo obrero. Igual que en el caso de la Vicaría de la Solidaridad, esta nueva institución amparada por la Iglesia ofrecía un espacio en que los obreros podían organizarse y expresarse libremente. También, la Academia de Humanismo Cristiano reunía a intelectuales de distintas tendencias, principalmente de la Democracia Cristiana, del MAPU y de la izquierda cristiana. La revista *Mensaje* de los jesuitas se convirtió en una de las pocas publicaciones críticas del Gobierno que no fue cerrada. Su circulación subió de 5,000 en 1974 a 11,400 en 1976.[47]

Desencuentros e integristas

La Conferencia Episcopal de Puebla, en que se revelaron diferencias marcadas entre los propios obispos, reflejó las mismas divisiones que había en Chile. Algunos jesuitas como Pierre Bigo y Renato Poblete, así como Roger Vekemans desde Colombia, participaron en el documento de consulta, que fue rechazado por los grupos progresistas por sus esquemas europeizantes. En 1980 se realizó un congreso eucarístico en Santiago en que se invitaba a intelectuales cristianos de varias tendencias. Los grupos de tendencia izquierdista, sin embargo, no participaron. Las divisiones que existían desde antes del tiempo de Allende todavía persistían. El teólogo belga Joseph Comblin fue invitado al congreso pero el Gobierno le negó permiso para entrar al país.[48]

Los integristas propiamente dichos, como Tradición, Familia y Propiedad se reorganizaron tras el golpe militar, pero no llegaron a ejercer una influencia significativa. En 1976 dicho grupo publicó un libro intitulado *la Iglesia del silencio en Chile,* en el que se denunció la infiltración marxista en la Iglesia. En 1977 Mons. Marcel Lefebvre fue invitado a Chile por sus simpatizantes. Excepto por su entendimiento con los evan-

---

47 Smith, pág. 316-317.
48 Araya, págs. 56-57.

gélicos, el propio general Pinochet, que no vacilaba en sustentar su proyecto autoritario en términos religiosos, habría sido un perfecto representante del integrismo católico.

Tercera etapa (1982-1985): liderazgo y democracia

Al convertir su régimen en constitucional en 1980, Pinochet podría haber esperado cierta tranquilidad interna, sobre todo porque contaba con el apoyo de grupos considerables de la derecha política. Además, con el advenimiento de Ronald Reagan, la presión desde Washington para enmendar su política con respecto a los derechos humanos fue bastante menor que en tiempo de Carter, quien había impuesto sanciones contra el Gobierno. Inclusive el nivel de represión estatal disminuyó bastante entre 1980 y 1982, pero la tranquilidad de esos años no fue sino la calma antes de la tempestad. Entre 1982 y 1983, Pinochet se vio forzado a reconocer el fracaso del plan neoliberal. Los síntomas del fracaso eran demasiado evidentes para negarlo. Solo en el año 1982 la producción nacional había caído en un 14%, y, por otra parte, la tasa de desempleo llegó a ser 6 veces más de lo que fue en 1972.[49] El año 1983 se caracterizaba por grandes movilizaciones populares. Pinochet cambió drásticamente su política económica y estableció una política de «acción estatal dirigida», que incluía la protección a productos nacionales; por primera durante su mandato ofreció un gesto de reconciliación a la sociedad civil: en junio de 1983 permitió el retorno de 185 exiliados.[50]

Pero las protestas contra el régimen no eran un mero reflejo de descontento frente al hambre y al desempleo; pues significaban, psicológicamente, que la población civil había perdido el miedo y recuperado su capacidad de iniciativa. Por lo tanto, sobre todo a partir de 1983, Pinochet volvió a reimplantar la represión, pero esta vez lo hizo frente a una sociedad que no se sentía tan atemorizada y paralizada como en los primeros años después del golpe. Fue en este contexto donde la Iglesia asumió el papel de portavoz nacional en favor del retorno a la democracia.

---

49 Varas, pág. 155.

50 Carl E. Meacham, «Changing of the Guard: New Relations between Church and State in Chile», *Journal of Church and State,* Vol. 29(otoño de 1987), pág. 414.

El Renacer de Chile (1982)

En la etapa anterior (1976-1982) los obispos habían recalcado el tema de los derechos humanos; pero sobre todo a partir de su carta colectiva *El Renacer de Chile* (17 de diciembre de 1982), volvieron a insistir en el retorno a la democracia como una prioridad urgente para lograr la paz en Chile. Es decir, por primera vez la Iglesia hablaba claramente acerca de una salida política alternativa frente a la constitución impuesta por Pinochet. En la carta los obispos analizan brevemente cuatro crisis: la económica, la social, la institucional y la moral. Critican la Constitución de 1980 porque «no se cumple en lo que se refiere al respeto integral de los derechos humanos...»[51] Establecen tres condiciones para salir cristianamente de la crisis en que se encuentra el país: el respeto por la dignidad humana, el reconocimiento del valor del trabajo y el «regreso a una plena democracia».[52] Los obispos critican duramente el plan neoliberal que sólo había producido más miseria, violencia e inseguridad. El llamado de volver a una «plena democracia» se convirtió en un leitmotiv de todas las cartas episcopales en adelante. Además, los mensajes episcopales recogieron el clamor expresado en las grandes movilizaciones. En su carta del 12 de agosto de 1983, intitulada *Un nuevo llamado*, los obispos literalmente convierten un documento eclesial en un reportaje de valor testimonial al describir el choque entre la policía y los manifestantes en Santiago que los obispos observaron durante un encuentro: «Percibimos los helicópteros, el ruido de los que protestaban y el de las balas».[53] Y en su carta *Para una real democracia,* del 14 de octubre de 1983, vuelven a citar *El Renacer de Chile* al exhortar al Gobierno a entrar en diálogo con los civiles con el fin de restaurar la democracia.

De Silva a Fresno

En mayo de 1983 el cardenal Silva anunció que había terminado su mandato como arzobispo de Santiago y, en junio, Juan Francisco Fresno, el arzobispo de La Serena, lo sucedió. Para los grupos conservadores

---

51 Conferencia Episcopal de Chile, *El Renacer de Chile y otros documentos* (Santiago: Centro Nacional de Comunicación Social del Episcopado de Chile, 1984), pág. 35.

52 *Ibid.*, págs. 36-37

53 *Ibid.*, pág. 43.

hubo júbilo general porque Fresno, de 68 años, era conocido por su posturas conservadoras y había sido uno de los obispos que abiertamente habían apoyado el golpe de estado. Se hizo célebre la exclamación de Lucía de Pinochet, la esposa del Presidente, al enterarse del nombramiento de Fresno: «Dios nos ha escuchado».[54]

Como para confirmar esta apreciación, el nuevo Arzobispo (nombrado Cardenal en 1985) envió signos de reconcilación hacia el Gobierno; pero, por otro lado, también aseguró a los directores de la Vicaría de la Solidaridad que podían seguir adelante con sus labores. En realidad, el nombramiento de Fresno ocurrió justamente en momentos en que el Gobierno había formulado la promesa de practicar la flexibilidad y entrar en diálogo con los civiles de la oposición. Los gestos conciliatorios de Fresno correspondían exactamente al momento, pero muy pronto las relaciones Estado-Iglesia entraron en otra crisis, y finalmente el Gobierno, igual que en tiempo de Silva, dejó de escuchar a la Iglesia.

La esperanza de un verdadero diálogo en 1983 era alentada por dos motivos. Primero, en agosto, bajo el liderazgo de Gabriel Valdés, de la Democracia Cristiana, se formó la Alianza Democrática, a base de cinco partidos centristas, con el fin de entablar un diálogo con el Gobierno. Y, segundo, en el mismo mes Sergio Jarpa, el Ministro del Interior y fundador del Partido Nacional, tomó la iniciativa para dialogar de parte del Gobierno. Además, Jarpa creó un ambiente muy favorable al diálogo al anunciar que podían volver 1,200 exiliados.[55] El asesinato del Gobernador de Santiago Metropolitano, el 30 de agosto, amenazaba con entorpecer este primer intento de diálogo; no obstante, las dos partes siguieron adelante y Jarpa y los representantes de la Alianza se reunieron en la residencia del Cardenal.

Muy pronto, sin embargo, este pequeño esfuerzo para reconciliarse se disipó y terminó en nada. En el mes de setiembre, a raíz de nuevas marchas de protesta, el Gobierno arrestó a muchos dirigentes de la Democracia Cristiana y de otras agrupaciones. Más aún, durante el año 1984, frente a nuevas movilizaciones y la aparición del grupo terrorista

---

54 Senén Conejeros, *Chile: de la dictadura a la democracia* (Santiago, 1990), pág. 252.
55 Meacham, pág. 417.

Frente Patriótico Manuel Rodríguez, Pinochet reaccionó imponiendo un nuevo estado de sitio. La CNI (Central Nacional de Informaciones, creada en 1978 tras la disolución de la DINA) volvió a reprimir tal como la DINA había hecho en los primeros años. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia se empeoraron a causa de estos hechos y se produjeron numerosos incidentes que afectaban a la Iglesia directamente. En enero de 1983 cuatro personas armadas, involucradas en el asesinato del Gobernador de Santiago Metropolitano, se refugiaron en la Nunciatura. Durante todo el año de 1983 y 1984 la situación de estos asilados se convirtió en un punto de gran tensión entre el Gobierno y el Vaticano, que mediante el nuncio Angelo Sodano defendía su derecho al asilo.[56] En setiembre de 1984, durante una de las marchas de protesta, una bala perdida mató a un misionero francés, el P. Andrés Jarlan. Su entierro fue la ocasión de una nueva manifestación antigobiernista. En noviembre se precipitó una crisis en el gabinete de Pinochet. El ministro Jarpa, de manera muy curiosa, atribuyó la crisis a un supuesto encuentro entre obispos chilenos en Roma y dirigentes marxistas. Según el Ministro, dicho encuentro imposibilitaba el diálogo entre la Iglesia y el Gobierno, y, por lo tanto, su propia iniciativa para auspiciar un diálogo había sido en vano. En realidad, los obispos, que se encontraron en Roma para realizar su visita *Ad Límina*, se habían reunido con los exiliados chilenos, entre los que había algunos que eran marxistas. Aunque Pinochet no aceptó la renuncia del Ministro, sus acusaciones, que se hicieron con el fin de difundir la idea de que había una «conspiración» entre obispos y marxistas, empañaban aún más las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Además, el Gobierno negó permiso para entrar al país al Vicario de la Vicaría de la Solidaridad, Mons. Ignacio Gutiérrez, que era de nacionalidad española, porque había participado en el encuentro en Roma.[57] En lo que vino a ser una escalonada de agresiones, en el mismo mes el Gobierno emitió un decreto que obligaba a los extranjeros residentes a hacer un juramento de obediencia a las leyes de Chile. Tal decreto claramente se hizo con el fin de controlar la participación de los religiosos extranjeros en manifestaciones de protesta. Finalmente, el Gobierno impuso una censura estricta sobre las radioemisoras de la Iglesia.

---

56 Pinochet de la Barra, págs. 234-235.
57 Meacham, págs. 422-423.

Los obispos respondieron a esta agresión sistemática en su mensaje del 16 de noviembre, *Carta a los católicos de Chile*. En ella critican al ministro Jarpa por sus acusaciones irresponsables, denuncian la supresión de actividades de la Iglesia, concretamente una semana social que se había cancelado bajo presión, y con respecto a la censura de sus radioemisoras, anuncian que en adelante va a ser necesario utilizar «canales de comunicación internos de nuestra Iglesia».[58] Finalmente, manifestaron su opinión de que la lucha contra el terrorismo y la delincuencia no «autoriza a nadie para humillar, atemorizar o maltratrar a las personas». Esta carta, y las cartas publicadas por Fresno en esta época, se expresaron en el mismo tono enérgico que distinguía los mensajes del episcopado en tiempo del cardenal Silva. El mérito de Fresno consistía en continuar la misión empezada por Silva y en mantener la unidad interna en la Iglesia frente al claro propósito del dictador de dividirla. No obstante, el saldo del año 1984 era desalentador: a pesar de los buenos deseos, los civiles aún no habían logrado forjar un frente común y sólido entre ellos, ni presentar ante el país un plan definido para retornar a la democracia. Frente a este vacío, Fresno decidió tomar la iniciativa y convocar a los civiles él mismo. Esta decisión resultó ser un paso clave en el camino del retorno.

Cuarta etapa (1985-1990): El Acuerdo Nacional y la legitimización de la democracia

A fines de 1984 el Cardenal inició un diálogo personal y privado, en su residencia, con distintos dirigentes políticos. El 22 de julio de 1985 invitó a estos mismos dirigentes a la primera reunión común. Fue en esa reunión donde surgió el proyecto para hacer un acuerdo nacional. Los dirigentes representaban once partidos distintos, desde la derecha hasta la izquierda. La derecha más allegada a Pinochet no etuvo presente, ni el Partido Comunista y otros grupos de la izquierda que admitían medios anti-democráticos o violentos para llegar al poder. Los once partidos, incluidos el Partido Nacional —de la derecha— el Partido Demócrata Cristiano —ubicado en el centro— y dos grupos en oposición del mismo Partido Socialista, representaban aproximadamente el 80% del

58 *Documentos del episcopado: Chile, 1984-1987* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1988), pág. 59.

electorado del país.[59] Por ser el partido más centrista y grande se aceptó que el Partido de la Democracia Cristiana fuera la «espina dorsal» del Acuerdo.[60] El grupo también ratificó como coordinadores del acuerdo a tres hombres que contaban con la confianza del Cardenal: Fernando Léniz, que había sido un ministro bajo Pinochet, José Zabala, empresario católico, y Sergio Molina, quien era vicepresidente de la Democracia Cristiana y había sido ministro bajo Frei. Los tres escogidos redactaron el borrador del Acuerdo. Finalmente, el 25 de agosto, en Santiago, se aprobó el documento final, el cual se entregó al Cardenal el día siguiente.

El «Acuerdo Nacional para la Transición a la Plena Democracia» es un documento principista que establece ciertas bases mínimas en el orden legal y económico para el retorno a la democracia. Pide elecciones generales mediante el voto directo para el Congreso y para la Presidencia de la República. Pero, también, plantea la necesidad de precisar metas prioritarias para «la superación de la extrema pobreza y la marginalidad» en el país.[61] Por otra parte, no hay ninguna referencia a juicios ni castigos a los militares, un tema que se planteó en los debates internos de los once, pero que no se incorporó en el documento final.[62] El texto del Acuerdo fue ampliamente difundido, y aunque el Partido Comunista no firmó el documento, no obstante aprobó algunas de sus líneas básicas. El Cardenal había logrado lo que faltaba durante años desde el comienzo de la dictadura: un acuerdo multipartidario, pluralista y amplio que unía a la inmensa mayoría de los civiles.

Por su parte, Pinochet hizo lo posible para ignorar este cambio dramático que había ocurrido en Chile. El Cardenal envió un ejemplar del documento al mandatario y, por su parte, los delegados del Acuerdo intentaron acercarse a distintos representantes del Gobierno con el fin de explicar su significado. Como para manifestar la poca importancia que el régimen dio al Acuerdo, en diciembre Molina y Zabala fueron recibidos por el subsecretario del Interior. Finalmente, el 24 de diciembre

---

59 Meacham, pág. 427.

60 Tamara Avetikian, «Acuerdo Nacional y transición a la democracia», *Estudios Públicos*, No. 21(verano de 1986), pág. 311.

61 *Ibid.*, Pág. 364.

62 Meacham, pág. 427.

Pinochet recibió al Cardenal, pero evitó tratar sobre el Acuerdo e, inclusive, dio un «trato descortés» a su visitante.[63] Pinochet, frente a la nueva unidad de los civiles, quienes desconocían la Constitución de 1980, y frente a las demostraciones masivas, se sentía amenazado, y en vez de abrirse a un diálogo, se volvió más intransigente. Fresno, en cambio, tendió el ramo de la paz a los militares, advirtió contra la presencia de sacerdotes en las manifestaciones y condenó el uso de la violencia de cualquier forma. Criticó el hecho de que se había prestado el local de la Vicaría de la Solidaridad para una entrevista al senador Eduardo Kennedy en su visita a Chile en enero de 1986.[64] Para Fresno, semejante identificación entre las críticas del político norteamericano y la Iglesia constituyeron una provocación a los militares. Finalmente, el Cardenal captó la imaginación del país cuando declaró en público: «Chile tiene vocación de entendimiento y no de enfrentamiento.»[65]

Desde la perspectiva del corto plazo, el Acuerdo fracasó. El Gobierno no aceptó la invitación de entrar en diálogo y la oposición no tuvo otra opción que ceñirse al cronograma establecido por aquél; pero desde la perspectiva del largo plazo, el Acuerdo fue de gran importancia: dio un impulso vitalizante a los partidos de la oposición en su búsqueda de la unión y del consenso. Con el respaldo del Cardenal, el Acuerdo se convirtió en una bandera nacional por encima de partidos y grupos particulares. En agosto de 1992, en el Círculo Español en Santiago, el lugar preciso donde se había firmado el documento, se conmemoró el séptimo aniversario del Acuerdo. Los fundadores principales del Acuerdo estuvieron presentes: el cardenal Fresno (ya retirado como Arzobispo de Santiago), Sergio Molina, Ministro de Planificación, y el propio presidente Aylwin. El Presidente señaló lo que fue el logro principal del Acuerdo:

> «El país vivía en un ambiente de división entre amigos y enemigos y gente de distintas posiciones fuimos capaces de superar nuestras diferencias y buscar bases de acuerdo. Yo creo que el clima de re-

---

63 Cristián Precht, «Del Acuerdo a la reconciliación: la Iglesia de Chile y el camino a la democracia», (Ponencia presentada al 17 Congreso Internacional de LASA [Latin American Studies Association]), Los Angeles, 24 de setiembre de 1992), pág. 8.

64 Meacham, pág. 430.

65 Precht, pág. 8.

conciliación que sigue viviendo el país bajo mi Gobierno se gestó en aquella época».[66]

Pero las movilizaciones y los enfrentamientos frecuentes entre los carabineros y la población tuvieron el efecto de endurecer la posición del Gobierno frente a la oposición. El propio Pinochet provocó una ola de demostraciones cuando declaró en julio de 1986 que él tenía el «legítimo derecho» de prolongar su mandato más allá del año 1989.[67] El 7 de setiembre del mismo año, la organización terrorista Frente Patriótico Manuel Rodríguez realizó un atentado contra la vida del general Pinochet, en el cual murieron cinco miembros de su escolta. Aunque la inmensa mayoría de los sectores de la oposición, y la Iglesia por supuesto, condenaron el atentado, Pinochet utilizó el hecho como una prueba fehaciente de que el marxismo todavía conspiraba contra el país con métodos violentos; los mismos que había empleado la extrema izquierda en tiempo de Allende. En realidad, Pinochet tenía algo de razón, porque el Partido Comunista desde 1980 había adoptado una línea que justificaba la vía de la insurrección y el terrorismo contra la dictadura. Como respuesta al atentado, el Gobierno desató una represalia sangrienta que terminó en la muerte de muchos dirigentes de la izquierda y la reclusión de varios miles en campos de concentración.[68] Con el atentado murió todo intento de diálogo entre el Gobierno y la oposición.

La visita papal (1987)

El Papa visitó Chile entre el primero y el 6 de abril. Igual que en otros países dominados por regímenes autoritarios, el Gobierno intentó manipular la visita para su propio beneficio. Por cierto, Pinochet intentó sacar todo el provecho posible de la foto que se tomó cuando él y Juan Pablo II aparecieron juntos en un balcón de la Moneda; pero el Pontífice cuidadosamente buscó sus propias oportunidades para proyectar otra imagen al país y al mundo. Por ejemplo, fue fotografiado en una entrevista con una mujer que había sido víctima de un ataque del Ejército durante

---

66 *El Mercurio* (Santiago), 26 de agosto de 1992, C-3.
67 Varas, págs. 196-197.
68 Precht, pág. 9.

una de las manifestaciones en Santiago.[69] En general reinó un ambiente de paz y concordia durante los días de la visita. Salvo una protesta ruidosa que se organizó durante una misa al aire libre, no hubo notables enfrentamientos entre la policía y la población. Pero este hecho en sí fue una victoria para la oposición, no para Pinochet. En las palabras de Cristián Precht, el primer Vicario de la Vicaría de la Solidaridad: «Con motivo de la visita, el país se movilizó y nos volvimos a encontrar como un pueblo».[70] Según Precht, la palabra más aplaudida en todo Chile cuando hablaba el Papa fue: «reconciliación».[71] Pero esa palabra fue asociada con el Acuerdo Nacional y la oposición democrática, no con el régimen en el poder.

El Plebiscito de 1988

El 5 de octubre los chilenos acudieron masivamente a las urnas para votar SI o NO: SI, en favor de la continuación de Pinochet en el poder por ocho años mas; o NO, en favor de la realización de nuevas elecciones y el retorno a la democracia directa y multipartidaria. El Gobierno convocó el Plebiscito porque la Constitución de 1980 lo mandaba, y porque la presión internacional exigía que el Gobierno cumpliera con su propia palabra. Sobre todo, Pinochet, tras 15 años en el poder, padecía de la ceguera que produce la arrogancia: a pesar de muchas advertencias al contrario, creía que iba a ganar.[72] En febrero de ese año, dieciseis partidos se nuclearon en torno a la Democracia Cristiana para constituirse en un frente que se llamaba la «Concertación por el NO». Su portavoz fue Patricio Aylwin. La experiencia del Acuerdo Nacional los ayudó mucho para conseguir la unión interna y lograr un consenso multipartidario. Después de varios meses de debatir el tema, finalmente el Partido Comunista también respaldó el voto por el NO. Un punto clave en el consenso de los partidos, que el Partido Comunista aceptó, fue la necesidad de no

---

69 Michael Fleet, «The Role of the Catholic Church in Chile's Transition to Democracy», (Ponencia presentada al 17 Congreso Internacional de LASA, Los Angeles, 27 de Septiembre de 1992, pág. 16.

70 Precht, pág. 10.

71 *Ibid.*, pág. 11.

72 *LASA Forum: Latin American Studies Association,* vol. XIX, núm. 4 (Invierno de 1989), pág. 20.

empañar el Plebiscito con manifestaciones o actos de violencia, lo cual fácilmente serviría como justificación para que el Gobierno anulara los resultados, sobre todo si no eran favorables para él.

En vista de que los civiles se habían organizado, una vez que se puso en marcha el cronograma del Plebiscito, la Iglesia desempeñó un papel cada vez más de bajo perfil. No obstante, seguía influyendo en los acontecimientos, sobre todo mediante la presión que ejerció sobre el Gobierno para realizar elecciones realmente democráticas y honestas.

En abril del 1988, el episcopado publicó un mensaje en que anunció cuáles eran las condiciones para que los resultados tuvieran «autoridad moral»; es decir, para que fueran aceptables ante el país y la opinión mundial. Entre otras condiciones, señaló la importancia de una participación grande y pluralista de todos los sectores del país, y, de otro lado, la necesidad de velar porque el escrutinio de los votos fuese absolutamente correcto y verificable por todos.[73] Finalmente, antes de saber que Pinochet iba a ser el candidato (fue oficialmente nombrado por las Fuerzas Armadas el 30 de agosto), en un mensaje del 10 de agosto los obispos abogaron en favor de un candidato de consenso que fuera capaz de presidir «imparcialmente el proceso de transición hacia la democracia».[74] De esta manera indirectamente expresaron su deseo de que el candidato no fuera Pinochet, que no se distinguía precisamente por su imparcialidad.

Durante la campaña misma los obispos en general mantuvieron un silencio discreto con respecto a sus preferencias, pero al menos dos de ellos, Carlos Camus de Linares y Jorge Hourton, el Obispo Auxiliar de Santiago, públicamente se pronunciaron en favor del voto por el NO. Además, se hizo circular ampliamente en los barrios populares un folleto en favor del NO, firmado por un grupo de 100 sacerdotes, religiosas y laicos.[75] La Iglesia oficial, que no aprobaba semejante actividad política de parte de los religiosos, tuvo un papel importante en el proceso en otro nivel: auspició la creación de dos campañas, «Belén» y «Participa», para

---

73 *Documentos del Episcopado: Chile, 1988-1991)* (Santiago: CENCOSEP, Area de Comunicaciones de la Conferencia Episcopal de Chile, 1992), pág. 41.

74 *Ibid.*, pág. 78.

75 *El NO de los Cristianos* (Santiago: Instituto para el Nuevo Chile, sin fecha).

animar a la población, sobre todo a los jóvenes, a inscribirse para votar en el Plebiscito. Aunque este gesto de parte de la Iglesia no reflejaba nada más sino la buena voluntad de crear conciencia cívica, para algunos sectores de la derecha parecía una campaña indirecta para movilizar la gente a votar contra el régimen. Esta sospecha se confirmó cuando Carlos González, presidente de la Conferencia Episcopal, afirmó en público: «Lo que se juega en el Plebiscito no es este candidato don Augusto Pinochet u otro, sino un régimen presidencial o un régimen militar».[76]

El Plebiscito se realizó con toda normalidad. Cuando se hizo evidente que la votación no iba a favorecer al Gobierno, la misma noche de la elección Pinochet intentó desconocer los resultados, pero bajo presión de otros generales, cedió. El voto por el NO ganó con el 54.7% frente al 43% por el SI. Pinochet aceptó la derrota de mala manera y en los días después del Plebiscito culpó a la Iglesia, en parte, por su revés electoral. El 26 de octubre en un discurso declaró con gesto amenazante: «Fuimos derrotados pero no vencidos». Además, hizo una comparación entre el Plebiscito y «el otro plebiscito cuando juzgaban a Cristo y Barrabás y el pueblo votó por Barrabás».[77] Los obispos contestaron la acusación subrayando lo poco feliz que era la comparación hecha por el candidato vencido. En otro discurso Pinochet culpó a los Estados Unidos, la Unión Soviética y la «teología de la liberación» por su derrota(!)[78]

No obstante, para suavizar las tensiones y para dar inicio a una transición pacífica hacia la democracia, la Iglesia asumió la responsabilidad de promover intercambios entre la oposición y el Gobierno. El arzobispo Bernardino Piñera, vicepresidente de la Conferencia Episcopal, organizó para el 27 de octubre un almuerzo al que se invitó a Patricio Aylwin y Sergio Molina (de la Democracia Cristiana), y, de parte del Gobierno, a Jovino Novoa (un dirigente de la Unión Democrática Independiente) y a Sergio Jarpa (el ex-Ministro del Interior y presidente de Renovación Nacional).[79] Desde ese momento hasta las elecciones presidenciales en diciembre de 1989, la vida en Chile comenzó a volver a su rit-

---

76 Yáñez, pág. 106.
77 Conejeros, pág. 330.
78 *Latinamerican Press,* 2 de marzo de 1989, pág. 7.
79 *Ibid.*, págs. 329-330.

mo normal en tiempo de la democracia. La «Concertación por el No» se convirtió en la «Concertación de Partidos por la Democracia», con un candidato único, Patricio Aylwin. Surgieron dos candidaturas de la derecha, Hernán Büchi, identificado con el Gobierno, y Francisco Javier Errázuriz, de una corriente populista. Los resultados de las elecciones del año 1989 prácticamente vinieron a ser una repetición del Plebiscito. Aylwin ganó con el 55.2% de los votos; Büchi sacó el 29.4%, y Errázuriz, el 15.4%. El 11 de marzo de 1990 Aylwin asumió la Presidencia de la República.

No obstante el júbilo general con motivo del retorno a la democracia, quedaban heridas profundas para curar, y sobre todo, ocurría que los actores principales del régimen anterior permanecían en puestos claves del poder. El general Augusto Pinochet se mantenía como jefe del Ejército y muchas autoridades en el Poder Judicial y en los gobiernos municipales, que habían sido nombradas por el régimen militar, seguían en sus puestos. La existencia de estos «enclaves autoritarios» significaba que el país todavía estaba en medio del proceso hacia la plena democracia.[80] Por otra parte, el país tuvo que superar el trauma de diecisiete años de represión. Según la Comisión Chilena de Derechos Humanos, entre 1973 y el año del Plebiscito se habían producido 15,405 asesinatos, 2,206 personas habían desaparecido, 164,000 chilenos habían salido al exilio y otros 155,000 habían sido detenidos en campos o en prisiones.[81]

De todas las instituciones tradicionales en Chile que emergieron de esa larga experiencia, la que gozaba de más prestigio y credibilidad fue la Iglesia Católica.[82] En general la Iglesia y los obispos habían logrado

---

80 La frase «enclaves autoritarios» es de Manuel Antonio Garretón, «Partidos, transición y democracia en Chile» (Santiago: FlACSO, documento de trabajo, abril de 1990), pág. 1.

81 Conejeros, pág. 241. *El Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación,* más conocido como el «Informe Rettig», presentado por la comisión especial creada por el gobierno de Aylwin para investigar los casos de violaciones de derechos humanos en tiempo de la dictadura, es más sobrio y reservado en sus conclusiones. Habla de 1,068 muertos, 957 «detenidos desaparecidos» y 90 muertos «de particulares actuando bajo pretexto político». (Santiago: febrero de 1991), vol. I, tomo 2, anexo II, págs. 883-884.

82 Ver el capítulo V, «La Iglesia católica: un poder moral con altísima legitimidad», en Carlos Huneeus, *Los Chilenos y la política: cambio y continuidad en el*

presentar una imagen de unión y de cohesión interna que inspiraba a los cristianos y a los chilenos en general. Hasta la derecha política, que no compartía las orientaciones sociales de la Iglesia, tuvo que reconocer que ésta actuaba imparcialmente y con un espíritu de pluralismo y de reconciliación, que se extendía a los militares y los católicos en la derecha. En la noche del 18 de agosto de 1992, en la Catedral de Santiago, se celebró el 40° aniversario de la muerte del P. Alberto Hurtado. En medio de una masa compacta de viejos y jóvenes, se hicieron presentes para la ocasión el presidente Aylwin, otros dirigentes políticos y los dos cardenales, Raúl Silva Henríquez y Juan Francisco Fresno (el cual se había retirado como Arzobispo en marzo de 1990). Su sucesor como Arzobispo de Santiago, Carlos Oviedo, presidió la misa. La celebración hizo resaltar las líneas de continuidad en la Iglesia chilena: desde el socialcristianismo de la generación del P. Hurtado, que incluía a Manuel Larraín y Eduardo Frei, hasta la generación de Silva, Fresno y Aylwin. En pocos países de América Latina existía una identificación tan estrecha entre Iglesia y continuidad democrática como se daba en Chile.

---

autoritarismo (Santiago: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea [CERC], 1987).

CAPÍTULO IV

ARGENTINA (1976-1983): LA «GUERRA SUCIA»

El régimen militar que gobernó Argentina entre 1976 y 1983 fue uno de los más represivos en toda América Latina. Irguiéndose como defensor de los valores de la «civilización occidental y cristiana», impuso un terrorismo de Estado que produjo la desaparición de 8,960 argentinos, según el informe oficial del gobierno del presidente Raúl Alfonsín, quienes fueron detenidos y no tuvieron proceso judicial alguno.[1] Otras fuentes ponen una cifra mucha más alta: entre 10,000 a 20,000.[2] A fines de 1977 Argentina, con 18,000 presos políticos, encabezaba la lista de países con «inocentes encarcelados.»[3] Lo que los mismos militares llamaron la «guerra sucia», otros la calificaron como un «genocidio». Durante esta etapa, la Iglesia oficial denunció las violaciones flagrantes de los derechos humanos; pero en general no tomó acciones claras y decididas para respaldar las denuncias, como en el caso de la Iglesia en Chile o Brasil. Y esto no obstante el hecho de que muchas de las víctimas del terror estatal eran católicos comprometidos, entre ellos inclusive uno o dos obispos y varios sacerdotes y religiosas.

Lo que salva la imagen de la Iglesia, empero, fue la labor valiente de una minoría dentro de la Iglesia oficial -algunos obispos y sacerdo-

---

1 CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas), *Nunca Más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (17ªed;Buenos Aires: EUDEBA, 1992), pág. 16.

2 Ver, por ejemplo, Jean-Pierre Bousquet, *Las Locas de la Plaza de Mayo* (Buenos Aires: Fundación para la Democracia en Argentina, 1983), pág. 24.

3 Richard Gillespie. *Soldados de Perón: los Montoneros* (Buenos Aires: Grijalbo, 1987), pág. 304.

tes- y un número más grande de laicos de base que sí tomaron una postura clara y decidida en favor de la vida y los derechos de sus compatriotas. El ganador del Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, católico comprometido, las Madres de Plaza de Mayo -la inmensa mayoría católicas practicantes- y otros grupos para la defensa de los derechos humanos, cumplieron en Argentina el papel de la Vicaría de la Solidaridad en Chile o de la acción coordinada de los obispos de Brasil frente al gobierno militar de ese país. Sin embargo, se puede decir en cierto sentido que los cristianos en Argentina eran más valientes precisamente porque no contaban con el amparo y el peso de la jerarquía. La timidez de la Iglesia oficial con respecto a la defensa de los derechos humanos y, en algunos casos, el aval abierto de algunos obispos y clérigos en favor de la represión, no fue una cuestión circunstancial de conyuntura, sino más bien la manifestación de una mentalidad que tenía profundas raíces en la historia de la Iglesia argentina. Examinemos ese trasfondo histórico para poder comprender mejor la actuación de la Iglesia durante la «guerra sucia».

La oligarquía liberal e Yrigoyen (1880-1930)

En la segunda parte del siglo XIX, Argentina experimentó un «boom» económico sin precedentes. Se convirtió en uno de los abastecedores principales en el mundo de la carne de vaca, el trigo y la lana. Tan estrecho fue el vínculo con Europa, y especialmente con Inglaterra, que la oligarquía que surgió durante esta época - estancieros, dueños de las fábricas para procesar la carne y banqueros- adoptó modales ingleses, aunque su modelo para Buenos Aires fue más bien París. Efectivamente, la capital, que se convirtió en el centro financiero del país, adquirió aires de una gran ciudad europea. Al mismo tiempo llegaban olas de inmigrantes, principalmente españoles e italianos, en busca de nuevas oportunidades. Los intelectuales, como José Ingenieros y Carlos Bunge, entusiasmados por el evidente progreso material, pregonaron las virtudes de la ciencia y del pragmatismo. En el interior, en Córdoba, Salta, Jujuy, Santiago de Estero, el ritmo de vida fue más lento y el peso de la tradición colonial más notable. En realidad, emergieron dos distintas culturas marcadamente diferentes: la de los porteños, cosmopolita, orientada hacia Europa y liberal, y la del interior, colonial, conservadora y resistente frente al peso preponderante de Buenos Aires en el país.

Pero las olas migratorias también dieron origen a una clase media y popular, las cuales cada vez más exigían una mayor participación en la prosperidad general. Hacia fines del siglo, los anarquistas y luego los socialistas empezaron a influir en la clase obrera. El hombre que se convirtió en el abanderado del descontento popular fue Hipólito Yrigoyen, de la Unión Cívica o el Partido Radical, elegido Presidente en 1916, con la ayuda de la Ley Sáenz Peña (1910) que consagró el sufragio universal secreto para hombres. En realidad, una vez en el poder, Yrigoyen no propuso cambios radicales; no obstante, su elección sirvió como una advertencia de que los tiempos habían cambiado: en adelante, las clases medias y populares estaban destinadas a ser actores principales en el escenario político. Yrigoyen dejó el poder en 1922, pero volvió en 1928 para un segundo mandato; mas, a raíz del clima de incertidumbre y de temor que se generaron como consecuencia de la depresión mundial, fue derrocado en setiembre de 1930 por el general José Félix Uriburo.

El Integrismo católico

En esta sociedad en plena expansión material, la Iglesia, de profundas raíces hispánicas, no encontraba un lugar propio bien definido, pues fue marginada por los regímenes de tendencia liberal; así, en 1884 el gobierno del presidente Julio Roca prohibió la instrucción religiosa en las escuelas del Estado. Además de este rechazo de parte del liberalismo, los inmigrantes, aunque la mayoría eran católicos de origen, no consideraban la Iglesia una institución imprescindible para incorporarse a la nueva sociedad, y muchos de ellos, al enrolarse en las filas del nuevo movimiento obrero, fueron atraídos hacia el anarquismo y el socialismo. Es cierto que la Iglesia, la cual se renovó con la venida de nuevas órdenes y congregaciones, con sus hospitales y orfelinatos, que ofrecían servicios apreciables a la sociedad; pero es cierto también que carecía de un mensaje social atrayente.

Frente a la crisis de esta pérdida de influencia, ciertos clérigos tomaron la iniciativa para cambiar la mentalidad de la Iglesia e intentaron crear un puente entre ella y el mundo de las clases medias y de la clase obrera. En esta se destaca la figura del padre Federico Grote, quien fundó los «Círculos de Obreros» en 1892 y, en 1902, la «Liga Democrática Cristiana». Pero otros católicos, temerosos de los cambios en la socie-

dad, optaron más bien por cerrar las puertas a las nuevas tendencias. De esta manera, en los años 20 surgieron distintas figuras que se nuclearon en torno a la Acción Católica Argentina y la revista *Criterio,* fundada en 1928. El nuevo organismo del pensamiento católico, dirigido durante años por monseñor Gustavo Franchesi, aunque difundía las ideas de Jacques Maritain, se inclinaba más bien en favor de un integrismo católico. La revista respaldó el golpe de Estado del general Uriburu.

El resurgimiento católico intelectual de los años 20 coincidía con un malestar creciente frente a las instituciones democráticas y el avance del socialismo. En 1919 se produjo la «Semana Trágica» durante la cual las fuerzas del orden chocaron con huelguistas en Buenos Aires. Al final de la semana, que exhibía rasgos similares al llamado «Temor Rojo» en los Estados Unidos, murieron varios centenares de personas. Debemos señalar también que el gobierno de Yrigoyen, sobre todo en los últimos años, se caracterizaba por la corrupción y la ineficacia. Finalmente, la depresión mundial y sus efectos en Argentina socavaron totalmente la confianza pública en el Gobierno. Uriburu, que carecía de carisma y de apoyo dentro del Ejército, fue reemplazado por el general Agustín Justo, el cual se presentó en 1931 como candidato en los comicios para la Presidencia. Su elección representó la restauración de la oligarquía, pero esta vez bajo el poder militar.

En medio de estos hechos sociales y políticos la crisis de identidad de Argentina, que ya se sentía antes, se agudizaba aún más. Muchos sectores -de las clases altas y medias, en el Ejército y en la Iglesia-seducidos por el avance del fascismo en Europa, rechazaron tanto el liberalismo, que se asociaba con la influencia inglesa, como el socialismo y el populismo de izquierda, a los cuales consideraban como los causantes del desorden. Al mismo tiempo, surgía un nuevo sentimiento nacionalista, ampliamente difundido entre las clases medias y populares, producto en parte del afán de los descendientes de los inmigrantes de identificarse con el nuevo país, que enfatizaba lo «argentino», una cualidad que se asociaba con la nueva cultura porteña o bien con una imagen romantizada del mundo del gaucho y de las tradiciones más «auténticas» del interior. En este contexto el catolicismo se presentó como un elemento integral del nuevo nacionalismo: ser argentino significaba ser católico, y ser argentino católico implicaba una opción por una sociedad basada en los valores tradicionales, que naturalmente incluían el respeto por el or-

den y la autoridad. El nacionalcatolicismo fue justamente la bandera ideológica que muchos argentinos, de clase alta, media y popular, pero especialmente en la Iglesia y el Ejército, buscaban para afianzar la unidad nacional en los turbulentos años 30. Este estandarte ideológico se convirtió en un hilo conductor de ahí en adelante, y encontró su máxima expresión en el gobierno militar presidido por el general Videla en los años 70. La consagración formal de la nueva cosmovisión se dio en el gran Congreso Eucarístico Internacional que se celebró en 1934 en la Capital.

El Congreso Eucarístico de 1934

Tras dos años de planificación se celebró el 32° Congreso Eucarístico Internacional entre el 10 y el 14 de octubre de 1934. El Congreso señaló la emergencia de un nuevo catolicismo, renovado, militante y seguro de sí. En un país que había visto el derrumbe de un orden social -la república liberal- y frente a un futuro inseguro, la Iglesia se presentó como un ancla de seguridad y un símbolo viviente de los valores tradicionales que muchos añoraban. El organizador del Congreso fue el arzobispo Santiago Luis Copello, elevado al rango de Cardenal en 1936. Pero el que lo presidió, el huésped ilustre especialmente invitado, fue Eugenio Pacelli, el futuro papa Pío XII. El propio presidente Justo asumió el papel de patrón y anfitrión. Desde el comienzo, la organización del Congreso estuvo en manos de católicos de tendencia integrista que deseaban aprovechar la ocasión para forjar una nueva unión entre la Iglesia y la Patria, entre el catolicismo y la «argentinidad».[4] El encargado de la publicidad fue el novelista Gustavo Martínez Zuviría, más conocido por su seudónimo de «Hugo Wast». En el discurso principal que pronunció, justamente el día 12 de octubre -el «Día de la Raza»- Zuviría exaltó los valores del hispanismo y criticó duramente al liberalismo como causante de todos los males que padecía el país. Zuviría, conocido también por su antisemitismo, posteriormente llegó a ser ministro de Educa-

---

4 Sobre el congreso de 1934 ver Jesús Méndez, «Church-State Relations in Argentina in the Twentieth Century: A Case Study of the Thirty-second International Eucharistic Congress», *Journal of Church and State*, vol. 27(Spring, 1985), no.2: 223-243; y, Fortunato Mallimaci, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* (Buenos Aires: Editorial Biblos-Fundación Simnón Rodríguez, 1988).

ción. Durante las ceremonias, que contaban con la presencia de más de 200,000 católicos, las Fuerzas Armadas solemnemente se consagraron a la Virgen de Luján. En otro acto solemne, el Presidente consagró la Nación al Jesús Sacramentado. Ese año, el Congreso fue, sin duda, el acontecimiento central en la vida de la República.

El Congreso también dio lugar a la consagración de una alianza más bien de orden político: un nuevo pacto entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas, o bien, entre la Iglesia y ciertos sectores de la población civil que rechazaban el liberalismo y el socialismo. Nació lo que no había existido antes en Argentina, al menos en una forma tan ideológicamente precisada: un modelo corporativo católico. En adelante los principales actores políticos en el escenario nacional -los militares, Perón y hasta los débiles regímenes democráticos en los intervalos- se vieron obligados a recurrir a la Iglesia para legitimarse. Por su parte, la Iglesia otorgaba esa legitimación con el fin de influir en la conducta y marcha de la sociedad. En 1939, el director de *Criterio*, mons. Franceschi, plenamente satisfecho con el éxito de esta nueva fórmula de regeneración nacional, declaró: «Recién ahora comienza a asomar entre nosotros 'una Nueva Edad Media'».[5] La vigencia de este esquema corporativista explica en buena medida el porqué la Iglesia argentina no realizó grandes esfuerzos para promover la creación de un partido católico, o un partido estrechamente ligado a la Iglesia, tal como ocurrió en Chile y en otros países con la Democracia Cristiana. En realidad, semejante partido no era una necesidad donde la Iglesia podía entablar relaciones directamente con el poder, sin mediaciones. Es más: el intregrismo católico presumía que todas las partes de la sociedad deberían estar unidas bajo la inspiración de ciertas ideas fundamentales: orden, jerarquía, armonía entre clases sociales, democracia sin liberalismo ni socialismo, respeto para la familia, la propiedad y los valores nacionales. Por eso, la Iglesia fue renuente a privilegiar a un grupo particular, como un partido católico, cuando había otros grupos igualmente o mejor equipados para llevar el estandarte católico al poder, tales como las Fuerzas Armadas.

Es cierto que en Argentina surgió un Partido de la Democracia Cristiana, pero su trayectoria y su fracaso sirvieron para confirmar las in-

---

5 Mallimaci, *El Catolicismo integral en la Argentina...*, pág. 29.

tuiciones de los católicos integristas. En los años treinta se fundaron los primeros grupos precursores, inspirados en las ideas de Jacques Maritain, quien visitó el país en 1936, mas los seguidores de Maritain eran pocos numéricamente: no contaron con los católicos de la derecha y, por otro lado, el peronismo llevó las masas consigo. El Partido formalmente se constituyó en 1955, y en las elecciones de 1961 ganó el 5.2% de la votación nacional. Posteriormente, el gobierno del general Onganía provocó una crisis interna: el Partido se dividió entre los que querían ser fieles a la línea de Maritain, en defensa de la democracia por encima de todo, y los de la mentalidad nacionalista-corporativa que dieron su apoyo a Onganía.[6] A duras penas, recién en 1981 el Partido logró restablecer la unidad entre las distintas facciones.

Ciertamente, se puede demostrar que siempre ha existido una corriente democrática en el catolicismo argentino; pero esa corriente no siempre contaba con la confianza de los obispos ni de muchos católicos de las clases altas o de las clases medias nacionalistas, ni de los militares. Y esta falta de confianza se convirtió, según el historiador Fortunato Mallimaci, en una de las notas salientes de los integristas católicos argentinos:

> «Su falta de confianza estructural en la participación popular y su antidemocratismo doctrinario los hará sentirse muy cercanos a visiones mesiánicas y autoritarias de diversos sectores de la sociedad: empresarios, sindicalistas, obispos, oficiales de las FF.AA. Allí concentrarán sus esfuerzos y estrecharán sus contactos.»[7]

Perón y el peronismo

La nueva confianza que la Iglesia sentía en sí, expresada en las palabras de mons. Franceschi, pronto se disipó frente a un nuevo fenómeno: el peronismo. En 1943, otra vez los militares tomaron el poder y bajo la dirección de los generales Pedro Ramírez y su sucesor, Edilmiro

---

6 Ver Enrique Ghirardi, *La Democracia Cristiana* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983), págs. 134-137.

7 Mallimaci, *El Catolicismo integral en la Argentina...*, pág. 44.

Farrell, el grupo de oficiales que más simpatizaban con el fascismo cerraron las puertas más aún a las tradiciones liberales de Argentina. Pero el nuevo régimen no gozaba de mucha popularidad, sobre todo porque sus conductores no sabían cómo enfrentar el reto del creciente descontento social. Por ello, el vicepresidente y ministro de Trabajo, coronel Juan Domingo Perón, hombre fuerte entre los oficiales más jóvenes, intuyó la importancia de ganar el apoyo de la clase obrera. Destituido y encarcelado en octubre de 1945 por otros oficiales, salió libre gracias a la presión popular ejercida por los «descamisados», formados y controlados por él. Su conviviente, Eva Duarte, actriz y locutora de la radio, prestó al nuevo movimiento el carisma de su atractiva personalidad. El 17 de octubre Perón fue aclamado en la Plaza de Mayo por los «descamisados» y, en febrero del siguiente año, fue elegido Presidente de la República. La clase popular no había tenido un portavoz en la Casa Rosada desde el tiempo de Yrigoyen; pero en Perón tenía algo más que otro gobernante populista: un líder carismático que encarnó el nuevo sentimiento nacionalista, más la preocupación por lo social.

Una vez en el poder, Perón se aprovechó de su popularidad para silenciar las voces de oposición y no vaciló en hostigar a sus críticos, muchos de los cuales eran de la clase alta. Al mismo tiempo nacionalizó propiedades y bienes de los grupos extranjeros, intentó romper los lazos de la dependencia y creó, juntamente con Eva Perón, un Estado de bienestar social. Inicialmente muchos católicos vieron en Perón la realización de sus sueños integristas: forjó un Estado fuerte, nacionalista y paternalista, pero sin ser liberal ni socialista. Su doctrina -el Justicialismo- que propuso seguir una «tercera vía», ni comunista ni liberal, parecía en algo a la doctrina social de la Iglesia. Además, Perón, un político astuto, ganó el favor de la Iglesia implantando la enseñanza de la religión en las escuelas estatales.

Pero, finalmente la Iglesia se alejó de Perón y Perón de la Iglesia. En el fondo, Perón fue un líder personalista y autoritario que no admitía ningún control sobre él o sobre su movimiento. Además, el Ejército, la Iglesia y las otras «corporaciones» que pretendían representar la Nación, vieron con gran preocupación el sentimiento mesiánico que Perón y Eva Perón infundían en las masas. Sentían temor frente a un país que no controlaban. Además, los últimos años de Perón se caracterizaron por el desgobierno, la corrupción y el uso cada vez más arbitario del poder. La

muerte de Eva Perón, en 1952, lo dejó sin el brillo de los primeros años. Sus relaciones con la Iglesia se deterioraron cuando legalizó el divorcio y suprimió la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas. En 1954, sensible a las críticas que había recibido de la Iglesia, denunció la «infiltración» del clero en los sindicatos y en la política. Y en 1955 permitió a sus adeptos atacar la Iglesia directamente, los cuales llegaron al extremo de incendiar templos. En setiembre de ese año las Fuerzas Armadas se sublevaron y lo obligaron a salir al exilio.

Onganía y el corporativismo católico

Si bien la Iglesia vio al peronismo con temor, fue justamente durante esos años cuando algunos jóvenes formados en los cuadros de la Acción Católica comenzaron a entrar en las Fuerzas Armadas y, posteriormente, en el Gobierno, con la esperanza de llevar los valores católicos a la vida pública. No deja de ser sintomático de esta estrategia el hecho de que los aviones que bombardearon Plaza de Mayo en 1955, con el objeto de derrocar a Perón, llevasen el lema «Cristo Vence».[8] Los gobiernos militares que sucedieron a Perón fueron de corte conservador-liberal. Tras los débiles regímenes democráticos de Arturo Frondizi (1958-1962) y Arturo Illia (1963-1966), ambos derrocados, se instaló un régimen militar, bajo el general Juan Carlos Onganía, de tipo corporativo-católico. Se presentó como el abanderado de la «Revolución Argentina», y se dedicó a impulsar el capitalismo nacional, brindando al mismo tiempo amplia protección a las compañías transnacionales. De otro lado, suprimió los partidos y sindicatos.

Fue justamente durante el tiempo de Onganía cuando muchos católicos, formados en la Acción Católica o en los cursillos de Cristiandad, ocuparon puestos importantes en el Gobierno. El 30 de noviembre de 1969 el presidente Onganía consagró la Nación a la «protección y divina invocación del Inmaculado Corazón de María».[9] Pero el desarrollismo

---

8 Fortunato Mallimaci, «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar», *500 años de cristianismo en Argentina* (Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra, 1992), pág. 362.

9 Gillespie, pág. 85.

autoritario no logró apaciguar a grandes sectores de la población, y la agitación sindical y universitaria aumentó notablemente. El descontento popular estalló entre el 13 y el 30 de mayo de 1969 cuando los obreros de Córdoba, y posteriormente los de La Plata, Resistencia, San Juan, Salta y Rosario, apoyados por los universitarios, iniciaron una huelga. En los choques entre las fuerzas del orden y los obreros y estudiantes murieron docenas de personas. El «Cordobazo» selló el comienzo del fin del régimen de Onganía. En 1970 Onganía fue depuesto por el general Roberto Levingston, pero él a su vez fue reemplazado, en 1971, por el general Alejandro Lanusse.

El radicalismo católico

A fines de la década del 60 otro síntoma del malestar se manifestó: la acción guerrillera y terrorista. Aparecieron varios grupos, entre trotskistas, comunistas, peronistas de derecha y peronistas de izquierda. El grupo que más captó la atención pública fue el de los Montoneros, que representaban el peronismo de izquierda. Realizaron su primera acción en mayo de 1970 cuando secuestraron y posteriormente asesinaron al general Pedro Aramburu, uno de los generales que habían derrocado a Perón y que luego gobernó el país entre 1955 y 1958. Los Montoneros se inspiraron en una visión romantizada del pasado -la Argentina de los gauchos- y en una versión idealizada de Juan Domingo Perón, el caudillo en exilio. Se imaginaron ser los «soldados de Perón,» al servicio de su movimiento, en ese momento proscrito. El núcleo de fundadores y dirigentes se habían formado en la Acción Católica. Posteriormente algunos de ellos fundaron el «Tacuara», un grupo de la extrema derecha. El Tacuara, que ostentaba la cruz de Malta, se definía por su anticomunismo y su antisemitismo.[10] En los Montoneros los esquemas ideológicos de «derecha» y de «izquierda» se confundieron bajo la bandera del peronismo, que de alguna manera cubría todas las tendencias. Lo que los dirigentes tenían en común, aparte de su origen católico-conservador, era su autoritarismo y elitismo; en realidad, habían transferido sus esquemas integristas católicos a la lucha guerrillera. Estos vínculos extraños expli-

10 Sobre los orígenes católicos de los Montoneros, ver Gillespie, págs. 74-99, especialmente.

can en parte el porqué existía cierta simpatía entre los Montoneros y los Sacerdotes del Tercer Mundo.

En diciembre de 1967 un grupo de sacerdotes argentinos publicaron un documento en apoyo al *Manifesto de 18 obispos al tercer mundo.* Con este documento nació la organización «Sacerdotes Para el Tercer Mundo» (STM). Posteriormente llegó a tener un poco más de 500 miembros, es decir, aproximadamente el 9% de todo el clero argentino.[11] Muchos de los sacerdotes trabajaban en las «villas miserias», y de ahí su simpatía por el socialismo; pero tras debates internos el grupo llegó a abrazar más bien el peronismo porque, en las palabras de uno de sus fundadores, el «pueblo es peronista».[12] El sacerdote que más se destacó como portavoz del movmiento fue Carlos Mugica. De una familia católica conservadora, su padre había sido ministro en el gobierno de Frondizi. Idealista, carismático, Mugica admiraba a Che Guevara, visitó Cuba, pero finalmente llegó a la convicción de que el corazón del pueblo estaba con Perón. Por eso, visitó dos veces al líder mismo en España y al mismo tiempo entabló vínculos estrechos con los Montoneros. En 1964 había llevado a algunos de los futuros dirigentes a trabajar consigo en las Villas Miserias; pero rechazó enfáticamente la violencia de los Montoneros y otros grupos. No obstante, cuando dos de los dirigentes murieron en un tiroteo en 1970, ofició el funeral y declaró que eran un «ejemplo para la juventud». Centenares de jóvenes de la Acción Católica también estuvieron presentes. A causa de este sermón y su simpatía por los Montoneros, mas no por su violencia, en mayo de 1974 Mugica fue acribillado frente a su parroquia por un grupo paramilitar de derecha, probablemente la Triple A. El entierro del popular sacerdote fue multitudinario.

Cada vez más los sacerdotes del movimiento eran objetos de la persecución sistemática. Al mismo tiempo el movimiento cayó preso de la disensión interna y a partir de 1974 prácticamente dejó de funcionar

---

11 José Pablo Martín, «El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo», *Nuevo Mundo: Revista de teología latinoamericana* (Buenos Aires: Ediciones Castañeda San Antonio de Padua-Ediciones Guadalupe, 1991), págs. 12-13.

12 Ibid., pág. 217.

como grupo. Durante el primer año después del golpe de 1976, varios murieron asesinados y otros huyeron al exilio.[13]

Es importante destacar el origen católico de algunos de los Montoneros, así como la afinidad entre ellos y los Sacerdotes para el Tercer Mundo, para comprender, en parte, la ferocidad y obsesión de los militares en perseguir a los católicos «radicales». Pero esta relación también explica el disgusto y el rechazo de parte de los obispos conservadores, y especialmente de los de mentalidad integrista, a los católicos progresistas, aun a los que creían en la democracia y rechazaban la violencia. Su posturas progresistas, desde la óptica de los integristas, parecían avalar la subversión y el marxismo.

Perón y el fin de las ilusiones

Había pocos mitos más difundidos y arraigados en América Latina que el que se tejió en torno a Juan Domingo Perón y su compañera, Eva. Durante los 17 años en que permaneció en el exilio, en la medida en que la situación política y social en Argentina se tornaba más inestable, las expectativas populares de que sólo Perón podía salvar la Nación adquirieron rasgos casi mesiánicos. Naturalmente, el mismo Perón alentaba estas expectativas, y hábilmente se presentó como la solución para todos los sectores de la población. Así surgieron un peronismo de derecha, compuesto de los antiguos «descamisados» y otros, y un peronismo de izquierda, compuesto de una juventud que, tal vez ignorante del desgobierno de los últimos años de Perón, guardaba la ilusión de volver a retomar las reformas del primer peronismo, profundizarlas y hasta convertirlas en un proyecto socialista.

Otra vez las relaciones entre Perón y la Iglesia se volvieron ambiguas, en parte porque la misma Iglesia, tras el Concilio y Medellín, había adquirido una nueva sensibilidad social. Varios autores católicos publicaron libros con el fin de remarcar la afinidad entre el Justicialismo y la doctrina social de la Iglesia. Uno de estos autores fue Carlos Mugica, el

---

13 Martín, pág. 58.

destacado dirigente de los Sacerdotes para el Tercer Mundo.[14] En un congreso realizado en Santa Fe los sacerdotes de esa agrupación públicamente aprobaron el peronismo porque, según ellos, era la expresión del pueblo que busca la justicia social.[15] El 11 de noviembre de 1972, Perón volvió a Argentina por primera vez después de su larga ausencia y el 6 de diciembre recibió en su casa en Buenos Aires a unos 60 de los Sacerdotes para el Tercer Mundo para dialogar sobre puntos en común. Este encuentro, entre un político experimentado y un grupo de sacerdotes motivados por el idealismo, se parece mucho a otro encuentro célebre, entre Fidel Castro y los sacerdotes del Grupo de los 80, en Santiago de Chile, que se había realizado casi un año antes. Sin embargo, algunos de los sacerdotes presentes con el líder argentino se desilusionaron, al ver que él no prometía llevar a cabo una revolución socialista, tal como ellos esperaban.

El gran y definitivo retorno ocurrió el siguiente año. En marzo de 1973 el gobierno militar permitió elecciones libres, pero vetó a Perón. El partido de éste presentó a Héctor Cámpora con el lema, «Cámpora al Gobierno, Perón al Poder». Cámpora ganó las elecciones y se dedicó a preparar el camino para que Perón llegara legalmente a la Presidencia. En junio, Perón volvió al país por segunda vez y fue recibido apoteósicamente en el aeropuerto por una masa de fieles y expectadores. En setiembre se realizaron nuevas elecciones y a la edad de 77 años el viejo caudillo asumió la Presidencia por tercera vez. Su compañera de fórmula fue su propia esposa, María Estela («Isabel») Martínez. La euforia del gran retorno, sin embargo, pronto se disipó. Se hizo cada vez claro que Perón no pensaba realizar cambios radicales, y muy pronto rompió con la izquierda. Los Montoneros, desilusionados, anunciaron que en adelante ellos propugnarían un «peronismo sin Perón» y volvieron a la lucha guerrillera y la violencia.

---

14 Carlos Múgica, *Peronismo y cristianismo* (Buenos Aires: Editorial Merlin, 1973). Otros autores que encontraron elementos de compatibilidad entre el peronismo y el catolicismo son: Carlos Chiesa y Enrique Sosa, *Iglesia y justicialismo, 1943-1955* (Buenos Aires: Centro de Investigación y Orientación Social, 1983), y José Leopoldo Pérez Gaudio, *Catolicismo y peronismo* (Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1985).

15 Martín, pág. 42.

La muerte de Perón en julio de 1974 creó un clima de incertidumbre y confusión. Su esposa, Isabel Perón, asumió la Presidencia, pero fue incapaz de dominar una situación que se hacía cada vez más violenta. Los grupos guerrilleros de izquierda, los Montoneros, el Ejército Revolucionario del Pueblo y otros desataron una ola de robos, secuestros y asesinatos. Por su parte los grupos paramilitares de derecha se dedicaron a cazar y asesinar a los guerrilleros y sus simpatizantes. El más notorio fue la Triple A («Alianza Anticomunista Argentina»), dirigido por José López Rega, antiguo secretario de Perón que fue ministro de Bienestar y consejero durante la Presidencia de Isabel Perón. El número de muertes por causa de la guerrilla subversiva y de los grupos paramilitares aumentó dramáticamente: de 47 en 1973, a 180 en 1974 y, finalmente, a 894 en 1975.[16] Los militares presionaron a la Presidenta para que ejerciera más control sobre la situación, y en julio de 1975 ellos mismos expulsaron del país a López Rega. Finalmente, en noviembre asumieron la dirección de la lucha antisubversiva. Cuando tomaron el poder, el 24 de marzo de 1976, pocos fueron sorprendidos.

Mesianismo militar y cristianismo

Muchos argentinos, cansados del desorden y de la violencia, recibieron la noticia del golpe con beneplácito. Muy pocos imaginaron que la violencia desatada por los militares iba a ser mucho peor que la que existía antes. Además, el general Jorge Videla, jefe de la primera Junta, fue considerado un «moderado». Sin embargo, el régimen militar argentino pronto exhibió todos los rasgos del Estado autoritario-burocrático de la Seguridad Nacional. Igual como en Chile y Brasil, la religión se confundía con el militarismo; pero el mesianismo de los militares argentinos se destacaba aún más que en los otros casos. Casi todos los oficiales más altos, comenzando con el propio Videla, eran ejemplos perfectos del integrismo católico: todos eran nacionalistas, anticomunistas, antiliberales y, en el caso de algunos, antisemitas. En Argentina, dada su gran población judía (había cerca de 400,000 judíos en Buenos Aires) esta última nota revestía especial importancia.[17] Los autores del Golpe se guiaron

16 Jean-Pierre Bousquet, *Las Locas de la Plaza de Mayo,* págs. 33-34.

17 *South America and the Caribbean 1993* (Londres: Europa Publications, 1992), pág. 73.

por el concepto de la guerra justa contra los enemigos internos de la Nación. En su defensa de la «civilización occidental y cristiana», actuaron en base a una visión totalizante que absolutizaba el bien y el mal y no dejaba lugar para la neutralidad ni el compromiso o el diálogo.

De ahí la crítica que se ha formulado de que durante el proceso militar no hubo, como afirmaban los militares, una «guerra sucia», sino, en realidad, «genocidio» o «terrorismo de Estado.» En el «Informe Final» que los militares publicaron antes de dejar el poder, con el fin de justificarse ante la opinión pública, se refiere que hubo 25,000 subversivos y, entre ellos, 15,000 armados. Pero, la mayoría de los observadores opinan que el número de subversivos, en realidad, era más bien alrededor de 2,000, de los cuales tal vez sólo el 20% estaban armados.[18] Por cierto, los Montoneros cometían crímenes totalmente injustificables; sin embargo, la represión militar excedió ampliamente los límites del uso razonable de la fuerza. Miles de argentinos fueron secuestrados y torturados sin ningún proceso judicial. Es más: la tortura se usaba aun cuando se sabía que las víctimas probablemente no tenían ninguna conexión directa con los subversivos.[19] En distintas entrevistas, el mismo Videla echó luz sobre la mentalidad de los demás militares. Para él el terrorismo no consistía sólo en las acciones, sino también en las ideas:

> «El terrorismo no es sólo considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana a otras personas....»[20]

En otra entrevista anterior, del año 1975, declaró, sin ambigüedades:

> «Si es preciso, en Argentina deberán morir todas las personas necesarias para lograr la seguridad del país».[21]

---

18 Daniel Frontalini y María Cristina Caiati, *El Mito de la guerra sucia* (Buenos Aires: Editorial CELS, 1984), pág. 72.

19 Frank Graziano, *Divine Violence: Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine «Dirty War»* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1992), págs. 37-38.

20 Frontalini y Caiati, pág. 24.

21 Ibid., pág. 25.

Finalmente, tal vez lo más deprimente en el caso argentino fue la existencia de una psicología y el uso de métodos que lo asemejaban a la Alemania nazi. En el informe del gobierno de Alfonsín se hace ver la costumbre de fomentar en los oficiales, sobre todo los de baja extracción social, un crudo antisemitismo. Delante de presos judíos solían mezclar gritos de «¡Heil Hitler!» con los de «¡Viva Cristo Rey!»[22] El periodista Jacobo Timerman, secuestrado en 1977 y detenido durante dos años, y posteriormente liberado gracias a la presión de amigos y grupos en el extranjero, ofrece un testimonio acerca del antisemitismo de sus perseguidores en el libro que escribió sobre sus experiencias como preso.[23] Pero más allá de la simpatía por el nazismo, el método empleado para exterminar sistemáticamente a una parte de la población también se parecía al de Alemania de Hitler. Durante los siete años de la dictadura, cerca de 8,960 argentinos (la cifra oficial) fueron arrancados de sus hogares o tomados presos en la vía pública. Acto seguido, fueron enviados a 340 distintos centros de detención, pero sin notificar a los familiares u otros. Posteriormente, todos «desaparecieron». El Gobierno negó sistemáticamente ser cómplice de los secuestros y, asimismo, negó la existencia de los centros. Su política, a diferencia de la de Pinochet, quien reunía a la mayoría de los «subversivos» en el Estadio Nacional y en otros centros conocidos, consistía en negar absolutamente cualquier conocimiento de los hechos. Igual como en la Alemania nazi, las víctimas desaparecieron sin proceso judicial alguno, como «noche y niebla».

Perfil de la Iglesia (1976)

Para comprender la reacción de la Iglesia frente al régimen militar, conviene señalar algunas de sus facetas y características. Numéricamente, había más de 80 obispos en actividad y más de 60 diócesis.[24] En el

---

22 CONADEP, págs. 70-72.

23 Ver Jacobo Timerman, *Preso sin nombre, celda sin número* (New York: Random Editors, 1981).

24 Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciónes con el régimen militar* (Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986), pág. 47. En 1988 había 94 obispos, contando al cardenal Pironio, quien reside en Roma, 13 arquidiócesis y 43 diócesis, más 9 prelaturas. Ver *Guía eclesiástica argentina* para el año 1988, págs. 2-3.

año 1988 había un total de 5,378 sacerdotes, casi igualmente divididos entre el clero diocesano y el clero religioso.[25] No es tan fácil encontrar datos acerca del número de extranjeros entre el clero. Una fuente del año 1961 establece que en esa época una cuarta parte del clero diocesano era extranjera.[26] No hay cifras oficiales acerca del clero religioso, pero se cree que el porcentaje de extranjeros entre los religiosos, por ser muchos de ellos misioneros, es mucho más alto. Puesto que muchos de los extranjeros son españoles e italianos, su presencia no se destaca demasiado en una sociedad de inmigrantes provenientes precisamente de esas naciones.

En muchas partes del resto de América latina en aquella época los progresistas predominaban en la jerarquía. En Argentina, en cambio, predominaban obispos integristas y conservadores. Un autor consigna diez obispos en la categoría de «integristas» o «ultraconservadores», y coloca otro bloque bajo la clasificación de «conservadores», seguido por los «moderados» y «progresistas.»[27] Ciertos obispos, como Adolfo Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal en el momento del Golpe Militar, Victorio Manuel Bonamín, Vicario Castrense, o bien Antonio J. Plaza, Arzobispo de la Plata, claramente conformaban el grupo de los «ultraconservadores». Ellos apoyaron abiertamente al régimen militar, legitimándolo plenamente para suprimir a la guerrilla, hasta en el uso de la tortura.

El siguiente bloque, de unos 40 obispos más o menos, constituía el grupo de los «conservadores», a saber, prelados que objetaban la brutalidad del régimen, pero no hasta el extremo de criticarlo en público, ni mucho menos romper relaciones con él, porque en el fondo estaban de acuerdo con sus objetivos generales. Entre ellos se encontraban los dos cardenales, Raúl Primatesta, el Arzobispo de Córdoba, quien sucedió a Tortolo en 1976 como presidente de la Conferencia Episcopal, y Juan Carlos Aramburu, el Arzobispo de Buenos Aires, 1975-1990. También,

---

25 Agencia Informativa Católica argentina, *Guía eclesiástica argentina* (Buenos Aires, agosto de 1988), pág. 159.

26 Ernique Amato, *La Iglesia en Argentina* (Friburgo-Buenos Aires: Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas, 1961), pág. 219.

27 Arturo Fernández, *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990), págs. 37-38.

en este grupo se encontraba Antonio Quarracino, Obispo de Avellaneda, posteriormente Arzobispo de la Plata en 1985 y, finalmente, Arzobispo de Buenos Aires en 1990; además, entre 1978 y 1982 servía como secretario general del CELAM. El Nuncio, en esa época, Pio Laghi (1974-1980), más bien se solidarizaba con el grupo conservador, no obstante su posición privilegiada para influir en la jerarquía como una voz independiente. El sector «moderado» estaba conformado por los obispos que apoyaban las reformas del Concilio Vaticano II, pero quienes por timidez o el temor de romper la unidad institucional no se destacaban por sus protestas contra el régimen militar. Tal sería el caso de Eduardo Pironio, el tercer cardenal argentino. Pironio fue obispo auxiliar de La Plata, posteriormente Obispo de Mar de Plata, y en 1975 fue nombrado pro-prefecto de la Congregación para los Religiosos, en Roma. No obstante sus posturas progresistas en favor del Concilio, no tomó una posición clara en público con respecto a las violaciones de los derechos humanos en su propia patria. Además, la ausencia de Pironio durante el proceso militar, facilitaba el dominio de los conservadores.

El grupo de obispos progresistas que sí tomaron una posición clara fue una pequeña minoría. Entre ellos se encontraban Enrique Angelleli, el Obispo de La Rioja; Carlos Ponce de León, Obispo de San Nicolás; Jorge Novak, de Quilmes; Miguel Heseyne, de Viedma; Jaime Nevares, de Neuquen, y Alberto Devoto, de Goya.

Las raíces del conservadurismo

> «Los malos argentinos que salen del país se organizan desde el exterior contra la patria, apoyados por las fuerzas oscuras, difunden noticias y realizan desde afuera campañas en combinación con quienes trabajan en la sombra dentro de nuestro territorio. Roguemos por el feliz resultado de la ardua tarea de quienes espiritualmente y temporalmente nos gobiernan. Somos hijos de una Nación en la cual la Iglesia goza de un respeto desconocido en todos los países condenadamente marxistas.»[28]
>
> Antonio Plaza, Arzobispo de La Plata, 1977.

---

28 Mignone, *Iglesia y dictadura,* pág. 124.

La orientación tan marcamente conservadora de la jerarquía argentina llama la atención, sobre todo si se la compara con el actuar de la Iglesia chilena, dado el hecho de que los dos países comparten muchos de los mismos rasgos: el peso notable de la inmigración europea y una larga tradición democrática, al menos hasta 1930 en el caso de Argentina. Pero durante el proceso militar en este país no surgió un Raúl Silva Henríquez, ni se creó una Vicaría de la Solidaridad, ni hubo un distanciamiento de la Iglesia del Estado.

Para entender este conservadurismo conviene remarcar, en primer lugar, la prevalencia en muchos sectores del clero argentino de los esquemas del nacionalcatolicismo, que surgió como una reacción al liberalismo, y hasta cierto punto al populismo de Yrigoyen y posteriormente de Perón. Muchos obispos de manera franca compartieron la misma mentalidad de los militares acerca de la unión entre la religión católica y la Patria. Para ambos, el comunismo representaba un virus que había infectado el cuerpo nacional, y para ambos la eliminación de este virus constituía un bien saludable tanto para la Iglesia como para la Nación. Además, como consecuencia del Patronato Nacional (el cual caducó en 1966), los obispos estaban acostumbrados a someterse al Estado, que también apoyaba a la Iglesia económicamente.[29] Los obispos consideraron a la Iglesia como una corporación llamada a colaborar con la otra gran corporación, el Estado, para mantener el orden y la paz.

Más allá de estas observaciones se debe tomar en cuenta otro factor: el origen social y la formación del clero argentino. Muy al contrario de ciertos esquemas marxistas simplistas, que presentan la imagen de una Iglesia oligárquica en unión con un Estado oligárquico, en realidad, las figuras más representativas del ala conservadora -Tortolo, Aramburu, Primatesta, Quarracini- casi todos eran y son descendientes de inmigrantes y provenientes de la clase media popular. Encarnan los valores conservadores de estas clases, que históricamente en Argentina se han distinguido por su laboriosidad, apego a la familia y, por otra parte, por su estima o envidia hacia las élites aristocráticas. Además, los seminarios en general han sido muy tradicionalistas: inculcaron en los estudiantes la imagen del sacerdote como símbolo de orden y tradición. En gene-

---

29 Ibid., págs. 135-164.

ral, el Concilio Vaticano II hizo muy poco impacto en la Iglesia argentina. Los obispos argentinos de tendencia conservadora se destacaban, más bien, por su falta de preparación en materia teológica. Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal en el momento del Golpe, mantenía su diócesis de Paraná como una fortaleza contra los vientos del cambio en la Iglesia, e incluso invitó a mons. Lefebvre, antes de su rebeldía abierta, a visitar su diócesis. Para obispos como Tortolo, Plaza y otros, encontrarse en el mundo de los poderosos, y descubrirse estimados en ese mundo, significaba un ascenso en la vida.

Otro factor que pesaba mucho en las decisiones y el actuar de la jerarquía fue la unidad institucional. Para mantener esa unidad los obispos preferían publicar declaraciones que se ceñían a principios muy generales y abstractos antes que tocar casos concretos de violaciones de derechos humanos. Referirse a casos concretos, o presentar una denuncia pública en contra del Gobierno, habría significado ahondar más las divisiones internas entre ellos mismos. Por eso, los obispos moderados se limitaban a firmar documentos preparados por la mayoría conservadora. Por su parte, la minoría progresista se vio obligada a expresar su voz de protesta al margen de la Conferencia Episcopal. Pero, había un motivo especial por el cual hasta los moderados temían criticar demasiado al Gobierno: la presencia de católicos, o personas de formación católica, en los grupos subversivos, especialmente los Montoneros. Como afirmaba mons. Bonamín, «también en iglesias se han incubado guerrilleros.»[30] Para marcar distancia entre ellos y el catolicismo radical, los obispos fueron al otro extremo de rechazar todo: la lucha subversiva y la protesta contra el Gobierno de parte de católicos que no tenían nada que ver con la subversión.

Finalmente, conviene analizar el significado de la ausencia de un partido católico o un partido demócrata cristiano de envergadura nacional. En Chile aquel partido cumplía muchas funciones sociales: como foro respetable donde un cristiano podía ventilar su inquietud por lo social, y como contrapeso independiente a los obispos conservadores. En Argentina los obispos conservadores reservaban para sí el derecho de definir los límites y las normas de la conducta política de los católicos. No

30 Fernández, pág. 34.

existía, identificado con el catolicismo, un partido grande que ofreciera una alternativa frente a la voz oficial. Los católicos que representaban el socialcristianismo progresista fueron simplemente marginados por los obispos conservadores. El Partido Demócrata-Cristiano argentino, como vimos anteriormente, era más bien pequeño y, por lo tanto, muy limitado en cuanto a su capacidad de influir a nivel nacional.

La Iglesia oficial: acciones y omisiones

El grupo más conservador entre la jerarquía justificó el Golpe y defendió, sin vacilaciones ni ambigüedades, las acciones de los militares. En setiembre de 1975, durante el funeral de militares asesinados por el terrorismo, y delante del general Roberto Viola, jefe del Estado Mayor del Ejército, el provicario Victorio Bonamín declaró: «El ejército está expiando la impureza de nuestro país. ¿No querrá Cristo que algún día las Fuerzas Armadas estén más allá de su función?»[31] Como si esta coincidencia de pareceres no fuera suficiente, en el mismo día del Golpe, el 24 de marzo, el general Videla y el almirante Emilio Massera se reunieron en una larga sesión con Tortolo, que era el Vicario Castrense y a la sazón presidente de la Conferencia Episcopal. Como regla general, Bonamín y Tortolo nunca perdieron una oportunidad para elogiar al Ejército y al Gobierno Militar.

Pero ese mismo año Tortolo fue reemplazado como presidente por Raúl Primatesta, el cardenal-arzobispo de Córdoba. Sin duda el integrismo tan abierto de Tortolo, así como su franco rechazo del Concilio Vaticano II, resultaron incómodos para los demás obispos, que vieron la conveniencia de elegir a otra figura -conservadora por cierto- pero más cauta y prudente en su trato con el Gobierno. A partir de ese cambio la Conferencia Episcopal comenzó a expresar su preocupación por la violencia perpetrada por las fuerzas del orden y sobre todo por las desapariciones. Pero la Conferencia adoptó la política, que tal vez en el momento parecía lo más prudente y productiva, de limitar las críticas en público a principios generales, mientras que en privado se dedicó a presionar al Gobierno sobre casos particulares mediante mensajes y visitas.

---

31 Mignone, *Iglesia y dictadura,* pág. 22.

A fines de 1982, el Episcopado publicó un tomo con una selección de documentos previamente publicados entre 1970 y 1972 con referencias a la violencia, los derechos humanos y las desapariciones. Pero, también incluyeron otros documentos que no habían sido publicados anteriormente. Se trataban de mensajes enviados a la Junta de Gobierno o bien al Ministro del Interior acerca de estos temas. Los obispos ofrecieron la siguiente explicación por este procedimiento:

> «Se señaló que a la jerarquía de la Iglesia en la Argentina le hubiera sido más fácil tomar una actitud de pública condena constante del Gobierno de las FFAA, y que sin embargo no lo ha hecho, no por apoyar al Gobierno, sino por el bien de la comunidad, tratando de impedir la entrada en juego de un elemento más de confusión.»[32]

En estas misivas los obispos revelaron que tenían pleno conocimiento de que algo terrible estaba pasando en el país: «Los obispos recibimos con frecuencia, últimamente, doloridas quejas de familias de personas desaparecidas, secuestradas o también detenidas...»[33] En otras cartas se refieren al uso sistemático de la tortura, y la práctica común durante los operativos de secuestro de desvalijar las casas de las víctimas.[34] Los obispos no se limitaron a enviar mensajes, sino que además la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal realizó por lo menos 20 distintas visitas a la Junta de Gobierno entre 1976 y 1983 para conversar sobre los derechos humanos. Inclusive, en un resumen de una de esas reuniones, realizada el 28 de setiembre de 1978, los obispos manifiestan su frustración al no recibir una respuesta satisfactoria a sus preocupaciones: «Se reclamó por la situación de los derechos humanos y por la ineficacia de tales reuniones.»[35] En otro encuentro, entre varios obispos y el general Videla, el 25 de junio de 1980, se tocó el tema de la «Seguridad Nacional y las discordancias que habría con la enseñanza de la Iglesia.» [36]

De manera que se puede establecer que los obispos sí llamaron la

---

32 Conferencia Episcopal Argentina, *Documentos del Episcopado Argentino, 1984,* Tomo XII (Buenos Aires, 1989), pág. 168.
33 Ibid., págs. 141-142.
34 Ibid., pág. 147.
35 Ibid., pág. 161.
36 Ibid., pág. 174.

atención a los militares acerca de su actuación, por escrito y en persona. Además, había casos conocidos en que la intervención oportuna de los obispos probablemente sirvió para salvar vidas. Pero la crítica a la jerarquía reside en el hecho de que no tomó una actitud pública y resuelta en defensa de los derechos humanos. Es más: algunas de sus acciones contradecían sus palabras. En su obra sobre este tema, Emilio Mignone, abogado, educador y católico militante, cuya hija, Mónica, una catequista que trabajaba en una villa miseria, fue secuestrada y nunca más apareció, relata cómo en su búsqueda de ayuda para saber más sobre su hija, encontró la puerta del Vicario Castrense cerrada a sus requerimientos. Al indagar sobre la situación de otras familas de desaparecidos descubrió que la oficina del Vicario Castrense se limitó a escuchar las quejas, pero en la práctica no aplicó ninguna presión verdadera sobre los militares para rendir cuentas de sus acciones. Además, en varias ocasiones distintos obispos y sacerdotes prácticamente se solidarizaron con los militares, justificando la represión. En una ocasión las Madres de Plaza de Mayo asistieron a una misa justamente para pedir por sus hijos e hijas desaparecidos; pero el sacerdote que dio el sermón habló de hijos descarriados por las drogas que fácilmente terminan siendo subversivos. Las Madres abandonaron el templo en señal de protesta.[37] En otras ocasiones tanto el cardenal Aramburu (1982) como el cardenal Quarracino (1983) formularon declaraciones a la prensa extranjera en el sentido de que no había desaparecidos en Argentina, e incluso afirmaron que muchos de los así llamados desaparecidos vivían fuera del país.[38] Quarracino, al menos, tuvo la rectitud de aclarar posteriormente que nunca había hecho semejante observación. En general, a pesar de sus mensajes dirigidos a los militares, las figuras más importantes en la jerarquía no ocultaron su falta de simpatía por los grupos de derechos humanos, que presionaron para saber la verdad acerca de los desaparecidos.

La Iglesia perseguida

La falta de una acción decidida y enérgica, de parte de los obispos, en defensa de los derechos humanos es todavía más llamativa si se toma

---

37 Bousquet, pág. 107.

38 Mignone, *Iglesia y dictadura,* págs. 71-74.

en cuenta el hecho de que durante este período algunas de las víctimas de la represión eran miembros de la propia Iglesia institucional. Por cierto, los obispos llamaron la atención a los militares en estos casos, pero en general limitaron su gestión a la acción de escuchar las explicaciones oficiales, las cuales generalmente aceptaron sin más.

Ya antes del golpe, con el asesinato de Carlos Mugica, los grupos paramilitares demostraron que no había ningún límite moral que los limitaba, y la Iglesia -sobre todo los sectores progresistas- era un blanco fácil. Pero el primer acto violento dirigido contra la Iglesia después del golpe fue de tal magnitud que hace pensar que posiblemente no contaba con la aprobación desde arriba, y que probablemente fuera la acción de un grupo paramilitar «fuera de control». En la madrugada del 4 de julio de 1976, en la parroquia de San Patricio, en el barrio elegante de Belgrano (Buenos Aires) -la parroquia del mismo presidente Videla- tres sacerdotes y dos seminaristas eran bárbaramente acribillados. Los religiosos pertenecían a la congregación de los Palotinos, que desde el siglo pasado atendían especialmente a los inmigrantes, en este caso a los irlandeses. Entre las víctimas se encontraba el párroco, P. Alfredo Kelly, argentino de descendencia irlandesa, un sacerdote bastante popular en la parroquia. Los asesinos pintaron lemas en la pared en un burdo intento de echar la culpa del crimen a grupos subversivos.

Pero había abundante evidencia que apuntaba en otra dirección. La Embajada de los Estados Unidos, basándose en sus propias fuentes, informó al Nuncio, Pío Laghi, que los autores eran paramilitares.[39] En este caso la reacción de la Iglesia fue típica. El Nuncio y el cardenal Aramburu visitaron la Junta para expresar su indigación. La Junta negó tener conocimiento de quiénes eran los responsables, y prometió vagamente rectificar el curso de represión que el Gobierno había emprendido. Se celebró una misa pública por los religiosos y el Nuncio expresó su condolencia por la tragedia. Pero la nota de condolencia no hizo ninguna referencia a la realización de una investigación independiente.[40] El asunto terminó allí y sólo después del régimen militar se volvió a investigar el caso.

---

39 Eduardo Gabriel Kimel, *La Masacre de San Patricio* (Buenos Aires: Ediciones Dialéctica, 1989), págs. 81-82.

40 Ibid., pág. 83.

Este primer crimen fue seguido por muchos otros. El 18 de julio de ese mismo año dos sacerdotes del movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo fueron secuestrados y asesinados en Chamical, cerca de la Rioja, una diócesis en el interior a 300 kilómetros de la frontera con Chile. El obispo de la diócesis, Enrique Angelelli, que había denunciado al Gobierno por su violación de los derechos humanos, murió en un accidente automovilístico el 4 de agosto. En el mismo carro llevaba consigo documentos que comprobaban la complicidad de los militares en la muerte de los dos sacerdotes. Un año después murió otro obispo, Carlos Ponce de León, de la diócesis de San Nicolás, en circunstancias parecidas. Amigo de Angelelli, también había denunciado a los militares, e igualmente murió como consecuencia de un accidente automovilístico no esclarecido. En diciembre de 1977, dos religiosas francesas, del Instituto de Misiones Extranjeras, que colaboraron con las Madres de Plaza de Mayo, fueron secuestradas y nunca más aparecieron. El propio presidente Valéry Giscard d'Estaing envió un emisario especial para pedir explicaciones, pero otra vez las autoridades alegaron ser ignorantes sobre quiénes eran los responsables de estas desapariciones.

Finalmente, hubo muchos laicos, como Mónica, la hija de Emilio Mignone, los cuales también desaparecieron. En algunos casos raros, generalmente gracias a la presión inmediata de los obispos, los superiores religiosos, los grupos de derechos humanos o la prensa internacional, algunas víctimas de los secuestros volvieron a la luz del día. Dos jesuitas fueron capturados en mayo de 1976 y detenidos en la Escuela de Mecánica de la Armada, lugar de prisión para centenares de los desaparecidos. En octubre de ese año ambos aparecieron vivos, tirados en un campo abierto.[41]

Angelelli y los obispos que protestaron

Nacido en 1923 en Córdoba, Enrique Angelelli realizó sus estudios para el sacerdocio en Roma y se ordenó en 1949. Fue consagrado obispo

41 Para un resumen sucinto de las víctimas en la Iglesia, ver CONADEP, *Nunca Más,* págs. 347-360.

en 1960 y llegó a ser Obispo de La Rioja en 1968. Fue un hombre eminentemente pastoral y tuvo una relación muy estrecha con sus feligreses. Entre sus aficiones le gustaba escribir poesía. Aun antes del golpe tuvo problemas con el mando militar de la región, el general Luciano Benjamín Menéndez, el mismo que posteriormente sirvió como Comandante en Jefe del Ejército en la Guerra de las Malvinas. En febrero de 1976 el Vicario de la Rioja fue detenido y sometido a un interrogatorio. En junio los dos sacerdotes, Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias, fueron secuestrados y asesinados. Angelelli hizo un informe acerca de este hecho para el Nuncio, quien a su vez conversó con el mismo presidente Videla sobre el caso. Pero, finalmente, los esfuerzos del Obispo para demostrar la complicidad de los militares en la muerte de los dos sacerdotes condujeron a su propia muerte. El 4 de agosto Angelelli y otro sacerdote visitaron Chamical, donde los dos habían trabajado. Celebró una misa y en el sermón denunció a los militares por sus crímenes. De Chamical se dirigió hacia la capital de la provincia con documentos sobre el caso, pero en el camino dos otros vehículos lo encerraron y embistieron su camioneta. El cuerpo del obispo se encontraba a 25 metros de la camioneta, pero los documentos y los otros carros ya habían desparecido. El informe oficial cerró el caso afirmando que no existía motivo para investigar más el asunto.[42] En 1984 otro juez mandó reabrir el caso de Angelelli y en 1986 emitió el siguiente dictamen:

> «...doy por acreditado que el hecho que costara la vida a quien fuera obispo de la Rioja...Monseñor Enrique Angelelli, ha sido: homicidio; habiendo producido su muerte en el lugar precitado...»[43]

El silencio de la mayoría de los demás obispos acerca de la muerte de uno de sus hermanos fue notorio. A manera de excepción, Carlos Ponce de León, el obispo de San Nicolás, que asistió al entierro de Angelelli, denunció su muerte así como otras violaciones de los derechos humanos. Murió un año después, también en un accidente automovilístico.[44] La muerte de estos dos obispos sin duda tuvo el efecto de crear un clima de terror en la propia Iglesia. No obstante, al menos cuatro obis-

---

42 Luis Miguel Barronetto, *Reportajes a Mons. Angelelli* (Córdoba, 1988), pág. 143.
43 Ibid., pág. 141.
44 CONDADEP, *Nunca más*, págs. 359-360.

pos levantaron una voz de protesta. Desde el comienzo del régimen Jaime de Nevares, Obispo de Neuquén, en el suroeste del país, denunció las constantes violaciones de los derechos humanos. Por ello, fue llamado a servir como copresidente, juntamente con Raúl Alfonsín, de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, fundada en 1975, y finalmente, en 1983, en reconocimiento a su labor, el propio presidente Alfonsín lo nombró miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. También se destaca la figura de Jorge Novak, el Obispo de Quilmes, cerca de la capital. Novak integró el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, fundado en 1976. Finalmente, Miguel Hesayne, de Viedma, se convirtió en una figura sumamente incómoda para el Gobierno. En 1977 el presidente Videla visitó Viedma, y en una entrevista Hesyne abogó por la vida de los jóvenes inocentes y los pobres.[45] Posteriormente dirigió una serie de cartas públicas al Presidente y al Ministro del Interior acusándolos de encubrir crímenes. En una carta a Videla, fechada el 16 de diciembre de 1979, declaró:

> «Sabemos que hubo torturas y atropellos a la dignidad humana, hasta en lo más elemental y por eso anticristiano, tanto de la parte subversiva como de las Fuerzas Armadas.»[46]

Videla contestó la carta justificando la represión como una necesidad en tiempo de «guerra», y elogió la «abnegación y heroísmo» de las Fuerzas Armadas.

Pérez Esquivel y los derechos humanos

En la década de los años 70 surgieron varios grupos de derechos humanos en Argentina: La Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (1975), la Comisión de Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas y Gremiales (1976), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (1976), el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS)(1979) y, finalmente, el grupo más célebre, Las Madres de Plaza

---

45 Padre Obispo Miguel E. Hesayne, *Cartas por la vida* (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 1989, pág. 68).

46 Ibid., pág. 33.

de Mayo (1977). Estos grupos perseguían fines particulares diferentes, pero todos trabajaban en estrecha coordinación entre sí. Este hecho se debe en buena medida a la labor de Adolfo Pérez Esquivel, quien ganó el Premio Nobel de la Paz en 1980 por su lucha en favor de los derechos humanos.

Pérez Esquivel fue el coordinador latinoamericano de SERPAJ, Servicio de Paz y Justicia, una asociación que se fundó en América Latina en los años 60. El propio Pérez Esquivel fue influido por tales figuras como Thomas Merton, el trapense norteamericano, Martín Lutero King y Mahatma Gandhi. Además, siendo católico militante, siguió de cerca los cambios en la Iglesia tras Medellín. En algún momento, cuando no pudo regresar a Argentina trabajó en Ecuador como misionero laico, con su familia, a invitación de Leonidas Proaño, el obispo de Riobamba.[47] Tuvo una participación fundamental en la creación de otros grupos parecidos a SERPAJ pero con fines más específicos: la Asamblea Permanente de Los Derechos Humanos, el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y las Madres de Plaza de Mayo. En cada nación de América Latina, la Iglesia Católica promovía la creación de comisiones de Paz y Justicia; pero, el responsable de dicha comisión en Argentina fue monseñor Quarracino, quien simpatizaba más bien con el gobierno militar. Como consecuencia, la Comisión fue totalmente inoperativa. Por eso, estos otros grupos, y especialmente SERPAJ, liderados por cristianos, llenaron un vacío creado por la propia Iglesia.

Pérez Esquivel corrió la suerte de muchos otros activistas en favor de los derechos humanos. Fue detenido en prisión durante 14 meses, y luego pasó otros 14 meses bajo «libertad vigilada,» en su domicilio. Cuando llegó la noticia de que él había sido escogido como recipiente del Premio Nobel de la Paz, se convirtió en el centro de la atención mundial; pero no fue felicitado ni por el gobierno argentino ni por la Conferencia Episcopal, los cuales consideraban el premio más bien como un reproche a su propia conducta.

---

47 Entrevista personal con Adolfo Pérez Esquivel, Buenos Aires, 11 de febrero de 1993.

Las Madres de Plaza de Mayo

El grupo de protesta más célebre durante el régimen militar fue las Madres de Plaza de Mayo. Animadas por Pérez Esquivel, que asumió el papel de guía espiritual para el grupo, las madres cuyos hijos e hijas habían sido secuestados, decidieron tomar una acción positiva y dramática. Un jueves en abril de 1977, un grupo de 14 madres aparecieron en la histórica Plaza de Mayo, frente a la Casa Rosada.[48] En forma ordenada y en silencio desfilaron por la plaza. Con el tiempo, otras madres perdieron el miedo y las acompañaron. Todos los jueves durante la dictadura, y aún después, las madres desfilaron por la plaza, convirtiendo su gesto en un rito consagrado. En setiembre de 1979 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, dependiente de la OEA, visitó Argentina y observó, muy impresionada, el espectáculo de 2,000 madres de desaparecidos. El desfile semanal de las madres conmovió la opinión nacional y mundial y constituyó la prueba más contundente de que había violaciones masivas de los derechos humanos en Argentina. El Gobierno, por su parte, intentó ignorarlas y, finalmente, se dedicó a hostigarlas. En diciembre de 1977, seis de las madres fueron secuestradas juntamente con las dos religiosas francesas. Nunca fueron vistas otra vez.

Hacia fines de 1977 surgió otro grupo: las Abuelas de Plaza de Mayo. Entre las desaparecidas había madres que habían dado a luz estando en prisión. Pero sus hijos también desaparecieron. Las investigaciones posteriores establecieron que había por lo menos 217 casos de niños nacidos en centros de detención; niños que fueron entregados en adopción, frecuentemente a familias de la propia policía o de los militares. Las abuelas, por lo tanto, exigían información no solamente acerca de sus hijas, sino también acerca de sus nietos y nietas. Con el tiempo 51 de estos niños fueron localizados, viviendo con familias que no eran las suyas biológicamente.[49]

Las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo eran y son «laicas» y no representaban a la Iglesia oficial. No obstante, su movimiento tuvo un sentido religioso explícito. La mayoría de las madres eran católicas

---

48 Bousquet, pág. 43.

49 *Newsweek*, 8 de febrero de 1993, págs. 7-8.

practicantes y se reunían con frecuencia en iglesias. También asistían a misas en grupo para pedir por sus hijos y a veces usaban símbolos religiosos para expresar su dolor. En una ocasión llevaban cada una un clavo, para simbolizar el hecho de que Cristo estaba siendo crucificado otra vez.[50] Si bien la Iglesia oficial no se distinguía por realizar algún gesto profético, el «pueblo de Dios», representado por las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo, así como muchos laicos como Pérez Esquivel, cumplió esa misión.

Los Protestantes

La comunidad evangélica de Argentina, relativamente pequeña (tal vez el 5.5% de la población) y proveniente de los inmigrantes europeos, formaba parte de las clases medias urbanas y en general no intervenía en la política.[51] No obstante, durante la Dictadura Militar una minoría importante abiertamente promovía la causa de los derechos humanos y se solidarizaba con la protesta contra el régimen. El ejemplo más notable de la participación evangélica en este sentido fue el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, que se conformaba principalmente por protestantes de las iglesias históricas: metodistas, luteranos, presbiterianos, discípulos de Cristo, etc. El obispo metodista Federico Pagura y el obispo metodista emérito Carlos Gattinoni, participaron activamente en el movimiento, juntamente con Jorge Novak, el obispo católico de Quilmes. Ciertos teólogos como José Miguez Bonino apoyaban la crítica al Gobierno desde una perspectiva cristiana y liberacionista. También hubo víctimas entre los evangélicos. En su informe, CONADEP señala a Mauricio Amílcar López, un pastor, delegado ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias y rector de la Universidad de San Luis, el cual fue secuestrado en enero de 1977, y luego desapareció.[52] Cabe mencionar también la figura del Rabino Marshall Meyer, quien, además del periodista Jacobo Timerman, simbolizaba la presencia judía

---

50 Bousquet, pág. 54.

51 Ver David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley, California: University of California Press, 1990), pág. 337; y José Miguez Bonino, «Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar, 1973-1983», *Cristianismo y Sociedad* No. 83 (1985): 81-85.

52 CONADEP, *Nunca más,* pág. 353.

en la protesta en favor de los derechos humanos. Junto con Jaime Nevares y Carlos Gattinoni también formó parte de CONADEP.

La transición: Iglesia y comunidad nacional (1981)

Hacia 1979 en adelante, el sector moderado entre los obispos comenzó a afirmarse más decisivamente en la jerarquía. El descrédito internacional en que había caído la Junta del Gobierno, más las críticas provenientes de católicos en otras partes del mundo, motivaron a los obispos a distanciarse del régimen y a tomar una actitud más enérgica con respecto a las violaciones de los derechos humanos. Por un lado, la asamblea general del CELAM, reunida en Puebla en 1979, condenó la doctrina de la Seguridad Nacional, un hecho que obligó a los obispos argentinos a definirse más claramente con respecto a su propio Gobierno, que era un modelo por excelencia de dicha doctrina. Por otro lado, la mediación papal, conducida por el cardenal Samoré, en el conflicto con Chile sobre el Canal de Beagle, sirvió para robustecer el prestigio del papado y de la Iglesia en general. Pero, finalmente, y tal vez lo más importante, fue la censura internacional que pesaba sobre los militares, más el desgaste interno que afectaba su capacidad de gobernar. Sobre todo, habiendo liquidado la subversión, un hecho que era bastante evidente después de tres o cuatro años, el régimen ya no tenía razón de ser. En la ausencia de partidos políticos organizados y con el peronismo todavía bastante descreditado, sólo la Iglesia podía llenar el vacío y señalar pautas para hacer la transición hacia la democracia.

El documento más importante de la Iglesia en este sentido, y uno de los mejores documentos en toda su historia, fue *Iglesia y comunidad nacional,* publicado por la Conferencia Episcopal en mayo de 1981. Claramente se escribió como un llamado para iniciar la transición hacia la democracia. Comienza con una sección histórica, en la que los obispos enfatizan las raíces latinas y católicas de la Nación. Critican al liberalismo como un mal, pero alaban la democracia como una aspiración histórica del pueblo argentino. En el documento se nota un esfuerzo de buscar un equilibrio entre el mal que representa la subversión y el mal que representa el terrorismo de Estado. Citan a Juan Pablo II para condenar la

supresión de los derechos humanos en nombre del Bien Común. [53] Asimismo, declaran que el estado de excepción «no puede prolongarse indefinidamente», una sugerencia claramente dirigida al régimen militar.[54] Al mismo tiempo los obispos vinculan la democracia con la justicia social; siendo la segunda una condición necesaria para la primera.[55] En la parte más positiva del documento, hacen un llamado para reconstruir la Nación con el fin de crear una «comunidad nacional». El camino hacia dicha comunidad consiste en buscar la reconciliación nacional mediante el diálogo.

Finalmente, los obispos hacen una invocación en favor del perdón y condenan la actitud que exige el «ojo por ojo.»[56] Aunque el llamado al «perdón» es digno de alabar, se destaca un vacío notable: no hay un llamado a buscar la justicia por las víctimas inocentes del terrorismo de Estado. Con esta carta la Iglesia definió cuáles iban a ser en adelante los conceptos básicos de sus mensajes pastorales: la reconciliación, el diálogo y la participación. Los propios militares, en busca de una salida del poder, recurrieron a estos mismos conceptos. En su caso, sin embargo, lo hicieron interesadamente, porque ellos entendían la «reconciliación» en el sentido de la amnistía total con respecto a sus crímenes.

De Las Malvinas a Alfonsín

En 1981 el general Videla cumplió su mandato como jefe de la Junta, y fue reemplazado por el general Roberto Viola, y éste, a su vez, en 1982 fue sucedido por el general Leopoldo Galtieri, quien fue el que tomó la decisión de lanzar al país hacia la aventura de retomar militarmente las Islas Malvinas que estaban en poder de la Gran Breteña. La visita del papa Juan Pablo II durante el conflicto, con el fin de fomentar un ambiente más propicio para la paz, suavizó un poco la desilusión nacional frente al desastre militar y el dolor provocado por las pérdidas de

---

53 Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y comunidad nacional* (Buenos Aires: 1990), pág. 48.
54 IIbid., pág. 49.
55 Ibid., pág. 47.
56 Ibid., pág. 73.

vidas. La derrota de Argentina en la guerra precipitó una crisis interna, que muy pronto condujo al derrumbre del régimen militar. Por eso, a diferencia de los militares chilenos y brasileños, los militares argentinos no salieron del poder tras realizar un pacto que condicionaba a los civiles. Frente al malestar que se había generalizado en parte por su incompetencia en la Guerra, pero también por las violaciones de los derechos humanos y la falta de libertad, no tuvieron más remedio que convocar a elecciones y devolver el poder a los civiles. Bajo el general Reynaldo Bignone, el sucesor de Galtieri, se realizaron las elecciones en octubre de 1983, y en diciembre Raúl Alfonsín, de la Unión Cívica Radical -el partido de Yrigoyen- asumió la Presidencia de la República.

Algunos meses antes de dejar el poder, sin embargo, el gobierno militar publicó un documento conocido como el «Informe Final». Dicho informe resultó ser una justificación de su actuación en el poder y al mismo tiempo un llamado a la unión. El documento invita a los argentinos a buscar la reconciliación nacional «con espíritu cristiano». Lo más impactante del documento fue la declaración fría y lapidaria de que los desaparecidos probablmente estuviesen muertos: «Se consideran muertas...aquellas personas que figuran en nóminas de desaparecidos y no se encuentran exiliadas o en la clandestinidad».[57] Por primera vez, los militares habían admitido tener conocimiento de la suerte de los desaparecidos, al menos la mayoría de ellos. Finalmente, tres semanas antes de las elecciones decretaron la «Ley de Pacificación Nacional», por la cual se concedieron a sí mismos una amnistía por las medidas que tomaron para combatir la subversión durante su estadía en el poder.

Alfonsín y los juicios

A los tres días de estar en el poder, el presidente Raúl Alfonsín anuló la Ley de la «Pacificación Nacional» y mandó arrestar a los comandantes de las tres primeras juntas. Así comenzó el largo proceso dramático por el cual la sociedad argentina enjuició a los responsables de los crímenes cometidos durante el proceso militar. Al mismo tiempo

57 Rubén Dri, *Teología y dominación* (Buenos Aires: Roblanco, 1987), pág. 113.

Alfonsín creó CONADEP, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. Bajo la presidencia del novelista Ernesto Sábato, la Comisión se dedicó a investigar todos los casos conocidos de personas desaparecidas, así como la realidad oculta de la represión: las cárceles y los sitios de reclusión y los métodos empleados para extraer confesiones de las víctimas. Aunque la Comisión no fue «instituida para juzgar», de hecho los abundantes testimonios que recibió sirvieron para los juicios posteriores a los militares y otros.

Al principio, Alfonsín encargó al Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas la labor de investigar las acusaciones contra sus propios miembros. Pero, finalmente, en octubre de 1984, frente a la «demora injustificada» del Consejo Supremo, la Camara Federal de Apelaciones en Buenos Aires asumió el mandato de procesar y enjuiciar a los militares, policías y civiles acusados de violaciones de derechos humanos. De esta manera, los militares bajo acusación pasaron del fuero militar al fuero civil, para ser juzgados ante la Nación entera. Durante los juicios públicos, los altos comandantes de las primeras juntas fueron llevados como presos a la corte y enfrentados con el testimonio de 800 testigos. El 30 de diciembre de 1986, la Corte Suprema de Justicia ratificó la sentencia dictada por la Camara de Apelaciones. El ex-general Jorge Videla y el ex-almirante Eduardo Massera recibieron la sentencia de prisión perpetua. El ex-brigadier Orlando Agosti fue condenado a tres años y seis meses. De los miembros de la segunda Junta, el general Viola recibió una condena de 16 años y 6 meses, y el almirante Lambruschini, ocho años. El general Ramón Camps, jefe de policía de la provincia de Buenos Aires, fue condenado a 25 años de prisión. Posteriormente, el ex-presidente Galtieri también fue condenado a 12 años de prisión, pero en su caso por «falencias y omisiones» en la Guerra de Las Malvinas. Asimismo, varios ex-ministros de su gobierno también recibieron sentencias.

El espectáculo de una nación latinoamericana juzgando a los integrantes principales de un gobierno militar anterior por crímenes contra la población, asombró y conmovió la opinión pública mundialmente. Alfonsín y el Gobierno contaban con un respaldo popular para llevar a cabo los juicios; pero el presidente argentino también sentía fuertes presiones de parte de las Fuerzas Armadas, de grupos conservadores y de la Iglesia jerárquica, para no ir demasiado lejos. En 1986, frente a la acumulación de causas contra los militares, el Congreso dio la Ley de «Pun-

to Final», que fijó un plazo final para iniciar nuevos procesos. En abril de 1987 estalló el primero de varios levantamientos militares que lograron desestabilizar al Gobierno. Bajo la presión de los militares y otros sectores de la sociedad, el Congreso dio la Ley de Obediencia Debida, por la cual los oficiales subalternos fueron exonerados de ser enjuiciados, porque habían actuado «en virtud de obediencia debida». En la opinión de muchos, estas leyes constituyeron una especie de amnistía de facto.[58] Sin embargo, el golpe final contra los triunfos de la justicia civil se dio bajo el sucesor de Alfonsín, Carlos Saúl Menem, quien asumió por adelantado el mando en julio de 1989. En octubre de ese año Menem indultó a 277 militares y civiles que habían sido condenados por violaciones de los derechos humanos, por ineptitud en la Guerra de las Malvinas o por participar en los alzamientos de los «carapintadas». A fines de diciembre de 1990 concedió un segundo indulto, ante protestas populares, que afectó a los altos jefes de las primeras juntas, incluyendo a Videla y Viola.

La Iglesia (1983-1990): ambigüedades y desencuentros

La Iglesia ya había preparado el camino para el retorno a la democracia en el documento *Iglesia y comunidad nacional.* Pero la experiencia de encontrarse nuevamente en la democracia suscitó más bien reacciones ambiguas y ambivalentes. Por un lado, los grupos progresistas positivamente avalaron la movilización popular que reclamaba el retorno a la democracia.[59] Sin embargo, el bloque integrista y conservador se quedó al mando de la Conferencia Episcopal. Cada uno tenía una visión muy distinta del papel que la Iglesia debería desempeñar en la nueva sociedad democrática y pluralista que surgió tras la Dictadura. Entre los varios temas sensibles, había dos que especialmente distanciaban a la Iglesia de los grandes sectores de la población: el divorcio y los juicios a los militares.

En 1984 se presentaron varias propuestas para legalizar el divorcio en Argentina. Muchos obispos realizaron campañas contra dichas pro-

---

58 *La Nación* (Buenos Aires), 21 de enero de 1987.

59 Leonardo Pérez Esquivel, «Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos», *500 años de cristianismo en Argentina,* pág. 435.

puestas y organizaron una gran movilización en julio de 1986, en la Plaza de Mayo, que contó con la presencia de grupos importantes de la derecha política. Se levantaron todos los lemas del antiguo integrismo, enfatizando la identidad entre familia católica y nación católica. Por su parte los obispos progresistas objetaron lo que consideraban un intento de convertir la Iglesia en un «grupo de presión».[60]

De más gravedad fue la cuestión de los juicios y del indulto. En sus documentos la Iglesia hizo un llamado a la reconciliación y al perdón, pero no a un enjuiciamiento de los culpables de violar los derechos humanos. Inclusive, en una ocasión el cardenal Quarracino propuso la idea de hacer una «ley de olvido».[61] Por lo tanto, la Iglesia jerárquica recibió con poco entusiasmo la noticia de que los militares serían juzgados por sus crímenes. En cambio, aplaudió la decisión del presidente Menem de dar un indulto a los que habían sido procesados y condenados. A manera de excepción, la minoría de obispos progresistas -Heseyne, Novak y Nevares- juntamente con dos obispos metodistas y otras figuras vinculadas con los grupos de derechos humanos o CONADEP, como Ernesto Sábato, lamentaron la decisión.[62] La visita papal en 1987 reflejó esta ambigüedad eclesial. Durante su primer encuentro con la juventud, el 11 de abril, el Papa, en palabras que no formaron parte del discurso original, exhortó:

> «Que el hermano no se enfrente más al hermano; que no vuelva a haber más ni secuestros ni desaparecidos; que no haya lugar para el odio y la violencia, y que la dignidad de la persona sea siempre respetada.»[63]

Pero, el día siguiente, en su discurso a los obispos, elogió su conducta durante la dictadura:

> «Sé de vuestras abnegadas gestiones que salvaron vidas dando así

---

60 Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática: Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina* (Buenos Aires: Puntosur, 1988), pág. 117.

61 Leonardo Pérez Esquivel, «Democracia y dictaudra...», pág. 430.

62 *Nueva Tierra,* suplemento especial, 12 de enero de 1991, pág. 4.

63 Tito Garabal, *El viaje comienza ahora: Juan Pablo II en Uruguay, Chile y la Argentina* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1987), pág. 227.

testimonio de las exigencias del Evangelio. Silenciados u olvidados: ¡Dios conoce vuestra fidelidad!»[64]

Conclusión: dos Iglesias

Como consecuencia del peso extraordinario que la tradición del nacionalcatolicismo, forjado en el Congreso Eucarístico de 1934, ha ejercido en su historia, la Iglesia argentina perdió contacto vital con grandes sectores de la población. Esto fue bastante claro en el caso del peronismo. Esta misma tradición impidió que la Iglesia se convirtiera en un símbolo de unión nacional en tiempos de la dictadura de Videla, mucho menos un escudo de defensa de la democracia y los derechos humanos. Aunque los obispos, mediante la diplomacia discreta, lograron salvar muchas vidas, ellos prefirieron actuar como una corporación frente a otra corporación -los militares- y contribuir así a mantener la paz y el orden en la sociedad. No optaron, en cambio, por hablar como una sola voz en nombre del pueblo en general, ni de parte de los pobres ni de las víctimas de la opresión. Por eso, su llamado a la reconciliación no tenía la misma fuerza moral que el mensaje similar de otras jerarquías de América Latina: Chile, Brasil, Paraguay, etc. Asimismo, la Iglesia no se ubicó cómodamente en la nueva etapa democráctica y pluralista posdictadura.

Por otra parte, desde hace tiempo ha surgido una nueva Iglesia en la Argentina, identificada con el Concilio Vaticano II y Medellín, que se nutre en parte de una larga tradición socialcristiana argentina y de los mismos ideales que inspiran a otros cristianos en todo el resto de América Latina. Los obispos, sacerdotes, religiosas y laicos que sí protestaron en favor de los derechos humanos, y que frecuentemente se convirtieron ellos mismos en víctimas a causa de su protesta, representaron una minoría valiente y respetable. No obstante, ese sector progresista ya no es tan minoritario. Desde el año 1986 un grupo de laicos, muchos de ellos vinculados con el Centro Nueva Tierra en Buenos Aires, acompañados por sacerdotes y obispos amigos, han organizado seminarios teológicos para las clases populares. Toman como modelo las Jornadas Teológicas de la Universidad Católica en Lima, Perú. En 1989, por ejemplo, se realizó el

64 Ibid., pág. 254.

cuarto seminario, en la diócesis de San Justo, con la asistencia de 450 personas. Y en 1990 el quinto seminario se realizó en la diócesis de Morón, con la participación de 760 personas, la mayoría de ellas laicos.[65] En cierto sentido estas divisiones internas en la Iglesia reflejan, a nivel eclesial, la misma división que existe entre la Argentina moderna y pluralista, y la otra Argentina, tradicionalista y conservadora. Se puede prever, dado el recuerdo amargo que dejó la dictadura de los años 1976-1983, que las dos Iglesias convivirán durante mucho tiempo en un estado de coexistencia ambigua.

En abril de 1995, con la evidente intención de promover la reconciliación nacional, el general Martín Balza, jefe del Ejército, admitió públicamente que las Fuerzas Armadas habían cumplido «órdenes inmorales» durante la guerra sucia. Esta fue la primera vez que un alto oficial en ejercicio había asumido responsabilidad moral por las acciones de los propios miembros del Ejército. El antiguo líder de los Montoneros, Mario Eduardo Firmenich, también habló en público, pero no para pedir perdón, sino para justificarse.[66] Por su parte, la Iglesia oficial respondió con el anuncio de que haría su propio pronunciamiento en otro momento: evidentemente no estaba preparada todavía, psicológica o espiritualmente, para enfrentar el espejo de un pasado oscuro.

---

65 *Boletín del Centro Nueva Tierra*, no. 6, marzo de 1990, pág. 1.

66 Sobre las declaraciones del general Balza y otros militares, ver Sergio Ciancaglini y Martín Granovsky, *Nada más que la verdad: el juicio a las juntas* (Buenos Aires: Editorial Planeta, 1995), págs. 328-337.

CAPÍTULO V

PARAGUAY (1954-1989): LA DICTADURA MÁS LARGA

«La paz había sido decretada oficialmente
y estaba prohibido dudar de la paz establecida
Estábamos hartos de paz
todos los almacenes vendían la misma clase de paz
y en el campo no crecía ni la mandioca.»[1]
Bartomeu Meliá, S.J.

La dictadura de Alfredo Stroessner constituía una de las más largas en la historia contemporánea de América latina: 35 años. Pero, dentro de la tradición autoritaria en Paraguay, no fue tan excepcional. En el siglo pasado José Gaspar Rodríguez de Francia (el «Supremo») gobernó durante 25 años, Carlos Antonio López, 18 años, y Francisco Solano López, también 18 años. Paraguay, un país pobre en recursos naturales y con acceso al mar sólo por el río de la Plata, sufrió graves pérdidas como consecuencia de dos guerras en su historia republicana. En la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), con Argentina y Brasil, murió más de la mitad de sus 500,000 habitantes.[2] En la Guerra del Chaco (1932-1935), aunque Paraguay salió vencedor, no obstante perecieron miles de jóvenes. La guerra con Bolivia también puso fin a una época del gobierno de los liberales e inauguró un período de gran inestabilidad caracterizada por golpes de Estado, una guerra civil (1947), intrigas y cambiantes alianzas entre militares y civiles. Sobre todo fue un tiempo de ascen-

---

1 José María Blanch (ed.), *El Precio de la paz* (Asunción: CEPAG, 1991), pág. 3.
2 Paul H. Lewis, *Paraguay Under Stroessner* (Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1980), pág. 18.

diente del Partido Colorado, tras un largo período de gobiernos liberales. En realidad, Stroessner no derrocó a una democracia plena, sino a un gobierno dominado por un solo partido, que a su vez se caracterizaba por la corrupción y las intrigas internas.

Alfredo Stroessner (1912-), hijo de padre alemán y de madre paraguaya, fue militar de carrera. Fue conocido por su disciplina, capacidad de trabajo y su habilidad como administrador. Llegó a ser jefe del Ejército, y en 1954 en alianza con el jefe de policía, un rival que él exilió posteriormente, tomó el poder. Pero el mérito de Stroessner no consistió en el hecho de tomar el poder sino en mantenerlo, y durante tanto tiempo. A diferencia de otros dictadores militares en América Latina, Stroessner no basó su poder únicamente en el Ejército, sino también en la sociedad civil, y concretamente en el Partido Colorado. Aquel partido, que se fundó en 1887 con el nombre oficial de la Asociación Nacional Republicana(ANR), fue un modelo del partido corporativo que funciona a base del clientelaje. Mediante sus «seccionales» mantenía bases en todo el país y, desde el poder, siempre favorecía a sus correligionarios. Apenas tomó el poder, Stroessner fue nombrado candidato del Partido para las elecciones presidenciales. Durante la dictadura se mantuvieron las formas de la democracia: hubo elecciones, y funcionaba el parlamento. Pero el Partido controlaba dos terceras partes del Parlamento y Stroessner toleraba la presencia de ciertos partidos de «oposición» con tal que respetaran los parámetros que él mismo fijó. Los otros partidos, y muchos dirigentes del mismo Partido Colorado, fueron simplemente silenciados o exiliados. En las elecciones presidenciales, en las que generalmente él se presentaba como candidato único, Stroessner ganaba entre el 80 al 90% de la votación. Fueron la apariencia de una democracia, más la prosperidad de que gozaba el país en los años sesenta y setenta, los factores que dieron la impresión de que se trataba de una dictadura blanda. Además, el Partido y Stroessner nunca se cansaban de repetir que en el Paraguay reinaba un ambiente de «Paz, Trabajo, y Bienestar».

En realidad, Stroessner fue tan capaz de usar la violencia como un Somoza o Pinochet. En los años sesenta el Ejército aplastó varios movimientos guerrilleros y raras veces tomaba presos. En los años setenta miles de campesinos de las Ligas Agrarias Cristianas fueron recluidos en campos de concentración. La brutalidad policial, los secuestros, las torturas y las deportaciones violentas también formaban una parte normal de

la época de Stroessner. A pesar de que el dictator permitió la existencia de ciertos partidos y periódicos de oposición, justamente con el fin de dar la apariencia de una democracia, en la práctica el Paraguay se había convertido en un estado totalitario, o bien, en la descripción de Paul Lewis, un «estado pretorio».[3] Stroessner era jefe del Gobierno, jefe de las Fuerzas Armadas y jefe del partido dominante del país.

En un estudio de la época stronista realizado por el Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch» (CEPAG), de los padres jesuitas, se llegó a distinguir cuatro etapas. En una primera etapa (1954-59), Stroessner consolidó la alianza entre el Partido Colorado y los militares y marginó a toda oposición. En la segunda etapa (1959-1967), la dictadura se legitimó mediante elecciones, pero reprimió drásticamente los movimientos guerrilleros y los intentos golpistas. En la tercera etapa, (1967-1978), el Gobierno permitió cierto pluralismo controlado, pero reprimió duramente a movimientos sociales. Durante esta etapa especialmente atacó abiertamente a la Iglesia. Finalmente, entre 1978 y 1989 la dictadura experimentó un desgaste y la sociedad civil se recompuso.[4] Durante esta última etapa la Iglesia alentó y legitimó la oposición al régimen.

La Iglesia: rasgos generales

La Iglesia paraguaya sufrió mucho durante las largas dictaduras del siglo XIX. Francia (1814-1840) suprimió los conventos religiosos, cerró el seminario, y virtualmente gobernaba la Iglesia él mismo. Su sucesor, Carlos Antonio López, sin perder las riendas del estricto control sobre la Iglesia, normalizó las relaciones entre el Estado y la Santa Sede y permitió que se abriera el seminario. Pero la dictadura de su hijo, Francisco Solano López, más la Guerra de la Triple Alianza constituyeron un desastre para la Iglesia. En 1868 el dictador, que ya había llevado al país a una catástrofe en la guerra, mandó fusilar al único obispo del país, Manuel Antonio Palacios, y a 24 sacerdotes por haber supuestamente conspirado contra él. Al final de la guerra del '70 sobrevivían un total de 33 sacerdotes en todo Paraguay.[5]

---

3 *Ibid.*, pág. 127.

4 Blanch, *El Precio de la paz*, págs. 39-40.

5 Luis Cano, Antonio González Dorado, Ernesto Maeder, et al, *La Evangelización en el Paraguay* (Asunción: Ediciones Loyola, 1979), pág. 178.

Fue sobre todo bajo el arzobispo de Asunción, Juan Sinforiano Bogarín (1894-1949), cuando la Iglesia logró ponerse de pie, y establecer cierta autonomía frente al Gobierno. Gracias a su gestiones, numerosas órdenes y congregaciones vinieron al Paraguay: los lazaristas, los salesianos, los franciscanos, la Sociedad del Verbo Divino, los oblatos, los jesuitas (que volvieron en 1927), y otras. El Arzobispo también impulsó la creación de la Acción Católica en 1932, y en 1937 se realizó un Congreso Eucarístico que dio testimonio de que la Iglesia gozaba de bastante vitalidad. La autoridad moral de Bogarín fue tan universalmente reconocida que cuando murió en febrero de 1949 su entierro resultó ser un dramático acontecimiento nacional. *La Unión,* un órgano del Gobierno, declaró: «Monseñor Bogarín era el más grande de los paraguayos de nuestra edad contemporánea». [6].

Su sucesor, Juan José Mena Portal (1949-1970), asesor nacional de la Acción Católica, se dedicó a modernizar la Iglesia. Durante su gestión se fundaron la Conferencia Episcopal (1956), la Federación de Religiosos (1959) y la Universidad Católica en Asunción (1960). El obispo también invitó al país a numerosas congregaciones femeninas. No obstante estos avances, la Iglesia sigue padeciendo en la actualidad de limitaciones típicas del resto de América Latina. A pesar de ser un país mayoritariamente católico (cerca del 90% profiesa el catolicismo), se calcula que solamente el 30% asiste regularmente a misa.[7] Esto se debe en parte a la influencia del liberalismo y del anticlericalismo entre los hombres, pero también al hecho de que con la escasez de sacerdotes la Iglesia no tiene una presencia muy fuerte en el campo, donde vive la mayor parte de la población. A mediados de los años sesenta, por ejemplo, había 4,516 habitantes por sacerdote.[8] En 1990 la mitad de los sacerdotes (de un total de 425 en todo el país) eran extranjeros, principalmente de las órdenes y congregaciones religiosas. Había, además, 1,141 religiosas, y 14 obispos en la jerarquía.[9] Entre los no católicos se destacan los menonnitas que a

---

6 *Ibid.*, pág. 201.

7 Miguel Carter, *El Papel de la Iglesia en la caída de Stroessner* (Asunción: RP Ediciones, 1991), pág. 46.

8 *Pro Mundi Vita*, 38(1971), pág. 21.

9 Conferencia Episcopal Paraguaya, *Guía eclesiástica del Paraguay* (Asunción, 1989), págs. 80-81.

partir de 1927 comenzaron a imigrar de Canadá y establecieron colonias en el Chaco.

Se puede dividir en cuatro etapas el desarrollo de las relaciones entre la Iglesia y el régimen stronista: (1) Primeras tensiones, 1954-1970; (2) Enfrentamiento directo y endurecimiento de relaciones, 1970-76; (3) Represión y la búsqueda de un modus vivendi con el Gobierno, 1976-1983; (4) Liderazgo nacional y legitimación de la oposición frente a la dictadura, 1983-1989.

Primeras Tensiones (1954-1970)

En los primeros años de Stroessner el arzobispo Mena Portal buscó establecer una relación de armonía con el Gobierno. Había otros obispos, especialmente los dos auxiliares de Asunción, Ramón Bogarín y Aníbal Marcevich, quienes estaban dispuestos a tomar una postura más crítica, y junto a ellos en los años sesenta, Ismael Rolón, el obispo de Caacupé. El primer choque con el Estado fue precipitado por un sacerdote paraguayo, Ramón Talavera, párroco de un barrio pobre de la capital. En 1958 Talavera censuró severamente al dictator desde el púlpito, y en seguida surgió un movimiento de respaldo a sus denuncias. El Gobierno presionó al arzobispo para que silenciara al sacerdote, pero sin éxito. Finalmente, después de amedrentar a Talavera, pero sin conseguir resultados, personas allegadas al Partido Colorado y del Gobierno lo secuestraron y lo golpearon brutalmente. Frente a este hecho, Mena envió al sacerdote a Uruguay, pero el Gobierno, por su parte, ya no le permitió entrar en Paraguay. Desde el exilio Talavera se dedicó a denunciar al régimen, pero cuando criticó a la Iglesia por su complicidad con la dictadura, fue suspendido del sacerdocio.[10]

Talavera actuaba como individuo, aunque contaba con la simpatía de muchas personas. Mientras tanto, en los años sesenta surgieron otras voces y otros centros de oposición. La nueva Universidad Católica sobre todo se convirtió en uno de estos centros. Por ser privada y de la Iglesia, podía funcionar más libremente que las universidades nacionales. Entre

---

10 Lewis, págs. 186-189; Carter, pág. 62.

las voces de críticas se destacaba la de un grupo de jesuitas, que había venido de España para colaborar con la nueva universidad. Al mismo tiempo, otros jesuitas se dedicaron a formar las Ligas Agrarias Cristianas, que con el tiempo se constituyeron en un movimiento de considerable fuerza en el campo. En el ambiente justamente antes y después de Medellín las tensiones entre el Gobierno y la Universidad llegaron a un punto crítico. En 1968 la policía atacó a una manifestación de protesta en favor de un alumno de Medicina cuya exoneración del Ejército había sido cancelada a causa de su participación en las actividades de grupos católicos. El Gobierno echó la culpa por la manifestación a los profesores de la Universidad y expulsó a cuatro jesuitas y cerró un periódico de la Compañía de Jesús, *Comunidad.* La Conferencia Episcopal y el Nuncio Papal protestaron por las expulsiones, pero el Gobierno respondió presionando por la expulsión de otros religiosos. Frente a esta amenaza el Arzobispo envió a un profesor de la Universidad Católica, el P. Luis Ramallo, a Chile, pero el Gobierno no quedó satisfecho con esa acción, y en octubre de 1969 arrestó y deportó al padre jesuita Francisco de Paula Oliva, también profesor de la Universidad. Su deportación provocó otra manifestación, que fue duramente reprimida por la policía. Esta vez Mena reaccionó enérgicamente y excomulgó al Ministro del Interior y al Jefe de la policía. El Ministro decidió hacer la paz, entre otros motivos porque quería estar presente en el matrimonio religioso de su hija(!), y por su parte el Arzobispo aceptó sus disculpas y las del Jefe de la Policía. Este fue el primero de muchos otros enfrentamientos entre cristianos militantes y el régimen stronista.

La decisión del Arzobispo de responder a la agresión de parte del Gobierno fue más allá de una simple manifestación individual y espontánea. En realidad, significó que la jerarquía como cuerpo había comenzado a tomar una postura más coherente e institucionalizada frente a la dictadura. Anteriormente, en 1967, la Conferencia Episcopal había criticado la Constitución promulgada ese año porque permitió a Stroessner ser elegido por un cuarto período. En enero de 1969 los obispos enviaron una carta al Presidente exigiendo la libertad de presos políticos y el respeto a los derechos humanos. Y en abril publicaron otra carta en la que condenaron un proyecto de ley que llevaba el irónico título de «Defensa de la democracia». Dicho proyecto proponía suprimir la libertad de prensa y otorgar al gobierno el poder de encarcelar arbitrariamiente a sus opositores. En palabras que no se disfrazaron en lenguage diplomático, los obis-

pos declararon: «Este proyecto de ley consagra una forma de absolutismo totalitario...»[11]. Como acto simbólico, en vez del peregrinaje tradicional a la Virgen de Caacupé que se realiza todos los años el 8 de diciembre y en que participan las autoridades del Gobierno, los obispos decidieron organizar una procesión de silencio y de penitencia en Asunción. La exclusión de las autoridades, y especialmente la exclusión del mismo Presidente de la República del rito católico más importante en el Paraguay, provocó la ira del dictador, que ordenó atacar a los participantes. Mena a su vez mandó cesar la celebración de misas en las Iglesias durante un período. Los dos lados habían echado el guante, pero ninguno se sentía inclinado a tomar el paso decisivo hacia una ruptura formal. En 1970 Mena, bastante avanzado en años y sin ánimo para este tipo de conflicto, renunció a su cargo.

Enfrentamiento y Endurecimiento de Relaciones, 1970-1976

El sucesor de Mena fue Ismael Rolón, quien muy pronto se convirtió en el símbolo visible de la oposición al régimen de Stroessner hasta el mismo fin. Alto y delgado, el nuevo Arzobispo se parecía en algo a un patriarca del Antiguo Testamento, aunque su buen humor no se ajustaba al estereotipo vetereotestamentario. Sacerdote salesiano, en 1960 fue nombrado prelado de Caacupé, sede de la devoción más popular en Paraguay, y en 1966 fue consagrado obispo. Fue conocido como un obispo progresista identificado con el mensaje de Medellín. Una vez que asumió su cargo se mostró conciliador frente al Gobierno, y no vaciló en realizar una visita protocolar al Presidente. No obstante, también marcó claras distancias entre la Iglesia y el régimen mediante dos gestos simbólicos. Primero, abandonó la tradición de dirigir su mensaje navideño desde el Palacio, que el Arzobispo tradicionalmente hacía después del mensajo presidencial, y optó por dirigirlo desde la Catedral. Segundo, y más importante, en febrero de 1971 renunció a su derecho de pertenecer al Consejo de Estado. La misma Constitución había designado al Arzobispo de Asunción como miembro nato de dicho Consejo. En su carta de renuncia, Rolón manifestó sin ambigüedades que dado el estado de ten-

---

11 Secretariado General de la CEP., *Una Iglesia al servicio del hombre: Cartas pastorales de la CEP, 1958-1973* (Asunción, 1973), pág. 270.

sión entre la Iglesia y el Estado no era conveniente que él ocupara, aunque sea símbolicamente, un asiento en el mismo Consejo de Estado. Declaró: «frente a la situación de crecientes abusos y patentes violaciones de los derechos humanos más elementales,» la Iglesia se encontraba «impedida arbitrariamente» a colaborar con el Gobierno.[12] Además, agregó, no quería que el pueblo interpretara su presencia en el Gobierno como una «aprobación del actual estado de cosas».[13]

Muy pronto se presentaron varios hechos que agudizaron las tensiones. En febrero de 1971 un sacerdote uruguayo, Uberfil Monzón, fue invitado por el obispo Ramón Bogarín a colaborar con el plan de pastoral social. Pero, bajo el pretexto de que Monzón tenía vínculos con los Tupamaros de Uruguay, la policía secuestró al sacerdote visitante, lo sometió a torturas y posteriormente lo deportó. Mientras tanto, un obispo de Montevideo, Andrés Rubio García, se presentó en Asunción en busca del sacerdote desaparecido. En el mismo aeropuerto el obispo fue víctima de vejámenes perpetrados por mujeres policías. Frente a este hostigamiento, Rolón excomulgó al Ministro del Interior y al Jefe de la Policía, la segunda excomunión para los dos. Aunque este incidente pronto pasó a la historia, el dictador logró su propósito, que era enviar su propio mensaje al Arzobispo, aunque en este caso eran acciones abiertamente agresivas y lesivas a la dignidad humana. Posteriormente, Rolón, en nombre de los demás obispos, exigió a Stroessner que permitiera volver a los sacerdotes exiliados. El dictador hizo caso omiso de la petición. En setiembre de 1972 la policía reprimió duramente una manifestación de la Universidad Católica, que ya había sindicado como un foco de oposición.

Las Ligas Agrarias Cristianas

En 1960 un grupo de campesinos en una región de las antiguas misiones jesuíticas se acercó a la Iglesia con el fin de presentar sus quejas acerca de la prepotencia de algunos terratenientes. Con la asesoría de dirigentes sindicales de formación cristiana, terciarios franciscanos y de va-

---

12 Ismael Rolón, *No hay camino...!Camino se hace al andar¡ (Memorias)* (Asunción: Editorial Don Bosco, 1991), pág. 64.

13 *Ibid.*, pág. 65.

rios sacerdotes, notablemente un grupo de jesuitas, surgieron las «Ligas Agrarias Cristianas». Con el tiempo estas ligas llegaron a tener en la región oriental de Paraguay cerca de 10,000 miembros.[14] Las ligas combinaron elementos del cooperativismo, sindicalismo y cristianismo primitivo, al menos según su interpretación idealizada de la Biblia. Basándose en el concepto paraguayo del «yopoi» («De todos para todos»), las Ligas crearon almacenes comunes con precios reducidos para el beneficio de toda la comunidad. También fundaron escuelas gratuitas para campesinas que se inspiraban en las ideas de Paulo Freire acerca de la educación conscientizadora. En el departamento de Misiones había 28 de estas escuelitas con 50 maestros, todos hombres muy del pueblo.[15] En 1969 en Jejuí, al norte de Asunción, se fundó una comunidad en una zona pobre que se encontraba dentro del área designada para hacer una reforma agraria. La meta de la comunidad fue vivir en común como los primeros cristianos. Aunque la población de la comunidad de Jejuí fue pequeña, no obstante llegó a ser el centro de coordinación de más de 60 grupos campesinos.[16] Por el año 1970, sin embargo, el Gobierno comenzaba a acusar a estos novedosos experimentos de ser «comunistas» y cada vez más las Ligas se fueron convirtiendo en blanco de la persecución oficial.

Muy pronto, las Ligas también se convirtieron en un problema para la Iglesia. Desde sus inicios varios obispos y sacerdotes habían animado y asesorado a las Ligas, que por su parte buscaron en la Iglesia una fuente de apoyo y de inspiración. Pero las Ligas siempre eran autónomas y no dependían de la Iglesia. En la medida en que crecían en número, y frente a los éxitos visibles que habían obtenido, algunos grupos, llevados por un «mesianismo», se radicalizaron y terminaron criticando a la propia jerarquía por ser una élite privilegiada.[17] En algunos casos hubo grupos que invadieron propiedad privada y tomaron templos. Estas acciones aumentaron las tensiones entre la jerarquía y las Ligas. En 1973 en Caacupé se realizó un reunión en que participaron obispos, sacerdotes, y

---

14 Carter, pág. 83.

15 Equipo Expa, *En Busca de la Tierra sin Mal* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1982), pág. 39. Este libro, escrito en el exilio, resume las experiencias de los asesores-fundadores de las Ligas.

16 *Ibid.*, pág. 75.

17 J. L. Caravias, *Liberación campesina: Ligas Agrarias del Paraguay* (Madrid: Colección «Lee y Discute», 1975), págs. 103-104.

dirigentes de las Ligas. Los obispos querían que los sacerdotes asesores dieran una orientación más clara a las Ligas, pero muchos dirigentes de las Ligas resentían lo que consideraban la injerencia clerical. Cada vez más las Ligas se distanciaron de la Iglesia oficial, o bien, la Iglesia oficial se distanció de los grupos más radicalizados de las Ligas. Al mismo tiempo los obispos, en búsqueda de un modus vivendi con el Gobierno tampoco querían legitimar movimientos que el gobierno consideraba una amenaza al régimen.

En 1972 el Gobierno deportó a dos sacerdotes jesuitas asociados con las Ligas. La plena represión contra las Ligas se desató finalmente entre 1975 y 1976. En febrero de 1975 el Ejército atacó la comunidad de Jejuí, y las escuelitas campesinas fueron cerradas. Muchos campesinos fueron internados en campos de concentración.[18] Al final las Ligas prácticamente dejaron de existir. Al mismo tiempo el Gobierno dirigió su atención hacia las actividades de ciertos jesuitas a quienes consideraba los instigadores de estos movimientos. En enero de 1976 la policía tomó por asalto al Colegio Cristo Rey en el centro de Asunción. También fueron registrados los seminarios. Como consecuencia, varios jesuitas más fueron expulsados del país. En medio de estas agresiones se descubrió la existencia de un grupo subversivo que tenía, aparentemente, intenciones reales de atacar al Gobierno. Conocido por las siglas OPM, que según el Gobierno significaban «Organización Político Militar», muy pronto se convirtió en el blanco de la represión, pero el Gobierno se aprovechó de la ocasión para reprimir también a otros grupos que criticaban al régimen. Un jesuita fue sindicado como cabeza del OPM y en abril, por segunda vez el Colegio Cristo Rey fue allanado como parte de la represión. Durante esa época diez jesuitas fueron expulsados, constituyéndo lo que Bartomeu Meliá (uno de los exiliados) calificó como la «sétima expulsión de la Compañía de Jesús» en la historia de Paraguay.[19] Según un autor, cerca de 3,000 personas fueron detenidas en campos de concentración [20] Uno de los más notorios fue el de Emboscada donde

---

18 Ver José María Blanch (ed.), *Ko'äga Roñe'ëta (Ahora Hablaremos): Misiones, 1976-1978, Testimonio campesino de la represión en Misiones* (Asunción: CEPAG, 1990), que recoge los testimonios de campesinos de las Ligas detenidos en campos de concentración.

19 Equipo Expa, pág. 158.

20 Carter, pág. 78.

centenares de campesinos fueron recluidos como presos comunes. Como respuesta a estas detenciones se formó el Comité de Iglesias Para Ayuda de Emergencia. El Comité estaba integrado por la Iglesia Luterana Alemana, la Iglesia de los Discípulos de Cristo y la Iglesia Católica.[21]

Represión y repliegue, 1976-1983

La eliminación de las Ligas, el asalto al Colegio Cristo Rey, el allanamiento de los seminarios, la expulsión de los jesuitas y otros sacerdotes, la masiva detención de campesinos y otras personas: estos y otros hechos convencieron a los obispos de que no era posible frenar al Gobierno mediante la confrontación directa. En realidad, ya desde 1973 la Conferencia Episcopal había escogido el camino de la moderación. Frente a la radicalización de algunos grupos eclesiales, los obispos se dedicaron a fortalecer a la Iglesia mediante una profundización espiritual de los laicos, especialmente de los jóvenes. Dieron ímpetu a la creación de las Comunidades Eclesiales de Base, que a diferencia de las Ligas agrarias, tenían un carácter más eclesial y espiritual. Además, la Iglesia también fue afectada por otro problema interno: la disminución del número de sacerdotes como consecuencia de la crisis postconciliar. Entre 1967 y 1977 aproximadamente 80 sacerdotes, que representaban el 20% del clero, se retiraron del sacerdocio.[22] Se acentuaba la formación espiritual de los fieles, y la crítica social se hacía menos aguda. No obstante, este cambio de actitud de los obispos no significaba una aprobación tácita del régimen, sino una retirada estratégica, para conservar sus fuerzas y sobrevivir hasta otro momento más oportuno. El hecho de que la Iglesia no se había desdoblado se vio claramente en la carta que la Conferencia Episcopal publicó en junio de 1976: *Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios.* En la carta los obispos condenaron la represión, la torturas, los allanamientos de casas y la expulsión de sacerdotes. Por otra parte, también reconocieron que hubo «extremistas», pero no por eso se debía meter a todos en «una misma bolsa», juntamente con personas motivadas por sanos ideales religiosos.[23]

---

21 Rolón, pág. 73.

22 Carter, pág. 76.

23 Conferencia Episcopal Paraguaya, *Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios* (Asunción, 12 de junio de 1976), pág. 10.

Ese mismo año murió el obispo Ramón Bogarín, pieza clave de la Iglesia progresista, y su sucesor en la Conferencia Episcopal fue Angel N. Acha Duarte, de tendencia más conservadora. En 1976 se instaló el régimen del general Videla en Argentina, un hecho que fortaleció a Stroessner en su propio país. Además, el país gozaba de una prosperidad sin precedentes gracias en parte al gigantesco proyecto hidroeléctrico de Itaipú que el Paraguay compartía con el Brasil, y gracias también a otros proyectos comunes similares con Argentina. Sólo el nuevo gobierno de Jimmy Carter, que se inició en enero de 1977, con su insistencia en los derechos humanos, constituyó un área de preocupación. De hecho, durante la época de Carter, los miembros de la oposición política se reunían con cierta frecuencia en la Embajada de los Estados Unidos. Pero, de otro lado, Stroessner se sentía respaldado por los regímenes de sus vecinos, Brasil y Argentina, y la prosperidad interna le dio una base de seguridad frente a las críticas del extranjero acerca de la violación de los derechos humanos.

Frente a un régimen aparentemente todopoderoso que controlaba la sociedad en todos los niveles, la Iglesia acentuaba su papel de portavoz del sentimiento religioso y de la conciencia moral del pueblo. Los tiempos exigían que se protegiese ese espacio especial que, al fin de cuentas, constituía la base peculiar de la fuerza de la Iglesia. En junio de 1979 los obispos publicaron una carta pastoral coletiva, *El Saneamiento Moral de la Nación.* En ella los obispos admitían que hubo una «cierta mejoría» en las relaciones entre el Estado y la Iglesia.[24] Dirigían su crítica a la corrupción pública que, según ellos, se manifestaba en la adoración de los ídolos de la riqueza (una referencia al consumismo generado por proyectos como el de Itaipú), el placer y el poder. Limitaban su crítica al régimen a la afirmación de que «por razones de seguridad nacional se han ido liquidando los cuerpos intermedios». Y añadían: «tenemos la impresión de que se busca atemorizar al pueblo...»[25] Llama la atención que en la carta se evita un enjuiciamiento global y realmente crítico del régimen.

Por otra parte la Iglesia atendía pastoralmente a las víctimas de la

---

24 Conferencia Episcopal Paraguaya, *El Saneamiento Moral de la Nación* (Asunción, 12 de junio de 1979), pág. 7.

25 *Ibid.*, pág. 23.

persecución. El propio Rolón visitó el penal de Emboscada y entró en diálogo con los detenidos. Mediante estos y otros gestos logró mejorar su condición.[26] La concurrencia a las procesiones de Caacupé y otras manifesticiones religiosas seguía siendo masiva: un signo de que el pueblo común encontraba consuelo y fortaleza en su fe religiosa.

Recomposición y liderazgo profético, 1983-1989

En el estudio realizado por el equipo del CEPAG, de los padres jesuitas, se señala como la última etapa de Stroessner los años comprendidos entre 1978 y 1989. Ellos denominan esta etapa, «el achicamiento de legitimación de la dictadura».[27] Entre las causas del declive de Stroessner se puede señalar, en primer lugar, el aislamiento creciente de Paraguay en medio del proceso de la democratización que experimentaba el resto de América Latina, especialmente en los países vecinos: Argentina en 1983, y Brasil y Uruguay en 1985. El gobierno del presidente Carter había condenado muy claramente el régimen stronista, y su sucesor, Ronald Reagan, a pesar de su marcadas tendencias derechistas, mantuvo la política de censurar a Stroessner por su violación de los derechos humanos. Así, desprovisto del apoyo de sus aliados más importantes, Brasil y Argentina, y censurado por los Estados Unidos, Stroessner tuvo que depender casi exclusivamente del apoyo interno.

Pero, en contraste con el boom de los años setenta, Paraguay experimentó una notable recesión económica en los años ochenta. Un factor importante fue el retraso de la construcción de los proyectos hidroeléctricos de Itaipú y Yacyreta. Estos proyectos habían generado bastante empleo, pero, con el atraso, la tasa de desempleo aumentó considerablemente: del 2.1% en 1980 al 15% en 1983.[28] Además, los ingresos que estos proyectos y las exportaciones de otros sectores habían generado sólo habían beneficiado a las capas superiores, no a la inmensa mayoría de los paraguayos. El economista Aníbal Miranda concluyó en un estudio que

---

26 Rolón, págs. 73-74.

27 Blanch, *El Precio de la paz,* pág. 227.

28 Carlos R. Miranda, *Paraguay y la era de Stroessner* (Asunción: RP Ediciones, s.f.), pág. 138.

entre los años 1974 y 1980 el 20% más bajo de la población recibía el 5% del ingreso total nacional, mientras que el 5% más alto recibía el 70% de los ingresos.[29] Juntamente con la recesión y la mala distribución de la riqueza habría que añadir otros factores, tales como una baja en el precio de la soya, inundaciones torrenciales en el año 1983 que afectaron seriamente la producción agrícola, y el aumento de la deuda externa.

Finalmente, hubo una descomposición interna que fue resultado en parte de este malestar económico, pero también del desgaste producido por una larga dictadura, que además dio señales de una corrupción oficial cada vez más extendida. En 1984 ocurrió una escisión en el Partido Colorado entre «militantes» y «tradicionalistas». Los militantes querían a toda costa mantener el sistema, con o sin Stroessner; pero si fuera sin Stroessner esto significaría, tal vez, designar al hijo del dictador, Gustavo Stroessner, o a otro militar, como sucesor. Los tradicionalistas estaban conformados por los Colorados que señalaban que el Partido existía antes de Stroessner, y que la apertura a la democracia sería conveniente para todos. En 1987 la pugna entre las dos facciones era abierta y Stroessner se vio obligado a expulsar a los tradicionalistas de los mandos del Partido y del Gobierno. Para las elecciones de febrero de 1988, en que Stroessner fue reeligido por sétima vez consecutiva, los mismos tradicionalistas propugnaron votar en blanco. Estas divisiones internas del Partido llamaron la atención de los altos mandos de las Fuerzas Armadas, que también cuestionaban la prolongación de una dictadura que había dividido tanto a los paraguayos, y que les había traído el aislamiento internacional. Por otra parte, desde los años setenta los partidos de la oposición legal se habían retirado del Parlamento. También, los partidos de la oposición «ilegal pero tolerada», se unieron para formar el Acuerdo Nacional. Al mismo tiempo, surgió un nuevo movimiento popular: de los sindicatos, los campesinos, y las mujeres, que reclamaban sus derechos. Poco a poco la sociedad civil se recomponía tras décadas de pasividad y de miedo. Y esta fue la nota más importante de los últimos años de Stroessner: la gente perdió el miedo. En medio de este proceso de recomposición, la Iglesia volvió a tomar un papel protagónico, como legitimadora y animadora de la oposición.

---

29 *Ibid.*, pág. 131.

La Iglesia y el diálogo nacional

En distintos momentos la Iglesia ofreció sus buenos oficios como mediadora para promover el diálogo entre el Gobierno y la sociedad civil, o bien entre los partidos políticos y las distintas organizaciones que no formaban parte del Gobierno. La Conferencia Episcopal declaró 1973 como el año del «diálogo fraterno», y en la carta pastoral *El Saneamiento Moral de la Nación* los obispos ofrecieron su «cooperación en la búsqueda...de soluciones concretas y adecuadas a la vida humana...»[30] Pero estos también eran años de dura represión en que un diálogo verdadero entre los grupos de la oposición no era posible.

En 1979 nació el Acuerdo Nacional, que consistía en cuatro partidos excluidos del Parlamento: el Partido Revolucionario Febrerista, el Partido Liberal Radical Auténtico, el Partido Demócrata Cristiano, y el Movimiento Popular Colorado. Este último representaba a un grupo disidente que había sido expulsado del Partido Colorado en 1959. En diciembre de 1983 el Acuerdo pidió por primera vez a la Conferencia Episcopal que cooperara para fomentar un diálogo nacional, y los obispos respondieron a la petición afirmativamente.[31] Pero el proceso para llegar a dicho diálogo nacional era más bien lento, y en marzo de 1984 el Gobierno interrumpió el proceso cuando clausuró el matutino *ABC Color,* que representaba prácticamente la única voz de oposición en Paraguay, fuera de los órganos de la misma Iglesia. La protesta de la prensa libre internacional fue unánime. El arzobispo Rolón ofreció una misa en la Catedral por la libertad, con la asistencia del mismo director del periódico clausurado, el Dr. Aldo Zuccolillo y los empleados del diario.[32] Este gesto simbólico reforzó la imagen de la Iglesia como legitimadora de la oposición y lugar natural de la reconciliación nacional.

Finalmente, en enero de 1986, la Conferencia Episcopal formalmente designó a tres obispos, Jorge Livieres Banks, Felipe Santiago Benítez, y Oscar Páez Garcete, para organizar el diálogo nacional.

---

30 Margarita Durán, *Diálogo nacional: urgencia de nuestro tiempo* (Asunción: Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1987), pág. 13.

31 Edwin Britez, Esteban Caballero, José Nicolás Morínigo, et al, *Paraguay: Transición, diálogo y modernización política* (Asunción: El Lector, 1987), pág. 11.

32 Rolón, pág. 79.

Livieres, obispo auxiliar de Asunción, fue el encargado de las relaciones con los medios de comunicación, y se convirtió en el arquitecto principal del diálogo. En abril, Livieres, en nombre de la Conferencia anunció las bases y el cronograma del diálogo. En una primera etapa la Iglesia invitaría a todos los partidos políticos y agrupaciones gremiales y estudiantiles a presentar sus propuestas, y la segunda etapa consistiría en la realización de un simposio o debate público para discutir las propuestas. Las reacciones al anuncio fueron favorables en todos los sectores, menos en el Gobierno y el Partido Colorado. En su respuesta a la Conferencia Episcopal el Partido declaró que no había necesidad de un diálogo especial en Paraguay, y que el Parlamento era el lugar normal y apropiado para dialogar. Además, el partido manifestó que sólo quería dialogar con representantes «legales», y no con «minorías».[33]

En mayo y junio llegaron delegaciones de los partidos políticos a la sede de la Conferencia Episcopal, cada uno llevando sus propuestas. El primero que acudió, el 28 de mayo, fue el Partido Liberal Radical Auténtico, seguido por el Partido Liberal Radical y los otros partidos del Acuerdo Nacional. Las declaraciones y las entrevistas entre los obispos y los políticos captaron la atención del público, y el «diálogo» se convirtió cada vez más en una especie de asamblea nacional no oficial. Finalmente, presionado por estos hechos, la dirección general del Partido Colorado envió a su representante, Juan Ramón Chávez, para que se entrevistara también con los obispos. Para no crear la impresión de que había cedido en realidad, el Partido anunció que la entrevista era puramente de «carácter informativo».[34]

Después de los encuentros con los partidos la Iglesia invitó a los medios de comunicación (inclusive al director del *ABC Color,* todavía clausurado), a los empresarios, y a distintos grupos laborales no dominados por el Partido Colorado. La idea de participar en un «diálogo nacional» se imponía en todas partes, de tal manera que el Movimiento Campesino Paraguayo propuso realizar un «diálogo popular nacional». Pero el gobierno reaccionó negativmente en contra de este movimiento que socavaba cada vez más su propia legitimidad y capacidad para controlar el

---

33 Durán, *Diálogo nacional,* pág. 101.
34 *Ibid.*, págs. 111-112.

país. En abril un grupo de militantes del Partido Colorado asaltó la Radio Ñanduti, que frecuentemente denunciaba los abusos del Gobierno, y en otras partes distintos políticos y líderes populares fueron agredidos. Pero la Iglesia a su vez reaccionó rápidamente para convertir el llamado a un diálogo nacional en un movimiento nacional. El 30 de mayo 2,500 religiosos y cristianos comprometidos realizaron una marcha de silencio por las calles de Asunción, y el 12 de junio 3,500 jóvenes del interior y de la capital realizaron otra marcha con motivo del aniversario de la Guerra del Chaco. La marcha de la juventud, que contó con la presencia de veteranos de la Guerra, terminó con una misa presidida por monseñor Rolón. También se organizaron en las parroquias jornadas de reflexión sobre el diálogo. De especial importancia fue un foro-debate que se realizó en marzo en la Universidad Católica. Con la asistencia de 300 personas de los partidos de la oposición y otros grupos se discutieron ampliamente los cambios políticos que había que llevar a cabo en el Paraguay. Estos encuentros, marchas, y debates terminaron molestando al Gobierno y al partido oficialista. Adán Godoy Jiménez, Ministro de Salud y uno de los vicepresidentes del Gobierno, declaró:

> «De una vez por todas, tiene que terminar este intento de diálogo y dejar que el Partido Colorado siga gobernando el país con su sabia conducción para más progreso y desarrollo...No creemos en el diálogo que ellos quieren implementar. Nosotros somos los iniciadores del Diálogo Nacional que solamente se puede hacer en el Parlamento Nacional y en otras instancias que se conocen».[35]

Para la segunda etapa del diálogo la Conferencia Episcopal extendió una invitación a una amplia gama de la sociedad. Entre el 30 de julio y el 30 de agosto de 1987, en el local del seminario menor, participaron siete partidos, cinco organizaciones sociales, incluida la «Comisión de Familiares de Paraguayos Detenidos o Desaparecidos», cinco periódicos y dos radio-emisoras. Además, intervinieron doce distintos movimientos de laicos de la Iglesia, y tres agrupaciones cristianas no católicas. Cabe mencionar que hubo varios invitados que rehusaron participar, entre ellos algunos centros educativos y sindicales y varias emisoras radiales. Pero el gran ausente fue la Asociación Nacional Republicana (el

---

35 *Ibid.*, págs. 35-36.

Partido Colorado), aunque de hecho mantenía contactos informales con los obispos. Los partidos naturalmente enfocaron temas como la participación democrática, la reforma constitucional, la reforma agraria, la salud y la educación. En realidad, las presentaciones de los partidos constituyeron planes de gobierno. Por su parte, los grupos eclesiales enfatizaron temas como la familia y la moral pública.

El documento final fue publicado en diciembre. Entre las conclusiones se encuentra una clara condena a la dictadura y un llamado en favor de la democracia:

> «La identificación Gobierno-Partido-Fuerzas Armadas y la concentración de poder absoluto en el Jefe del Poder Ejecutivo son las que han desnaturalizado las instituciones republicanas y democráticas al erigir un régimen dictatorial, autocrático y totalitario...un régimen auténticamente democrático..será imposible mientras continúe el Gral. Alfredo Stroessner en el poder. Su alejamiento de la Presidencia es condición básica para la transición democrática...»[36]

El esfuerzo de crear un gran diálogo nacional no llenó todas las espectativas de los promotores. Tal como afirma Miguel Carter, el diálogo organizado por la Iglesia no llegó a «convertirse en el mecanismo promotor de una transición política», porque, entre otras razones, el partido más grande del país y las Fuerzas Armadas no participaron.[36] No obstante, el saldo del diálogo fue en general muy positivo. Bajo el amparo de la Iglesia los partidos y movimientos sociales perdieron el miedo de expresarse, se constituyeron en un frente amplio y establecieron las bases de un nuevo consenso nacional.

La procesión del silencio, 1987

A lo largo de 1986 y 1987 se realizaron varios actos públicos de carácter religioso que permitieron que la gente expresara de una forma pacífica su desaprobación del Gobierno. Estos actos a su vez sirvieron

---

36 Carter, pág. 109.

para robustecer la nueva confianza con que la gente se sentía y al mismo tiempo para deslegitimar al régimen mediante el uso de símbolos religiosos. Por su parte, las autoridades del Gobierno, profundamente molestos por estos gestos de desafío que no podían controlar, frecuentemente enviaban a sus agentes para hostigar a los que participaban en estas misas o procesiones. La más notable de estas expresiones simbólicas fue la procesión del silencio que se realizó el 30 de octubre de 1987. La organización de la procesión estuvo a cargo de algunas damas de la Junta Arquidiocesana de Laicos. En preparación para el gran acontecimiento, un mes antes se puso en vigor la práctica de guardar un minuto de silencio durante todas las misas, y se tocaban las campanas de las iglesias principales todos los viernes a la misma hora.[37] Con el fin de enfatizar el carácter puramente religioso de la procesión, se exhortó a los participantes a no cantar ni rezar en voz alta, ni usar pancartas u otras insignias de carácter político. No obstante la ausencia de lemas o gritos, se anunció con anterioridad claramente cuál fue el sentido de la procesión. En el periódico *Sendero,* órgano oficial de la Arquidiócesis, se exhortó a los fieles a participar con esta intención en sus oraciones: «Por una sociedad más justa, más fraterna y abierta a Dios».[38] La procesión fue imponente. En la noche del 30 alrededor de 35,000 personas, portando antorchas, desfilaron por las calles céntricas de la capital en silencio total. La masa de gente, muy ordenada y disciplinada, fue recibida por mons. Rolón en la explanada de la Catedral con estas palabras: «Nuestro Señor está contento porque han sabido ustedes superar el miedo y la vergüenza».[39] Doscientos sacerdotes concelebraron en la misa. La procesión del silencio representó, en la opinión de muchos, y del mismo arzobispo Rolón, el momento dramático y decisivo cuando los paraguayos, y especialmente los cristianos practicantes, perdieron el miedo frente al régimen stronista.[40] Frente al silencio de los participantes la policía se sentía desconcertada, porque no sabía cómo responder a una manifestación de carácter tan obviamente religioso y pacífico. Por su parte, la gente se sentía fortalecida y reconfortada por la audacia de su propio gesto, por el carácter multitudinario de la procesión, y por el impacto psicológico y espi-

---

37 *Sendero*, 9 de octubre de 1987, pág. 10.
38 *Ibid.*, 23 de octubre de 1987, pág. 6.
39 Carter, pág. 112.
40 Entrevista a mons. Ismael Rolón, Ipacaraí, 10 de marzo de 1992.

ritual creado por el ambiente religioso, inclusive el silencio, en que se realizó. También se realizaron procesiones semejantes en otras partes del país.

La Visita del Papa, 1988

El gran acontecimiento que marcó el año 1988 en el Paraguay fue la visita papal, fijada para el mes de mayo. Como era de costumbre en otros países, se escogió la ocasión de la visita al Paraguay para canonizar a un santo local, en este caso, al Beato Roque González, el jesuita mártir del tiempo de las reducciones. Desde el comienzo, el Gobierno, consciente de los peligros y de las ventajas aprovechables de la visita del Papa, intentó controlar los preparativos. Pero los obispos se resistieron a esta manipulación, dando lugar así a una nueva tirantez entre el Gobierno y la Iglesia. El Gobierno, por ejemplo, intentó eliminar del itinerario papal la visita a la diócesis de Concepción, supuestamente por razones técnicas y de seguridad. Llamó la atención, sin embargo, el hecho de que la diócesis en cuestión fue la del mons. Aníbal Maricevich, uno de los críticos más acerbos del régimen. Pero, el punto de discordia más conflictivo trataba del encuentro entre el Papa y los «constructures de la sociedad». La Junta Arquidiocesana de Laicos invitó a 3,800 personas, entre profesionales, escritores, intelectuales, maestros, dirigentes políticos y sindicales, así como representantes de grupos laicales, para el encuentro. El Gobierno temía que el encuentro se convertiera en una manifestación antigobiernista de parte de la oposición, y peor aún, bajo la lupa de los medios de comunicación del mundo entero. Una semana antes de la llegada del Papa el Gobierno anunció la suspensión de dicho encuentro y dio como explicación el hecho de que se había invitado a «aquellos que se resisten a la participación, a la convivencia armónica y llevan la lucha política fuera del marco de la ley».[41]

Los obispos, tras comunicarse con la Santa Sede, respondieron a estos esfuerzos de controlar la visita con la amenaza de reducir la visita del Papa al acto mismo de la canonización.[42] Frente a esta amenaza, que ha-

41 *Anuario Paraguay 1988* (Asunción: Editora Ñqandutí Vive, 1989), pág. 326.
42 Entrevista a mons. Ismael Rolón.

bría significado una humillación internacional, el Gobierno cedió, y el Papa terminó visitando la diócesis de Concepción y reuniéndose con los «constructores de la sociedad». Juan Pablo II llegó en medio de lluvias torrenciales, y por esa razón era necesario suspender algunas de las actividades previstas. No obstante el pueblo paraguayo se hizo presente en masa en medio de la lluvia, un hecho que conmovió al pontífice. El Papa cumplió el itinerario programado, con visitas a Encarnación, al Santuario de Caacupé, a Villarrica, y a los indígenas del Chaco. Pero, a causa de las tensiones que había suscitado, fue el encuentro con los constructores de la sociedad, en el estadio del Consejo Nacional de Deportes en Asunción, la actividad papal que más llamó la atención.

El estadio se llenó con los invitados, pero las autoridades del gobierno brillaron por su ausencia: las tres filas reservadas para ellas quedaban vacías. Los organizadores habían escogido como lema para el encuentro, «la verdad les hará libres».[43] Se realizó una pequeña presentación dramática que se centraba en un árbol seco sin hojas, que se dio a entender representaba al mismo Paraguay. Las bailarinas y el coro que las acompañaba comunicaron mediante gestos simbólicos el mensaje de que sin libertad no puede haber vida. El mensaje papal, como si lo hubiera planificado, se ajustó exactamente al sentimiento del momento. El Papa hizo un llamado para crear una «sociedad fundada en la verdad».[44] Durante toda su visita, por cortesía diplomática nunca hizo una referencia directa al régimen que lo había invitado. No obstante, el pueblo que lo escuchaba hizo la aplicación al caso cada vez que el Papa hacía referencias a la «libertad», la «verdad», la «corrupción», etc.

Por cierto el Gobierno hizo todo lo posible para controlar los medios de comunicación, y de una u otra manera intentó proyectar una imagen de armonía entre la Iglesia y el Gobierno. Poco antes de la llegada del Papa se diseminó por todas partes de la capital un afiche con la imagen del Papa y Stroessner juntos, bajo el lema: «Benditos son los que siembran la paz en nombre del Señor».[45] Desafortunamente para

---

43 *Sendero*, 6 de mayo de 1988, pág. 2.

44 *Discursos y mensajes de su Santidad Juan Pablo II en su visita al Paraguay 16 17 18 de mayo de 1988* (Asunción: Universidad Católica, junio de 1988), págs. 58-59.

45 *Anuario Paraguay 1988*, pág. 321.

Stroessner, sin embargo, el Papa, que si bien no criticó a su régimen explícitamente, manifestó su desaprobación mediante expresiones no verbales. En el aeropuerto y en otros encuentros, escuchó los auto-elogios que el mandatario paraguayo hizo de su gobierno con una mirada severa y con el frente fruncido. Una ama de casa recogió el sentimiento de la mayoría cuando comentó el día siguiente: «al Papa no le gustan mentiras».[46] Por otra parte el hecho de estar presente con los constructores de la sociedades, y alentarlos, y en contraste, escuchar con fría pasividad los discursos del Presidente, cumplió simbólicamente la función de legitimar la oposición. También el encuentro con los indígenas del Chaco sirvió para que su portavoz expresara con toda libertad los sufrimientos y los abusos a que los nativos habían sido sujetos. La visita del Papa ciertamente reforzó la nueva toma de conciencia, nacida en la procesión del silencio, que hizo que la gente perdiera el miedo y se mostrara más valiente en su rechazo al régimen.

La expulsión del Padre De La Vega

Apenas terminó la visita papal el gobierno volvió a hostigar a la Iglesia, como si quisiera poner en claro que la visita del Papa no significaba nada más sino una mera interrupción sin trascendencia en la vida del Paraguay. El primer incidente de esa naturaleza después de la visita papal fue la expulsión del jesuita Juan Antonio de la Vega, que llevó a un nuevo enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado. La causa inmediata de la expulsión fueron los comentarios que hizo el P. De la Vega en un encuentro con estudiantes sobre la teología de la liberación. Dicha corriente teológica estaba muy en el ambiente en los días antes y después de la visita papal. En julio la Asamblea de la Federación de Religiosos, que reunía a unos 1,000 sacerdotes y religiosas, estudió el tema, «la Nueva Evangelización». Al final del encuentro se resolvió profundizar el análisis sobre la teología de la liberación.[47] En el mismo día de la clausura de este encuentro los estudiantes de la Universidad Nacional organizaron un panel sobre el mismo tema e invitaron al P. De la Vega para participar en el panel. De la Vega había trabajado durante años en Amé-

---

46 Carter, pág. 122.
47 *Anuario Paraguay 1988,* pág. 488.

rica Latina, primero en el Perú y posteriormente en el Paraguay. Además de ser sacerdote, también era abogado y profesor universitario. Era conocido por su defensa de los derechos de los presos, y universalmente estimado. En el panel destacó los puntos positivos de la teología de la liberación, y al día siguiente fue tomado preso por los agentes del Gobierno bajo la acusación de hacer «apología de la violencia».[48] Su arresto provocó muchas protestas, y fue puesto en libertad. Pero el día 17, nuevamente fue aprehendido, y esta vez expulsado a Argentina. Enseguida el Arzobispo anunció la suspensión del tradicional Te Deum en la Catedral para el 15 de agosto, que es el día cuando el Presidente tradicionalmente asume el mando. La suspensión de tan solemne ceremonia era una afrenta directa a Stroessner, recién reelegido a la Presidencia. Rolón tomó tal medida tan dramática tras consultar con los otros obispos y con el clero de la arquidiócesis. Solo el nuncio, mons. Jorge Zur, de tendencia conservadora, la objetó.[49] En la opinión de Rolón, la expulsión de De la Vega no era un incidente aislado sino un ataque premeditado contra la Iglesia entera.

Con el fin de expresar su rechazo a este nuevo gesto agresivo de parte del Gobierno y de respaldar al Arzobispo se decidió realizar otra procesión del silencio, para el 6 de agosto. La segunda procesión del silencio fue tan imponente como la primera. En la noche del día señalado cerca de 40,000 personas desfilaron a lo largo de 14 cuadras hacia la catedral. A diferencia de la primera, sin embargo, algunos políticos y sindicalistas se infiltraron en la procesión con el fin de hacer propaganda política explícita. Después de la misa repartieron volantes denunciando al régimen y cantaron «Patria Querida», que en sí es un canto inofensivo, pero que en los años de la dictadura se convirtió en una canción de protesta. En represalia la policía agredió a los participantes, incluso a mujeres y niños. No obstante este incidente, la segunda procesión fue otro éxito porque demostró que el poder de convocatoria de la Iglesia era tan grande como antes de la visita del Papa, o quizá mayor.

En el mes de octubre los obispos publicaron una carta pastoral acerca de la teología de la liberación. La intención de la carta era poner

---

48 *Ibid.*, pág. 511.
49 Rolón, págs. 107-108.

en claro, sobre todo a raíz de la expulsión del P. De la Vega, cuál era la opinión oficial de los obispos acerca de dicha corriente. La declaración de los obispos defendía no solamente al jesuita expulsado sino a la totalidad de los sacerdotes, religiosas y agentes pastorales de los sectores populares frente a cualquier acusación de ser «marxistas» o «subersivos»:

> «Con satisfacción podemos afirmar que la elaboración teológica y la enseñanza que actualmente se realiza en nuestro país sigue fielmente la teología de la liberación. No nos consta que nadie con la misión de enseñar en la Iglesia -obispos, teólogos, sacerdotes- esté utilizando un método marxista o se apoye en dicha ideología;»[50]

Siguieron otros roces e incidentes en los últimos meses del dictador. A mediados de noviembre un dirigente del Partido Colorado, en un mitín que se realizó en Concepción, calumnió públicamente al obispo Maricevich.[51] En diciembre, con ocasión del 40 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se realizó una marcha por la vida que terminó con una misa en la Catedral. Participaron 30 distintas organizaciones sociales y políticas. Otra vez la policía atacó a los participantes y llevó a los dirigentes de la Junta Arquidiocesana Laical a la cárcel. No obstante estos despliegues de fuerza, la verdadera debilidad del régimen era tan evidente que ya no tenía capacidad de inspirar terror. El pueblo se había visto a sí mismo en los grandes actos solemnes, las procesiones del silencio, la visita papal, en forma ordenada, pacífica, pero con dignidad y valentía, frente a un régimen cada vez más deteriorado moralmente y aislado internacionalmente. Los símbolos tenían más fuerza que las armas. Los días del dictador estaban contados.

En realidad, la Iglesia fue la vanguardia de toda la sociedad civil que en los últimos años de Stroessner ya había comenzado a levantarse de la pasividad. Las organizaciones sindicales y estudiantiles demostraron una nueva independencia frente a organizaciones controladas por el régimen. Y grandes sectores del propio Partido Colorado rechazaban el dominio de la facción de los «militantes» más allegados al dictador.

---

50 Conferencia Episcopal Paraguaya, *Teología de la liberación*, 20 de octubre de 1988, pág. 32.

51 Carter, págs. 132-133; Rolón, pág. 112.

La caída de Stroessner

Pero Stroessner cayó no como resultado directo de una protesta popular civil, ni de la descomposición interna de su régimen, sino como consecuencia de un golpe militar tradicional. En la noche del 2 al 3 de febrero de 1989 fuerzas del Ejército bajo las órdenes del general Andrés Rodríguez, consuegro del Presidente y el número dos del Ejército, atacaron cuarteles considerados bastiones de lealtad al régimen. Tras un enfrentamiento sangriento que costó muchas vidas, el general Alfredo Stroessner renunció y fue enviado al exilio. El nuevo presidente provisorio, en la misma madrugada del golpe, intentó legitimar su acción con un pronunciamiento en favor de la democracia, los derechos humanos y en «defensa de nuestra Religión cristiana, católica, apostólica, romana».[52] En los siguientes días consolidó su posición mediante la expulsión de los stronistas más notorios del Gobierno y posteriormente también destituyó de sus mandos a muchos oficiales del Ejército leales al exdictador. Convocó a elecciones para el mes de mayo, un hecho que fue motivo de críticas de la oposición por el escaso tiempo que dio para llevar a cabo una campaña electoral. Al mismo tiempo la brevedad de la preparación favorecía al propio general Rodríguez, que era candidato y que gozaba de la estima general por haber derrocado a Stroessner.

También hizo un esfuerzo para acercarse a la Iglesia. En distintas ocasiones formuló expresiones de reparación por el mal trato que había recibido del régimen anterior. El 5 de febrero asistió, con su esposa, a una misa en sufragio de los caídos durante el golpe. En medio de los aplausos, dirigidos en buena medida hacia el arzobispo Rolón y el clero, participó en el ambiente de júbilio general.[53] También participó en una «cadena de esperanza», organizada por la Radio Cáritas, en la explanada de la Catedral, el 29 de april. El Arzobispo invocó a los miles que estaban presentes, entre políticos, representantes de otras confesiones cristianas, estudiantes, trabjadores, indígenas y minusválidos, a luchar para construir un nuevo Paraguay. En dicha celebración el público rezó el Padre Nuestro y cantó con fervor la canción anteriormente prohibida, «Patria Querida». El comienzo de una nueva era también coincidió con el

52 Rolón, pág. 118.
53 *Ibid.*, pág. 121.

fin de otra: la de monseñor Rolón. El 15 de mayo el general Rodríquez, que ganó el 73% de los votos en lo que fue posiblemente la primera elección realmente libre en toda la historia de Paraguay, hizo su juramento como Presidente. Rolón ofreció una bendición especial durante el juramento. El Arzobispo ya había presentado su renuncia por edad varios meses antes, y el 2 de julio presidió su propia misa de despedida en la Catedral.

Algunos observadores notaron que en el caso de Paraguay, a diferencia de otras naciones latinoamericanas que volvieron a la democracia en esos años, no se trataba de «volver» a la democracia, sino de construirla por primera vez.[54] Antes de Stroessner la política fue dominada por pequeños grupos de la elite civil o militar del país. Durante la larga dictadura stronista el sentimiento en favor de la democracia se extendió a todas las clases sociales. Pero en el régimen pos-Stroessner, de hecho el Partido Colorado sigue dominando, y muchos patrones de conducta tradicional siguen en vigencia.[55] No obstante, los cambios también son profundos y no será posible dar una marcha totalmente atrás en el futuro.

Por su parte, la Iglesia, que prestó su apoyo moral para legitimar la nueva democracia, también se ha ajustado al nuevo orden democrático y pluralista. Por ejemplo, no ha querido volver a la situación anterior de una Iglesia privilegiada que ocupaba una sede en el Consejo de Estado. Ha limitado también su propio activismo en la arena pública por considerar dicho activismo más apropiado para un momento cuando los partidos políticos, sindicatos y otros grupos civiles no podían funcionar. No obstante esta autolimitación la Iglesia goza de un prestigio moral grande en buena medida a causa de su papel positivo en la defensa de los derechos humanos y en promover la democracia. Con este fin, en 1990 la Conferencia Episcopal publicó una carta pastoral colectiva, *El Proceso de transición hacia la democracia,* en que señalan los cambios profundos que todavía habría que hacer en el país para forjar una democracia verdadera y duradera.[56] En retrospectiva, se puede ver que la Iglesia paraguaya,

---

54 Carter, pág. 139.

55 Víctor Jacinto Flecha, «Historia de una ausencia: notas acerca de la participación electoral en el Paraguay». *Revista Paraguaya de Sociología*, N°. 80 (enero-abril de 1991), pág. 79.

56 Conferencia Episcopal Paraguaya, *El Proceso de transición hacia la democracia,* Asunción, 25 de julio de 1990.

que es pequeña comparada con la Iglesia en otras naciones latinoamericanas, gozaba de ciertas ventajas en la larga lucha contra el régimen stronista. Por un lado existía bastante unidad interna al nivel de la jerarquía, y no había grupos integristas importantes. El sentimiento religioso conservador fue representado por el mismo Stroessner y los adictos al régimen. Tampoco existían grupos intransigentes de avanzada, salvo en los años críticos de las Ligas Agrarias. Era una Iglesia bastante flexible y abierta, y por lo tanto era capaz de onvertirse en el canal principal para expresar los sentimientos de la mayoría del pueblo. Ciertamente, la Iglesia paraguaya que celebró el fin de la dictadura de Stroessner, no se parece ya a la institución sumisa y débil que fue en los tiempos del Dr. Francia, ni se parece mucho tampoco a la Iglesia tradicional que existía al comienzo de la época de Stroessner.

CAPÍTULO VI

URUGUAY (1973-1990): UN LARGO SILENCIO Y UN REFERÉNDUM MORAL

Durante la dictadura civil-militar que gobernó a Uruguay entre 1973 y 1985, la Iglesia desempeñó un papel modesto y a veces ambiguo con respecto a la promoción de los derechos humanos. Por un lado Uruguay tiene una fuerte tradición laicista y la influencia de la Iglesia es bastante limitada en comparación con las iglesias de Chile, Argentina o Brasil. Por otra parte, la jerarquía se encontraba dividida y no presentó un frente unido ante el Gobierno. No obstante, el arzobispo de Montevideo, Carlos Parteli, de tendencia progresista, respaldó moralmente, aunque no siempre públicamente, a los cristianos que lucharon por los derechos humanos.

Sin embargo, lo más interesante de la Iglesia uruguaya no fue tanto su actuación durante la dictadura misma, sino su participación activa en la gran movilización para volver a la democracia y para enjuiciar a los culpables de violaciones de los derechos humanos. En Chile y en Brasil los militares pactaron su retirada para evitar juicios contra ellos. En Argentina, donde se llegó a enjuiciar a los militares, la Iglesia jerárquica más bien desaprobó aquel proceso, aunque hubo algunos obispos y cristianos de base que lo respaldaron plenamente. En Uruguay los cristianos de Servicio de Paz y Justicia desempeñaron un papel todavía más decisivo que en el caso de Argentina, porque fue principalmente mediante su iniciativa que se puso en marcha la movilización para rectificar injusticias pasadas. Aunque finalmente no consiguieron su objetivo, al menos a nivel de la ley, ganaron una victoria moral, porque en el proceso lograron colocar la cuestión de los derechos humanos en el centro del debate nacional.

Del Estado de Bienestar al Estado represivo

Durante muchos años el Uruguay pareció la excepción con respecto al resto de la América latina. Es un país pequeño, con una población mayoritariamente de descendencia europea, con instituciones democráticas sólidas, y durante la mayor parte de su vida como nación independiente gozó de gran estabilidad política y prosperidad económica. Fue verdaderamente un modelo para el resto del continente. También fue un país altamente urbanizado: en los años sesenta un poco menos de la mitad de la población vivía en Montevideo. Desde la época de José Battle y Ordoñez se logró establecer un equilibrio entre los partidos tradicionales, el Blanco y el Colorado, que contribuyó notablemente a la estabilidad interna. Aunque en dos ocasiones distintas, en 1933 y 1942, dicha estabilidad se interrumpió con golpes de Estado, los dos partidos volvieron a resolver sus diferencias mediante pactos políticos. Sobre todo, Battle y sus sucesores lograron forjar un Estado de Bienestar nacional que controlaba la economía, pero que al mismo tiempo satisfacía las necesidades básicas de los ciudadanos. Tan grande fue el papel del Estado que en algún momento dio empleo al 30% de la mano de obra ocupada.[1]

Pero este estado idílico de cosas llegó a su fin en los años sesenta. La economía entró en una etapa de recesión y la sociedad experimentó una crisis de parálisis generalizada. Como observa un autor, el Uruguay no es país para jóvenes, porque no había mucho espacio para la movilidad social o económica.[2] La ausencia de oportunidades se combinó con la recesión creando así un malestar entre obreros, universitarios y jóvenes profesionales. En 1967, en medio de un clima de tensión social, tras la muerte del presidente Oscar D. Gestido, elegido en 1966, asumió la Presidencia el Vice-Presidente, Jorge Pacheco Areco. Pacheco tomó medidas especialmente duras («medidas prontas de seguridad») para reprimir las manifestaciones de descontento social. Fue sobre todo durante su gestión cuando el Estado Benefactor se convirtió en Estado represivo. Aunque este endurecimiento del Estado no ocurrió solamente como una

---

1 Gonzalo Varela, *De la República liberal al estado militar: Uruguay, 1968-1973* (Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo, 1988), pág. 24.

2 Ibid., pág. 65.

reacción a la acción guerrillera de los grupos de izquierda, de hecho sirvió para alentar a éstos últimos aún más, especialmente a los tupamaros.

Fundado en los comienzos de la década del 60, el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaru manifestó las frustraciones de las clases medias radicalizadas. Se conformaba principalmente de estudiantes y profesionales, con un porcentaje menor de empleados y obreros. Llevados por esquemas románticos, los tupamaros se inspiraron en la revolución cubana y las teorías foquistas de Che Guevara. Númericamente no eran significantes, contando con tal vez 1,000 militantes.[3] Al comienzo escogieron como blancos de sus ataques bancos, transnacionales y grupos que representaban el poder económico, pero cada vez más siguieron el camino de la violencia abiertamente terrorista. En 1970 perpetraron su acto más espectacular. Secuestraron a varios diplomáticos extranjeros y ejecutaron a uno de ellos: Dan Mitrione, asesor norteamericano de la policía uruguaya. Con semejantes acciones violentas perdieron cualquier simpatía popular que hubieran tenido al comienzo. En 1972 el Gobierno acrecentó drásticamente su represión antiguerrillera y logró derrotar virtualmente al movimiento.

Bordaberry y la institucionalizacón del régimen civil-militar

Fue el sucesor de Pacheco, Juan María Bordaberry, el que institucionalizó plenamente el Estado represivo. Elegido en los comicios presidenciales de 1971 con el apoyo del Partido Colorado, Bordaberry, católico conservador, era presidente de la Liga Federal de Acción Ruralista. En junio de 1973, con el respaldo de las Fuerzas Armadas, pero también bajo presión, Bordaberry cerró el Parlamento y se dedicó a gobernar por decreto. Siendo dictador civil amplió las redes para capturar no solamente a tupamaros, sino también a toda persona sospechosa de tener vínculos con la izquierda. Pero en junio de 1976, tras un enfrentamiento con los militares, él mismo renunció y las Fuerzas Armadas designaron a otro presidente civil, el Dr. Aparicio Méndez. El cambio de mando señalaba la plena instalación de un gobierno militar de tipo autoritario-burocrático. Los militares uruguayos, aunque tenían menos preparación y menos ex-

---

3 Ibid., pág. 147.

periencia en el arte de gobernar que los militares argentinos, se guiaron por el mismo concepto de la doctrina de Seguridad Nacional que se había puesto de moda en el Cono Sur. Al mismo tiempo establecieron un cronograma de elecciones para legitimarse en el poder. Como primer paso fijaron un Plebiscito para 1980 para ratificar su permanencia en el poder. La derrota sorpresiva del Gobierno en ese Plebiscito señalaba el comienzo del fin del régimen de los militares, quienes finalmente fueron obligados a convocar a elecciones libres en 1984.

La Represión

Tal como observa el informe de Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), *Nunca más,* la represión en Uruguay no tuvo la espectacularidad de la sede de Gobierno en llamas, como en Chile, ni constituyó un genocidio, como en el caso de la Argentina.[4] Se distinguía, más bien, por la sofisticación de los medios de control y las detenciones prolongadas. El número de personas que murieron como víctimas del terror del Estado era relativamente pequeño comparado con estos otros casos. Según el informe de SERPAJ, había tal vez 160 «detenidos desaparecidos», y la mayor parte de ellos eran uruguayos que se encontraban en Argentina: otra prueba de la estrecha complicidad entre los regímenes de seguridad nacional.[5] En cambio, según el Tribunal Permanente de los Pueblos, entre 1968 y 1978 «fueron detenidos en cárceles y cuarteles aproximadamente 55,000 personas, es decir uno de cada 50 habitantes».[6] Otro autor, basándose en un informe de la OEA, se refiere a 80,000 personas «detenidas, maltradas o torturadas».[7] Además, dado el pequeño tamaño del país, era relativamente fácil imponer un control casi total sobre la población. Por otra parte, el hecho de que no hubieran masacres ni fosas comunes se debió en parte a la tradición liberal-democrática del Uruguay, que no contemplaba la pena de muerte, a diferencia de Argentina, donde los militares se acostumbraron a tomar el poder y actuar sin freno.

---

4 Servicio Paz y Justicia, *Uruguay: Nunca más* (3ª ed.;Montevideo, 1989), pág. 7.

5 Ibid., pág. 285.

6 Tribunal Permanente de los Pueblos y SERPAJ, *Tribunal Permanente de los pueblos: sesión uruguaya, abril 1990* (Montevideo, 1990), pág. 11.

7 Germán Rama, *La Democracia en Uruguay: una perspectiva de interpretación* (Montevideo: ARCA Editorial, 1987), pág. 170.

La Iglesia: perfil

Es un lugar común señalar a Uruguay como la sociedad más laicista en América Latina. Por muchas razones históricas —el carácter tardío de la colonización, el predominio de inmigrantes europeos, que posteriormente engendraron una clase media fuerte, la influencia del liberalismo y de la Masonería— la Iglesia Católica se encontraba en medio de una sociedad a veces hostil y en general indiferente a su presencia. Según un estudio realizado en la década del 60, sólo poco más de la mitad de la población se confesaba católica.[8] Por otra parte, nunca fue una Iglesia rica ni terrateniente. Tenía suficiente poder espiritual para convocar a un número apreciable de fieles para ciertas devociones. En el año 1934, por ejemplo, participaron 100,000 católicos en la procesión del Corpus Christi.[9] Dada la población pequeña de Montevideo en ese entonces, semejante cifra es más que respetable. En el año 1981 había 12 obispos (la Conferencia Episcopal Uruguaya se creó en 1965), 599 sacerdotes del clero secular y 394 sacerdotes del clero religioso. Pero habría que agregar, también, el hecho de que el 61% del clero religioso era extranjero, lo mismo que el 15% del clero diocesano.[10] Por lo tanto, fue y es una Iglesia pequeña, comparada con sus vecinos Brasil y Argentina.

También fue una Iglesia que entró en la modernidad lentamente. Los grandes cambios en la Iglesia uruguaya se sintieron a partir del nombramiento de Carlos Parteli, primero como Arzobispo Coadjutor de Montevideo en 1966, y posteriormente como Arzobispo con derecho propio en 1976. Finalizó su mandato en 1985. Parteli, que había estudiado en el Colegio Pío Latino Americano, fue nombrado obispo de Tacuarembó en 1960. Muy pronto puso en marcha un plan pastoral de conjunto de renovación en la arquidiócesis, que enfatizaba la promoción de los laicos y especialmente los jóvenes. Llegó a ser un pastor muy querido, y fue sin duda el eclesiástico clave durante el proceso de la dictadura. Otro obispo progresista fue Marcelo Mendiharat de Salto, 1968-1985. Pero

---

8 Enrique Sobrado, *La Iglesia uruguaya: entre pueblo y oligarquía* (Montevideo: Alfa Editorial, 1969), pág. 35.

9 Juan Villegas, *Historia de la Iglesia en el Uruguay en cifras* (Montevideo: Universidad Católica del Uruguay Dámaso A. Larrañaga, 1984), pág. 87.

10 Conferencia Episcopal Uruguaya, *Guía de la Iglesia uruguaya 1981* (Montevideo, 1981), pág. 144.

Mendiharat fue expulsado en 1972 por los militares, privando así a Parteli de un apoyo importante. Al otro polo se encontraban los obispos conservadores, especialmente el jesuita Carlos Mullin, de Minas, y Antonio Corzo, de Maldonado y Punta del Este. Corzo, sobre todo, se convirtió en el portavoz del anticomunismo en la Iglesia. Fue, por lo tanto, una jerarquía bastante dividida, y por lo tanto, muy limitada en su capacidad para hablar o actuar como un solo frente.

Al mismo tiempo los católicos comenzaron a tomar posturas más progresistas en la política. El primer partido católico en el Uruguay fue la Unión Cívica, fundado en 1912. Aunque pequeño, gozaba de la estima pública por la calidad intelectual y moral de sus representantes. En los años sesenta una nueva generación de universitarios y profesionales abogaron por un cambio de línea en el partido, y en 1962 la Unión Cívica cambió su nombre por el de la Democracia Cristiana. Pero dos años más tarde un grupo de tendencia conservadora se separó del partido para formar el Movimiento Cívico Cristiano. El Partido Demócrata Cristiano tomaba posturas cada vez más avanzadas, y finalmente se constituyó en el eje del Frente Amplio en 1971. El Frente Amplio fue una coalición populista de todos los partidos de la izquierda, incluyendo a los comunistas y socialistas. Su candidato fue Líber Seregni, un general retirado. También los tupamaros dieron su apoyo al Frente, aunque los simpatizantes de los tupamaros no eran numerosos, constituyendo tal vez el 5% de la población electoral.[11] El Frente Amplio obtuvo el 18.3% de la votación nacional.[12] Pero el hecho de que los tupamaros respaldaran al Frente sirvió para polarizar las elecciones y provocar, entre muchos sectores, hostilidad hacia el Frente. Muchos católicos de la Democracia Cristiana o de los grupos de la izquierda más radical, incluyendo a sacerdotes y religiosas, simpatizaban con el Frente. Lo que sorprendió a muchos fue la actitud de la Iglesia oficial hacia el Frente. En una declaración sobre las elecciones la Conferencia Espiscopal advertió que un cristiano no podía «adherirse» ni a la ideología marxista ni a la ideología liberal. Pero en el mismo documento los obispos afirman que «No encontramos razones suficientes ni para recomendar...ni para excluir como

---

11 Rama, *La Democracia en Uruguay,* pág. 157.

12 Varela, *De la República liberal al estado militar,* pág. 116.

ilícito el voto por cualquiera de los lemas...»[13] Se ve la mano de Parteli y los otros obispos progesistas en esta declaración, que tácitamente aprobó la presencia de los católicos en el Frente.

La Iglesia frente al régimen

Entre 1968 y 1974 la jerarquía, siguiendo el liderazgo de Parteli, a la sazón presidente de la Conferencia Episcopal, tomó una postura cauta pero crítica frente al régimen civil-militar. En junio de 1972 la Conferencia emitió una declaración en la que señalaba con tristeza el ambiente de violencia en el país. Al mismo tiempo condenaba la violencia provocada por la subversión, pero también censuraba las reacciones arbitrarias de parte del Gobierno que no distingía entre subversivos y otras personas que sólo buscaban la renovación, pero sin violencia: «Ceder a la tentación de tratar como sediciosos también a quienes sólo manifiestan impulsos renovadores puede servir nada más que para multiplicar el número de tentados a la violencia».[14] En una carta pública de respuesta, el propio Bordaberry rechazó como simplista el análisis que los obispos hacían de la realidad social y política del país, y justificó el uso de medios drásticos señalando el cáracter «intransigente e intolerante» de la subversión.[15]

Sin embargo, esta actitud inicial de crítica pública al Gobierno se disipó pronto y la actitud de la jerarquía se iba pareciendo cada vez más a la de los obispos argentinos. Tal retraimiento empezó a notarse especialmente a partir del año 1974. Entre los factores que explican este cambio de actitud, uno de los más importantes fue sin duda el control casi total que las fuerzas de seguridad ejercían sobre la sociedad y sobre la Iglesia. Varias veces sacerdotes y religiosas fueron detenidos y sometidos a interrogaciones. En agosto de 1972 el padre jesuita Román Lezama fue arrestado y encarcelado porque se creía que había tenido contacto con los tupamaros. Aunque posteriormente —en diciembre—

---

13 «Declaraciones de la CEU» (Conferencia Episcopal Uruguaya), 15 de setiembre de 1971, pag. 2.

14 «Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Uruguaya», 12 de junio de 1972, pág. 3.

15 Héctor Borrat, *Uruguay 1973-1984: i messaggi e i silenzi* (Bologna, Italia, 1984), pág. 109.

fue puesto en libertad, se le obligó a presentarse cada diez días a un cuartel militar para rendir cuenta de sus actividades.[16] Pero el caso más célebre de amedrentamiento e intimidación fue el del obispo del Salto, Marcelo Mendiharat. En el mismo año Mendiharat, obispo de Salto desde 1968, fue sometido a un interrogatorio. Resulta que el esposo de su sobrina había sido acusado de entregar dinero de la diócesis a los tupamaros. Pero Mendiharat también era conocido por sus actitudes progresistas, y con ocasión de un viaje al extranjero, la propia Iglesia le aconsejó que no volviera a su patria porque corría el riesgo de ser arrestado. Permaneció fuera de Uruguay entre 1972 y 1985.

El propio Parteli tuvo que sorportar algunos actos de hostigamiento. El caso más notorio ocurrió en noviembre de 1973, con la suspensión de la procesión del Corpus Christi, la más concurrida del país. El Gobierno prohibió - el día mismo de la festividad- la realización de la procesión, porque en la mañana se había distribuido en los templos volantes de carácter antigobiernista. Parteli protestó por esta decisión arbitraria del Gobierno, señalando que dichos volantes habían sido arrojados desde automóviles en las puertas de los templos, claramente por acción del propio Gobierno.[17] Pero más importantes que los gestos intimidatorios por parte del régimen fueron los esfuerzos realizados por los obispos conservadores y otros católicos de la derecha para socavar su liderazgo. En su visita ad limina que realizó en 1974 fue sorprendido cuando el propio papa Pablo VI le reprendió por la mala conducción de la Iglesia en Montevideo. Posteriormente, el Papa le envió al Arzobispo un mensaje de disculpas, notando que no había tomado en cuenta suficientemente el informe del propio Parteli sobre la marcha de la arquidiócesis.[18] No obstante las disculpas, el Arzobispo se sintió dolido por este cuestionamiento a su gestión. De ahí en adelante suavizó sus críticas al Gobierno y se dedicó a buscar más consenso entre los obispos. Pero en este caso, «consenso» significaba ceder frente a los obispos más conservadores, especialmente Corzo y Mullin. Corzo era conocido por su anticomunismo militante, y

---

16 P. Román Lezama, S.J., «Una historia de prisión». Hojas mecanografiadas. Archivo del OBSUR (Observatorio del Sur), Montevideo.

17 Carlos Parteli, «A la comunidad católica de Montevideo», 1 de noviembre de 1973. Archivo del OBSUR.

18 «Reseña histórica de nuestra pastoral de conjunto (1966-1984)», pág. 19. Archivo OBSUR

Mullin era amigo personal de Bordaberry, a quien visitaba con frecuencia.[19] Como consecuencia de estos cambios internos, después de un comienzo prometedor, los obispos limitaron su acción a la de enviar mensajes de carácter reservado al Gobierno.[20] Recién en 1980, con ocasión del Plebiscito nacional, volvieron a tomar posturas más decididas y enérgicas.

La transición hacia la democracia

En el Plebiscito realizado en noviembre de 1980, el 57.2% de los uruguayos votaron en contra de un proyecto de constitución que habría legitimado a las Fuerzas Armadas como tutores permanentes en el Gobierno.[21] Frente a este rechazo inesperado, los militares elaboraron otro plan de transición. En 1981 designaron como Presidente al general retirado Gregorio Alvarez, el primer militar que encabezaba el gobierno civil-militar. En noviembre de 1982, según el nuevo cronograma, se realizaron elecciones internas en los partidos políticos. Con estas elecciones el Gobierno de hecho reconoció legalmente a los partidos. Las fuerzas opositoras al Gobierno triunfaron en todos los partidos.

Con estas elecciones las expectativas y las exigencias para una transición más rápida aumentaron. Se realizaron manifestaciones cada vez más atrevidas en las calles, a veces con y a veces sin la autorización del Gobierno. El primero de mayo de 1983 se celebró un acto multitudinario con motivo del Día del Trabajador, y en noviembre los partidos convocaron a la ciudadanía para otro gran acto cívico, delante del obelisco a la entrada del Parque Battle en el centro de la capital. Fue la concentración más grande en la historia del país. Mientras tanto, los políticos entraron en diálogo con los militares. En el Parque Hotel se celebraron siete reuniones de alto nivel a lo largo del año de 1983. Las grandes

---

19 Entrevistas al Padre Andrés Alessandri, S.J, director del Centro Fabvre durante la dictadura, y a monseñor Carlos Parteli, Arzobispo de Montevideo, 1966-1985, Montevideo, 26 de febrero de 1993.

20 Estos documentos reservados que se enviaron al Gobierno se encuentran en Héctor Borrat, *Uruguay, 1973-1984: i messaggi e i silenzi...*

21 Diego Achard, *La Transición en Uruguay* (Montevideo: Instituto Wilson Ferreira Aldunate, 1992), pág. 37.

movilizaciones que se realizaron sirvieron para persuadir a los militares que no podían condicionar a los políticos demasiado, ni frenar la transición hacia la democracia. No obstante, los militares se mantuvieron firmes en su decisión de excluir del diálogo a los partidos de izquierda y a ciertas figuras que consideraban demasiado intransigentes, como por ejemplo Wilson Ferreira Aldunate, líder del Partido Nacional. Por otra parte pusieron en libertad a Líber Seregni, el jefe del Frente Amplio. Como interlocutor más aceptable para los dos lados se perfilaba cada vez más el Dr. Julio María Sanguinetti, del Partido Colorado, hecho que favorecía su candidatura para suceder a los militares. En agosto de 1984 se celebró el «Pacto del Club Naval», por el cual los militares y los políticos acordaron los últimos detalles para la transición, y en noviembre se realizaron elecciones presidenciales. Sanguinetti salió vencedor y asumió la Presidencia en febrero del siguiente año. Con este hecho se dio inicio a la nueva época democrática en el Uruguay. No obstante, al igual que en Chile, mediante su pacto con los civiles, los militares lograron también asegurar un control casi sin interferencia civil sobre su propia institución.

La Iglesia en la transición

Con motivo del Plebiscito de 1980 los obispos publicaron una declaración criticando el proyecto de constitución presentado por el Gobierno. «No hay diálogo real, ni consenso social legítimo», afirmaban, «sin un respeto escrupuloso a la voluntad de las mayorías».[22] Sobre todo, los obispos rechazaron la pretensión de suprimir libertades básicas en el nombre de la «seguridad nacional». Además de esta declaración, y también con motivo del Plebiscito, la Conferencia Episcopal hizo circular a nivel de las parroquias y los grupos de base unas hojas intitulados, «Puntos de reflexión», con el fin de orientar a los fieles en torno del Plebiscito. En uno de los «puntos» se condena expresamente la doctrina de seguridad nacional. Como consecuencia de estas discusiones se logró plasmar un consenso general entre grupos cristianos para votar en contra del

22 Conferencia Episcopal Uruguaya, «Ante el próximo plebiscito constitional», 12 de noviembre de 1980.

proyecto de los militares.[23] También, con ocasión de las elecciones internas de los partidos y en otros momentos importantes durante la transición, la Conferencia volvió a emitir mensajes que servían como base de reflexión en medios católicos.

SERPAJ y los derechos humanos

Más importante que las declaraciones de la jerarquía, sin embargo, fue la actuación de SERPAJ, el Servicio de Paz y Justicia. En abril de 1981 un pequeño grupo de militantes cristianos decidió realizar el primer acto de denuncia de la violación de los derechos humanos desde la imposición de la dictadura. Fueron alentados y asesorados por Adolfo Pérez Esquivel, ganador del Premio Nobel de La Paz en 1980. Hasta 1984 SERPAJ fue la unica organización de derechos humanos en el país. El fundador y animador fue un joven sacerdote jesuita, Luis Pérez Aguirre, cuyo carisma personal sirvió para aglutinar a muchos idealistas en torno a su proyecto. Desde 1975 Pérez Aguirre había trabajado en defensa de los niños abandonados o maltratados, y con ese objeto fundó una granja-hogar llamada «la Huella». A fines de 1979 fundó la revista *Plaza,* con el fin de estimular, desde una perspectiva cristiana, el diálogo entre los ciudadanos sobre la realidad política y social del país. En 1982 la revista fue suprimida. No obstante, el joven jesuita logró poner su movimiento en marcha.[24] Muy pronto SERPAJ sirvió como modelo de inspiración para la fundación de otros grupos de derechos humanos con fines más específicos. En 1977 se había organizado el grupo de las Madres y Familiares de los Uruguayos Desaparecidos en Argentina. En 1982, con el asesoramiento de SERPAJ se creó, además, el Movimiento de Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar, y en 1983 SERPAJ auspició la creación de las Madres y los Familiares de Desaparecidos en Uruguay, que trabajó en coordinación con el primer grupo. También, en 1984, SERPAJ colaboró en la fundación del Instituto de Estudios Legales

---

23 Entrevista a Patricio Rodó, Vice-Director de OBSUR, y Director de la Pastoral Social de la Arquidiócesis de Montevideo, 1983-1985. Montevideo, 3 de marzo de 1993.

24 En el libro *Predicaciones en la plaza*, el P. Pérez Aguirre reproduce muchos de los artículos publicados en el periodico *La Plaza*. (Montevideo, 1985). También, entrevista personal al P. Luis Pérez Aguirre, S.J., Montevideo, 26 de febrero de 1993.

y Sociales de Uruguay, destinado a asesorar legalmente a las víctimas de violación de derechos humanos.[25]

En 1983, como consecuencia de dos acciones dramáticas, SERPAJ se convirtió en el centro de la atención nacional. En junio denunció las tortura de 25 jóvenes que habían sido detenidos. Esta fue la primera vez en Uruguay en que las víctimas y sus familias se habían atrevido a denunciar públicamente, y con pruebas, violaciones de los derechos humanos por parte de las fuerzas del orden. Tan grande fue el escándalo que se suscitó que los militares rompieron su diálogo con los civiles y el 2 de agosto el Gobierno decretó la suspensión de toda actividad política. En seguida SERPAJ respondió con una medida desconocida en un país tan europeo y laicista como el Uruguay: convocó a los ciudadanos a realizar una huelga de ayuno nacional. Pérez Aguirre, juntamente con otro sacerdote y un pastor metodista, se refugió en un ex-convento de monjas y dio inicio a un ayuno de 15 días, destinado a culminar el 25 de agosto, el día de la independencia nacional. Su gesto fue acompañado por marchas, auto-apagones, y caceroladas. El arzobispo Parteli intentó visitar a los huelgistas, pero fue detenido por un cerco militar. Finalmente, SERPAJ fue puesto fuera de la ley, pero no antes de lograr su objetivo principal, que era reanimar a los partidos, sindicatos y organizaciones populares para que volvieran a retomar la iniciativa. Del ayuno organizado por SERPAJ nació la Comisión Intersectorial que se dedicó a convocar a todas las fuerzas vivas de la oposición con el fin de coordinar el movimiento en favor del retorno a la democracia. Entre otras actividades, la Intersectorial ayudó a movilizar a la ciudadanía para la gran concentración de noviembre ante el obelisco. Posteriormente, en 1984, a instancias de SERPAJ, se creó la Coordinadora de Derechos Humanos, que agrupaba a todos los distintos grupos de esa área.[26] SERPAJ también organizó a lo largo de 1984 y 1985 varias marchas para acompañar a las familias de los detenidos y desaparecidos, y una gran «marcha por la vida». Con estas y otras actividades SERPAJ logró convertir los dere-

---

25 Tribunal Permanente de los Pueblos, *Tribunal Permanente de los Pueblos: Sesión Uruguay, abril 1990* (Montevideo, abril de 1990), pág. 67.

26 María del Huerto Amarillo y Antonio Serrentino Sabella, «El Movimiento de derechos humanos en el Uruguay», *Cuadernos Paz y Justicia,* núm. 4, «La Defensa de los derechos humanos en la transición democrática uruguaya», (julio de 1988), pág. 33.

chos humanos en uno de los temas centrales del debate nacional. Los partidos políticos tomaron las banderas de los derechos humanos con el fin de presionar a los militares a moderar su conducta y acelerar la transición a la democracia. No obstante, como anotó el P. Aguirre, los partidos se interesaron en el tema de los derechos humanos principalmente porque se había hecho popular, y no tanto por convicción propia.[27] Posteriormente, cuando ya estaban en el poder, los políticos, de hecho, dejaron atrás muchas de las demandas, sobre todo el reclamo para enjuiciar a los responsables de violar los derechos humanos durante la dictadura.

El Referéndum Nacional

En marzo de 1985 el Parlamento aprobó la Ley de la Pacificacón Nacional, por la cual se concedió una amnistía a los presos políticos y a los exiliados por motivos políticos. Dicha ley excluyó expresamente de la amnistía a los «que fueran autores, coautores o cómplices de tratamientos inhumanos, crueles o degradantes o de la detención de personas luego desaparecidas...»[28] La ley representó una gran victoria para la población civil y particularmente para los grupos de derechos humanos. Parecía que Uruguay iba a seguir el camino de Argentina bajo los civiles. Sin embargo, a lo largo del año, muchos de los políticos dieron marcha atrás. Frente a la investigación oficial que se puso en marcha, los militares mostraron poca cooperación, y mediante conversaciones con distintos dirigentes civiles, expresaron su disconformidad con lo que ellos calificaban como «revanchismo.» En diciembre del año siguiente se dio la «Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado», por la cual se extendió la amnistía a todos los militares y policías implicados en actos de represión o de tortura durante la dictadura. Con esta nueva ley se anuló completamente la exclusión que se hizo con respecto a los violadores de los derechos humanos en la Ley de la Pacificación Nacional.

En el mismo día de la votación en favor de la Ley se organizó una manifestación de los grupos de derechos humanos, que incluían a las madres de los desaparecidos. Tres mujeres, Elisa Delle Piane, Matilde

---

27 Ibid., pág. 34.
28 Tribunal Permanente de los Pueblos, pág. 56.

Rodríguez, y María Ester Gatti, organizaron una campaña para realizar un referéndum nacional con el fin de anular el perdón concedido por el Gobierno. En enero de 1987 se constituyó formalmente la «Comisión Nacional Pro-Referéndum». No obstante el esceptismo general acerca de semejante proyecto, y los actos intimitatorios por parte del Gobierno, la campaña cobró fuerza y se convirtió en una verdadera cruzada nacional. SERPAJ y los otros grupos de derechos humanos se movilizaron para recolectar firmas en todo el país. Finalmente, en diciembre la Comisión entregó a la Corte Electoral un pliego con 630,000 firmas, que era bastante más de lo requerido por la ley, y una cantidad más que respetable en un país el tamaño de Uruguay. La Corte, tras un examen oficial de las firmas, anunció que el referéndum tendría lugar en abril. Por primera vez en la historia de Uruguay el pueblo en general, distinto de los partidos tradicionales, había impuesto su voluntad sobre los últimos. La moral había vencido a la política pragmática.

El referéndum dio lugar a debates encendidos sobre los derechos humanos en todo el país. También dio lugar a una discusión franca y abierta acerca de la historia reciente que el país había vivido, del papel de las Fuerzas Armadas, y el futuro de la democracia en Uruguay. El 16 de abril el 57% de la electores votaron en favor de la amnistía plena frente al 42.5% que votó por el no.[29] Fue una derrota para los grupos de derechos humanos, las madres y los familares de los desaparecidos y otras víctimas de la represión. No obstante, es interesante notar que el voto contra la amnistía ganó en Montevideo, con el 56.4%. Esto quiere decir que el voto en favor del perdón ganó en el interior, donde prima la tradición y donde hubo menos represión. Aunque la derrota desalentó a los grupos de derechos humanos, no obstante, muchos consideraban la campaña para realizar el referéndum una victoria moral. Se había concientizado bastante más a los ciudadanos acerca del tema de los derechos humanos. SERPAJ convirtió el lema hecho popular en los años de Medellín, «no hay paz sin justicia», en su argumento principal. Logró convencer a muchos uruguayos de que con la amnistía general concedida a los que habían violado sus derechos, no podría haber ni una paz real ni una reconciliación verdadera. No obstante la derrota, SERPAJ intensificó sus esfuerzos para no dejar injusticias pasadas en el olvido. Siguien-

29 Ibid., pág. 107.

do el ejemplo de Argentina y Brasil, reunió un equipo con el fin de producir *Uruguay nunca más: informe sobre la violación a los derechos humanos (1972-1985),* que fue publicado en 1989. Dicha obra constituye una exhaustiva investigación, con abundantes testimonios, acerca de la realidad de la represión durante la dictadura. A diferencia del *Nunca más* de Argentina, aquel informe no fue fruto de una comisión oficial sino de un grupo privado, SERPAJ, con la colaboración de amigos asesores y los propios procesados por las autoridades durante la dictadura.

La Iglesia: una nueva imagen

Muchas cosas cambiaron en el Uruguay durante el largo proceso de la dictadura civil-militar, y entre otras, se perdió para siempre la fe ingenua en el cliché popular que afirmaba que las dictaduras largas, típicas del resto de la América Latina, nunca podrían darse en ese país. Pero hubo otro cambio importante, en este caso del lado positivo, que se refiere a las relaciones entre la Iglesia y la sociedad uruguaya, así como a la imagen que la Iglesia proyectaba. Para muchos uruguayos, imbuidos de una larga tradición laicista, la actuación de la Iglesia y ciertos grupos cristianos de base en favor de la democracia y los derechos humanos fue una novedad que les sorprendió y les impresionó. Sin duda, la Iglesia cobró una nueva respetabilidad ante sus ojos como resultado de la postura de Parteli y los otros obispos progresistas, así como de las actividades organizadas por SERPAJ y otros cristianos que actuaban a nivel de los movimientos populares. Tan grande fue el cambio en la Iglesia que algunos políticos católicos del Partido Nacional se encontraban en el papel desacostumbrado de criticar a lo que eran para ellos las exigencias radicales de los católicos comprometidos en el movimiento en favor de los derechos humanos.

Este cambio de percepción acerca de la Iglesia dio lugar a distintos incidentes y gestos. Del lado un tanto pintoresco, pero también significativo, durante los momentos tensos de la transición hacia la democracia, el Gran Maestre de la Masonería, acompañado de otros dirigentes, visitó a monseñor Parteli con el fin de proponer la publicación de un documento conjunto llamando a los militares y civiles a mantener el diálogo. El Arzobispo, con delicadeza, declinó la invitación de firmar el documento, pero propuso en cambio que cada institución emitiera su propia declara-

ción por separado.[30] En otro nivel, el presidente Sanguinetti quedó tan impresionado por la persona de Juan Pablo II, durante su visita entre el 7 y el 9 de mayo de 1988, así como por las manifestaciones populares que se organizaron con motivo de la visita, que aprobó con beneplácito la propuesta de mantener como un recuerdo permanente la gran cruz blanca que se había levantado para la visita en pleno centro de la capital. Finalmente, con ocasión de su toma del poder, en marzo de 1990, el presidente Luis Alberto Lacalle, católico practicante, participó en un servicio ecuménico presidido por el Arzobispo de Montevideo. Esta fue la primera vez desde 1894 en que un presidente uruguayo había participado en un acto religioso público y de carácter oficial.[31] Claramente, si bien los uruguayos no son más católicos o religiosos, su respeto hacia la religión y la Iglesia Católica ha aumentado notablemente.

---

30 Achard, *La Transición en Uruguay*, pág. 53, y entrevista a monseñor Carlos Parteli, 26 de febrero de 1993.

31 *Latinamerican Press*, primero de marzo de 1990, pág. 2.

CAPÍTULO VII

BOLIVIA (1952-1989): HUELGAS, GOLPES Y ELECCIONES

En 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario, encabezado por Víctor Paz Estenssoro, llevó a cabo una de las más importantes revoluciones políticas y sociales en la historia contemporánea de América Latina. La revolución nacional boliviana logró demoler el antiguo régimen casi feudal y el dominio de ciertas poderosas familias —los Patiño, los Hochschild y los Aramayo— que eran las dueñas principales de la minería nacional. En el proceso participaron civiles de clase media, obreros y campesinos. Por eso, la revolución de 1952 constituyó la base de una nueva legitimidad política y social. No obstante, la revolución y los grandes cambios que se pusieron en marcha, así como los experimentos populistas —a veces de corte inmediatista y sin visión de largo alcance— de los mismos conductores del proceso, también condujeron a una gran inestabilidad social y económica, que a su vez desencandenó diversas reacciones, desde la derecha y desde la izquierda. Sobre todo se puso en peligro la misma democracia popular forjada por los dirigentes de 1952.

Se puede precisar siete etapas, más o menos, en el complicado proceso por el cual atravesó Bolivia entre la revolución y el retorno a la democracia en 1982 y su consolidación en las elecciones de 1985 y 1989: (1) la etapa del populismo del Estado (1952-1964) bajo los regímenes civiles y democráticos de Paz Estenssoro y Hernán Siles Zuazo, quienes gobernaron mediante una alianza cada vez más inestable con Juan Lechín, el dirigente de la poderosa COB (Central Obrera Boliviana); (2) el gobierno populista de René Barrientos (1964-1969), que representó el comienzo de un nuevo militarismo, pero todavía dentro de las definiciones sociales de la revolución; (3) un período en que se destaca aún más la ascendencia de los militares, y caracterizado por la gran inestabilidad y

los virajes bruscos, desde el nacionalismo de derecha del general Alfredo Ovando (1969-1970) hacia el populismo izquierdista del general Juan José Torres (1970-1971); (5) la instalación del Estado de Seguridad Nacional del general Hugo Bánzer Suárez (1971-1978) que promovía un capitalismo del Estado que favorecía la clase empresarial; (6) el retorno a la democracia (1978-1982), caracterizado por una gran inestabilidad política y económica (hubo ocho distintos gobiernos, incluyendo la dictadura brutal del general García Meza); (7) el reestablecimiento de la democracia bajo Siles Zuazo y su consolidación bajo Paz Estenssoro (1985-1989) y Jaime Paz Zamora, elegido presidente en 1989.[1]

Los científicos políticos han prestado su atención casi exclusivamente al aspecto político de este proceso; pero pocos han reconocido suficientemente el papel central desempeñado por la Iglesia, cuya mediación en algunos momentos fue decisiva para la resolución de los muchos *impasses* y crisis que estorbaron el proceso democrático. Durante este período, la Iglesia boliviana pasó de ser una iglesia tradicional y conservadora a ser una de las más progresistas en América latina. Fue especialmente bajo las dictaduras de Bánzer y García Meza cuando se convirtió en portavoz de los derechos humanos y la demanda popular de retornar a la democracia. Además, en numerosas ocasiones durante todas estas etapas desempeñó el papel de mediadora: unas veces entre los mineros y el gobierno; otras veces entre los mismos políticos, y a veces entre los militares y la población civil. En medio de las nuevas fuerzas sociales que habían emergido desde la revolución, y frente a la debilidad de las instituciones democráticas, la Iglesia constituyó la única institución estable que además gozaba de la legitimidad necesaria que le permitía

---

1 Para una visión general de la historia de Bolivia hasta la época de Banzer, ver Herbert Klein, *Bolivia, The Evolution of a Multi-Ethnic Society* (New York Oxford University Press, 1982); y para el proceso boliviano desde 1952, ver las distintas obras de James M. Malloy (1970, 1971), y su más reciente libro, con Eduardo Gamarra: *Revolution and Reaction. Bolivia, 1964-1985* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Books, 1988). También ver Christopher Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia: From the MNR to Military Rule* (New York: Praeger Publishers, 1977). Entre autores bolivianos ver Mariano Baptista Gumucio, *Historia contemporánea de Bolivia, 1930-1978,* en la obra de Enrique Finot, *Nueva historia de Bolivia. De Tiwanaku al siglo XX* (La Paz: Gisbert & Cía, 1980). Ver también, Jorge Lozada, *La Nación postergada* (La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1984).

servir de foro para un diálogo nacional entre las nuevas fuerzas, desacostumbradas a la moderación y al arte de hacer consensos.

Los cambios en la Iglesia

Antes de los años sesenta la Iglesia boliviana reunía todos los rasgos típicos de la Iglesia en otras partes del mundo andino: pequeña, conservadora, tradicionalista, preocupada por el comunismo y el protestantismo, y poco sensibilizada con respecto a los temas sociales y políticos. Protegida por el Estado durante la mayor parte del siglo XIX, sintió el impacto de la legislación liberal a comienzos de este siglo. En 1906 el gobierno decretó la libertad de culto, aunque no se puso fin formalmente al patronato nacional hasta 1961. Paulatinamente el número de vocaciones nativas al sacerdocio iba disminuyendo, y los misioneros extranjeros comenzaron a ocupar un lugar cada vez más predominante. En el siglo pasado vinieron nuevas órdenes y congregaciones: los jesuitas, los salesianos y los lazaristas, y en este siglo los Agustinos, los Padres de Maryknoll, los josefinos, los oblatos de María Inmaculada, los dominicos, y muchos otros grupos.[2] En 1988, del total de 767 sacerdotes, sólo 221 eran bolivianos de nacimiento.[3] La gran mayoría del resto pertenecía a las órdenes y congregaciones extranjeras. Además, había aproximadamente 1,523 religiosas, de las cuales la mayoría eran extranjeras. De los 29 obispos, 12 eran extranjeros de nacimiento.[4] Los misioneros tomaron cargo de los nuevos vicariatos apostólicos y las *prelaturas nullius* que se iban creando a lo largo del siglo, en la selva y el altiplano. Es interesante notar en este sentido el hecho de que durante muchos años la figura más representativa de la Iglesia boliviana fue un misionero alemán, el que llegó a ser su primer Cardenal: Clemente Maurer, Arzobispo de

---

2 Sobre los cambios en la Iglesia boliviana, ver *La Iglesia de Bolivia: ¿compromiso o traición? De Medellín a Puebla: ensayo de análisis histórico* (La Paz, junio de 1978), un documento escrito por un grupo de intelectuales cristianos. También ver los capítulos correspondientes a Bolivia de Josep M. Barnadas, especialmente, «La Iglesia Boliviana (1962-1975)», en *Historia general de la iglesia en América Latina,* VIII: *Perú, Bolivia y Ecuador* de CEHILA (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987). Y la obra de David Maldonado Villagrán, *Resumen histórico: 500 años de evangelización en Bolivia* (La Paz: Empresa Editoria «Urquizo», 1991).

3 Maldonado, *Resumen histórico: 500 años de evangelización...*, pág. 187.

4 *Realidad Nacional,* Nº. 15(octubre de 1988), pág. 38.

Sucre (1951-1983), quien en algunas ocasiones también fue presidente de la Conferencia Episcopal.

La revolución de 1952 tomó a la Iglesia por sorpresa y, por eso, ésta aportó muy poco al proceso en el comienzo. No obstante, los cambios sociales que se pusieron en marcha, más la presencia creciente de misioneros de países avanzados, contribuyeron a crear una nueva mentalidad social en la misma Iglesia. Fue sobre todo después del Concilio Vaticano II cuando la Iglesia comenzó a pronunciarse sobre temas políticos y sociales. Sobre todo se destaca la labor de los oblatos canadienses en los campos mineros. Apoyados por Jorge Manrique, Jesús López de Lama y otros obispos y prelados progresistas, ellos se convirtieron en sacerdotes-mineros y expresaron su solidaridad con las inquietudes de los mineros. En 1965 el arzobispo de la Paz, Abel Antezana, y 126 sacerdotes firmaron un documento apoyando las demandas de los mineros.[5] Al mismo tiempo, ciertos sacerdotes influyeron en los universitarios más avanzados. También se fundaron centros de reflexión que dieron ímpetu intelectual a la nueva toma de conciencia. En 1966, un grupo de dominicos norteamericanos fundó el Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social (IBEAS), y en 1969 los mismos oblatos fundaron el Centro de Desarrollo Integral, para agentes pastorales. En Cochabamba, en 1966 y 1968, se realizaron cursillos para la formación de sacerdotes, religiosos y seglares, así como para catequistas, animadores y diáconos. De importancia especial fue el programa para diáconos aymaras, promovido por los Padres de Maryknoll y el obispo auxiliar de la Paz, Adhemar Esquivel. Los jesuitas fundaron CIPCA (Centro de Investigación y Promoción Social) y ACLO (Acción Cultural Loyola), con centros en Chuquisaca, Potosí y Tarija. También los jesuitas y oblatos fundaron varias emisoras de radio: Radio Fides, en la Paz, Radio Loyola, en Sucre; y Radio Pío XII, en Potosí. A nivel de la educación popular, en 1966 los jesuitas fundaron las escuelas de Fe y Alegría, que en 1985 llegaron a tener más de 85,000 alumnos.[6] En Cochabamba y en Sucre, los misioneros de OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) asumieron la dirección de los seminarios.

---

5 *La Iglesia de Bolivia: ¿compromiso o traición?...*, pág. 43.

6 *Presencia* (La Paz), 16 de agosto de 1985. *Presencia,* uno de los diarios de mayor prestigio en Bolivia, es propiedad de la Iglesia, y una fuente valiosa sobre la misma.

Al mismo tiempo, los protestantes ecuménicos también manifestaron los mismos signos de cambio, sobre todo la Iglesia metodista, que en varias ocasiones expresó su solidaridad con los mineros. En 1968, ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) se estableció en Bolivia. Estos grupos, sin embargo, representaron un porcentaje muy pequeño de los cristianos. En 1988 se estimaba que el 87 por ciento de la población era católica. En cambio, el 10 por ciento pertenecía a otras confesiones cristianas, muchas de las cuales eran de tendencia fundamentalista y antiecuménica.[7]

Iglesia, mineros y Barrientos

La primera mediación importante de la Iglesia ocurrió en 1968 cuando los obispos, el Presidente Barrientos y la COB firmaron un convenio tras cuatro meses de negociación. El general René Barrientos, quien había tomado el poder en 1964, representaba la nueva generación de militares formados al calor de la revolución. Su decisión de derrocar a Paz Estenssoro, elegido por tercera vez ese año, respondió a una crisis generalizada en el MNR, que daba señales de descomposición interna. Pero su gesto también respondió al temor de parte de muchos civiles y del Ejército frente a la radicalización de los mineros. Barrientos se convirtió en un caudillo carismático que logró ganar las simpatías de los campesinos, los civiles que dependían de la burocracia estatal, y los empresarios. Al mismo tiempo mantuvo el apoyo de los Estados Unidos, cuya ayuda al país constituía un tercio del presupuesto nacional.[8] Pero Barrientos no accedió a las demandas incesantes de Juan Lechín, jefe indiscutible de la COB; por lo tanto, los enfrentamientos entre los mineros (que constituían la parte vital de los sindicatos de obreros en general) y el Gobierno eran cada vez más frecuentes. La Iglesia fue una mediadora aceptable para las dos partes: para los mineros, en parte por las raíces profundas de la religiosidad popular entre ellos, y en parte a causa de la nueva solidaridad de la Iglesia con sus demandas; y para el Gobierno

---

7 *Por la Senda de S.S. Juan Pablo II en Bolivia* (La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana, 1988), capítulo II, pág. 1. Sobre el protestantismo en Bolivia, ver los capítulos de Mortimer Arias en el tomo VIII de CEHILA, *Perú, Bolivia y Ecuador*. Carlos Intipampa critica a los grupos fundamentalistas en *Opresión y aculturación: la evangelización de los aymara* (La Paz: HISBOL-CEPITA-ISETRA, 1991).

8 Klein, *The Evolution of a Multi-Ethnic Society...*, pág. 238.

porque Barrientos mismo simpatizaba con los ideales de la revolución, y además porque vio en la Iglesia una fuerza de orden social. El acuerdo, firmado en la presencia del cardenal Maurer, de Jorge Manrique, del arzobispo de la Paz, del nuncio papal y de los obispos de Cochabamba, Santa Cruz y Corocoro, prometía ser la base de una nueva paz social. El documento concluyó con una manifiesta expresión aprobatoria de Barrientos sobre la labor de la Iglesia en favor de la educación y la salud de los mineros. Asimismo, se designó un comité integrado por representantes de la COMIBOL (la Corporación Minera de Bolivia, que es la empresa estatal encargada de las minas), la COB y la Iglesia. La misión del comité era velar por el funcionamiento del acuerdo.[9]

Tensiones intraeclesiales

Dentro de pocos meses los sacerdotes y los mineros se quejaron de que no se habían cumplido los acuerdos.[10] No obstante este incumplimiento, el papel de la Iglesia como mediadora ya se había consagrado y en reiteradas ocasiones en el futuro volvió a asumir esa función. Además, la muerte de Barrientos cuando cayó su helicóptero, en abril de 1969, puso fin a esa etapa de relativa concordia entre el Estado, la Iglesia y los trabajadores. Tras el corto período de gobierno civil presidido por Luis Adolfo Siles Salinas, el general Alfredo Ovando Candia tomó el poder en setiembre de 1969. De tendencia derechista-nacionalista, en octubre de ese año estatizó la compañía petrolera norteamericana de la Bolivian Gulf; pero en octubre de 1970 Ovando fue derrocado por el general Juan José Torres, quien creó un gobierno populista de izquierda. Mientras tanto, la Iglesia experimentó las primeras tensiones entre grupos de avanzada y la jerarquía. Las tensiones se produjeron en parte como consecuencia de las distintas interpretaciones del Concilio Vaticano II, pero sobre todo como consecuencia del impacto de Medellín. Además, el movimiento guerrillero del «Che» Guevara (1967) y posteriormente el de Teoponte (1969-1970), más la radicalización a nivel universitario, se combinaron para agudizar las tensiones internas.

Jorge Manrique, Arzobispo de la Paz entre 1967 y 1987, llegó a

---

9 *Presencia,* 21 de marzo de 1968, págs. 1, 8.
10 *Presencia,* 23 de marzo de 1969, págs. 1, 3.

simbolizar la nueva Iglesia progresista en Bolivia. Su antecesor, Abel Antezana, igual que los demás obispos y, probablemente la mayoría de los bolivianos, condenó el movimiento guerrillero del Che Guevara, quien murió tras su captura en 1967. Pero en julio de 1970 apareció otro grupo, inspirado en el movimiento del «Che», conformado principalmente por jóvenes universitarios; pero, a diferencia de los guerrilleros de Ñancahuazú (el grupo del «Che»), los de Teoponte (el nombre de la región donde operaba el grupo) incluía a varios cristianos idealistas, sobre todo a Néstor Paz, ex-seminarista. Tras 87 días el Ejército logró aplastar el grupo. Un jesuita, José Pratts, rindió homenaje a los muertos calificándoles como «mártires de la Iglesia de hoy» [11], y el propio Manrique encabezó la procesión del sepelio de los primeros caídos en setiembre de 1970. Ese mismo mes Pratts, tres otros sacerdotes y un pastor protestante fueron expulsados del país por Ovando, debido a sus vínculos con los guerrilleros y por sus conocidas simpatías en favor del socialismo. El clamor popular que se desató a causa de su expulsión creó un clima adverso a Ovando, quien fue derrocado en octubre de ese año. La Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, y el propio Lechín, expresaron su solidadaridad con los religiosos expulsados.[12]

Frente al hecho de que algunos grupos de cristianos habían adoptado una orientación socialista, y tal vez presintiendo el golpe de Estado de Juan José Torres que desembocaría en la creación de un Estado abiertamente pro-socialista, el arzobispo Manrique publicó una carta pastoral en octubre de 1970 sobre el socialismo en Bolivia. En ella, tras criticar el marxismo, declaró: «No hay conflicto entre el cristianismo y el neo-socialismo»[13]; y, poco después, los sacerdotes en las zonas mineras escribieron otro manifiesto apoyando la postura de Manrique.[14] También, en

---

11 Hugo Assmann, *Teoponte, una experiencia guerrillera* (Oruro, Bolivia: Centro «Desarrollo Integral», 1971), pág. 202.

12 *Fedmineros* (Boletín informativo de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia), No. 14, Segunda semana de setiembre de 1970.

13 Jorge Manrique, «El socialismo y la Iglesia en Bolivia», La Paz, 9 de octubre de 1970, pág. 5. Ver *Bolivia: 1971-1976 Pueblo, Estado, Iglesia* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1976), un libro que recoge testimonios y documentos eclesiales de la época.

14 «Carta abierta a los obispos de Bolivia. El Sentido cristiano de la propiedad en el momento actual. Reflexiones de los sacerdotes mineros.» Mina San José, 19 de noviembre de 1970.

1971, el cardenal Maurer difundió un mensaje sobre las propiedades de la Iglesia y la necesidad de practicar la sencillez evangélica.[15] Pero estas posturas de avanzada contrastaban con otras acciones de la jerarquía en la misma época. En 1969 los obispos, preocupados por el impacto de las ideas avanzadas sobre los futuros sacerdotes, decidieron no renovar el contrato de los padres de la OCSHA que dirigían los seminarios de Sucre y de Cochabamba. Además, en 1970 clausuraron el seminario de Cochabamba y, en 1971, hasta lograron prohibir el reingreso de los sacerdotes de OCSHA al país. Otra crisis interna se refirió a ISAL, el grupo ecuménico de avanzada, que llegó a ser en Bolivia el equivalente de ONIS en Perú y de los otros grupos de sacerdotes radicales en el resto de América Latina. ISAL tenía sus oficinas en el mismo arzobispado de La Paz, y el jesuita José Pratts fue uno de los dirigentes principales. Este grupo tomaba posturas en favor de los mineros y abiertamente apoyaba una línea socialista, y también criticaba a la Iglesia Católica por su conservadurismo y por sus propiedades. En noviembre de 1970, un grupo de cristianos vinculados a ISAL publicó una carta en que criticó el papel ambiguo que desempeñaba el nuncio papal en la Iglesia Boliviana. A fines de ese año, ISAL fue obligado a abandonar sus oficinas en el arzobispado. Los obispos, disgustados con estas posturas críticas, indicaron que no consideraban dicho grupo un organismo de la Iglesia Católica. Tras la toma del poder de Bánzer, ISAL dejó de funcionar en el país.

Más oscuro fue el caso de IBEAS, de los padres dominicos norteamericanos. En abril de 1970, un grupo de estudiantes asaltó su local en La Paz y, más tarde, el Gobierno lo expropió bajo el pretexto de que ese centro fue un foco del espionaje norteamericano. Los grupos de avanzada apoyaron la medida, mientras los obispos registraron una protesta débil en contra. En medio de estos gestos ambiguos, —simpatía pública por guerrilleros cristianos, por un lado y, por el otro, condena a grupos como ISAL— los obispos mostraron una ambivalencia frente a los cambios en marcha, tanto en el país como en la misma Iglesia. Esta ambivalencia reflejó en parte una división en el seno de la propia jerarquía. Por un lado, Maurer, el patriarca de la Iglesia, y un sector mayoritario de la jerarquía, representaban una línea de prudencia y cautela, mientras el sector más progresista, encabezado por Manrique, en La Paz,

---

15 Barnadas, CEHILA, *Perú, Bolivia y Ecuador*, pág. 456.

Adhemar Esquivel, el promotor de los diáconos aymaras, y Jesús López de Lama, de Corocoro, todavía constituían una minoría.

Bánzer (1971-1978)

En agosto de 1971 el coronel Hugo Bánzer Suárez derrocó al régimen populista-izquierdista de Juan José Torres. El nuevo régimen fue apoyado por la mayoría de los demás militares, el sector empresarial —especialmente los intereses económicos de Santa Cruz— ciertos sectores del MNR y La Falange Socialista Boliviana, de corte fascista. Bánzer fomentó un capitalismo de Estado, aprovechando el dominio estatal sobre los recursos básicos de los minerales y el petróleo, para favorecer la expansión del capitalismo privado y el desarrollo nacional. Gracias al precio alto del crudo, que en 1974 representaba el 25 por ciento de las exportaciones de Bolivia, su gobierno pudo hacer muchas obras públicas, tales como la construcción de nuevos edificios y la pavimentación de muchos caminos. Además, el tráfico de cocaína, que se concentraba sobre todo en la región de Chapare, también inyectaba una importante cantidad de dólares en la economía nacional. El poder de Bánzer, y la relativa estabilidad de que gozaba su régimen, dependían en buena medida del clientelismo, pues el número de burócratas y funcionarios que dependían del Estado aumentó considerablemente durante esos años. Políticamente, la época de Bánzer se puede dividir en dos etapas. Entre 1971 y 1974 gobernó con los civiles que lo apoyaban; pero, en noviembre de 1974 marginó a los civiles y los partidos que lo habían acompañado al poder, y procedió a crear un Estado abiertamente autoritario, que duró hasta 1978.

Al mismo tiempo, Bánzer reprimió drásticamente a todos los grupos sociales opuestos a su régimen, especialmente los obreros y campesinos. Se calcula que entre 1971 y 1978 alrededor de 19,140 bolivianos fueron exiliados, inclusive Juan Lechín y cuatro ex-presidentes de la República.[16] Miles de personas fueron detenidas en distintos momentos y hubo numerosos casos de torturados; sin embargo, el número de casos de

16 Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia, *La Huelga de Hambre* (La Paz, 1978), pág. 13.

asesinatos perpetrados por el Estado, y comprobados, eran relativemente pocos. Las universidades fueron cerradas con frecuencia y, desde luego, toda actividad sindical fue prohibida. De especial notoriedad fue la, así llamada, masacre del Valle de Cochabamba en enero de 1975. Como reacción frente a los precios dictados por el Gobierno, los campesinos de esa región bloquearon los caminos de acceso, pero fueron duramente reprimidos por fuerzas del Ejército: murieron y desaparecieron numerosos campesinos.[17]

Al comienzo las relaciones con la Iglesia eran ambiguas. Tras el gobierno izquierdista de Torres, la jerarquía apoyó su régimen con reservas. Por un lado, Bánzer se presentó como el abanderado del «pueblo cristiano y patriota de Bolivia», opuesto al ateísmo y al comunismo. En numerosas ocasiones participó en procesiones religiosas, y recibió la bendición papal de manos del cardenal Maurer durante un Te Deum en 1975. No obstante, también desde el comienzo aplicó mano dura contra sacerdotes y religiosos de avanzada, y no vaciló en allanar casas de religiosos. Hacia fines de 1972 unos 18 sacerdotes, 4 religiosas y tres pastores protestantes fueron obligados a abandonar el país.[18] En ese mismo período 15 casas de religiosos fueron allanadas. Al final del régimen de Bánzer, más de un centenar de sacerdotes fueron expulsados. Además, en distintos momentos sacerdotes y religiosas fueron detenidos en comisarías, y las radioemisoras de la Iglesia fueron intervenidas. Asimismo, en abril de 1972 la policía allanó la residencia del obispo de Corocoro.

Frente a hechos como éstos, los obispos se tornaron más críticos frente al régimen, aunque algunos más que otros. Finalmente, en enero de 1973 la Iglesia comenzó a dar una respuesta más coherente e institucional frente a la dictadura. En este mes, un grupo de sacerdotes, religiosas y pastores —noventa y nueve personas en total— firmaron un manifiesto titulado, *Evangelio y violencia.* El documento, que se difundió ampliamente y sirvió como bandera de lucha para los cristianos de avanzada, denunció al Gobierno por asesinatos, violaciones de derechos humanos básicos, la instrumentalización del poder judicial para perseguir a las personas por sus ideas políticas, y la supresión de la demo-

---

17 *La Masacre del Valle Cochabamba* (La Paz, Cuadernos «Justicia y Paz», 1975).
18 *La Iglesia de Bolivia, ¿compromiso o traición?*, pág. 33.

cracia.[19] El Ministro del Interior, Mario Adett, fijándose en el hecho de que la mayor parte de los noventa y nueve eran extranjeros, recomendó en declaraciones públicas que volvieran a sus repectivas patrias. Además, presentó como un modelo digno de imitar al pastor fundamentalista, Julio César Ruibal quien, a diferencia de los religiosos que incurrían en la política, se dedicaba a predicar «la paz, el amor y el evangelio».[20]

La Comisión de Justicia y Paz

También en el mismo mes los obispos anunciaron la creación de la Comisión de Justicia y Paz. Dicha comisión, presidida en el comienzo por el ex-presidente Luis Adolfo Siles Salinas, propuso colaborar en la labor de concientizar a los cristianos en el área de la justicia social y los derechos humanos. Concretamente, se dedicó a investigar casos de violaciones de los derechos humanos, desaparecidos, detenidos y torturados.

Apenas comenzó a funcionar cuando realizó una de sus primeras iniciativas públicas. Siles Salinas y el padre dominico Arturo Sist se ofrecieron como rehenes al Ministerio del Interior con el fin de liberar a cinco mujeres detenidas ilegalmente. El gesto dramático fue eficaz y las mujeres fueron liberadas.[21] De ahí en adelante la Comisión se convirtió en el centro neurálgico de la defensa de los derechos humanos en Bolivia. Investigó el caso dramático de un ex-ministro del Interior, el coronel Andrés Selich, que murió asesinado en la propia residencia del Ministro del Interior.

Mediante numerosas cartas al Presidente de la República y al Gobierno, jornadas de oración y ayuno y visitas a las cárceles, logró canalizar el clamor en favor de los derechos humanos y traducirlo en muchas acciones concretas, que eran generalmente eficaces. Por esa misma razón el gobierno señaló a la Comisión como blanco especial de hostigamiento. En marzo de 1975 dos sacerdotes de este organismo, Eric de Wasseige, que era dominico y presidente de la Comisión, y Jorge

---

19 *Bolivia, 1971-1976,* págs. 53-54.
20 *El Diario* (La Paz), 23 de enero de 1973, pág. 1.
21 *La Iglesia de Bolivia, ¿compromiso o traición?,* págs. 125-126.

Wavreille, de los oblatos, fueron expulsados del país. Esa acción levantó protestas de parte de la Iglesia, de los mineros y de grupos de los derechos humanos en el exterior. Sin embargo, los propios obispos, frente a la presión ejercida por el Gobierno, vacilaron y en 1975 declararon la Comisión en «receso».

Durante algún tiempo una sección especializada de la Comisión, el Comité de Ayuda a los Detenidos, seguía la labor de visitar a los presos y velar por sus derechos. El P. Alejandro Mestre, S.J., y posteriormente algunos religiosos de distintas órdenes, asumieron la tarea de realizar las visitas. En octubre de 1977 se anunció la creación de otra entidad, totalmente nueva: la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos. La Asamblea, presidida por Siles Salinas y el P. Julio Tumiri, aunque fue respaldada por la jerarquía, se distinguió de la Comisión de Justicia y Paz, por ser autónoma e independiente de la Iglesia oficial. Además, expresamente se constituyó en un organismo vinculado a las Naciones Unidas. También asumió un caracter «pluralista y ecuménica», y las iglesias metodista, luterana y episcopaliana de Bolivia le prestaron su apoyo. Intentó vincularse lo más posible con organismos internacionales de derechos humanos para evitar el peligro del aislamiento. Sin embargo, a pesar de estas diferencias con la Comisión de Justicia y Paz, en buena medida llenó el vacío creado por la extinción de esta última. Desempeñó un papel importante durante la huelga de hambre de 1977 y 1978. Finalmente, en julio de 1977 se reorganizó la Comisión de Paz y Justicia, que volvió a funcionar paralelamente a la Asamblea Permanente de Derechos Humanos.

Grupos integristas

Durante esta época la Iglesia y la jerarquía fueron generalmente progresistas. El cardenal Maurer y la mayor parte de los obispos optaron por mantener relaciones «cordiales» con el régimen de Bánzer, pero nunca aprobaron sus actos represivos. En cambio, como en el resto de América Latina, surgieron pequeños grupos de sacerdotes y laicos que no vacilaron en apoyar el régimen y condenar a los grupos progresistas dentro de la Iglesia. Un ejemplo de estos grupos fue la Conferencia del Clero Diocesano, que se organizó bajo la dirección del P. Luis Rojas Caballero, en Santa Cruz. A la reunión anual de 1975 asistieron unos 130 sa-

cerdotes, todos bolivianos del clero diocesano. El grupo manifestó su repudio a la «intromisión foránea en asuntos internos del país», una referencia al clero extranjero y, asimismo, condenó la «infiltración marxista en la Iglesia».[22] Por su parte el Arzobispo de Santa Cruz negó haber dado autorización a dicha organización para reunirse en su arquidiócesis. También, los dominicos norteamericanos de la «Mansión» en Santa Cruz, el centro principal del movimiento carismático en el país, fueron criticados por los progresistas por su silencio frente a problemas sociales. En Cochabamba la Legión Boliviana Social-Nacionalista hizo frecuentes críticas a los grupos progresistas, y en La Paz apareció en 1976 otro grupo, Jóvenes Bolivianos Pro-Civilización Cristiana, con boinas rojas, portando imágenes de la Virgen de Fátima.[23]

El propio Bánzer frecuentemente utilizó imágenes religiosas con el fin de fortalecer su pretensión de ser defensor de los valores cristianos. Cuando ya había dejado de ser dictador, se presentó como candidato civil para la presidencia en 1979, y su partido, Acción Democrática Nacional, difundió un volante con las imágenes del Señor del Gran Poder y del Papa. Las palabras que acompañaban las imágenes condenaban al ateísmo comunista y exhortaban a que no se votara por el MNR y por la UDP, que era el partido de Hernán Siles Zuazo.[24] El arzobispo Manrique inmediatamente rechazó semejante utilización de imágenes religiosas para fines políticos.

La huelga de hambre (1977-1978)

Hacia el fin de su régimen el gobierno de Bánzer manifestaba signos de un desgaste generalizado. A las acusaciones de corrupción, se sumaron las presiones ejercidas por el gobierno del presidente Jimmy Carter en favor de los derechos humanos. Frente a la presión internacional y las demandas internas en favor de un retorno a la democracia, el Gobierno anunció que se realizarían elecciones, ya no en 1980, sino en 1978. Al mismo tiempo el régimen liberalizó algunas de sus restriccio-

22 *Presencia,* 15 de julio de 1978.
23 *Presencia,* 10 de noviembre de 1976.
24 *Presencia,* 16 de junio de 1976.

nes, hasta permitió que los partidos políticos volvieran a funcionar. Pero no concedió una amnistía general a todos los exiliados o presos políticos. La Iglesia, por su parte, se volvió más confiada de sí y se atrevió a cuestionar al Gobierno más abiertamente. Hacia fines de 1976 el cardenal Maurer presentó a Bánzer pruebas de que el Gobierno, al contrario de lo que señalaba, de hecho fomentaba el control de la natalidad en el país. Este incidente, que bien podría haber ocurrido bajo un régimen democrático, sin embargo, fue más lejos del asunto en sí, porque los planes de control de natalidad se vincularon con un proyecto estatal de fomentar la inmigración a Bolivia; en este caso, de colonos blancos de Africa del Sur. La imagen del régimen como fascitoide y racista no se mejoró cuando se hizo evidente que el Gobierno protegía concientemente al excomandante de la Gestapo, Klaus Altmann («Barbie»), quien todavía en 1977 ocupaba un puesto importante en el Ministerio del Interior. También en 1976 la Federación de Mineros pidió a los obispos que le ayudaran en su esfuerzo para dialogar con el Gobierno. El Gobierno no escuchó las demandas de los mineros ni aceptó la mediación de la Iglesia.[25] En respuesta a un régimen que mostraba signos de deterioro y que gobernaba cada vez más a base de la fuerza, en diciembre de 1976 los obispos publicaron una carta, *Paz y Fraternidad.* Dicho documento analizó la situación social del país y señaló la profunda desigualdad que existía entre «una minoría privilegiada» y la gran mayoría que vivía en la extrema pobreza. Criticó abiertamente la suspensión de partidos, sindicatos y otras asociaciones representativas del pueblo. Finalmente, condenó la «tendencia a controlar la acción de la Iglesia en su enseñanza de la doctrina social...» [26]

Pero el enfrentamiento más serio entre la Iglesia y el Estado, y que prácticamente selló el fin del régimen, fue una huelga de hambre que comenzó en diciembre de 1977 y que pronto se convirtió en un movimiento de protesta nacional contra el Gobierno. El 28 de diciembre, cuatro mujeres iniciaron una huelga de hambre en el mismo Arzobispado de La Paz. Ellas pidieron una amnistía general para los presos políticos, el retorno de los exiliados, la salida del Ejército de las minas y el derecho de los sindicatos a existir. El arzobispo Manrique no solamente les conce-

---

25 *Bolivia, 1971-1976,* págs. 180-181.
26 *Paz y Fraternidad* (La Paz: Editorial Don Bosco, 1976), pág. 17.

dió permiso para usar el Arzobispado, sino terminó alentándoles. Pronto otras personas se plegaron a la huelga, entre ellas dos jesuitas y un salesiano. Finalmente, la acción de las cuatro mujeres se convirtió en una cruzada nacional. Se unieron al grupo original alrededor de 28 distintos grupos que sumaban 1,200 personas, y la huelga se extendió a Potosí, Oruro, Tarija, Sucre y Santa Cruz.

Entre los lugares que se prestaron para la huelga se encontraban el periódico *Presencia,* hospitales y locales de sindicatos. Pero los lugares principales eran templos de la Iglesia, un hecho que confirió a la huelga un sentido religioso. Los principales mediadores entre el Gobierno y los huelguistas eran Siles Salinas y otros representantes de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos. La prensa internacional prestó mucha atención a la huelga. El 17 de enero las fuerzas de la policía asaltaron los centros de los huelguistas, y ese mismo día Manrique amenazó con poner la ciudad de la Paz bajo entredicho. Evidentemente, la amenaza se tomó en serio porque se leyó el texto del Arzobispo sobre el entredicho en una reunión del mismo gabinete.[27]

La Iglesia dio un paso en falso cuando el cardenal Maurer, sin consultar a los participantes en la huelga, se designó a sí mismo como mediador y firmó un documento con el Gobierno con el fin de establecer la paz. Naturalmente, los huelguistas rechazaron el documento; mas, posteriormente, Maurer cambió de postura y los apoyó: un hecho decisivo que reforzó la legitimidad de la huelga. La noche del 17 de enero, Bánzer anunció por televisión una amnistía general. Aparentemente, la huelga había sido victoriosa. Sin embargo, era necesario entrar en negociaciones para que el Gobierno accediera en realidad, y no mediante una promesa general, a la mayoría de las demandas. Aunque la huelga incluía a trabajadores, amas de casa, estudiantes, no hay duda de que la Iglesia, mediante la presencia de sacerdotes, religiosas, y amigos de la Iglesia Metodista, dio un fuerte impulso al movimiento. A pesar de que la mayoría de los obispos no se mostró muy entusiasta en favor de la huelga, y Maurer, Prata y Mestre claramente querían poner fin al movimiento cuanto antes, la acción enérgica de Manrique en La Paz, así como la soli-

---

27 *La Huelga de hambre,* pág. 39.

daridad que expresó en favor de los huelguistas, sirvió para unir a los otros obispos y alentar a los cristianos de base.

Las elecciones frustradas y el golpe de Natusch

Bánzer, tras anunciar que él no sería un candidato, designó al general Juan Pereda Asbún para ser candidato en las elecciones fijadas para julio de 1978. Sin embargo, cuando se hizo patente que el candidato de oposición, Hernán Siles Zuazo, iba ganando, Pereda cometió un fraude electoral masivo, y frente a la protesta popular que se levantó como consecuencia, derrocó a su propio patrón, Hugo Bánzer, y tomó el poder. Sin embargo, en noviembre, con el respaldo de las Fuerzas Armadas, el general David Padilla destituyó a su vez a Pereda y se comprometió a realizar elecciones libres. Las nuevas elecciones se realizaron en 1979 y se presentaron los mismos tres candidatos, Paz Estenssoro, Siles Zuazo y Bánzer. Bánzer, el ex-dictador, había formado su propio partido político, Acción Democrática Nacional, de tendencia derechista. Esta vez, Paz Estenssoro salió número uno por un pequeño porcentaje, pero insuficiente para asegurar la presidencia. El arzobispo Manrique ofreció sus buenos oficios como mediador para salir del impase, y se entrevistó con los tres candidatos. Como resultado de las entrevistas, Paz Estenssoro decidió «concurrir a conversaciones» con los otros candidatos.[29] De esas conversaciones surgió la fórmula para superar la crisis. Siguiendo las pautas propuestas, el Congreso nacional designó a Walter Guevara Arce, antiguo veterano del MNR, como Presidente interino, y se decidió convocar nuevas elecciones en un año.

Este pacto político fue rudamente interrumpido el primero de noviembre cuando el colonel Alberto Natusch Busch, apoyado por algunos parlamentarios del MNR, derrocó a Guevara bajo el pretexto de que su gobierno carecía de legitimidad. Pero Natusch no contó con el respaldo de las Fuerzas Armadas en general, y su golpe provocó una reacción popular de protesta en contra. El primer día del golpe, conocido como la «masacre de Todos los Santos», se produjeron choques violentos entre

---

28 Ibid., págs. 189-210.

29 *Presencia*, 27 de julio de 1979, pág. 1.

soldados pro-Natusch y los defensores del Gobierno. Se calcula que durante los 15 días en que permaneció Natusch en el poder, murieron alrededor de 500 personas, entre soldados y civiles, en las calles de La Paz.[30] En esta ocasión la mediación de la Iglesia fue decisiva para disuadir al coronel golpista y reestablecer la paz. Los dos obispos auxiliares de la Paz, Genaro Prata y Adhemar Esquivel, realizaron una serie de entrevistas con Natusch, con distintos dirigentes del Parlamento y con Juan Lechín de la COB.[31] Como resultado, Natusch cedió y entregó el poder otra vez al Congreso, que por su parte procedió a designar a Lydia Gueiler como Presidenta, hasta el momento de las elecciones.

Luis Espinal: una dictadura anunciada

El 22 de marzo de 1980, el mismo mes del asesinato de monseñor Romero en El Salvador, Luis Espinal, sacerdote jesuita, fue secuestrado, torturado y asesinado en las afueras de La Paz. Espinal, español de origen, llegó a Bolivia en 1968. Periodista de formación y conocido crítico de cine, fundó un semanario, *Aquí.* Dicha tribuna se solidarizaba con el movimiento obrero, denunciaba la corrupción en el Gobierno y señalaba, especialmente, la existencia de un vínculo entre los militares y el narcotráfico. Anteriormente, en febrero las oficinas de *Aquí* habían sido dinamitadas. El consenso general atribuyó su muerte a paramilitares de la ultraderecha. El asesinato fue, por lo tanto, un presagio de la dictatura de García Meza. Alrededor de 80,000 personas asistieron a su sepelio, entre ellas Paz Estenssoro, Juan Lechín, Walter Guevara (a la sazón jefe del Senado), Hernán Siles Zuazo, Marcelo Quiroga y Luis Adolfo Siles Salinas.[32] Además de ser un homenaje a Luis Espinal, el sepelio resultó ser una manifestación nacional de repudio a los narcotraficantes, así como a sus cómplices en las fuerzas del orden. En abril de ese año Luis García Meza subió a la comandancia del Ejército.

Se realizaron las elecciones en junio. Esta vez Hernán Siles Zuazo

---

30 *La Masacre de Todos los Santos* (La Paz: Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia, 1980), pázg. 14.

31 *El Diario,* 8 de noviembre de 1979, págs. 1, 14.

32 *En memoria de Luis Espinal, S.J.,* número especial de *Diáspora,* noticiero de la Compañía de Jesús de Bolivia, marzo-abril de 1980.

y su frente UDP (Unión Democrática y Popular) ganó frente a Paz Estenssoro y Bánzer. Pero el 17 de julio, el general García Meza obligó a la Presidenta Lydia Gueiler a renunciar y tomó el poder. Anunció la creación de un gobierno de la «reconstrucción nacional».

García Meza (1980-1981)

El carácter violento y cruel del régimen que se impuso, se hizo evidente el mismo día del golpe. Alrededor de 700 personas fueron detenidas, y el líder carismático socialista, Marcelo Quiroga, fue capturado y asesinado. La propia Presidenta buscó asilo en la Nunciatura y no se le permitió salir del país hasta octubre. Supuestamente, el golpe se hizo para salvar al país del comunismo. Pero el *Washington Post* captó el consenso general de todos los observadores dentro y fuera de Bolivia, cuando manifestó en julio su opinión de que la verdadera intención del golpe no era detener el comunismo, sino proteger el tráfico de drogas.[33] Los vínculos estrechos entre las mafias del narcotráfico y García Meza y su ministro del Interior, Luis Arce Gómez, eran tan notorios que los autores James Malloy y Eduardo Gamarra calificaron a su régimen como una «kleptocracia».[34]

El día siguiente del golpe, Manrique denunció la toma del poder enérgicamente. El Gobierno respondió allanando casas religiosas y clausurando las radioemisoras de la Iglesia. Muchos sacerdotes y religiosas fueron detenidos. En agosto, el obispo Jesús López de Corocoro y un sacerdote fueron detenidos durante 24 horas. En setiembre la Conferencia Episcopal respondió con el documento *Dignidad y libertad*, uno de los más elocuentes y visionarios en la historia de la Iglesia boliviana. En él los obispos denunciaron el hecho de que desde el primer momento, «personas y obras de la Iglesia fueron objeto de medidas represivas, tales como detenciones, torturas, vejámenes, allanamientos y silenciamientos.»[35] Además, el documento presenta una lista de «derechos individuales» y «derechos sociales», y entre los últimos menciona el derecho «a la

33 PADI, *Bolivia: cronología de una dictadura* (Quito, Ecuador, 1982), pág. 57.
34 Malloy y Gamarra, *Revolution and Reaction: Bolivia (1964-1985)*, pág. 143.
35 *Dignidad y Libertad* (La Paz: Ediciones Paulinas, 1980), pág. 7.

libertad de la educación... el derecho al trabajo; a la seguridad laboral y a la sindicalización libre...», asimismo «el derecho a la participación política y a la libre opción del sistema político».[36] Muchos sacerdotes recibieron amenazas para que no leyeran el documento en las misas dominicales.

Frente a esta actitud manifiesta de rechazo, García Meza intentó establecer un puente de reconciliación con la Iglesia. En octubre envió al Subsecretario de Culto a la Conferencia Episcopal. Como fruto del encuentro, el Secretario de la Conferencia, Alejandro Mestre, declaró un tanto parcamente que existía una «actitud de diálogo» entre el Gobierno y la Iglesia, y García Meza anunció en público que las relaciones con la Iglesia eran «normales». Pero en noviembre, Mestre envió un mensaje de la Conferencia Episcopal objetando un proyecto de ley de seguridad nacional, especialmente el artículo referente a la pena de muerte. En la opinión de los obispos, dicha ley era «superflua».[37] Veinticuatro horas después, García Meza anunció que no se iba a dictar dicha ley.

No obstante este pequeño entendimiento, el Gobierno volvió a hostigar a la Iglesia. En diciembre fuerzas paramilitares tomaron el local del periódico *Presencia,* que no obstante volvió a publicar en enero (1981). Aparte del asesinato de Marcelo Quiroga, el hecho más violento y escandaloso del régimen fue el asesinato en masa de ocho dirigentes del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, quienes se habían reunido en una casa en La Paz. El 15 de enero todos fueron acribillados por agentes de Seguridad del Estado. La Iglesia intentó servir de mediadora entre el Gobierno y las familias de las víctimas, sobre todo para que se devolvieran los cadáveres. No obstante, el Gobierno se negó a entregárselos. En febrero, la Conferencia Episcopal criticó otra vez al régimen por su historia de torturas, asesinatos y violaciones de los derechos. Ese mes, en un vano intento de mejorar la imagen de su gobierno, García Meza removió a Arce Gómez como ministro. No obstante, poco después lo nombró comandante del Colegio Militar del Ejército. Pero el Ejército lo destituyó de su puesto, clara señal de que la presencia de Arce Gómez y la imagen general del Gobierno habían generado un malestar en las Fuerzas Arma-

---

36 Ibid., págs. 18-19.

37 *Presencia,* 18 de noviembre de 1980, pág. 1.

das. Consciente de ese malestar, en mayo García Meza anunció su decisión de dejar el poder en agosto.

En julio se celebraron misas con ocasión de los aniversarios de los asesinatos respectivos de Marcelo Quiroga y los ocho dirigentes del MIR. El 3 de agosto, desde Santa Cruz, Natusch Busch, un conspirador perpetuo, y a la sazón con rango de General, y otro general, Lucio Añez, exigieron la renuncia de García Meza. Pero, el dictador cumplió con su propio cronograma, y el día siguiente entregó el poder a una junta de otros militares en La Paz. Más tarde, en setiembre, un miembro de la junta, general Celso Torrelio, fue designado Presidente de la República. Bajo acusaciones de ser cómplice del narcotráfico, sin mencionar la larga lista de otros crímenes, García Meza huyó del país y pasó a vivir en la clandestinidad. Por su parte, Luis Arce Gómez, quien también se escapó de la justicia, fue capturado en diciembre de 1989 y entregado por las autoridades bolivianas a la justicia norteamericana. Una de las peores dictaduras en Bolivia pasó a la historia. El 21 de abril de 1993 la Corte Suprema condenó a García Meza en ausencia a 30 años de prisión, y en marzo de 1995 el ex-dictador prófugo, quien se había escondido en Brasil, fue entregado por las autoridades de ese país a las bolivianas para cumplir su castigo.[38] El nuevo Presidente, el general Torrelio, formalmente se comprometió a restaurar la democracia, y la situación de los derechos humanos mejoró considerablemente, aunque no totalmente.

La huelga de Huanuní (1981)

Pronto, la apertura del nuevo gobierno fue puesta a prueba, y la Iglesia volvió a asumir su rol de mediadora nacional. En noviembre de 1981, los mineros de Huanuní en el departamento de Oruro se declararon en huelga. Uno de los motivos de la huelga fue exigir al Gobierno que reconociera el derecho de existir a los sindicatos. El Gobierno reaccionó enviando tropas a las minas, y detuvo a muchos dirigentes mineros. La

---

38 Sobre las violaciones de los derechos humanos en tiempo de las dictaduras, y los juicios realizados para condenar a los responsables, ver Federico Aguiló, *«Nunca Más» para Bolivia* (Cochabamba: Asamblea Permanente de los Derechos Humanos y el Instituto de Estudios Sociales y Económicos de la Universidad Mayor de San Simón, 1993).

huelga se extendió a prácticamente todo el sector minero del país. La Iglesia tomó la iniciativa y ofreció sus buenos oficios como mediadora entre los mineros y el Gobierno. Las dos partes aceptaron, y el 24 de noviembre representantes de los trabajadores, el gerente del COMIBOL (la compañía estatal de las minas), varios ministros del Estado y representantes de la Iglesia se reunieron y elaboraron un documento de compromiso. Los trabajadores acordaron volver a sus labores y el Gobierno se comprometió a liberar a los mineros detenidos y retirar sus tropas de las minas, y reconoció el derecho de los sindicatos a existir. Al mismo tiempo se constituyó una comisión mixta de trabajadores y del Gobierno, «con la presencia de representantes de la Iglesia», con el fin de resolver puntos más concretos, tales como el aumento de los sueldos, los contratos y la vigencia de las organizaciones sindicales.[39] Dicha comisión inició sus labores en diciembre. El COMIBOL fue representado por el Ing. Armando Urioste y la COB por Guillermo Carrasco. Los representantes de la Iglesia fueron Alejandro Mestre, el Secretario General de la CEB, y los dos obispos auxilares de La Paz, Adhemar Esquivel y Julio Terrazas. Varios centenares de mineros habían marchado hacia La Paz para presenciar las negociaciones. Durante las conversaciones los trabajadores volvieron a la huelga; en respuesta, el Gobierno amenazó con tomar una línea más dura. En medio de esta tensa situación la Iglesia pidió a las dos partes que le entregaran sus respectivas propuestas. Finalmente, la Iglesia, tomando como base ambas propuestas, hizo una nueva propuesta que sirvió como base común para negociar. Según ésa, los sindicatos volverían a ser vigentes, pero gradualmente. El 18 de diciembre, el documento final fue firmado por las dos partes en presencia de la Iglesia.[40]

El retorno a la democracia y el diálogo nacional

En octubre de 1982 los militares abandonaron el poder, y Hernán Siles Zuazo fue nombrado Presidente por el Congreso que había sido elegido en 1980. Pero el retorno al régimen democrático y constitucional no resolvió los grandes problemas económicos y sociales del país. Además, el frente político que constituyó la base del gobierno de Siles Zuazo

---

39 *Ultima Hora,* 25 de noviembre de 1981, pág. 1.
40 *Hoy* (La Paz), 20 de diciembre de 1981, pág. 1.

se caracterizaba por constantes querellas internas. Frente a las demandas incesantes de la COB el Gobierno respondió con medidas populistas, aumentando así la inflación. Por el año 1984 el Gobierno se había sumergido en una profunda crisis, y el espectro de otro golpe militar se asomaba sobre el país. En medio de la crisis institucional de su gobierno, el Presidente, molesto porque algunos parlamentarios le habían acusado de tener vínculos con el narcotráfico, precipitó otra crisis en octubre cuando se declaró en huelga de hambre. Pero la huelga presidencial también parecía ser una forma desesperada de aplicar presión sobre los partidos de la oposición y la COB para que concedieran una tregua a su gobierno. Dada la ausencia de objetivos claros y precisos, el gesto dramático del Presidente parecía conducir a un callejón sin salida. Finalmente, el tercer día de la huelga el Nuncio y tres obispos (Manrique, Mestre y Armando Gutiérrez) visitaron a Siles Zuazo y le solicitaron que suspendiera la huelga. Al mismo tiempo, la Conferencia Episcopal convocó a los partidos y dirigentes nacionales para que entablaran un diálogo nacional con el fin de resolver la crisis. Siles Zuazo inmediatamente accedió a la petición de los obispos y apoyó la propuesta de realizar un diálogo nacional.[41] Otra vez la Iglesia había presentado un camino de salida «decente» de una situación insostenible.

La Conferencia Episcopal envió invitaciones a todos los partidos políticos que tenían representación en el Congreso. Según el plan trazado, la Iglesia realizaría encuentros por separado, primero con los partidos, luego con la COB y, finalmente, con la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia (CEPB). La etapa política del gran diálogo comenzó el 14 de noviembre y duró hasta el 21 del mismo mes. Participaron once grupos, incluyendo la Acción Democrática Nacional, de Bánzer, el Movimiento Nacional Revolucionario de Izquierda, de Siles Zuazo, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Movimiento Nacional Revolucionario-Histórico, de Paz Estenssoro, hasta el Partido Comunista Boliviano y el Partido Demócrata Cristiano. Los jefes principales, Paz Estenssoro, Bánzer (salvo una breve presentación) y Siles Zuazo, no asistieron. La Iglesia estuvo representada por Luis Rodríguez, el presidente de la Conferencia Episcopal, Alejandro Mestre, el secretario de la Conferencia, Armando Gutiérrez, el ex-obispo de Cochabamba, y dos sacerdo-

41 *Presencia,* 29 de octubre de 1984, pág. 1; 30 de octubre, pág. 1, 8.

tes. Uno de ellos, el jesuita, José Gramunt, actuaba como moderador de la reunión. Para muchos políticos y dirigentes sindicales, la solución a la crisis consistía sencillamente en la renuncia del Presidente y en convocar nuevas elecciones un año antes de lo previsto, pero los obispos no querían reducir la discusión a la búsqueda de una fórmula de cómo cambiar el Gobierno. Su intención fue fortalecer la democracia mediante la elaboración de un consenso nacional con respecto a ciertos principios y acuerdos básicos. El mismo Siles Zuazo resolvió la cuestión de su permanencia en el poder cuando anunció durante el diálogo, mediante sus representantes, que él aceptaría adelantar las elecciones para 1985 a condición de una «tregua política» de parte de la oposición.[42]

Los obispos presentaron a los representantes políticos un documento de 12 puntos que esperaban que sirviera como base para la discusión. Los puntos reflejaron dos temas principales: la crisis económica y la crisis política del país. Tras varios días de diálogo, los políticos firmaron su propio documento que representaba la base para el nuevo consenso nacional. A la vez el documento concedió la tregua que el Presidente había pedido. Los partidos se comprometieron a «sostener el sistema democrático....garantizar la convivencia pacífica del pueblo boliviano...y resolver sus apremiantes problemas económicos y sociales.»[43] Más concretamente, respaldaron la propuesta de realizar elecciones generales para el año 1985.

La segunda etapa del diálogo nacional, entre la Iglesia y la COB, fue bastante menos positiva. Los dirigentes sindicales creían que el nuevo pacto político y el apoyo de emergencia que se concedió a Siles Zuazo constituía, en realidad, un acuerdo hecho contra las demandas populares. El representante de la COB, Walter Delgadillo, declaró en palabras que no ocultaban su disconformidad con el pacto: «Nosotros creemos que la Iglesia le ha dado la mano a los más poderosos, pero en contra de los desposeídos de este país....».[44] El encuentro duró apenas dos días porque, además de su reticencia, la COB había decretado una huelga

---

42 *Presencia*, 20 de noviembre de 1984, pág. 1.

43 Herbert Müller y Flavio Machicado (eds.), *El diálogo para la democracia* (La Paz: Müller y Flavio Machicado Asociados), págs. 286-287.

44 Ibid., pág. 308.

nacional, y los dirigentes ya no podían asistir al «diálogo». Finalmente, el encuentro con los empresarios de la Confederación de Empresarios Privados, se realizó en un clima de tranquilidad. Claramente, la clase empresarial deseaba poner fin a la crisis política, pero sin perturbar el orden social o económico.

Paz Estenssoro y las huelgas de 1986 y 1987

En los meses antes de las elecciones de julio de 1985 la COB intensificó su presión sobre el Gobierno, y en medio de huelgas y amenazas de huelgas el arzobispo Manrique intentó, en vano, establecer un diálogo entre Juan Lechín y el Gobierno. El electorado se inclinaba hacia la derecha política, o lo que vendría a ser un nuevo «centro», y en las elecciones Hugo Bánzer salió en primer lugar, Paz Estenssoro, en segundo, y Jaime Paz Zamora del MIR, en tercero. Pero fue Paz Estenssoro el que logró forjar una alianza parlamentaria, que a su vez lo eligió Presidente de la República, para un cuarto período. Su gobierno se sentó sobre bases más sólidas que el de Siles Zuazo, sobre todo porque el viejo líder de 1952 había intuido que el populismo al estilo de sus primeros períodos ya no traía desarrollo al país. Desde el inicio de su gestión anunció un plan de austeridad y de desestatización (que se consagró en el decreto presidencial número 21060), que incluía la privatización de muchas minas, o su conversión en cooperativas, y el despido de miles de mineros y empleados de COMIBOL. Por su parte, Bánzer y su partido acabaron apoyando en el Parlamento lo que en realidad era su programa. Frente a este programa neoliberal, la COB se preparó para un enfrentamiento con el Estado. En las huelgas de 1985, 1986 y 1987 la COB y el Estado boliviano neoliberal se vieron envueltos en una prolongada batalla, que finalmente terminó en una derrota para la COB. La Iglesia sirvió como la mediadora clave en todos estos conflictos.

El trasfondo para entender la derrota final de la COB, que en su auge en la décadas del cincuenta y sesenta casi constituía un estado paralelo dentro de Bolivia, fue el papel cada vez menos preponderante que desempeñaba la minería en la economía nacional. El estaño y otros productos mineros, que representaban entre el 80 al 90 por ciento de las exportaciones en la década del sesenta, habían caído al 50 por ciento en los

años setenta.[45] En cambio, el petroleo de la región oriental, así como ciertos productos agrícolas como el algodón, habían alcanzado una mayor importancia entre las exportaciones. Además, los precios de los minerales habían caído considerablemente en el mercado mundial. Finalmente, el tráfico de la cocaína, por bien o por mal, también se había convertido en una fuente cada vez más importante en la economía. Por estos motivos, el Gobierno se sentía fuerte frente a los mineros, que ya no constituían la única base de la economía nacional. Poco tiempo después del anuncio del programa de austeridad, en agosto de 1985, la COB convocó una huelga, pero Paz Estenssoro respondió imponiendo un estado de sitio en las minas. Al mismo tiempo no aceptó la mediación de la Iglesia, en parte porque quería establecer la autoridad del Estado frente a los mineros.[46]

Mientras tanto, la jerarquía de la Iglesia estaba en proceso de renovarse. En abril de 1985 Julio Terrazas, el obispo de Oruro, fue elegido a la presidencia de la CEB, y Luis Sáinz, el obispo auxiliar de La Paz, fue designado el secretario general. Estos nuevos líderes, con el apoyo de los progresistas de la «vieja guardia», Manrique y otros, creían que la política neoliberal de Paz, sin ninguna moderación, estaba destinada a provocar una crisis social de enormes proporciones en Bolivia. Por eso, ellos no buscaron servir meramente como mediadores neutrales entre los mineros y el Gobierno, sino también, en esta nueva conyuntura, como abogados de los derechos sociales de los mineros.

En agosto de 1986, la COB decretó un segundo paro de protesta frente al programa de Paz Estenssoro. En una «marcha por la vida y la paz» más de 10,000 mineros se pusieron a caminar desde las minas hacia la capital. La Iglesia expresó su solidaridad con la marcha y organizó una colecta en todas las parroquias en favor de los mineros, pero el Presidente respondió imponiendo un estado de sitio y enfrentó a los huelguistas con un cordón militar. No obstante, bajo la presión de la simpatía general que la marcha había generado, el Gobierno aceptó entrar en diálogo con los trabajadores en la presencia de la Iglesia. Desde el 2 al 13 de setiembre los mineros, el gobierno y la Iglesia elaboraron un acuerdo que

---

45 Klein, pág. 258.

46 *Presencia*, 14 de setiembre de 1985, pág. 1.

puso fin, por el momento, al conflicto. Por su parte, los mineros acordaron deponer sus medidas de fuerza y volver a trabajar. El Gobierno se comprometió a revisar su política con respecto a las minas, y concretamente se acordó no cerrar o privatizar otras minas sin consultar antes con los mineros. Además, aceptó mantener un mínimo de 13,000 trabajadores de minas, y al mismo tiempo se comprometió a relocalizar a otros 5,000 que habían sido despedidos.[47] El presidente de la CEB, Julio Terrazas, expresó su satisfacción por el acuerdo, pero también subrayó la necesidad de un nuevo «pacto social» más allá de los puntos concretos del acuerdo entre mineros y el Gobierno.[48]

Pero la paz laboral duró poco tiempo, y en marzo de 1987 Juan Lechín anunció otro paro nacional. Acusó al Gobierno de no haber cumplido su parte del pacto, y concretamente, por haber despedido a 3,500 mineros. Unos 5,000 mineros, apoyados en solidaridad por los universitarios, se declararon en huelga de hambre. Al mismo tiempo, Lechín pidió a la Iglesia interceder en favor de los mineros ante el Gobierno. Paz Estenssoro se negó entrar en negociaciónes directas con la COB bajo presión; no obstante aceptó la mediación de la Iglesia. Desde el 25 al 30 de marzo Mestre, que en ese momento era el Administrador Apostólico de La Paz, tras la renuncia de Jorge Manrique, se dedicó a entrevistarse con las dos partes. Encomiado por Lechín por su «habilidad para mediar», Mestre finalmente logró redactar un documento de 6 puntos, que fue aceptable a los contricantes. El Gobierno prometió donar alimentos a los mineros despedidos, y crear un fondo para ayudarles mientras buscaban empleo en otros sectores.[49] En realidad, el paro fue una derrota para los mineros, que ya no tenían la fuerza para presionar al Gobierno como en los días del apogeo de la minería. En julio Juan Lechín dejó sus dos cargos de Secretario Ejecutivo de la Federación de Mineros y de la Central Obrera Bolivia. Su salida coincidió con el fin de la época del poder incontestable de la COB y la ausencia de su jefe tradicional resaltó aún más la pérdida de influencia de los mineros.

---

47 *Agencia de Noticias Fides,* 16 de setiembre de 1986, pág. 2; *Presencia,* 14 de setiembre de 1986, págs. 1, 16.

48 *Agencia de Noticias Fides,* 16 de setiembre de 1986, pág. 4.

49 El acuerdo no fue firmado hasta 1989. *Los Tiempos* (Cochabamba), 28 de abril de 1989, pág. 1.

Las elecciones de 1989

Le tocó a la Iglesia mediar en una crisis política más: las elecciones presidenciales de 1989. En esa contienda, Gonzalo Sánchez de Lozada, ex-ministro de Paz Estenssoro, salió en primer lugar, seguido por Hugo Bánzer, y en tercer lugar se encontraba Jaime Paz Zamora, del MIR. Pero fatalmente la historia se repitió y ninguno de los tres logró la mayoría necesaria para asegurar la presidencia. Según la ley, el Congreso debería decidir en estos casos, pero éste también estaba dividido en bloques que no tenían la capacidad de reunir los votos necesarios para salir de la crisis; y era preciso llegar a un acuerdo para que Bolivia tuviera un presidente a tiempo para el 6 de agosto, el día de la Independencia Nacional y el día tradicional para el juramento del nuevo mandatario. En medio de esta nueva crisis, Sánchez de Lozada escribió una carta a Julio Terrazas, el presidente de la Conferencia Episcopal, y propuso que la Iglesia convocara a todos los partidos que habían ganado escaños en el Parlamento, con el fin de discutir maneras para reformar las leyes electorales del país. Más concretamente, el candidato del MNR pidió que se incorporara a los pequeños partidos que se habían excluido de una representación en el Congreso.[50] Pero los otros partidos, temiendo una maniobra de parte de Sánchez de Lozada, advirtieron a la Iglesia que no se dejara «manipular por el oficialismo».[51]

En medio de este ambiente agrio, la Iglesia decidió tomar la iniciativa y convocar a los partidos para realizar otro diálogo nacional; pero en este caso en base a sus propias propuestas, no las del candidato del MNR. La Conferencia Episcopal invitó a los partidos representados en el Congreso a reunirse para que asumieran un compromiso conjunto de respaldar la democracia, y, prescindiendo de la cuestión inmediata de la sucesión presidencial, elaborar un documento de principios que pudiera servir como la base de un nuevo consenso nacional. El objetivo de los obispos fue fortalecer el proceso democrático en medio de una crisis nacional y, al mismo tiempo, crear un clima favorable en que los candidatos y partidos pudieran resolver la cuestión de cómo designar a un nuevo

50 *Ultima Hora,* 23 de mayo de 1989, pág. 1.
51 Ibid., pág. 3.

presidente. La agenda incluyó, además, la propuesta de Sánchez de Lozada acerca de la reforma electoral.

Desde el 25 al 27 de julio los tres candidatos principales, Sánchez de Lozada, Bánzer y Paz Zamora se reunieron en la Nunciatura papal con el Nuncio, Santos Abril, y también con los obispos Julio Terrazas, René Fernández, Nino Marzoli, Edmundo Abastoflor y varios sacerdotes y laicos asesores. Al término del mismo primer día los tres candidatos anunciaron su intención de reformar las leyes electorales del país; y, el 26 de julio los tres firmaron un acuerdo más general que constituía la base para un nuevo consenso nacional.[52] El acuerdo incluía varios lineamientos económicos, sociales y políticos. En un punto se señalaba la necesidad de «modernizar y moralizar el Estado», y en otro se destacaba la importancia de desarrollar una estrategia común para la lucha contra el narcotráfico.[53] Aunque era muy general, no obstante, el documento representó un consenso y plan de acción común entre las tres fuerzas políticas más importantes del país. Tras esta cita cumbre, el Nuncio Apostólico expresó su satisfacción por el éxito del diálogo: «indiscutiblemente ha logrado un mayor acercamiento de posiciones, y considero que ése era el objetivo de la Iglesia, aunque considero que también hubo una desilusión en quienes esperaban que se podía anunciar el nombre del futuro presidente».[54] No obstante, si bien el diálogo no resolvió inmediatamente la crisis electoral, al menos creó un clima propicio para un diálogo franco entre los candidatos. Poco tiempo después del encuentro, Bánzer rompió el silencio al anunciar que había decidido dar su apoyo a Jaime Paz Zamora, y el 6 de agosto éste juramentó como Presidente de la República. El ex-dictador, como en una ocasión anterior, se dio cuenta de que los otros dos candidatos no podían apoyarle a él; por eso, decidió crear una alianza que logró poner a otro en el Palacio Quemado, pero al mismo tiempo aseguró para él el control del Congreso.

---

52 *Presencia,* 26 de julio de 1989, pág. 6.
53 *Presencia,* 27 de julio de 1989, pág. 1.
54 *Presencia,* 28 de julio de 1989, pág. 5.

La Iglesia como mediadora: balance general

El proceso político boliviano desde 1952 hasta el retorno a la democracia en 1982, con 20 distintos cambios de gobierno, que incluyeron nueve golpes de estado, representa cualquier cosa menos una línea recta. Por cierto, en las figuras de Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo y Juan Lechín, se perfila una clase política que dio continuidad al proceso; pero la democracia no puede sostenerse a base de individuos carismáticos. El problema fundamental en Bolvia, como en otros países del continente, fue la ausencia de instituciones democráticas estables que gozaran de legitimidad, más la falta de una cultura democrática. En este contexto, la Iglesia, que tenía profundas raíces históricas, se presentó como la única institución nacional estable que tenía el poder moral para convocar a todas las fuerzas políticas y gremiales del país para entrar en un verdadero diálogo. En el caso de Bolivia, la Iglesia no solamente asumió ese papel, sino que lo desempeñó con notable éxito.

No obstante lo positivo, hubo críticos —inclusive entre los participantes en el proceso— que se expresaron con más reserva acerca del papel mediador de la Iglesia. En varias ocasiones el director jesuita de la *Agencia de Noticias Fides,* José Gramunt, quien sirvió como moderador durante los encuentros entre la Iglesia y los dirigentes políticos y gremiales en 1984 y 1989, criticó la tendencia de recurrir a la Iglesia para soluccionar problemas que los mismos políticos deberían hacer por su propia cuenta. En sus palabras: «...esta recurrencia (a la Iglesia) es un signo de la relativa inmadurez de la sociedad civil que demuestra así la insuficiencia de sus mecanismos de propio gobierno».[55] La Iglesia actuó como mediadora tantas veces y en tantas ocasiones, que inclusive fue llamada para resolver un impase creado por las elecciones municipales de La Paz en 1989 cuando los dos candidatos, Raúl Salmón del MNR y Ronald Mac Lean de ADN (Bánzer), terminaron empatados. La solución en este caso fue salomónica: se acordó que cada uno cumpliría la mitad del período designado.[56] Los críticos también señalan que los obispos, algunos más que otros, tal vez impulsados por un antiguo hábito paternalista, se precipitaron a mediar en conflictos gremiales y políticos y

---

55 *Agencia de Noticias Fides* (La Paz), 25 de abril de 1989, pág. 1.
56 *Presencia,* 1 de enero de 1989, pág. 1.

no dejaron que los mismos contricantes llegaran a resolver sus diferencias directamente. De esta manera se privó a los políticos y dirigentes la oportunidad de practicar el arte de dialogar por sí mismos, y crecer así en la madurez cívica. Finalmente, por el mismo hecho de intervenir tan frecuentemente en la resolución de conflictos políticos, la Iglesia corrió el riesgo de desprestigiarse a sí misma, sobre todo porque su actuación recordaba los tiempos cuando los obispos medievales o del siglo XIX en América Latina hacían tratos políticos con las élites gobernantes, prescindiendo de la masa. Por lo tanto, los obispos y sus asesores en general consideraron su mediación como un servicio especial para momentos críticos, y no como una acción normal para el futuro. Ciertamente, la Iglesia desempeñó un papel clave para fomentar el diálogo en muchos momentos críticos desde 1968 hasta 1989 entre fuerzas antagónicas en un país sumamente polarizado. En este sentido, de hecho hizo una contribución indiscutible a la institucionalización del diálogo cívico en Bolivia y, por lo tanto, a la consolidación de la democracia misma.

CAPÍTULO VIII

PERÚ (1980-1995): SENDERO LUMINOSO

La amenaza más grande que se presentó a la democracia en el Perú en su historia reciente fue la violencia terrorista, especialmente la que fue promovida por el movimiento guerrillero Sendero Luminoso. Entre 1980 y 1992 -el año en que se capturó a Abimael Guzmán- Sendero Luminoso creó un reino de terror y casi logró romper el frágil tejido social que mantenía el Perú intacto como país. Durante esta época murieron 25,000 peruanos como consecuencia de la guerra entre «Sendero» (la forma abreviada por la cual fue conocido popularmente) y las fuerzas del orden. La destrucción causada por la violencia -entre fábricas, puentes, ferrocarriles, puestos policiales, torres eléctricas de alta tensión- se calcula en 22'000,000,000 de dólares.

En términos de números absolutos no se puede decir que el Perú sufrió más que otros países de América Latina: en la guerra civil salvadoreña murieron 75,000 personas; 100,000 en Guatemala, como consecuencia de la represión; y 200,000 durante la época de la «Violencia» en Colombia. Pero en cuanto al grado de fanatismo, crueldad y violación de las normas elementales de civilización, Sendero Luminoso constituyó un caso único en América Latina, al menos en su historia reciente. El punto de comparación que se suele hacer con este grupo maoísta no fue tanto el propio movimiento de Mao, sino más bien el Kmer Rouge de Pol Pot en Camboya.[1]

---

1 Ver, por ejemplo, Ivan Hinojosa, «Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas», *Debate Agrario* 15(octubre-diciembre de 1992): 69-93.

A diferencia de otros grupos guerrilleros en América Latina, Sendero no se dedicó a atacar sólo a los ricos, sino también, y especialmente, a los pobres. La gran mayoría de los que murieron, en ataques caracterizados por su salvajismo, fueron campesinos de la Sierra, nativos de la Amazonía y pobladores de los «pueblos jóvenes», ubicados alrededor de Lima y otras ciudades de la Costa. Sendero se dedicó a asesinar sistemáticante a dirigentes populares, precisamente como una manera de destruir los movimientos populares organizados. Al mismo tiempo, asesinó a sangre fría a alcaldes, jueces y autoridades en general, inclusive varios centenares de policías, como parte de su plan para destruir el aparato del Estado y poder establecer sus propias bases del poder.

Durante su reino del terror, Sendero también se distinguió de la Izquierda latinoamericana por su antirreligiosidad. En juicios públicos y a sangre fría los senderistas asesinaron a cinco sacerdotes y dos religiosas, sin mencionar a centenares de catequistas que también dieron sus vidas en defensa de sus hogares en los pueblos andinos; asimismo, también mataron a centenares de evangélicos. En este sentido Sendero más se parecía a los militares argentinos o a los escuadrones de la muerte de corte derechista en El Salvador. En su momento más álgido, mediante el terror, Sendero logró ejercer un control virtual sobre el 40% del territorio nacional. Cuando fue derrotado, ya se había apoderado de numerosas zonas en los pueblos jóvenes de Lima. Hasta la captura de Guzmán, muchos dudaban de la capacidad de la democracia en el Perú para sobrevivir, pues cada vez más los éxitos de Sendero imponían la disyuntiva: o la anarquía social y política, o un golpe militar.

El otro grupo terrorista que existía durante este período - el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru)-representaba una amenaza relativamente menor; además, se ajustaba más a los esquemas de la guerrilla tradicional de América Latina. El MRTA se estrenó públicamente en 1984 y se dedicó a robar bancos, secuestrar a empresarios, disparar morteros a restaurantes visiblemente asociados a la cultura estadounidense, como el Kentucky Fried Chicken, y a hacer incursiones publicitadas en ciertos pueblos de la Sierra. No obstante, el grado de peligrosidad de este grupo fue mucho menor que el de Sendero Luminoso. Por ejemplo, en 1990 el MRTA, que contaba con alrededor de 2,500 miembros, fue

responsable del 5% de los muertos en la guerra.[2] En realidad, el verdadero enemigo del MRTA no fue tanto el Estado, sino Sendero Luminoso, que por su parte despreciaba a su rival y lo consideraba como un grupo de reformistas poco serios.

Finalmente, el gobierno del presidente Alberto Fujimori (1990-1995; reelegido en 1995) logró desatar algunos golpes mortales a los dos grupos terroristas. La captura de Abimael Guzmán fue un golpe psicológico que disipó el aura de invencibilidad que rodeada a ese movimiento. Además, la aplicación de nuevos métodos de inteligencia; la abdicación del uso de la represión contra la población civil, el cual no había conseguido ningún resultado positivo; y la puesta en vigencia de una ley de arrepentimiento para atraer a los menos convencidos a que desertaran de la causa, contribuyeron a la victoria gubernamental. También, de gran importancia fue el fortalecimiento del Estado, pues la debilidad de éste y la actuación indecisa de los gobiernos anteriores, sin mencionar la corrupción flagrante, habían servido para alentar al terrorismo.

Entre las medidas para fortalecer el Estado cabe mencionar la Ley de los «jueces sin rostro», puesta en vigencia en mayo de 1992. Por «falta de pruebas», y por miedo, los jueces civiles habían puesto en libertad a 8,500 personas acusadas del terrorismo. Muchas de ellas de hecho eran dirigentes senderistas que volvieron a la lucha subversiva. Para terminar con esta situación, se dio la nueva ley, la cual permitió a ciertos jueces especiales juzgar, sin ser reconocidos, a los acusados de terrorismo.

Ninguna de estas medidas habrían resultado eficaces, sin embargo, si no hubiera sido por el rechazo masivo de la población civil al terrorismo, y, de otro lado, por su apoyo y cooperación con las fuerzas del orden. El avance inicial de Sendero se debía en parte a la ausencia de lazos sociales fuertes en la sociedad civil del Perú: Lima tradicionalmente vivía a espaldas del resto de la Nación, y la clase alta de la ciudad capital se distinguía por actitudes de desdén hacia los peruanos de clase popular. En la Sierra, aunque los pueblos vivían en relativa paz, no había nexos fuertes sociales entre sí. No obstante, en la medida en que los civiles,

---

2 *Newsweek*, 26 de agosto de 1991, pág. 13.

entre campesinos, obreros y pobladores de los asentamientos pobres en Lima, lograron forjar estos lazos sociales, o fortalecerlos en el caso en que ya existían, Sendero experimentó sus primeras derrotas. En este sentido, más que las fuerzas del orden, que frecuentemente reprimían al pueblo, fue el propio pueblo común el que salió al encuentro y bloqueó el avance de los terroristas.

Por eso, el factor religioso y la Iglesia forman una parte importante de esta historia. Mediante su labor concientizadora la Iglesia progresista en los Andes, en Lima y otras ciudades de la Costa y de la Selva, ya había fomentado entre las clases populares una nueva mentalidad que vinculaba la religión con la solidaridad y el desarrollo comunitario. Donde la Iglesia había trabajado para inculcar en los fieles los ideales del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín -como regla general- Sendero avanzaba poco. En cambio, en las partes del Perú donde la Iglesia no había experimentado un cambio de mentalidad, Sendero encontró un campo más fértil. Aunque de mentalidad más conservadora, para los evangélicos la religión también sirvió como una fuerza interior para resistir al fanatismo subversivo.

Para profundizar en este tema, organizaremos este capítulo en cinco apartados: (1) un breve bosquejo de la situación política y social del Perú antes y durante la época del terrorismo; (2) los orígenes y la naturaleza de Sendero Luminoso; (3) la reacción oficial al terrorismo; (4) la Iglesia peruana en general; (5) la reacción de la Iglesia contra Sendero y al terrorismo, especialmente en las regiones y zonas más afectadas por la violencia. Por sus vínculos directos o indirectos con la Iglesia, al mismo tiempo nos referiremos a la acción y al papel de los grupos de acción social y de derechos humanos. También incluiremos el caso de los evangélicos.

De Velasco a Fujimori

A diferencia de los militares que tomaron el poder en el resto de América Latina en esa época, los militares peruanos que derrocaron al gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1963-1968) eran reformistas que se propusieron fomentar un capitalismo nacional y a la vez concientizar políticamente a las clases populares. El gobierno del general Juan

Velasco Alvarado (la «Primera Fase», 1968-1975) expropió muchas empresas norteamericanas y mediante una reforma agraria eliminó la antigua oligarquía terrateniente. Al mismo tiempo los militares hicieron una reforma educativa que propuso crear una nueva mentalidad crítica, nacionalista y humanista en los profesores y alumnos. Asimismo, bajo los militares peruanos hubo relativamente pocas violaciones de los derechos humanos. Por otro lado, la Iglesia Católica respaldó las reformas de Velasco y le brindó asesoría especialmente en el área de la educación. El gobierno militar ofreció a las clases populares, especialmente a los campesinos y a los pobladores de las barriadas -que los militares llamaron «pueblos jóvenes»- un aliento y un espacio en el cual podían organizarse y forjar una nueva conciencia colectiva. La Izquierda política también creció considerablemente al calor de este populismo nacionalista.

Finalmente, aunque se realizaron algunas de las metas que se había trazado, el gran experimento fracasó. En agosto de 1975 el general Francisco Morales Bermúdez destituyó a Velasco y puso en marcha la «Segunda Fase» del gobierno militar, la cual duró hasta 1980. Se puede decir que el fracaso del proyecto velazquista se debió a la falta de apoyo tanto de las clases medias como de las mismas clases populares; pues, aunque las reformas despertaron un entusiasmo inicial y muchos intelectuales -de la Izquierda, la Democracia Cristiana y del Aprismo- apoyaron al Gobierno, finalmente la naturaleza autoritaria del régimen disminuyó su prestigio y legitimidad. Así, en 1974 Velasco expropió los periódicos principales, con la finalidad supuesta de convertirlos en órganos de expresión del pueblo, pero lo hizo también para silenciar a los críticos de su régimen.

El régimen de Morales Bermúdez conservó algunas de las reformas básicas (la reforma agraria, por ejemplo), canceló otras y preparó el camino para el retorno a la democracia formal, y en 1978 se realizaron elecciones para una Asamblea Constituyente. El gran ganador fue el Partido Aprista y Víctor Raúl Haya de la Torre, el veterano fundador del Partido, fue elegido Presidente de la Asamblea. En realidad, el gobierno militar había realizado un pacto de caballeros con el APRA y otros sectores políticos para que los militares pudieran dejar el poder con decencia y entregarlo a los civiles.

En 1980, el país volvió a la democracia formal y constitucional.

Por segunda vez Fernando Belaúnde Terry, cabeza del Partido Acción Popular, fue elegido Presidente de la República. El APRA, tras la muerte de Haya de la Torre en 1979, seguía siendo importante, pero sin otra figura carismática por el momento, y la Izquierda ganó el 16.7% de la votación nacional. El segundo período de Belaúnde fue de corte liberal-moderado. En 1985, en medio de signos de deterioro económico y, peor, de la violencia terrorista que crecía día a día, Alan García Pérez, del Partido Aprista, fue elegido Presidente. García, joven delfín del propio Haya, había captado las simpatías de muchos peruanos no apristas por su dinamismo juvenil y por su promesa de ser «presidente de todos los peruanos» -una alusión al sectarismo que el APRA había practicado históricamente. Tras ciertos éxitos de corte populista (subsidios a los alimentos y la gasolina, una mayor circulación de billetes con el fin de estimular la economía, etc.), el gobierno de García cayó en una profunda crisis.

Desde el comienzo el Gobierno se negó a pagar más del 10% de las ganancias de las exportaciones para el servicio de la deuda externa. Como consecuencia, los Estados Unidos, el Fondo Monetario Internacional y otros organismos internacionales, suspendieron su ayuda al Perú. Además, en 1987 García estatizó la banca y alienó a los sectores de la clase alta y media que lo habían apoyado. Finalmente, la hiperinflación (2,775% en 1989), provocada por las medidas populistas del Gobierno terminó desestabilizando la economía. En este clima de gran inseguridad, las clases medias y populares perdieron sus ahorros y la tasa de desempleo creció.

La gran sorpresa de las elecciones de 1990 fue la victoria de Alberto Fujimori, un ingeniero agrónomo y profesor universitario desconocido, quien derrotó al mundialmente famoso novelista, Mario Vargas Llosa, el abanderado del neoliberalismo y acérrimo crítico del gobierno de Alan García. Pero fue Fujimori quien se ganó la simpatía de las clases populares, quienes lo eligieron en una segunda vuelta. Aunque se presentó como un candidato populista, en realidad compartía las mismas ideas neoliberales de Vargas Llosa. Nacido de padres japoneses inmigrantes, Fujimori simbolizó el éxito logrado mediante el trabajo y la disciplina, y en parte por eso fue visto por las clases populares como un modelo. En este caso, el hecho de ser hijo de inmigrantes japoneses lo hizo más asequible a la clase popular que un novelista de descendencia hispano-criolla.

Una vez en el poder Fujimori aplicó un «shock» económico que inauguró abruptamente una nueva época neoliberal en el Perú. Tras dos años de constantes desencuentros con la oposición parlamentaria, en abril de 1992 Fujimori disolvió el Congreso por la fuerza. Este autogolpe fue inmediatamente condenado por la mayor parte de las naciones de la OEA y de la Comunidad Europea. El mundo occidental, y sobre todo los Estados Unidos, temían que el autogolpe de Fujimori sirviera como un ejemplo para seguir en otros países latinoamericanos donde la democracia tampoco marchaba bien. Lo que sorprendió a muchos periodistas, sin embargo, fue el hecho de que la gran mayoría de los peruanos apoyaba el golpe. Irónicamente, Fujimori justificó su golpe señalando que dada la gravedad de la crisis en que se encontraba el país, la democracia no tenía muchas posibilidades de sobrevivir si no se hacían algunos cambios radicales. Muchos peruanos y algunos observadores extranjeros estaban de acuerdo.

La gran sombra que oscurecía el panorama, más que los problemas económicos inmediatos, o la epidemia de cólera que asolaba el Perú entre 1990 y 1993, fue el terrorismo. Cada vez más, la violencia de Sendero Luminoso, que al comienzo se consideraba como un problema policial en una provincia lejana y pobre, se convertía en una pesadilla nacional. Además de haber provocado la muerte de miles de peruanos, y la de muchos asesores técnicos extranjeros, Sendero Luminoso había logrado dominar, mediante el terror, prácticamente toda la Sierra central. Desde 1989 escalonó sus actividades en las ciudades, de tal manera que la mitad de los atentados terroristas ocurrieron, ya no en la lejana sierra, sino en Lima y otras ciudades de la Costa.

Dado que Sendero no funcionaba como un ejército guerrillero «normal», con uniformes y signos externos visibles, había logrado establecer bases en pueblos jóvenes, en sindicatos y en las universidades nacionales. Además, muchos maestros en los colegios nacionales eran simpatizantes de Sendero. En su avance, Sendero había realizado, con mucho éxito, muchos «paros armados» en diversas ciudades de algunas provincias, y, finalmente, mediante la misma táctica llegó a paralizar el transporte público en la propia capital. En sus volantes, Sendero anunciaba que había logrado un «equilibrio estratégico» con las propias fuerzas del orden. En medio de este avance aparentemente imparable del terrorismo, los parlamentarios, con sus debates y demoras, dieron la impresión de no es-

tar conscientes del peligro. Al cerrar el Parlamento, con o sin razón, Fujimori captó el sentimiento de inseguridad y de miedo que se había apoderado de miles de peruanos, quienes querían una respuesta más enérgica y decidida frente al espectro del terrorismo.

Sendero Luminoso: orígenes y trayectoria

Sendero Luminoso se remonta a los movimientos universitarios de la ultraizquierda de la década del 60. En este caso surgió en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho), recién refundada en mayo de 1959. Ayacucho es uno de los departamentos más pobres y atrasados del Perú. Según el mapa político parece estar cerca de Lima; pero, en realidad, estaba sumergido en un profundo aislamiento geográfico, social y cultural con respecto a la Costa. Se encuentra en medio de las Cordilleras de los Andes y es de acceso difícil. Tampoco es una región muy fértil para la agricultura. En la época colonial fue un lugar de descanso entre el Sur Andino y Lima; pero en la época republicana fue progresivamente marginada de los circuitos comerciales importantes. Por este motivo, más el hecho de que no tenía ningún producto de gran valor para exportar, Ayacucho se encontró cada vez más desconectado social y políticamente.[3] Por eso, la apertura de la Universidad prácticamente significaba un renacer en el mundo moderno. De ahí en adelante la Universidad se convirtió en el centro de esperanza y el medio de movilidad social más importante para la juventud de la región.[4]

En 1962 Abimael Guzmán, arequipeño de nacimiento, se integró a la Universidad como profesor de filosofía en el Programa de Educación. Muy pronto se radicalizó, llegando a ser el líder de la facción maoísta. Visitó China durante la Revolución Cultural y volvió en 1968 con ideas

---

3 Sobre Ayacucho antes de Sendero ver Jefrey Gamarra, «Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920-1940», *Apuntes* 31 (segundo semestre, 1992): 103-114.

4 Sobre los orígenes universitarios de Sendero Luminoso ver Carlos Ivan Degregori, *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990). Ver también Gustavo Gorriti, *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú* (Lima: Editorial Apoyo, 1990); David Scott Palmer, 2° ed. *Shining Path of Peru* (Nueva York: St. Martin's Press, 1994). Sobre la Iglesia ver el capítulo sexto en Simon Strong, *Sendero Luminoso: el movimiento subversivo más letal del mundo* (Lima: Peru Reporting, 1992).

muy claras acerca de la misión que le tocaba realizar en el Perú. En 1969 formó su propio grupo: el Partido Comunista Peruano-«Sendero Luminoso». El partido se construyó en base a sus colegas y sus propios alumnos; estos últimos, en su mayoría, provenían del campo y sus horizontes intelectuales y culturales reflejaban el mundo tradicional andino. Además, compartían resentimientos contra las élites culturales de la Costa, que desdeñaban lo andino. Guzmán, con la fuerza de su personalidad, su claridad radical y su dogmatismo fundamentalista se convirtió en un gurú de gran magnetismo para esta juventud radicalizada. Pero, Guzmán y sus seguidores tuvieron menos éxito entre los campesinos más pobres; antes bien, la base principal de su movimiento fue la pequeña clase media rural de provincias, especialmente estudiantes y maestros de colegios. También, Sendero ejerció una atracción notable sobre las mujeres de esta clase.[5] Para ellas, especialmente, las puertas del ascenso social y económico en la cultura occidentalizada de la costa estaban cerradas; en cambio, en Sendero, donde ocupaban puestos de responsabilidad, podían sentirse importantes.

En mayo de 1980, justo cuando el resto del país volvía a la democracia civil después de doce años de gobierno militar, Sendero inició su campaña armada para destruir la democracia. Esto se explicaba porque según esquemas ideológicos senderistas, la democracia formal, igual que el gobierno reformista militar, no eran sino fachadas para la oligarquía y el imperialismo extranjero.

Entre 1980 y 1982, Sendero se dedicó a atacar comisarías de la policía en Ayacucho, a volar torres de electricidad en Lima y a realizar otras actividades esporádicas de terrorismo. Al comienzo gozaba de cierta popularidad entre los campesinos y habitantes de Ayacucho. Esto se notó cuando en 1982 se celebró una misa de difuntos para Edith Lagos, una joven lideresa del movimiento que había sido muerta por la policía: la Catedral estuvo repleta y miles de personas acompañaron al féretro al cementerio.[6] Pero esta popularidad inicial se disipó pronto cuando los

---

5 Sobre la juventud y las mujeres en Sendero, ver Dennis Chávez de Paz, *Juventud y terrorismo* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989), y Robin Kirk, *Grabado en piedra: las Mujeres de Sendero Luminoso* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993).

6 Cynthia McClintock, «Peru's Sendero Luminoso Rebellion: Origins and Trajectory», en Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989), pág. 61.

ayacuchanos y los campesinos de la zona descubrieron el verdadero rostro totalitario de Sendero, que no vacilaba en matarlos bajo la acusación de ser «soplones» o colaboradores de las fuerzas del orden.

Sendero y la religión

El caso de Edith Lagos sirve como ejemplo de la atracción que dicho grupo ejerció sobre la juventud, especialmente en los años iniciales. Ella fue alumna del Colegio María Auxiliadora de las religiosas salesianas y, según el testimonio de sus compañeras, una buena alumna y católica practicante. También estudió la media en la Gran Unidad Escolar Nuestra Señora de las Mercedes, regentada por las Madres Dominicas del Rosario, de mentalidad más progresista. Pero en la Universidad, donde el marxismo dominaba, su idealismo encontró un canal de expresión, no en la religión, sino más bien en Sendero Luminoso. En principio, Sendero mantenía la línea oficial del marxismo clásico de que la religión es el «opio del pueblo»; no obstante, dentro de Sendero la religiosidad popular católica de muchos jóvenes de escasa formación se convirtió en una especie de «marxismo popular», que infundía sus símbolos con un fervor que se parecía al fervor religioso.[7] Al mismo tiempo Sendero exhibía los rasgos de una secta religiosa fundamentalista: el culto en torno al fundador, la sumisión total al Partido como el centro de sus vidas, la aceptación acrítica de los dogmas del Partido y el rechazo al diálogo con el mundo de fuera.

Este carácter fundamentalista de Sendero se explica en parte porque no se acercó, como muchos otros grupos marxistas en América Latina, a la Iglesia Católica, ni siquiera por motivos estratégicos. En el fondo, el dogmatismo de Sendero no permitía semejante pragmatismo. Es cierto que hubo un par de ex-monjas que militaban en el Partido, pero este tipo de vínculo constituía más bien una excepción; además, ellas habían abandonado la vida religiosa bastante tiempo antes de enrolarse en el movi-

---

7 En este contexto ver el estudio de José Luis Idígoras, «Religiosidad popular y marxismo «popular», *Revista teológica limense* X, Nº 3(1976): 289-313; también, el artículo de Carlos Tapia, «Abimael y la religión», *La República* (Lima), 1 de enero de 1995, pág. 21.

miento de Guzmán.[8] No obstante, la religión, que tanto pesa en las culturas tradicionales de los Andes, constituía un problema y un obstáculo especial para los planes de Sendero; por eso, al comienzo éste se cuidó de no atacar a personas vinculadas a la Iglesia Católica, ni los símbolos u otras manifestaciones religiosas tradicionales, y se limitaba a atacar a ingenieros, técnicos extranjeros o peruanos que trabajaban en proyectos de desarrollo (cooperativas, granjas experimentales). En realidad, de algunas manera, para Sendero no era necesario atacar a la Iglesia en Ayacucho, pues ésta era de corte tan conservador que no era muy atrayente para la juventud más idealista. Sin embargo, en la medida en que entraba en zonas que habían sentido la influencia de la Iglesia progresista, Sendero empezó a desplegar hostilidad manifiesta hacia la Iglesia y sus representantes. En muchos lugares de los Andes la Iglesia quedaba como la única institución capaz de mantener el orden y de ayudar a los pobladores a organizarse. Finalmente, más allá de la Iglesia como institución, la religión misma fue un estorbo para un grupo totalitario que pretendía convertir a los pobladores al «pensamiento gonzalo».

La reacción oficial

La reacción inicial del Gobierno y las fuerzas del orden frente al terrorismo oscilaba entre el desconcierto, la ineptitud y la brutalidad. A partir de 1982 los departamentos más afectados se pusieron bajo un «comando político-militar»; en estas «zonas de emergencia» los militares mandaban y las garantías constitucionales fueron suspendidas. La policía especializada -los «Sinchis»- y los militares ocuparon la Sierra central como si fuera territorio de un país enemigo. Ese fue uno de sus más grandes errores, porque la inmensa mayoría de los pobladores andinos eran inocentes y más bien estaban dispuestos a colaborar en su propia defensa. Sin embargo, sólo por ser campesinos pobres y quechuaparlantes, eran vistos por las fuerzas del orden como simpatizantes o simpatizantes potenciales de los subversivos. Por eso, los infantes de Marina y los soldados del Ejército detuvieron a miles de campesinos bajo esta sospecha y

8 Las dos ex-religiosas en Sendero eran Rosalía Tami Puell, de la congregación de los Sagrados Corazones, y Nelly Evans Risco de Alvarez Calderón, de las Siervas del Inmaculado Corazón de María. Sobre la primera ver *El Nacional* (Lima), 31 de octubre de 1987, pág. 19, y sobre la segunda, ver Simon Strong, págs. 175-177.

centenares de ellos desaparecieron. Así, a fines de la década de los 80, el Perú tenía el índice más alto en el mundo -3,000- de denuncias de «detenidos-desaparecidos».[9]

Durante esta guerra sucia, las fuerzas del orden cometieron una serie de atrocidades y masacres en distintos pueblos de la Sierra. Para citar un caso célebre, en Accomarca, en el departamento de Ayacucho, un contingente de soldados mató a más de 69 campesinos, incluyendo 20 niños.[10] En otro caso, en mayo de 1988, en represalia por el asesinato de un capitán y tres soldados, el Ejército entró en el pueblo de Cayara (Ayacucho), mató a 29 campesinos y posteriormente hizo desaparecer a varios de los testigos.[11] En muchos otros pueblos, desde Ayacucho a Puno, en el Sur, casos semejantes de ejecuciones sumarias, precedidas por torturas y violaciones, contribuyeron a crear una imagen del Perú como uno de los países que más violaban los derechos humanos en el mundo. Además de estas tácticas antisubversivas torpes, la corrupción oficial servía también para justificar la lucha armada: desde el Gobierno Central, sobre todo en tiempo del presidente García, hasta el nivel de las tropas ordinarias las prácticas del chantaje, cupos y robos se hicieron comunes. En muchos pueblos donde las fuerzas del orden entraban para limpiarlos de la subversión, los soldados y los policías se dedicaban a robar los animales y bienes de los pobladores. Así, los peruanos más pobres se encontraron entre dos fuegos: los terroristas y las fuerzas del orden.

Para remate, en 1988 apareció el «Comando Democrático Rodrigo Franco», un escuadrón de la muerte que se dedicaba a asesinar a abogados, sindicalistas, periodistas y políticos asociados con la Izquierda. Este grupo, que tomó su nombre de un político aprista asesinado, tuvo vínculos estrechos con el Partido Aprista y las fuerzas policiales.

Felizmente, después de varios años, el Estado, el Ejército y la Policía comprendieron lo que de hecho varios comandantes lúcidos habían

---

9 *Perú: 1989-1990 Informe de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* (Lima, agosto de 1990), pág. 14.

10 Amnesty International, *«Caught Between Two Fires»: Peru Briefing* (New York: Amnesty International, 1989), pág. 4.

11 *Ibid.*, págs 4, 6.

dicho desde el comienzo: que sólo podían derrotar a la subversión con la cooperación de los civiles. El ejemplo más importante en este sentido fueron los Comités de Autodefensa, conformados por los propios campesinos. Estos comités se inspiraron en las rondas campesinas que los campesinos de Cajamarca, en el Norte, habían creado en la década de los 70, con el fin de combatir el abigeato. En 1986, tras encendidos debates sobre el tema, se dio la Ley de Rondas Campesinas con la cual se legalizó formalmente esta forma de autodefensa campesina. Como veremos, las rondas que surgieron espontáneamente no se limitaban a la autodefensa, sino prácticamente se constituyeron en gobiernos locales, que se dedicaban a dar las normas locales y aplicar la justicia. En cambio, las rondas que fueron creadas directamente por el Ejército tenían mucho menos autonomía y funcionaban como un brazo armado subordinado a los militares. Al comienzo las Fuerzas Armadas no confiaban en estas organizaciones populares; por ello no les daban muchas armas, o sólo les entregaban escopetas, poco eficaces contra los bien armados terroristas. No obstante, con el tiempo se demostró la efectividad de las rondas. En 1991 ya se habían constituido cerca de 1,200 comités de autodefensa, con 100,000 campesinos armados.[12] Desde luego, Sendero Luminoso contraatacó muchos pueblos como un castigo por haberse organizado. No obstante, debido a esta resistencia formidable, Sendero finalmente perdió el control de la Sierra. Cuando las huestes del «presidente Gonzalo» decidieron escalonar sus asaltos en Lima y otras ciudades, de hecho, en ese momento estaban perdiendo la guerra en el campo.

Los evangélicos

El primer grupo religioso que experimentó la violencia de Sendero de una forma sistemática fueron los evangélicos en el departamento de Ayacucho. Según el censo de 1992 la población protestante del Perú era el 7% (porcentaje importante comparado con el 4.7% de 1981). Debido en parte a la ausencia casi total de sacerdotes en el campo alrededor de Ayacucho habían surgido muchas pequeñas iglesias evangélicas, la mayoría pentecostales. Los evangélicos, que denunciaron a Sendero por su

---

12 Oscar Espinoza, *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana* (Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1995), pág. 43

antirreligiosidad y su violencia, eran blancos fáciles debido a que eran pobres y porque no contaban con el respaldo de una institución internacional como en el caso de la Iglesia Católica. Sendero se dedicó a asesinar sistemáticamente a alcaldes, policías, asesores técnicos y en general a todas las personas consideradas como «explotadoras»; pero parecía manifestar una saña especial hacia los evangélicos, a pesar de que éstos eran pobres y pobladores del lugar. La razón, sin duda, fue que ellos representaban un poder rival: su militancia religiosa, su postura contra el alcoholismo y la corrupción tenían una influencia importante en las familias y las comunidades. En 1982, los terroristas mataron a dos evangélicos en Chuschi, el pequeño pueblo donde Sendero había comenzado la lucha armada. En 1983 también asesinaron al pastor Teófilo Ludeña, en la localidad de Jatumpampa de Huayllay; al pastor Clemente Monteras Rojas, en Andasbamba y al pastor Zacarías Sauñi Calderón, quien fue ahorcado de una viga de su templo.[13]

Desde allí en adelante, los evangélicos de la región se encontraban entre dos fuegos: Sendero y las fuerzas del orden. Entre 1982 y 1992 murieron asesinados 529 evangélicos: 446 por mano de Sendero y 49 por las Fuerzas Armadas.[14] En muchos casos fueron obligados a huir de sus pueblos. Sin embargo, no obstante esta persecución —o tal vez a causa de ella— las iglesias evangélicas aumentaron en número. En la Provincia de Leoncio Prado, las 45 iglesias que había en 1987 se incrementaron a 97 en 1990.[15] En mayo de 1991 la mano larga de Sendero alcanzó a los evángelicos en Lima: el director de Visión Mundial-Perú -una entidad humanitaria evangélica- y el director de la misma organización en Colombia, quien se encontraba de visita en el Perú, fueron asesinados en plena calle. Como consecuencia, Visión Mundial se vio obligada a mantener un perfil bajo y sólo en abril 1993 volvió a retomar sus actividades normales.[16]

Pero los evangélicos también eran víctimas de la represión de las fuerzas del orden. En agosto de 1984 los infantes de Marina invadieron

---

13 *Caminos* (Lima), octubre de 1994, pág. 4.
14 *Revista Ideele* (Lima), no. 58 (noviembre de 1993), págs. 16-17.
15 *Caminos,* octubre de 1994, pág. 17.
16 *Caminos,* octubre de 1991, pág. 2. Entrevista con Caleb Mesa, director de Visión Mundial en el Perú, 30 de noviembre de 1995.

el pueblo de Callqui y masacraron a seis miembros de la Iglesia Presbiteriana. Frecuentemente las fuerzas del orden, por falta de conocimiento de la realidad local o de realidades religiosas, capturaban a evangélicos bajo la acusación de ser subversivos. Un pastor -Agripino Quispeuno de los fundadores de la Iglesia Evangélica en Huancavelica, fue detenido durante cuatro años bajo el cargo de ser un subversivo, y finalmente fue liberado en 1989 como resultado de una campaña en su favor de parte del Concilio Nacional Evangélico, de Amnistía Internacional y de otros grupos de derechos humanos.[17] En otro caso célebre un taxista sencillo, Juan Mallea, quien era miembro de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, fue acusado de terrorismo. En una maniobra burda, la policía intentó sindicarlo como el autor de un croquis que revelaba el lugar de la fosa común de algunos estudiantes y profesores de la universidad de educación conocida como la «Cantuta», quienes habían sido asesinados por las fuerzas del orden. Después de un año los abogados evangélicos, con la ayuda de los grupos de derechos humanos, lograron liberarlo.[18]

Preocupados por estos ataques, y por la falta de preparación de los evangélicos para defenderse, un grupo de ellos se organizó para ofrecer ayuda asistencial y legal a sus correligionarios en Callqui. Esta fue una experiencia aleccionadora, porque anteriormente muchos protestantes habían considerado la defensa de los derechos humanos, y en general cualquier manifestación de protesta contra el orden establecido, como actividades más bien profanas. Algunos de estos evangélicos pertenecían a la Fraternidad Teológica Latinoamericana, fundada en 1970 con el fin de poner el protestantismo latinoamericano al día, sobre todo con respecto a los problemas sociales. En 1984 este grupo fundó el departamento de Acción y Servicios Sociales «Paz y Esperanza», que en 1986 fue formalmente incorporado dentro del Concilio Nacional Evangélico.[19] Dicha oficina se constituyó en el órgano principal de los evangélicos para coordi-

---

17 *Caminos,* noviembre de 1989, pág. 3.

18 *Sí,*(Lima) nº 334 (26 de julio al 1º de agosto de 1993), págs. 22-31.

19 Tito Paredes, «Peruvian Protestant Missionaries and the Struggle for Human Rights, 1980-1993». Ponencia preparada para la reunión anual de la Asociación Antropológica Americana, 29 de noviembre al 4 de diciembre de 1994, Atlanta, Georgia; y entrevista con Caleb Mesa, exdirector del departamento de Acción y Servicios Sociales Paz y Esperanza (1987-1993), 30 de noviembre de 1995.

nar los esfuerzos orientados a la ayuda a las comunidades andinas en peligro, y organizó talleres y seminarios para concientizar a los evangélicos acerca del problema de la violencia en el interior. En diciembre de 1989, por ejemplo, reunió a un grupo de dirigentes evangélicos para discutir cuál debería ser el papel político de las iglesias evangélicas. Fue en el contexto de ese seminario donde un grupo de pastores decidió entrar directamente en la política, en este caso para apoyar la candidatura de Alberto Fujimori.

Los tres primeros directores de Paz y Esperanza, Pedro Arana (1984-1987), Caleb Mesa (1987-1993) y Alfonso Wieland colaboraron estrechamente con otros grupos de derechos humanos y con CEAS, la Comisión de Acción Social de los obispos católicos. También, Visión Mundial, OXFAM (Reino Unido), OFASA y otros organismos humanitarios auspiciados por iglesias protestantes ofrecieron considerable ayuda a los desplazados en Ayacucho y en Lima. Asimismo, Visión Mundial contribuyó a la fundación de campamentos para desplazados y ayudó a fundar talleres de trabajo.[20] Finalmente, en una acción espontánea, muchos evangélicos, especialmente en la región de Huanta, se enrolaron en las rondas campesinas para defender sus comunidades.

La Iglesia Católica: trasfondo

La Iglesia Católica peruana fue considerada una de las más progresistas de América Latina, antes y después de la Conferencia Episcopal de Medellín. El cardenal Juan Landázuri Ricketts, Arzobispo de Lima (1955-1990), desempeñó papeles importantes en aquella conferencia, así como en Puebla. Durante los muchos años en que presidió la Conferencia Episcopal del Perú (1956-1988) la Iglesia se transformó de una Iglesia relativamente conservadora y cerrada a una que era notablemente más moderna y abierta. El Perú, también, fue uno de los centros importantes de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez, sacerdote del clero diocesano de Lima, publicó en 1971 su célebre libro *Teología de la liberación*, pero ya antes había sido uno de los peritos importantes en Medellín. En 1968 se fundó ONIS (Oficina Nacional de Información Social): el grupo de sacerdotes progresistas que se pronunciaban sobre temas políticos y sociales, generalmente de una línea mas avanzada que la de los obispos.

Otras voces importantes de la Iglesia progresista eran José Dammert, obispo auxiliar de Lima y posteriormente de Cajamarca (1962-1992); Germán Schmitz, obispo auxiliar de Lima (1970-1990); Luis Bambarén, obispo auxiliar de Lima y posteriormente Obispo de Chimbote. Por su parte, el jesuita Felipe MacGregor (1963-1977) convirtió la Universidad Católica en una de las mejores en el país. Además, en la Universidad Católica se realiza todos los años un curso de verano dirigido por el Departamento de Teología, curso que es uno de los mejores ejemplos del dinamismo de la Iglesia peruana. En los años 80 asistieron cerca de 1,500 participantes, que venían de todas partes del país y del extranjero.[21] Había ciertas áreas y regiones que se destacaban por su perfil progresista: el Sur Andino, la Selva y los pueblos jóvenes. También algunas diócesis como Cajamarca, bajo Dammert; y Chimbote, bajo el obispo dominico norteamericano Jaime Burke y su sucesor Luis Bambarén eran modelos de la Iglesia renovada del Vaticano II.

Desde luego, la Iglesia sufría de una debilidad característica de países pobres con una población indígena grande: la escasez de sacerdotes nativos. De los 2,265 sacerdotes que había en 1984, el 60% era extranjero.[22] La gran mayoría del clero extranjero pertenecía a órdenes y congregaciones religiosas, o bien a asociaciones misioneras, como los Padres de Maryknoll o los Padres de San Columbano. De las 4,835 religiosas y mujeres consagradas, 2,053 habían nacido en el extranjero.[23] Así, la Iglesia peruana tenía muchos rasgos de una Iglesia misionera. Al nivel de la jerarquía, de los 54 obispos activos en 1984, predominaban los de órdenes y congregaciones religiosas. Entre ellos había siete obispos jesuitas y cinco del Opus Dei. Más de una tercera parte de los prelados eran extranjeros de nacimiento: casi todos trabajaban en las prelaturas y obispados de la Sierra y la Selva.

En 1985, y otra vez en 1988, el Papa visitó al Perú: en las dos ocasiones fue recibido por manifestaciones masivas y afectivas. Durante las

---

20 Robin Kirk, *The Decade of Chaqwa:Peru's Internal Refugees* (Washington, D.C.: U.S. Committee for Refugees, mayo de 1991), págs. 13-

21 Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1988), pág. 419.

22 *Ibid.*, pág. 59.

23 *Ibid.*, pág. 458.

visitas, la teología de la liberación se encontró en el ojo de la tormenta; sin embargo, el Papa balanceó sus advertencias contra «ideologías extrañas a la fe» con un mensaje fuerte en favor de la justicia social. Paulatinamente, con nuevos nombramientos a sedes episcopales vacantes, el rostro progresista de la Iglesia iba cambiando. En 1988 Ricardo Durand Flórez, el obispo jesuita del Callao, y un crítico sin reservas de la teología de la liberación, fue elegido presidente de la Conferencia Episcopal. En 1990 el cardenal Landázuri se jubiló y Augusto Vargas Alzamora, otro jesuita y también de tendencia conservadora, fue nombrado Arzobispo de Lima, y en 1994 se le confirió el título de Cardenal. Sin embargo, estos nombramientos ocurrieron demasiado tarde para cambiar toda una orientación pastoral inspirada en el Concilio y en Medellín. Además, la Iglesia que Sendero Luminoso enfrentó en la mayor parte del Perú fue progresista y visiblemente comprometida con el movimiento popular. Una importante excepción a esta regla fue precisamente Ayacucho. Por eso, una comparación entre la Iglesia en Ayacucho y la de otras partes donde Sendero también se convirtió en una amenaza ayudaría a subrayar lo importante que fue el factor religioso y eclesial en la lucha contra la subversión.

Ayacucho (1980-1992)

Las guías turísticas promueven visitas a Ayacucho, sobre todo para presenciar Semana Santa. Durante esa semana y otras fiestas religiosas se puede palpar la existencia de una honda religiosidad. Además, los ayacuchanos señalan como otra atracción las 33 iglesias de la Huamanga colonial: que viene a ser prácticamente una para cada manzana. Desde una óptica más crítica, sin embargo, la Iglesia en Ayacucho de los años 60 y 70, como la de muchas otras diócesis de la Sierra, no parecía haber cambiado mucho desde la época colonial. El clero diocesano en general era muy conservador y cerrado intelectualmente. Además, se notaban los efectos de la disminución en el número de vocaciones: de las 46 parroquias en la Arquidiócesis, que cubre casi todo el departamento del mismo nombre, 23 estaban vacantes.[24] Más aún: de los 47 sacerdotes del clero

24 Ver *Directorio Eclesiástico del Perú 1987* (Lima: Secretariado del Episcopado Peruano, s/f), 95-104.

diocesano, dieciocho tenían más de 60 años y seis vivían en otras diócesis. Desde luego, hubo excepciones, como el P. Víctor Acuña -el sacerdote diocesano asesinado por Sendero Luminoso en 1987-, quien realizaba una labor meritoria como encargado de Cáritas, o bien, Luis Arroyo, el popular franciscano conocido por su cercanía a la juventud. En general, sin embargo, la imagen que proyectaba la Iglesia fue, efectivamente, lo que más atraía a los turistas: colonial. Las hermanas salesianas y los padres y hermanos salesianos dirigieron colegios para las clases medias: el ambiente religioso en estos planteles era conservador y la instrucción religiosa que se impartía no preparaba a los alumnos para enfrentar los problemas políticos y sociales del día. Para muchos jóvenes la nueva universidad parecía ofrecer todo lo que la Iglesia no representaba: creatividad, apertura, preocupación social por el mundo real, etc. Los profesores de orientación marxista encontraban a un alumnado criado en el ambiente del catolicismo popular, pero con poca preparación para pensar críticamente acerca del mundo o de su propia religión.

Para contrarrestar la influencia de la Universidad Nacional, en 1967 la Arquidiócesis fundó la Universidad Particular «Víctor Andrés Belaunde». Pero, por falta de fondos y de un profesorado idóneo, y sobre todo por falta de claridad acerca de sus propósitos, no podía competir con la Universidad Nacional. Tuvo muy pocos alumnos y finalmente se cerró en 1977.[25] Así, cada vez más la Universidad Nacional, y especialmente los sectores más radicalizados, se constituyeron en un imán de atracción para una juventud idealista que no encontró una alternativa en la Iglesia. El Arzobispo desde 1979, Federico Richter Fernández-Prada, franciscano de carácter apacible, fue desconcertado por la violencia terrorista y al principio no sabía cómo responder. El mejor ejemplo de esta ambigüedad -y temor- de la Iglesia frente a la violencia terrorista fue el entierro de Edith Lagos, la lideresa senderista que fue muerta a mediados de 1982 en un encuentro con la policía. La joven revolucionaria fue vista por muchos jóvenes como una especie de heroína. Ocurrió que, a pesar del carácter violento de Sendero Luminoso, la Iglesia optó por mentener un silencio discreto, y tampoco tomó una postura enérgica en defensa de los acusados de terrorismo.

---

25 Degregori, *Ayacucho, 1969-1979...*, págs. 46-47.

La visita de Juan Pablo II a Ayacucho en febrero de 1985 sirvió para consolar a una población que ya había sufrido cinco años de tiroteos, cochebombas, asesinatos nocturnos, desaparaciones, etc. En tono enérgico el Papa exhortó a los subversivos a abandonar la violencia: «¡Cambiad de camino!». Pero, si bien la exhortación papal tuvo poco impacto en los subversivos, el ejemplo de coraje y de determinación que dio el Papa contrastaba con la timidez y el silencio de la Iglesia ayacuchana. Este mismo año la Conferencia de Religiosos en Lima, inspirada por la visita del Papa y preocupada por la gravedad de la situación en Ayacucho, decidió organizar una «Comisión de Apoyo a las Zonas de Emergencia». Presidida por el provincial de los jesuitas, Ramón García Hernández-Ros, la Comisión estableció como su primer objetivo, «Acompañar al pueblo que sufre y necesita un signo de esperanza». Finalmente, en marzo de 1986 un grupo de 20 religiosos y religiosas fueron a Ayacucho para realizar misiones populares en las zonas más afectadas por la violencia. Más tarde siguieron otros grupos. Entre 1986 y 1988 cerca de 100 hombres y mujeres de distintas congregaciones participaron en estas misiones.[26] Posteriormente, ante la intensificación de la violencia se suspendieron las misiones. Entre los más entusiastas promotores de este experimento se encontraban el P. Ernesto Ranly, de la Congregación de la Preciosísima Sangre, y la hermana Julia Yon, de las Misioneras del Sagrado Corazón. Posteriormente, con su experiencia en Ayacucho, el P. Ranly se dedicó a organizar talleres, seminarios y retiros con el objetivo de preparar a sacerdotes y religiosas para enfrentar espiritualmente la violencia, que ya había comenzado a extenderse al resto del país.

Los jesuitas, OAASA e IPAZ

Al mismo tiempo que otros religiosos fueron a Ayacucho para realizar las misiones populares, la Compañía de Jesús, a invitación del Arzobispo, decidió establecer una presencia permanente allí. En marzo de 1986 llegó un grupo de tres jesuitas para atender a su antigua iglesia colonial y para trabajar con la juventud. En 1987 uno de los jesuitas, Carlos Schmidt, asumió la dirección de OAASA: la Oficina Arquidiocesana

---

26 Ernesto Ranly, CPPS, entrevista personal, Lima, 6 de octubre de 1995.

de Acción Social de Ayacucho. La nueva entidad fue en realidad una continuación de Cáritas, pero con una nueva orientación y con nuevas funciones. Conformada por un equipo de 22 personas, el cual incluía a enfermeras, médicos, asistentes sociales y una religiosa dominica que era quechua-parlante, OAASA seguía cumpliendo con los programas de asistencia social que había realizado Cáritas; además, creó un área de «Servicio Social» que atendía a los presos en las cuatro cárceles de la región y, al mismo tiempo, prestaba ayuda a las víctimas de la violencia. También, otra novedad fue el área de «Formación Integral», la cual promovía los «valores de la fe cristiana, justicia, respeto a la vida, honradez, veracidad, confianza y solidaridad»[27] OAASA trabajó estrechamente con otras entidades que tienen fines similares, tales como COTADENA (la Coordinadora por los Derechos del Niño Ayacuchano) y llegó a tener una presencia institucional visible en Ayacucho. En julio de 1990, sin embargo, considerando que OAASA se había extendido mucho más allá de las funciones de la Cáritas original, el Arzobispo y el Obispo Auxiliar, Luis Cipriani, del Opus Dei, declararon dicha oficina en reorganización, y poco tiempo después el equipo directivo renunció a sus cargos. Con el fin de las misiones populares y la renuncia del equipo de OAASA, la Arquidiócesis dejó de promover nuevas iniciativas frente a la violencia.

En otros niveles, sin embargo, en 1992 la Universidad, respaldada por los jesuitas, creó IPAZ (Centro de Investigación y Promoción del Desarrollo y Paz en Ayacucho) con el fin de promover la paz, especialmente en la Universidad, y atender a la población desplazada. IPAZ, bajo la dirección de ciertos profesores dinámicos como Jefrey Gamarra y José Coronel, organizó talleres, seminarios y conferencias, invitando frecuentemente a catedráticos de Lima, rompiendo así el aislamiento de la Universidad, justo en momentos en que Sendero estaba perdiendo el control de Ayacucho.

---

27 Oficina Arquidiocesana de Acción Social de Ayacucho, «Arquidiócesis de Ayacucho: Plan pastoral social de conjunto. Memoria de 1989 y Plan Anual de 1990» (Ayacucho, 16 de abril de 1990), pág. 8.

Los ataques contra la Iglesia

Si bien en los primeros años Sendero no atacaba directamente al personal de la Iglesia Católica, esa política cambió radicalmente cuando los subversivos decidieron que tal cautela ya no era necesaria. En realidad, Sendero ya había atacado a una obra de la Iglesia en los mismos comienzos de la guerra -el Instituto de Educación Rural Palermo, de los Padres de Maryknoll, cerca de Juli- pero en ese momento nadie se dio cuenta quienes eran los culpables. En agosto de 1981 un grupo de cuarenta hombres enmascarados destruyeron esa obra educativa, y un mes más tarde se lanzó una bomba contra la sede de la Prelatura de Juli. Ese asalto provocó una ola de indignación y varios miles de campesinos participaron en una marcha de desagravio. Puesto que Sendero Luminoso fue percibido como un grupo guerrillero de Ayacucho, nadie imaginaba que ya estaba funcionando en el Sur Andino. La voz común echó la culpa a los «gamonales» (terratenientes abusivos) y a las autoridades locales, quienes habían criticado la labor social de los Padres de Maryknoll.

La primera víctima de la Iglesia oficial fue Víctor Acuña, sacerdote y párroco de la arquidiócesis de Ayacucho. El P. Acuña, quien era del lugar, había servido durante años como capellán de la Guardia Civil y, posteriormente, fue director de Cáritas. El tres de diciembre de 1987, un joven senderista le disparó mientras celebraba misa en un templo cerca del mercado central. Anteriormente, según su propia costumbre, Sendero había denunciado al sacerdote como un «ladrón». El verdadero motivo, sin embargo, fue la decisión de esta organización terrorista de hacer una demostración de fuerza y proclamar al mundo que nadie, ni siquiera la Iglesia, se encontraba fuera del alcance del Partido. Durante mucho tiempo se creía que el asesinato del P. Acuña era un caso aislado; pronto, sin embargo, se hizo evidente que más bien representó un cambio en la estrategia de Sendero con respecto a la Iglesia: del hostigamiento al ataque directo y sin cuartel. En junio de 1989, otro sacerdote, Teodoro Santos, murió víctima de la violencia cuando intentó intervenir durante un ataque senderista a una comisaría, en un pueblo cerca de Jauja.

En la medida en que Sendero se expandía fuera del departamento de Ayacucho, chocaba cada vez más con la Iglesia. En agosto de 1988, en el pueblo de San Juan de Jarpa, a dos horas de Huancayo en la Sierra central, un pequeño bando de senderistas atacaron una obra educativa

para los campesinos, que estaba dirigida por los jesuitas. Aunque los atacantes no molestaron a los religiosos, mataron al Gobernador del distrito y, poco tiempo después, en otro pueblo asesinaron a dos ingenieros. La reacción de la orden jesuítica fue típica de muchas otras órdenes y congregaciones que se encontraban en situaciones parecidas. Los jesuitas decidieron abandonar -por el momento- su labor educativa y social y dedicarse exclusivamente a su misión sacramental. Aún así, esta decisión encerraba riesgos, porque la presencia de los sacerdotes, la celebración de misas y otras prácticas religiosas, servían para consolar y animar al pueblo creyente; y esto en sí podría considerarse una provocación para un grupo tan dogmático como Sendero Luminoso. En algunas circunstancias los sacerdotes y las religiosas se retiraron temporalmente, para volver cuando la situación parecía más segura. En muchos casos, sin embargo, los religiosos recibieron amenazas para que se fueran, pero rehusaron abandonar su puesto. Como veremos, algunos pagaron con sus vidas por esa decisión.

En mayo de 1989, como veremos en más detalle, Sendero destruyó el Instituto de Educación Rural de la Prelatura de Ayaviri, en el Sur Andino. En setiembre de 1990, en la Florida, en el departamento de Junín (la Selva central), un bando de jóvenes de entre 15 a 18 años, incitados por senderistas endurecidos, realizó un juicio popular que terminó en la ejecución sumaria de ocho personas. Una de las víctimas, escogida intencionalmente, fue la hermana María Agustina Rivas —«Aguchita»— de 70 años de edad. La hermana Rivas era de la congregación del Buen Pastor y ejercía el oficio de cocinera. Fue la primera religiosa que cayó víctima de Sendero. La segunda religiosa-víctima fue Irene McCormack, asesinada con otras cuatro personas tras un juicio popular en mayo de 1991, en Huasahuasi, provinca de Tarma, en el departamento de Junín. En el caso de la hermana McCormack, de origen australiano, ella había recibido amenazas anteriormente para que abandonara su trabajo, que incluía la repartición de alimentos a los pobres.

Finalmente, el 9 de agosto de 1991 un grupo de senderistas asesinaron a sangre fría a dos franciscanos polacos, Miguel Tomaszek y Zbigniew Strzalkowski, en Pariacoto, en el camino entre Huaraz y Casma, en el departamento de Ancash. El Papa, personalmente, envió sus condolencias a los familiares de las víctimas en Polonia. El 25 del mismo mes el P. Alessandro Dordi, misionero italiano, fue asesinado en

Santa, de la diócesis de Chimbote. Además, Sendero intentó asesinar a otro sacerdote de la misma diócesis, pero falló. En estos casos, el Partido del presidente Gonzalo quería enviar una advertencia a los respectivos obispos de las víctimas: en el caso de los franciscanos, a monseñor Gurruchaga de Huaraz, y en el caso del P. Dordi, a monseñor Bambarén de Chimbote. La voz oficial de Sendero, *El Diario Internacional,* publicado desde Bruselas, anunció con satisfacción que «las fuerzas maoístas ejecutaron a tres sacerdotes». El mismo editorial denunció a los polacos como agentes enviados por el propio Papa como parte de una conspiración que «busca aprovechar la fe religiosa del pueblo para consolidar el sistema de opresión en el país».[28] Además, señaló al obispo Gurruchaga como un conocido «organizador de rondas campesinas». Al mismo tiempo, *El Diario* denunció la teología de la liberación porque pretendía «sofocar la explosión social de los pobres, llevando a las masas oprimidas a condiciones de extrema mendicidad».[29]

La denuncia de la teología de la liberación subraya el hecho de que el verdadero enemigo para Sendero fue precisamente la Iglesia progresista, justamente porque ofrecía una alternativa a la juventud idealista: luchar por la justicia y el bienestar de los pobres, pero sin violencia y sin destruir la democracia. Sin embargo, la mayor parte de las víctimas, entre sacerdotes, religiosas y catequistas, no eran «teólogos», ni todos eran de la línea de la teología de la liberación, sino hombres y mujeres prácticos que se dedicaban a tareas pastorales concretas. El factor común entre todos fue su grado de compromiso con el pueblo y las comunidades donde trabajaban. Por esa razón sobre todo su presencia y su labor constituían obstáculos para Sendero, que por su parte buscaba el control total -cuerpo y mente- de las comunidades. En los casos de Cajamarca y Puno, se puede apreciar con más claridad la importancia de la Iglesia como barrera para Sendero.

Cajamarca

Al expandirse fuera de Ayacucho los grupos subversivos tuvieron bastante menos éxito, sea porque en las nuevas regiones no habían traba-

---

28 *El Diario Internacional,* setiembre de 1991, pág. 3.
29 *Ibid.*, pág. 4

jado durante años preparando cuadros, sea porque la realidad social del resto del país era diferente. Los campesinos de los departamentos del Norte son relativamente más prósperos; no existe el fenómeno del gamonalismo como en el Sur Andino. Además, muchos campesinos son minifundistas y, por ende, más independientes en su mentalidad.[30] Una señal de esta independencia fue justamente la creación de las rondas campesinas. La primera ronda moderna se creó en Chota (departamento de Cajamarca) en 1976; con el tiempo aparecieron muchas otras rondas en todo el Departamento y, finalmente, en todo el norte del Perú. Según un especialista, en 1993 había comités de rondas en «más de 3,450 caseríos» entre la frontera de Ecuador y la frontera-sur del departamento de Cajamarca.[31] Estas organizaciones campesinas surgieron como reacción contra el abigeato, pero pronto asumieron otras funciones, tales como la de arreglar disputas entre pueblos o entre familias y la de aplicar la justicia según las normas de las comunidades, etc. La gran mayoría surgieron espontáneamente, sin la injerencia de las autoridaes o la policía. Inclusive, fue justamente la ausencia o el mal funcionamiento de la autoridad o la policía los factores que motivaron la decisión de los campesinos de asumir la responsabilidad de administrar la justicia en sus comunidades.

Los especialistas que han estudiado las rondas del Norte están de acuerdo en tres puntos básicos: (1) eran muy eficaces contra el crimen; (2) constituyeron una barrera formidable contra el avance de la subversión; (3) la Iglesia tuvo un papel importante en su formación. En cuanto a su eficacia, según un testimonio, en Chota y Bambamarca las rondas lograron disminuir los robos y el abigeato «casi en su totalidad».[32] Por otra parte, los dos grupos, Sendero Luminoso y MRTA, intentaron infiltrar estas organizaciones populares con el fin de persuadir a los ronderos a apoyar la causa de la subversión; pero, en vano. Para estos campesinos del Norte, Sendero, especialmente, fue visto como un grupo extraño y ajeno a su realidad. En este fenómeno, la religión también cumplía una

---

30 John Gitlitz y Telmo Rojas, «Las rondas campesinas en Cajamarca», *Apuntes* 16 (Primer Semestre, 1985), pág. 127-128.

31 Orin Starn (ed.) *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes* (Lima: Instituto de Estudios Peruano, documento de trabajo nº 45, 1993), pág. 6.

32 CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social), *Primer Taller Nacional sobre rondas campesinas, justicia y DDHH: Sumario* (Lima, 1993) pág. 53

función importante. Según un investigador que estudió las rondas campesinas de Bambamarca, a 120 kilómetros de la ciudad de Cajamarca: «El fanatismo terrorista encuentra una barrera ideológica infranqueable en la ideología cristiana, predominante en el área rural de Cajamarca».[33]

En este caso se nota la influencia de la Iglesia de la diócesis de Cajamarca bajo el obispo José Dammert (1962-1992), que abarca Bambamarca y muchas otras ciudades donde surgieron las rondas. Al asumir su misión Dammert encontró una diócesis atrasada y de poca vida. Se dedicó, entonces, a convertirla en un modelo según las normas del Concilio Vaticano II.[34] En 1964 cerró el Seminario Menor y, en ese local, instaló el Instituto de Educación Rural. El IER de Cajamarca se convirtió en un foco de influencia en toda la región. Se ofreció a los centenares de campesinos que allí tomaron cursos, no sólo una formación técnica, sino también humanística. Sobre todo después de Medellín (1968) se enfatizaba la formación de una conciencia comunitaria; por ello, la diócesis, como todas las diócesis renovadas, emprendió un plan para formar agentes pastorales, capacitados para asumir el liderazgo religioso en su pueblo o caserío. De ahí que surgieron vínculos directos entre la Iglesia y las rondas: muchos ronderos eran agentes pastorales o se habían formado en el IER. Monseñor Dammert remarca esos vínculos:

> «En Bambarmarca, rondas nacidas del pueblo, e integradas por numerosos catequistas, algunos de ellos líderes de las mismas, y que recibieron durante años una formación concientizadora por parte de la Iglesia, se constituyeron en administradores de justicia en sus comunidades, permitiendo la solución de conflictos entre sus pobladores».[35]

---

33 Oscar Castillo, *Bambamarca: vida cotidiana y seguridad pública* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, documento de trabajo nº 55, 1993), pág. 21.

34 Sobre la Iglesia en Cajamarca bajo Dammert ver la tesis de James Steidel, «Renewal in the Latin American Church: A Study of the Peruvian Dioceses of Cajamarca and Ica». (Los Angeles: University of Southern California, 1975).

35 Carta de José Dammert Bellido, Obispo de Cajamarca, a Monseñor Miguel Irizar, 25 de febrero de 1992. En File «Respuesta a cuestionario enviado a los señores obispos sobre la situación de la violencia.» Lima, Ceas. Ver, también, Obispado de Cajamarca, Comisión Episcopal de Acción Social y Comisión Andina de Juristas, *Primer Taller Nacional sobre Rondas campesinas, justicia y derechos humanos: Material de Lectura* (Lima, 1992), pág. 27.

Asimismo, Dammert observó que donde las rondas habían surgido sin esta formación integral que impartía la Iglesia, hubo incidentes de abusos y de discordia interna entre los mismos ronderos. Finalmente, a pesar de su eficacia contra el terrorismo, con frecuencia la policía sospechaba que las mismas rondas eran subversivas.

En otro caso parecido, en Huaraz, en el Callejón de Huaylas, como respuesta a ataques terroristas, los campesinos se organizaron y pidieron asesoría a la Iglesia. En una ceremonia para «bautizar» las primeras rondas, el obispo José Gurruchaga entregó a cada rondero una «huaraca» (una especie de honda) como símbolo de su nuevo compromiso. La huaraca es un símbolo de paz, pero también puede ser un arma. El obispo exhortó a los ronderos a que no recurrieran a la violencia como los terroristas, señalando que la mejor defensa contra el terrorismo consistía en organizarse para determinar quién es quién en cada comunidad.[36] En Cajamarca, Huaraz y otras partes la Iglesia, mediante CEAS o las distintas comisiones de paz organizadas por las distintas diócesis, ofreció asesoría legal a los ronderos. Más importante que la asesoría legal, sin embargo, fue la «mística», la legitimación religiosa, que la Iglesia dio a las rondas. Esta fusión de mística religiosa y sentido cívico se expresa en estas palabras de Víctor Luna, quien fue elegido en 1993 como el primer presidente de la Central Unica de Rondas Campesinas de Hualgayoc, una comunidad en Cajamarca:

> «Desde allí viene más o menos la historia de los grupos campesinos que se organizan para defender sus derechos que les pertenecen como creyentes de Dios mismo: la tierra es de Dios, para todos, y también por la ley misma que se da en la humanidad, ... pertenece a todos.»[37]

Puno

El otro punto de comparación con Ayacucho es el departamento de Puno, en el corazón del Sur Andino. Por su extrema pobreza y el alto

---

36 Entrevista a Monseñor José Gurruchaga, Lima, 24 de abril de 1995.
37 Starn, pág. 16

porcentaje de población indígena (quechua y aymara), muchos creían que Puno iba a ser el «segundo Ayacucho». No obstante, en dos puntos Puno se distingue de Ayacucho: el alto grado de conciencia social y política a nivel del campesinado y los trabajadores, fruto de años de lucha para organizarse, y la presencia de una Iglesia progresista comprometida con ese movimiento popular. Gracias en buena medida a estos dos factores, Sendero Luminoso no logró implantarse como en Ayacucho.

Desde los años cincuenta, Cusco y el Sur Andino han sido escenarios de intensas campañas sindicalistas y políticas. El trotskista Hugo Blanco movilizó a los campesinos del Valle de la Convención, cerca del Cusco, y posteriormente el régimen de Velasco con la Reforma Agraria de 1969 dio un estímulo notable a este proceso de concientización. La Reforma creó grandes expectativas, pero finalmente terminó como una gran desilusión para la mayoría de los campesinos. Del lado positivo, la Reforma expropió muchas haciendas que se convirtieron en centros comunales para el beneficio de los campesinos. Del lado negativo, estos centros beneficiaban a muy pocos campesinos, pues la inmensa mayoría no trabajaban en las haciendas. Según una fuente, de las 1,005 comunidades campesinas en Puno, sólo 74 recibieron tierra como resultado de la Reforma Agraria.[38] Por eso, la Confederación Campesina del Perú y el PUM (Partido Unificado Mariateguista) -el partido de izquierda que más presencia tenía en el Sur Andino- se dedicaron a organizar a los campesinos para que participaran en la Reforma de una forma más justa. Una de las medidas para conseguir la justicia fue invadir y tomar tierras, especialmente las que pertenecían a las cooperativas que se habían creado en base a las antiguas haciendas. Un ejemplo dramático de esta estrategia ocurrió en octubre de 1985 cuando 1,500 campesinos, con banderas peruanas, invadieron la Empresa Rural de Propiedad Social de Kunurana, un inmenso territorio de 100,000 héctareas que se había constituido en base a cinco haciendas. Los invasores tomaron 25,000 héctareas.[39] Al mismo tiempo surgieron en esta época muchas cooperativas privadas y ONG (Organismos no Gubernamentales) para capacitar a los campesinos y ayudarlos a organizarse.

---

38 *Sur,* febrero de 1986, págs. 8-12.

39 Stephen Judd, MM, «The Emergent Andean Church: Inculturation and Liberation in Southern Peru, 1968-1986» (Berkeley, California: Graduate Theological Union, tesis doctoral, 1987), págs. 102, 237.

Desde el comienzo la Iglesia participó en este proceso social. En los años sesenta surgió la Iglesia del Sur Andino, una confederación regional conformada por seis jurisdicciones eclesiásticas: Cusco, Sicuani, Puno, Juli, Ayaviri y Chuquibambilla. Algunas de estas jurisdicciones eran Prelaturas Nullius (una «Prelatura Nullius» es una jurisdicción eclesiástica en vías a ser una diócesis) bajo la responsabilidad de ciertas congregaciones, como los religiosos de los Sagrados Corazones en Ayaviri, o ciertas asociaciones misioneras como los Padres de Maryknoll en Puno. Los obispos de estas jurisdicciones - Luciano Metzinger en Ayaviri, Ricardo Durand y su sucesor Luis Vallejos, ambos arzobispos del Cusco, Eduardo Fedders en Juli- mostraron un gran espíritu de solidaridad según los ideales del Concilio Vaticano II y la Conferencia Espiscopal de Medellín. Juntos, crearon el IPA (Instituto Pastoral Andino) en 1969 para la formación de agentes pastorales, y para ayudar al personal religioso extranjero a inculturarse en la realidad socio-religiosa del Altiplano.

Esta Iglesia regional dio alta prioridad a la promoción del campesinado y la defensa de sus derechos. En este sentido se destaca la labor del P. Daniel McClellan, sacerdote de Maryknoll, que fundó una serie de cooperativas de crédito para los campesinos en Puno. También, en 1965 se creó el Instituto de Educación Rural «Palermo» (por el nombre de la antigua hacienda donde se encontraba, cerca de Juli). El IER ofrecía cursos de tres a cuatro meses de capacitación para los campesinos de la región; y, como el IER de Cajamarca, promovía los ideales del trabajo comunal y la solidaridad para conseguir la justicia social. Por eso, la Iglesia abiertamente apoyaba a los campesinos en su lucha para rectificar la Reforma Agraria y conseguir una redistribución más justa de la tierra. En distintos documentos que tuvieron resonancia nacional, los obispos legitimaron la lucha de los campesinos para conseguir sus derechos: *Recogiendo el clamor* (1978) y, especialmente, *La Tierra: don de Dios, derecho del pueblo* (1986).[40] En 1982 Luis Vallejos, el Arzobispo del Cusco, murió en un accidente automovilístico. Su sucesor, Alcides Mendoza, nombrado en 1983, decidió retirarse de esta asociación regio-

---

40 Ver *La señal de cada momento: documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; Sicuani: Instituto de Pastoral Andina, 1994).

nal. A pesar de esta pérdida, las otras diócesis y prelaturas mantuvieron sus lazos y compromisos comunes.

También, como en Cajamarca, los obispos fundaron centros para la formación de catequistas, que en el Sur Andino son conocidos como «pastores» o «animadores». Además del IPA en Cusco (su sede se trasladó a Sicuani posteriormente), hubo otros centros para la formación de agentes pastorales. En Cusco se fundó IRCEA: Instituto Regional de Catequesis y Evangelización Andina. IRCEA tuvo una influencia notable en la región, pero debido a problemas internos se cerró en 1977. En Puno se creó el «Movimiento de Animadores Cristianos»; muchos de los mil animadores que había en la región eran a la vez dirigentes o participantes de base en el movimiento popular.[41]

Debido a su labor de promover al campesinado y defender sus derechos, la Iglesia surandina se convirtió en blanco de críticas y de ataques de los distintos gobiernos y los grupos de poder locales. En 1983 el presidente Belaúnde públicamente acusó a las ONGs y la Iglesia de estar al servicio de la subversión.[42] Por su parte, Alan García y el APRA se mostraron celosos de la popularidad de que gozaba la izquierda en la región y acusaron a la Iglesia de prestar apoyo a sus rivales políticos. Concretamente, en noviembre de 1987 el alcalde aprista de Puno acusó a la Iglesia puñena de «proteger y encubrir» a Sendero Luminoso, con una alusión especial a los sacerdotes y religiosas extranjeros, quienes supuestamente simpatizaban con la subversión.[43] El obispo de Puno, Jesús Calderón, respondió señalando que el terrorismo no había crecido en la región porque «encontró una Iglesia viva».[44] Efectivamente, la Iglesia se encontraba entre dos fuegos: el oficialismo que creía que ésta fomentaba la subversión y, de otro lado, Sendero Luminoso, que con más razón creía que la Iglesia era, como afirmó el Obispo de Puno, la barrera principal contra la subversión.

El primer ataque senderista contra la Iglesia, como ya hemos seña-

---

41 Judd, pág. 149.

42 Michael L. Smith, *Entre dos fuegos: ONG, desarrollo rural y violencia política* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992), pág. 34.

43 *La República* (Lima), 20 de febrero de 1988, pág. 6.

44 *Ibid.*, pág. 7.

lado, ocurrió en 1981 cuando un grupo de terroristas lanzaron bombas y destrozaron las instalaciones del Instituto de Educación Rural de la Prelatura de Juli bajo la dirección de los Padres de Maryknoll. Aunque en ese momento no se sabía quiénes eran los autores del ataque, de todas maneras se produjo una reacción de indignación por toda la región del lago Titicaca. Como respuesta al ataque, se realizó una marcha de solidaridad en la que participaron 10,000 campesinos y representantes de las distintas organizaciones populares del Sur Andino.[45] Durante la marcha los campesinos portaban pancartas que decían: «Somos Iglesia», «Muerte NO» y «Vida Sí». Dicha movilización popular contrastaba notablemente con la actuación de la Iglesia en Ayacucho que durante años mantenía un perfil bajo y temoroso frente a la violencia y la violación de los derechos humanos. En cambio, en el Sur Andino, la Iglesia, que contaba con la estima y la simpatía de los campesinos y obreros, tenía una gran capacidad de «convocatoria». De ese momento en adelante, la Iglesia utilizó todos sus resortes para unir a los campesinos y las organizaciones populares en un solo frente común contra la represión de las fuerzas del orden y la violencia de Sendero Luminoso.

En 1986 Sendero incrementó sus incursiones en la región, atacando obras comunales para el bienestar del campesinado. En mayo la Iglesia en Puno, Ayaviri y Juli organizó una gran marcha por la paz, y en agosto, con el lema de «Puno quiere la paz», convocó a un simposio con la participación de las organizaciones populares, la policía y los militares. En cambio, el partido oficialista -el APRA- brilló por su ausencia.[46] En el documento final del simposio, por primera vez la Iglesia condenó a Sendero Luminoso por su nombre.[47] Pero, además de organizar marchas por la paz y simposios, la Iglesia tomó medidas concretas para defender los derechos humanos mediante la fundación de distintas «vicarías de solidaridad»: en Puno, Ayaviri (1986) y Juli (1988). También, en setiembre de 1987 en Puno se realizó un Congreso Teológico Eucarístico-Mariano con la participación de 5,000 delegados de todo el Sur Andino. El lema del Congreso -«Evangelizar: Sembrar la Vida, Cosechar la

---

45 Judd, págs. 167-168.

46 *Ibid.*, pág. 292.

47 *Paz, tarea de todos* (Lima: Centro de Estudios y Acción para la Paz), octubre-noviembre de 1986, págs. 24-25.

Paz»- enfatizaba la determinación de los cristianos de no contestar a la violencia de Sendero y la represión oficial con los mismos métodos de éstos. Sendero no tardó en responder: en ese período el número de atentados contra parroquias y obras de la Iglesia iba en aumento.

En mayo de 1989, Sendero atacó y destruyó el Instituto de Educación Rural de Waqrani, en la prelatura de Ayaviri. En la misma operación también atacó una estación experimental de la Universidad Nacional del Altiplano.[48] Este fue, hasta la fecha, el ataque más violento y grande contra la Iglesia del Sur Andino. El IER de Waqrani se había fundado en 1964, y bajo los prelados franceses de la congregación de los Sagrados Corazones -Luciano Metzinger, Luis Dalle y Francisco D'Alterochese inspiraba en la teología de la liberación, enfatizando la solidaridad y los derechos humanos. En junio el IER celebró -en circunstancias desconsoladoras- su 25 aniversario. No obstante, se escogió esa ocasión para enviar un mensaje a Sendero Luminoso: a pesar de los temores por otros posibles ataques, varios centenares de simpatizantes de todo el Sur Andino acudieron a una misa que celebró monseñor D'Alteroche en el mismo lugar del ataque.[49]

Aunque la Iglesia, para no poner en peligro la vidas del personal, fue obligada a disminuir en algo las actividades del IER, en otros niveles redobló sus esfuerzos para fortalecer el espíritu de lucha y de solidaridad entre los pobladores del Sur Andino. En 1991 los obispos de Puno, Tacna, Juli y Ayaviri crearon el Consejo Regional por la Paz. Sin embargo, más importante que la creación de nuevos organismos, fueron las manifestaciones públicas de solidaridad -marchas, misas y procesiones- mediante las cuales la Iglesia animaba a los pobladores a mantener la esperanza y a practicar la solidaridad. En setiembre de 1992, por ejemplo, los prelados de Puno, Ayaviri y Sicuani desfilaron con 5,000 fieles -la mayoría campesinos- en una peregrinación hacia el Santuario del Señor de Huanca, en Cusco. Los símbolos andinos se confundieron con los de la nueva Iglesia progresista: portando pancartas que anunciaban el lema, «Por la vida y la paz», los campesinos tocaron los tradicionales pututus y llevaron banderas del Tawantinsuyo.[50] Con estas manifestaciones, en

48 Smith, pág. 105.
49 *Ibid.*, págs. 106-107.
50 *Iglesia en Sicuani,* 1° de octubre de 1992, pág. 8.

abierto desafío a Sendero Luminoso, la Iglesia subrayó la falta de convocatoria de aquél. Aunque, de hecho, Sendero logró reclutar a algunos adeptos y controlar algunos pueblos -mediante el terror- no ofrecía ningún proyecto positivo que tuviera interés para los campesinos, obreros u otros grupos económicamente marginados. En cambio, para ellos, sus propias organizaciones, legitimadas y defendidas por la Iglesia, representaban la verdadera democracia popular.

La Selva

La Selva abarca aproximadamente el 63% del territorio del Perú, pero sólo tiene el 11% de la población.[51] Dentro de este inmenso territorio se encuentra una gran variedad de zonas ecológicas, desde la «ceja de montaña» -donde los Andes y la Selva se confunden- hasta la cuenca amazónica que el Perú comparte con Brasil, Bolivia, Colombia y Ecuador. Los grupos terroristas utilizaron la selva como un refugio donde establecían campamentos para entrenarse, guardar sus presos y adoctrinar a jóvenes que habían sido «reclutados» -un eufemismo por secuestrados. La Selva también constituía la fuente principal de financiamiento para llevar adelante sus actividades subversivas: mediante una alianza con los narcotraficantes. Tanto el MRTA como Sendero Luminoso exigían cupos a los productores de la coca y a los mafiosos que producían cocaína y que explotaban a los productores. Uno de los centros más importantes para la producción de la coca fue el Valle del Alto Huallaga, ubicado en los departamentos de Huánuco y San Martín, en el centro del país, y al norte de Lima. Atraídos por el aislamiento geográfico del Valle, así como por las ricas ganancias del tráfico de drogas, los dos bandos disputaban el territorio entre sí.[52] En un informe sobre la violencia terrorista en la prelatura de Moyobamba, que coincide con el departamento de San Martín, el Obispo, Venancio Orbe, resumió la situación en estas palabras escuetas: «...las provincias de Tocache y Mariscal Cáceres están controladas por S.L: (zona sur) y las 7 provincias restantes del centro y del norte

---

51 Rex Hudson (ed.), *Peru: A Country Study* (Washington, D.C.: Federal Research Division, Biblioteca del Congreso, 1993), pág. 70.

52 Sobre el terrorismo en el Alto Huallaga ver el informe de José Contreras en *Newsweek*, 24 de abril de 1989, págs. 8-10.

lo controla MRTA...»[53] Efectivamente, la Iglesia se encontraba en medio de dos bandos terroristas; sin mencionar, los traficantes de drogas y, a veces, policías y militares corruptos o abusivos.

Precisamente la prelatura de Moyobamba dio una de las repuestas más positivas y enérgicas frente a la amenaza del terrorismo. Igual como en Cajamarca, en San Martín surgieron rondas campesinas que fueron asesoradas por OPASM (Oficina Prelatural de Acción Social).[54] Además, en toda la prelatura, OPASM organizaba talleres y cursos para campesinos, estudiantes, profesores y catequistas, sobre derechos humanos y el problema de la violencia. En reconocimiento a su iniciativa, en abril de 1991 la Iglesia -y concretamente, OPASM- fue elegida de entre diez otras organizaciones para presidir la Comisión de Pacificación de la Región San Martín. En todas partes de la Selva central la Iglesia, sus centros educativos, misiones y organismos para la defensa de las culturas nativas, tales como CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), sufrían amenazas y ataques directos de parte de los subversivos. Tal vez el caso más dramático -y trágico- fue el de los asháninkas, que vivían por las riberas del río Ene en el Oriente central. Históricamente conocidos también como los «Campas», los 50,000 asháninkas ya habían sidos afectados anteriormente por la guerrilla en 1965, cuando pequeñas columnas del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) incursionaron en su territorio y, con promesas inspiradas en sueños milenaristas, lograron atraer a algunos asháninkas a la causa.[55] En 1989 el MRTA intentó entrar en su territorio, pero los nativos, que se habían organizado en comités de autodefensa, expulsaron a los guerrilleros. En cambio, Sendero Luminoso tuvo más suerte. En 1989 incrementó sus ataques en la zona y en 1990 prácticamente controlaba el río Ene.

Los misioneros franciscanos que trabajaban con los asháninkas no tenían una estrategia definida para enfrentar esta amenaza. Uno de ellos,

---

53 Carta de Venancio Orbe, C.P, a Monseñor Miguel Irizar Campos, presidente de la Comisión Episcopal de Acción Social, 7 de abril de 1992. Archivo de CEAS, Lima.

54 Obispado de Cajamarca, Comisión Episcopal de Acción Social y Comisión Andina de Juristas, *Primer taller nacional sobre rondas...*, págs. 27-29.

55 Michael F. Brown y Eduardo Fernández, *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* (Berkeley, California: University of California Press, 1991).

el encargado de la misión de Cutiveri por el río Ene -el P. Mariano Gagnon, de origen norteamericano- intentó armar a los nativos con armas del Ejército peruano e, inclusive, pidió ayuda a los asesores militares norteamericanos que operaban en una base en Mazamari, cerca de Satipo. Pero, en noviembre, durante la ausencia del P. Mariano, un grupo de senderistas destruyeron totalmente la misión de Cutiveri. Frente a los ataques constantes de Sendero, en su desesperación el franciscano norteamericano, en veinte distintos vuelos, terminó enviando por avioneta a un reducido grupo de asháninkas al territorio eclesiástico de los dominicos, 240 kilómetros más al este. Luego, al darse cuenta de que no podía ayudar más, se retiró de la zona.[56]

Se calcula en 10,000 el número de asháninkas que fueron capturados por Sendero Luminoso y reducidos a la esclavitud.[57] Posiblemente 3,500 fueron asesinados. En esta zona, Sendero seguía siendo una amenaza bastante tiempo después de su derrota en el resto del país. En agosto de 1993, en venganza por apoyar a las rondas de autodefensa, Sendero atacó a los asháninkas en el pueblo de Mazamari, masacrando cerca de 59 hombres, mujeres y niños. El Vicariato Apostólico de San Ramón, que abarca una parte importante del territorio de los Asháninkas, en coordinación con CAAAP y Cáritas, ofreció ayuda asistencial a los sobrevivientes de este ataque, así como a todos los asháninkas refugiados.[58]

La Conferencia Episcopal, CEAS y CAAAP

En la medida en que la violencia aumentaba y se convertía en un problema nacional, la Conferencia Episcopal comenzó a reaccionar, solidarizándose con las jurisdicciones eclesiásticas más afectadas y apoyando el movimiento civil en favor de la paz. En Lima había ciertos obispos que se destacaban por su iniciativa en favor de los derechos humanos y la promoción de la justicia y la paz -Germán Schmitz, obispo auxiliar del «Cono Sur», Augusto Beuzeville, designado miembro de la Comisión gu-

---

56 Gustavo Gorriti, «Terror in the Andes: The Flight of the Ashaninkas», *The New York Times Magazine,* 2 de diciembre de 1990, págs. 40-45, 48, 65-72. Posteriormente, con William y Marilyn Hoffer, el P. Gagnon describió esta historia en su libro, *Warriors in Eden* (New York: William Morrow, 1993).

57 Espinoza, *Rondas campesinas...,* pág. 123.

58 *Expreso* (Lima), 14 de agosto, págs. A30-31; 25 de setiembre de 1994, pág. A21.

bernamental de Paz (1985) y Luciano Metzinger, ex-prelado de Ayaviri y conocido promotor de los medios sociales de comunicación. Además de estas figuras, otros obispos integrantes de la Conferencia Episcopal dieron un impulso importante para que ésta se pronunciara ante la gravedad de la violencia: el propio cardenal Landázuri, quien era el presidente de la Conferencia hasta 1988; José Dammert de Cajamarca, vicepresidente y luego presidente durante un breve intervalo (1991-1992); Luis Bambarén, el responsable de CEAS (hasta 1988), y su sucesor, Miguel Irizar, obispo coadjutar de Callao. Estos y algunos otros obispos de la línea «progresista» tuvieron que enfrentar cierta resistencia de parte de los obispos más conservadores, quienes tendían a ver la cuestión de la violencia y la pacificación como un problema puramente policial y militar. De ahí que no fue fácil encontrar un consenso para pronunciarse colectivamente sobre estos temas. Finalmente, la polémica sobre la teología de la liberación, inducida en parte por Roma, absorbía las energías de los obispos, sobre todo en las asambleas nacionales de 1983 y 1984.

A pesar de estas disensiones internas, la Conferencia logró pronunciarse sobre la paz y la violencia en varios comunicados y documentos. El primer comunicado de la Conferercia se hizo en 1983, cuando la violencia todavía se veía como un problema localizado en una sola provincia. El discurso del Papa en Ayacucho en 1985, dirigido no sólo a los habitantes locales, sino a todos los peruanos, reflejó claramente el reconocimiento de que la violencia ya se había convertido en un problema nacional. El primer -y más inspirador- pronunciamiento global sobre la crisis que atravesaba el Perú fue el documento *¡Perú, escoge la vida!*, de abril de 1989. En él los obispos señalan que la «raíz de la actual crisis socio-económica y política» es moral. Subrayan especialmente la corrupción pública (que era escandalosamente evidente en el régimen de Alan García) como una de las causas de la crisis. Finalmente llaman a los creyentes y especialmente a los que ejercen una «responsabilidad pública» (sacerdotes, periodistas, artistas, maestros, etc.) a dar ejemplo de solidaridad y de civismo. En otros pronunciamientos posteriores -*Queremos la paz* (febrero de 1991); *Paz en la tierra* (diciembre de 1991); *Un nuevo Perú, tarea de todos* (1992)- la Conferencia repitió y subrayó estos mismos temas.

En otro nivel -más concreto y más discutible- la Iglesia participó en el Programa de Emergencia Social lanzado por el gobierno de

Fujimori para ayudar a los más necesitados después del «shock» de agosto de 1990, que consistía en eliminar los controles sobre los precios de muchos bienes básicos. En teoría la Iglesia iba a ser, mediante Cáritas, juntamente con otras organizaciones, la distribuidora principal de alimentos, ropa y otros bienes proporcionados por el Gobierno; pero, en la práctica muy poco de esto se materializó. Sin embargo, la Iglesia pagó muy caro por su cooperación: la imagen que proyectaba como distribuidora principal del Gobierno, hizo que se pusiera en mayor peligro a muchos sacerdotes y religiosas comprometidos con el Programa.[59]

Si bien la influencia de la Conferencia Episcopal se diluyó en algo a causa de las divisiones internas, por otra parte, la influencia y la eficacia de otros organismos dependientes de los obispos, tales como CEAS y el CAAAP, era más evidente. CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social) fue fundada en 1965 como un organismo para informar a los obispos acerca de la realidad social del país, y para coordinar los esfuerzos de la Iglesia para defender los derechos humanos y diseminar el conocimiento de la enseñanza social de la Iglesia. A partir de 1980, cada vez más CEAS se convirtió en uno de los canales más importantes en el país para ventilar casos de violación de derechos humanos, de refugiados y de personas acusadas de terrorismo. También, gracias a sus múltiples contactos en las zonas de emergencia, se convirtió en una de las fuentes más fidedignas acerca de la realidad social del Perú. Bajo los dos presidentes, Bambarén y Miguel Irizar, la Comisión Episcopal de Acción Social, con su equipo de 35 abogados, trabajadores sociales y jóvenes profesionales, se dedicó a organizar en todo el país, para agentes pastorales y grupos cívicos, talleres y simposios, sobre derechos humanos, la paz y la violencia. También, a partir de 1985 organizó anualmente la «Jornada de Ayuno y Oración por la Paz» en todas las parroquias. En 1992 CEAS creó el Departamento de «Dignidad Humana», destinado a proteger los derechos de los presos acusados de terrorismo y ayudar a los desplazados a causa de la violencia. Aunque CEAS no formó parte de la Coordinadora Nacional de los Derechos Humanos, de hecho colaboraba estrechamente con los grupos dedicados a los derechos humanos.

En otro nivel, el CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y

---

59 Hudson, *Peru: A Country Study*, pág. 234.

Aplicación Práctica), con oficinas en Lima, Iquitos, Tarapoto y La Merced, fue fundada en 1974 por los obispos de la Selva como un instrumento al servicio de sus planes pastorales: investiga la realidad cultural-religiosa de los pueblos nativos, organiza cursillos para agentes pastorales y, en general, se dedica a la defensa de las culturas nativas. Durante la época del terrorismo, el CAAAP, igual que CEAS, organizó talleres sobre derechos humanos y problemas especiales como el narcotráfico. A causa de amenazas, de parte del MRTA y de Sendero Luminoso, tuvo que reducir su presencia en la Selva, pero retornó cuando la situación lo permitió, para ayudar material y moralmente a las víctimas del terrorismo, especialmente los asháninkas.

Derechos humanos y el movimiento en favor de la paz

Durante toda esta época la Iglesia tuvo un papel clave en la lucha para defender los derechos humanos y promover la paz. Inclusive, se puede afirmar que sin la Iglesia y los cristianos comprometidos, la lucha por los derechos humanos y la paz habría tenido mucha menos relevancia y en algunas partes del Perú ni siquiera habrían surgido movimientos de esta índole. En 1985, en respuesta a la violencia creciente y sobre todo a la masacre de ocho periodistas en el pueblo andino de Uchuraccay (1983), distintos grupos de derechos humanos decidieron organizarse para potenciar su eficacia. Así surgió la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, que en 1994 se conformaba de 44 distintos grupos más siete organismos que, aunque no eran miembros plenos, gozaban del status de «Invitados Permanentes». El peso de la Iglesia Católica se puede medir por el hecho de que veinte de estos grupos están directamente vinculados a la Iglesia: el CAAAP, las distintas vicarías de solidaridad en el Sur Andino y otras organizaciones como CEAPAZ (Centro de Estudios y Acción para la Paz) -un grupo que se desprendió de CEAS para tener más autonomía con respecto a la Iglesia oficial. Además, participan como «Invitados Permanentes», CEAS y la Oficina Prelatural de Acción Social de Moyobamba-Tarapoto. El Concilio Nacional Evangélico del Perú también pertenece a este último.[60] Muy pronto la Coordinadora se

60 Ver el folleto preparado por la Coordinadora, *Coordinadora Nacional de Derechos Humanos* (Lima, 1994), págs. 10-11. También, entrevista a Miguel Huerta, asistente de la Secretaría Ejecutiva de la Coordinadora, Lima, 5 de enero de 1996.

convirtió, como era su meta, en la primera instancia no gubernamental en defensa de los derechos humanos en el Perú. En general, los organismos internacionales de derechos humanos confiaron en la Coordinadora, y no en el Gobierno, que con frecuencia intentaba empañar la imagen de la Coordinadora con frecuentes acusaciones y críticas.

La primera secretaria ejecutiva, Pilar Coll (1988-1992), laica comprometida, contribuyó mucho en poner la Coordinadora en marcha y, sobre todo, en darle una mística, tratándose de una organización dedicada a la defensa de la vida. Sus sucesores, Rosa María Mujica y Susana Villarán, han mantenido el mismo nivel de compromiso. Por su parte Rosa María Mujica, maestra de vocación, también fue fundadora y directora de uno de los grupos miembros de la Coordinadora: el IPEDEHP, Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos. Dicho grupo, tal como el nombre indica, se especializa en fomentar una mayor conciencia de sus derechos entre profesores y alumnos sobre todo a nivel de la educación primaria y secundaria.

El movimiento en favor de la paz, estrechamente vinculado a los grupos de los derechos humanos, se distinguía de estos últimos por el hecho de que su agenda era más amplia, incluyendo no sólo los derechos humanos, sino también la justicia social y los derechos sociales. Debemos señalar que en la década de los 80 surgieron numerosos grupos en favor de la paz, cada uno con un matiz especial. En mayo de 1985 distintas personalidades del mundo eclesial, político y académico, notablemente el P. Felipe MacGregor, monseñor Metzinger y un ex-fiscal de la Nación, Alvaro Rey de Castro, propiciaron la creación de la CODEPP: Comisión de Defensa de los Derechos de la Persona y Construcción de la Paz. Cabe mencionar, también, el Movimiento Perú, Vida y Paz, creado en 1989 por un grupo de sacerdotes, académicos y artistas.

Estos grupos, juntamente con los grupos de derechos humanos, se dedicaron a la tarea de movilizar a la población civil para enfrentar la violencia, fuese de las fuerzas del orden o bien de los grupos terroristas. En este sentido, una de las actividades principales de estos grupos fue la de organizar marchas de solidaridad, que tenían como finalidad romper la pasividad y disipar el ambiente de miedo que inmovilizaba a la mayoría de los civiles. En noviembre de 1985 la Coordinadora de Derechos Humanos organizó la primera de estas marchas; al final de ella monseñor

Beuzeville leyó una declaración que planteaba veinte medidas concretas para lograr la paz con justicia en el Perú.[61] Una de las manifestaciones cívicas más importantes en este sentido se realizó en vísperas de las elecciones municipales de 1989 cuando Sendero decretó un paro armado para Lima; en respuesta a éste, el candidato de Izquierda Unida, Henry Pease, llamó a la ciudadanía a participar en una marcha de rechazo al paro. La manifestación reunió a cerca de 50,000 personas, y los otros candidatos y partidos también concurrieron a ella. Desde luego, después del atentado de Tarata en Miraflores, Lima, se organizó otra gran marcha de repudio al terrorismo. En el resto del país, las distintas diócesis y las vicarías de solidaridad, conjuntamente con organismos cívicos, propiciaron sus propias marchas, sobre todo como respuesta a los paros armados organizados por Sendero.

La Iglesia también cooperaba directamente con el Gobierno para promover la paz, pero esta relación siempre fue ambigua y a veces tensa dado el hecho de que muchos políticos y militares creían que los grupos progresistas en la Iglesia promovían o bien simpatizaban con el terrorismo. En 1985, el gobierno de Alan García estableció la Comisión de Paz, integrada por personalidades notables, la cual incluía a monseñor Beuzeville de parte de la Iglesia. Pero, la Conferencia Episcopal temía la manipulación política como consecuencia de su participación en estas comisiones gubernamentales. En julio de 1991, al cabo del primer año de Fujimori, se constituyó el Consejo por la Paz y se ofreció la presidencia a monseñor Dammert, a la sazón presidente de la Conferencia Episcopal; mas, Dammert, que desconfiaba de las promesas del Gobierno de tomar en serio la cuestión de los derechos humanos, declinó la invitación. Como consecuencia, el Consejo tuvo un comienzo accidentado y, finalmente, tuvo poca influencia.

En otro nivel, en las universidades, también surgió un movimiento en favor de la paz y de rechazo al terrorismo; sobre todo con el apoyo de los grupos de estudiantes cristianos, especialmente la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, las Comunidades de Vida Cristiana, asesoradas por los jesuitas, y los evangélicos. Así, en mayo de 1990 se rompió una larga tradición liberal anticlerical cuando el nuevo Arzobispo de Lima,

---

61 Perú, Vida y Paz, *La paz no es ajena: cronología* (Lima, julio de 1994), pág. 19.

Augusto Vargas Alzamora, fue formalmente recibido por las autoridades de la Universidad Nacional de San Marcos, para celebrar una misa, con la participación de varios centenares de estudiantes. Durante la misa los estudiantes rezaron por sus compañeros que habían caído como víctimas del terrorismo.[62] Como mencionamos anteriormente, el movimiento en favor de la paz en la Universidad Nacional de Huamanga, IPAZ, contaba con el apoyo de sacerdotes jesuitas y estudiantes católicos.

Lima: María Elena Moyano y Michel Azcueta

La etapa final de Sendero fue excepcionalmente violenta y sangrienta. Como parte de su plan para frustrar las elecciones municipales de 1989, esta máquina de terror asesinó a 120 candidatos y oficiales elegidos.[63] A partir de ese año Sendero decidió escalonar la guerra popular en Lima, en parte porque ante la resistencia organizada de los ronderos había perdido el control de la Sierra. En 1991, por primera vez en los once años de violencia, había más atentados en Lima que en toda la Sierra.[64] El año 1992 fue marcado por una serie de atentados brutales: contra estaciones de televisión, comisarías, bancos y empresas; pero, el atentado que más horrorizó a la población ocurrió el 16 de julio cuando un coche-bomba explotó en la calle Tarata de Miraflores (Lima) matando a veinte personas y dejando heridas a más de 130. En realidad, Sendero había fijado su mirada sobre todo en dirigentes populares: en los «pueblos jóvenes» y en los sindicatos. El asesinato de María Elena Moyano, joven dirigente en el pueblo joven «Villa El Salvador», el 15 de febrero de ese año, fue especialmente chocante, porque ella se había convertido en un símbolo de la resistencia popular a Sendero Luminoso.

Ella nació en 1958 en Barranco, pero vivió una parte de su juventud en Surco, otro distrito limeño. Entonces, participaba en un grupo juvenil en su parroquia el cual junto con el colegio se convirtió en el centro de su vida. En una nota autobiográfica describía su grupo como «jó-

---

62 *El Comercio,* 13 de mayo de 1990, pág. 1.

63 Hudson, *Peru: A Country Study,* pág. 220

64 Comisión Especial de Investigación y Estudio sobre la Violencia y Alternativas de Pacificación, *Violencia y pacificación en 1991* (Lima: Senado de la República, 1990), pág. 53.

venes de convicción cristiana y comprometidos con la comunidad.»[65] A la edad de 13 años, su familia se trasladó a Villa El Salvador. En la universidad, donde estudió psicología, fue obligada, como miles de otros estudiantes en las universidades estatales, a tomar un curso sobre el materialismo dialéctico. También, un grupo maoísta intentó convertirle a su causa, y casi tuvo éxito. No obstante estas presiones, María Elena Moyano se aferró a sus convicciones religiosas y llegó a ser un modelo de mujer laica comprometida con el movimiento popular. Se contagió del espíritu comunitario de «Villa» y participó en la fundación de la «Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador», de la cual fue elegida presidenta dos veces. Además, en 1989 fue elegida Teniente Alcaldesa. Justamente en esos años, Sendero se infiltraba en organizaciones populares con el fin de dominarlas. Dotada de un carisma especial, ella galvanizó el pueblo para enfrentar ese peligro. Así, en setiembre de 1991, con el lema «Contra el hambre y el terror», organizó una gran marcha de rechazo a Sendero y, a pesar de las muchas amenazas que recibió, persistió en su lucha, hasta que finalmente fue asesinada cuando salía de una reunión comunal. Se calcula en 300,000 personas las que asistieron al entierro. María Elena Moyano era una mujer de una fe sencilla, que escribió poco antes de morir:

> «Cómo vivo, Dios Mío
> Gracias por darme ¡todo!
> El amor,
> el dar todo lo que pude
> de mí misma,
> Todo.
> Gracias Dios mío por seguirme dando la vida» [66]

La otra figura que simbolizaba la resistencia popular fue el mismo Alcalde de Villa El Salvador, Michel Azcueta. Español de nacimiento, llegó al Perú como seminarista. Posteriormente, dejó el seminario y se convirtió en maestro y, finalmente, en político. Mediante elecciones, se convirtió en el primer alcalde de Villa El Salvador cuando ésta consiguió

---

65 Diana Miloslavich Tupac (ed.), *María Elena Moyano: en busca de una esperanza* (Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1993), pág. 73.

66 *Ibid.*, pág. 90.

su autonomía respecto de otro pueblo joven. Bajo su gestión y con otros dirigentes «Villa» se convirtió en una «comunidad autogestionaria», que se inspiraba en los ideales de la solidaridad y el esfuerzo colectivo. Muy pronto Villa el Salvador, que contaba con 340,000 habitantes en 1996, se hizo famoso como un modelo de la participación popular. En 1985, el burgomaestre saludó al propio Papa en los arenales de su pueblo-modelo, y en 1987, acompañado por María Elena Moyano, recibió en nombre de Villa el premio «Príncipe de Asturias». Después de cumplir dos períodos como Alcalde, dejó la política para volver a las aulas como profesor y para realizar otras actividades comunales. Al igual que María Elena Moyano, también había recibido amenazas de Sendero, pues su popularidad y su éxito en organizar al pueblo constituyeron una provocación para esa organización totalitaria. El 16 de junio de 1993, cuando bajaba de su vehículo para caminar hacia la escuela de Fe y Alegría donde enseñaba, un grupo de senderistas intentó asesinarlo. Se salvó de la muerte, pero fue seriamente herido y sólo después de meses de convalecencia pudo volver a caminar con la ayuda de muletas. Posteriormente, en noviembre de 1995 fue elegido por tercera vez Alcalde de «Villa».

El fin de una larga noche

La captura de Abimael Guzmán, el 12 de febrero de 1992, por el general Antonio Ketín Vidal -el jefe de la Dincote (Dirección Nacional contra el Terrorismo)- marcó el comienzo del fin de Sendero Luminoso. Con su captura y la de otros dirigentes, más la aplicación de nuevas medidas antiterroristas, que incluían un programa para atraer a los «arrepentidos», finalmente se detuvo la máquina del terror. Luego de dos años después de la captura de Guzmán, la violencia y el número de personas desaparecidas habían bajado considerablemente. La Iglesia también participó en el proceso de la pacificación. En algunos lugares los arrepentidos se entregaron a las parroquias u otros organismos de la Iglesia para luego entregarse a las Fuerzas Armadas. En la práctica esta manera de proceder traía muchos problemas: por ejemplo, hubo falsos arrepentidos que cínicamente denunciaban a personas inocentes para «blanquear» su propio pasado terrorista. La labor más importante que prestó la Iglesia fue más bien su atención a los presos falsamente acusados de terrorismo y la ayuda que ofrecía a sus familiares. También, la Iglesia y sus grupos de derechos humanos denunciaron una Ley de Amnistía que se dio en

1995, por la cual se puso en libertad a varios policías y militares que habían cometido crímenes contra civiles.

Al hacer un balance del papel de la Iglesia en la lucha para salvar la democracia en el Perú, llama la atención ciertas diferencias de otros casos donde las conferencias episcopales o ciertos obispos claves desempeñaron papeles protagónicos. En Chile el cardenal Silva Henríquez asumió el papel de profeta para frenar los excesos de Pinochet, y en El Salvador el arzobispo Rivera y Damas actuó como mediador entre el Gobierno y la guerrilla. Pero ninguna de estas formas de participación se dieron en el Perú en donde no hubo una dictadura y el dogmatismo de Sendero eliminó la mediación como una posibilidad. La Conferencia se limitó a la labor de consolar y orientar moralmente a la Nación, y a condenar la violencia y los abusos de parte de las autoridades legalmente constituidas. En general, la lucha contra el terrorismo en el Perú fue obra de las bases: de ciertos obispos progresistas, sacerdotes y religiosas en la Sierra y los pueblos jóvenes, ronderos-catequistas, activistas cristianos en favor de los derechos humanos y la paz, y cristianos comprometidos como María Elena Moyano y Michel Azcueta. Los evangélicos también lucharon y murieron por su idealismo cristiano. Sobre todo con lemas como «la Solidaridad es el nuevo rostro de la Paz», los cristianos inspirados por la teología de la liberación y los ideales de Medellín ofrecieron una mística religiosa a los esfuerzos de miles de peruanos de toda clase social por organizarse para salir de la larga y oscura noche en que el Perú se encontraba sumergido por más de doce años.

CAPÍTULO IX

EL SALVADOR (1980-1992): LA GUERRA CIVIL MÁS SANGRIENTA

El Salvador es el más pequeño de los países centroamericanos, y uno de los más densamente poblados. También fue el escenario de una de las guerras civles más sangrientas en la historia de toda América Latina. Entre el comienzo de la guerra en 1980 y el fin en 1992 murieron entre 75,000 a 80,000 salvadoreños (de una población de un poco más de 5'000,000 de habitantes). Además, 550,000 de sus habitantes fueron desplazados dentro del territorio nacional, y otros 500,000 huyeron del país como refugiados.[1] Antes y durante el conflicto la Iglesia desempeñó un papel clave, primero en la figura profética del monseñor Oscar Romero, y posteriormente en la figura de su sucesor, monseñor Arturo Rivera Damas, que actuó como mediador entre el Gobierno y las fuerzas revolucionarias. Antes de analizar el papel de la Iglesia, conviene repasar brevemente el trasfondo histórico que condujo a la guerra.

Las raíces del conflicto se encuentran en la misma estratificación social y económica de la sociedad salvadoreña. En el siglo XIX una oligarquía liberal desplazó a los campesinos y grupos indígenas de sus tierras comunales para consolidar sus grandes latifundios que se basaban en la monoproducción y la exportación de café. A diferencia de otros paí-

---

1 David Browning, «El Salvador, History,» *South America Central America and the Caribbean 1993* (London: Europa Publications Limited, 1993), pág. 297. Para una versión más completa de los aspectos políticos de la guerra civil, ver Tommie Sue Montgomery, *Revolution in El Salvador: Origins and Evolution* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1993), y Saul Landau, capítulo tres, «El Salvador», en *The Guerrilla Wars of Central America* (New York: St. Martin's Press, 1993): 66-147.

ses de Centroamérica que eran más bien «repúblicas bananeras», El Salvador fue una república cafetalera. En 1932 estalló una revolución social, motivada en parte por el derrocamiento del presidente Arturo Araujo, de corte reformista, que había sido elegido en 1931. El Ejército desató una represión que terminó en la muerte de 30,000 campesinos. «La Matanza» del año 1932 quedó profundamente impresa en la memoria colectiva del país. Entre 1932 y 1982 todos los gobernantes fueron militares, que actuaban, naturalmente, con el pleno consentimiento de la oligarquía. Uno de los dirigentes de la sublevación de 1932 fue Agustín Farabundo Martí, fundador del Partido Comunista de El Salvador, y que murió en la matanza.

Con el tiempo surgió un sector modernizante dentro de la oligarquía terrateniente tradicional. El nuevo grupo buscaba fomentar la creación de una industria nacional y respetar más las formas de la democracia civil. Pero los dos grupos, que dependían de la producción del café, se resistían a los cambios sociales substanciales.[2] Entre 1961 y 1982 la oligarquía y el Ejército expresaban su voluntad mediante el Partido de Conciliación Nacional. En los años sesenta también apareció el Partido de la Democracia Cristiana, que representó a la pequeña clase media profesional, vinculada estrechamente a la Iglesia. La así llamada «guerra del fútbol» del año 1969 entre El Salvador y Honduras en realidad fue causada en parte por los problemas sociales acumulados durante un siglo. La escasez de tierra obligó a miles de campesinos salvadoreños a buscar trabajo y tierra en el país vecino. Honduras hizo una ley de reforma agraria, que excluyó a los extranjeros de los beneficios de dicha ley, provocando así a El Salvador a responder con un despliegue de nacionalismo marcial. En 1972 se realizaron elecciones que crearon muchas expectativas entre los sectores reformistas. Pero el Ejército manipuló las elecciones e impuso al candidato oficial, el coronel Arturo Molina (1972-1977). Asimismo deportó al candidato de la oposición, el democristiano José Napoleón Duarte, quien había sido alcalde de San Salvador.

En los años setenta las tensiones sociales se agudizaron y el nivel de violencia subió también. Aparecieron movimientos populares entre

---

2 Sobre la oligarquía salvadoreña, ver Jeffrey M. Paige, «Coffee and Power in El Salvador», *Latin American Research Review* Vol. 28, N° 3 (1993): 7-40.

los campesinos, principalmente FECCAS (Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños) y UTC (Unión de Trabajadores del Campo). Pero los terratenientes, mediante sus propios organismos, especialmente ANEP (Asociación Nacional de la Empresa Privada) y FARO (Frente de Agricultores de la Región Oriental), recurrieron al poder para fomentar un terrorismo del Estado. Uno de los grupos encargados de reprimir a los campesinos fue ORDEN, Organización Democrático Nacionalista, una fuerza paramilitar que servía de contrapeso a las organizaciones campesinas. Al mismo tiempo aparecieron los escuadrones de la muerte, tales como la Unión Guerrera Blanca (UGB), ligados directamente a las fuerzas oficiales del orden y al Ejército. Durante esta época muchos dirigentes sindicales, campesinos, así como sacerdotes y laicos vinculados a las organizaciones populares, fueron asesinados por estos grupos.

En este ambiente cada vez más tenso surgieron los grupos de izquierda que se unificaron en 1980 para constituir el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Al mismo tiempo forjaron el Frente Democrático Nacional (FDN), que actuaba como el brazo político del FMLN y que aglutinaba a distintas organizaciones políticas, sindicales y populares. En octubre de 1979 un golpe militar reformista derrocó al gobierno del general Carlos Humberto Romero, —el sucesor de Molina—, quien fue elegido Presidente en 1977. Bajo su mandato El Salvador llegó a ser considerado uno de los peores casos de violación de los derechos humanos en América Latina. La Junta que se constituyó, compuesta de militares y civiles, prometía realizar importantes reformas sociales. Tras varias crisis internas, sin embargo, los grupos más conservadores del Ejéricto bloquearon estos esfuerzos reformistas, y por marzo del siguiente año, toda esperanza de un gran cambio se esfumó. El Presidente provisional de la tercera Junta constituida en este mes, José Napoleón Duarte, intentó llevar adelante la bandera de la reforma. Inclusive su gobierno promulgó una reforma agraria, ambiciosa en la teoría, pero que en la práctica no afectó a la gran mayoría del campesinado.[3] Más importante que las buenas intenciones de Duarte fue el hecho de que él no controlaba a sus propias fuerzas del orden. La represión oficial se

---

3 Lawrence Simon y James C. Stephens, «Reforma agraria en El Salvador (1980-1981): su impacto en la sociedad salvadoreña», *Estudios Centroamericanos*, marzo de 1981, pág. 179.

acentuó todavía más contra las organizaciones populares, y los escuadrones de la muerte seguían actuando impunemente. El asesinato del monseñor Oscar Romero, el 24 de marzo de 1980, fue el ejemplo más tristemente célebre de la violencia institucionalizada y sancionada por los grupos del poder en el país. En este estado de cosas los grupos de la izquierda, con un apoyo popular importante, decidió emprender el camino de la lucha armada. En enero de 1981 el FMLN realizó su primera ofensiva general, que dejó como saldo varios centenares de muertos.

Los Estados Unidos

La guerra civil salvadoreña fue especialmente sangrienta y prolongada en buena medida debido a las presiones y fuerzas externas que alentaron a los dos lados. El FMLN recibía armas de Nicaragua, Cuba y la URSS. Pero fue sobre todo la ayuda estadounidense al Gobierno el factor decisivo que potenció a las fuerzas armadas salvadoreñas enormemente más allá de sus posibilidades normales, de tal manera que el Ejército fue prácticamente una fuerza mercenaria, sostenida y protegida por los Estados Unidos. El presidente Carter respondió a la crisis otorgando ayuda militar de emergencia al gobierno salvadoreño. Pero su sucesor, Ronald Reagan, fue mucho más allá: convirtió un conflicto regional centroamericano en una pieza clave de su política de agresión contra el expansionismo soviético y el avance del comunismo en América Latina. La victoria del Sandinismo en Nicaragua en 1979 fue como un timbre de alarma para el nuevo gobierno republicano que creía ver en Nicaragua otra Cuba. Llevados por esquemas de la Guerra Fría, Reagan y sus asesores temían que El Salvador llegara a ser otra Nicaragua o bien, otra Cuba. Pero Reagan, a pesar de su firmes convicciones ideológicas, fue limitado en sus opciones por un hecho histórico que pesaba mucho en la conciencia colectiva del pueblo estadounidense: la guerra de Vietnam. Por eso, se descartó, como solución, o como reacción de primera instancia, el invadir militarmente a Centroamérica. De ahí que se impusiera la política de potenciar al máximo a las fuerzas armadas salvadoreñas para que semejante invasión no fuera necesaria. Esta fue la política promovida por los asesores inmediatos de Reagan: Alexander Haig, Secretario de Estado, Jeane Kirkpatrick, representante de los Estados Unidos en las Naciones Unidas, y William Casey, Director de la Central Intelligence Agency. Por otro lado, existía otro grupo más moderado que el grupo de

los «duros», inicialmente de menos peso, pero que a la larga logró imponer su política, que consistía en combinar la ayuda militar con la auyda económica.[4] Pero entre los dos grupos no existía la menor duda de que la ayuda militar era imprescindible para derrotar al FMLN. En 1980 el gobierno salvadoreño recibió de los Estados Unidos la modesta suma de $5.9 millones de dólares en ayuda militar. Pero en 1982 esa suma ascendió a 82 millones de dólares, y en 1983 a 81.3 millones.[5] Gracias a esta inyección fuerte de dinero, las fuerzas militares y de seguridad lograron expandirse rápidamente, de 17,000 hombres en 1980 a 50,000 en 1987.[6] El FLMN, por su parte, contaba, en 1982, con alrededor de 4,000 o 5,000 hombres y mujeres armados, aunque otros ponen la cifra más alta.[7] Gracias a esta ayuda masiva y rápida de parte de los Estados Unidos las fuerzas armadas salvadoreñas se salvaron de un colapso inminente después de las primeras ofensivas del FMLN.

En efecto, Reagan intentó llevar a cabo una guerra no declarada contra los revolucionarios salvadoreños. Pero esta política, y sobre todo las violaciones masivas de los derechos humanos de parte del Ejército y las fuerzas del orden en El Salvador, provocaron una reacción fuerte en su contra dentro de los propios Estados Unidos. El gobierno de los Estados Unidos se vio obligado a defender su política con la justificación de que se trataba en esencia de una lucha por la «democracia». De ahí la gran importancia que le dio la administración de Reagan a la convocación de elecciones durante toda la guerra civil. En realidad, los gobiernos de la época, de Duarte y luego de Alfredo Cristiani, apenas controlaban su propio ejército, y ciertamente no tenían ningún control sobre los grupos paramilitares y los escuadrones de la muerte. Fue justamente este estado de caos y de terror el que constituye la base de la acusación por parte del FMLN de que no existían las condiciones para una democracia

---

4 Thomas Carothers, «The Reagan Years: The 1980s», cápitulo 4 en Abraham F. Lowenthal(ed.), *Exporting Democracy. The United States and Latin America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991): 90-122.

5 *Ibid.*, pág. 93.

6 A.J. Bacevich, James D. Hallums, *et al, American Military Policy in Small Wars: The Case of El Salvador* (Washington, D.C.: Institute For Foreign Policy Analysis, 1988), pág. 5.

7 *Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador. De la Locura a la Esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador* (Nueva York: Naciones Unidas, 1992-1993), pág. 24.

real en el país. Muy a pesar suyo, Reagan tuvo que justificar constantemente ante el Congreso de los Estados Unidos, dominado por el Partido Demócrata, sus demandas de más ayuda militar. En cambio, el Congreso, sobre todo después del asesinato de las cuatro religiosas norteamericanas en noviembre de 1980, obligó al presidente, antes de otorgarle la ayuda deseada, a «certificar» que el gobierno salvadoreño realizaba esfuerzos serios para cumplir con las normas internacionales de los derechos humanos. En algunos casos dramáticos, por ejemplo el asesinato de los seis jesuitas, el Congreso suspendió o redujo drásticamente la ayuda militar. Pero los ocupantes de la Casa Blanca, fueran Reagan o Bush, siempre encontraban pretextos para «certificar» que el gobierno de El Salvador estaba haciendo «progreso» en la lucha para rectificar los abusos cometidos por parte de sus propias fuerzas del orden. En resumen, el gobierno de los Estados Unidos desempeñó un papel sumamente ambiguo, para no decir hipócrita: por un lado, denunció las violaciones de los derechos humanos por parte del Ejército y otros grupos vinculados con las fuerzas del orden, y por otro, dio cantidades grandes de dinero al mismo ejército que cometía los abusos, sin ningún condicionamiento efectivo o real.

La guerra no declarada de los Estados Unidos en Centroamérica suscitó un interés en la opinión pública estadounidense no visto desde la guerra en Vietnam. Los grupos que cuestionaban la política de Reagan eran considerables, e influyentes. La Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica, por ejemplo, apoyó totalmente el llamado del arzobispo Rivera Damas para que ninguna fuerza extranjera interviniera en El Salvador. Varias veces el presidente de dicha conferencia, monseñor James Hickey, Arzobispo de Washington, compareció ante el Congreso de su país para presentar las recomendaciones de la Iglesia Católica norteamericana con respecto a la guerra civil en El Salvador. Las recomendaciones eran el resultado de viajes realizados por los obispos a El Salvador, así como fruto del diálogo con la Iglesia local.[8] Por su parte, el FMLN fue consciente de la importancia de las iglesias y los grupos de derechos humanos en los Estados Unidos. En 1984 las dos frentes, el FMLN y el FDR, enviaron una carta al reverendo Jesse Jackson, quien se había presentado

8 *Estudios Centroamericanos (ECA)*, mayo-junio de 1983, págs. 583-586.

como candidato para la Presidencia, para pedirle que expusiera el punto de vista del FMLN en la convención del Partido Demócrata, a realizarse ese año.[9]

La cronología de la guerra

La Comisón de la Verdad, nombrada por la Naciones Unidas con ocasión de los Acuerdos de Paz firmados en 1992, señaló cuatro etapas en el conflicto, que pueden servir como un marco conveniente para sintetizar los hechos más saltantes de la guerra. En una primera etapa (1980-1983), que la Comisión titula la «institucionalización de la violencia», el FMLN lleva a cabo sus primeras ofensivas, y el Ejército responde militarmente, pero también comete atrocidades de grandes proporciones en el proceso. En diciembre de 1981 el Batallón Atlacatl realizó lo que fue tal vez la masacre más grande de toda la guerra. En su afán de buscar a «terroristas delincuentes» arrasó un pueblo entero, matando a más de 500 hombres, mujeres y niños indefensos.[10] En el orden político, en 1982, bajo presión de los Estados Unidos, se realizaron elecciones para una Asamblea Constituyente. Alvaro Magaña fue elegido Presidente provisional. Aunque el Partido Demócrata Cristiano de Duarte ganó la mayoría, no obstante, la extrema derecha, encabezada por ARENA, un nuevo partido, fundado y dirigido por el ex-mayor Roberto D'Aubuisson, llegó a dominar la Asamblea. D'Aubuisson fue considerado por muchos el autor intelectual de los escuadrones de la muerte, y por tanto, el responsable del asesinato del monseñor Romero. En la segunda etapa, (1983-1987), «Enfrentamiento armado como marco de las violaciones», la lucha se intensifica y la violencia se extiende. No obstante estar en medio de una guerra civil, se realizaron otras elecciones, para la Presidencia en 1984 y otras en 1985 para la Asamblea Legislativa. José Napoleón Duarte ganó las elecciones presidenciales en la segunda vuelta con el 53.6% de la votación, frente al 46.4% que recibió D'Aubuisson.[11] Duarte fue el primer presidente civil que asumió el poder en 50 años. Durante esta etapa el Gobierno entabla un diálogo con el FMLN, y realiza en-

---

9 *ECA*, octubre-noviembre de 1984: 841-842.

10 *Informe de la Comisión de la Verdad*, págs. 118-125; Mark Danner, «The Truth of El Mozote», *The New Yorker*, 6 de diciembre de 1993, págs. 50-133.

11 *Informe de la Comisión de la Verdad*, págs. 28-29.

cuentros directos entre los dirigentes, en la presencia de la Iglesia. El secuestro de la hija del Presidente en 1985 fue tal vez el hecho más dramático de esta etapa. En la tercera etapa, «el Conflicto militar como obstáculo a la paz,» la guerra sigue, pero el gobierno de Duarte siente una nueva presión para dialogar con la oposición: los otros gobiernos de Centroamérica, en los acuerdos de «Esquipulas II», se comprometen a resolver sus propios conflictos regionales sin la injerencia de otras potencias, y los acuerdos dan alta prioridad al diálogo con los grupos alzados en armas. Sin embargo, los escuadrones de la muerte siguen actuando. En 1987 asesinan a Herbert Anaya Sanabria, el Coordinador de la Comisión de Derechos Humanos de El Salvador. El Partido ARENA avanza, ganando las elecciones para la Asamblea Nacional y los concejos municipales. Finalmente, en la cuarta etapa (1989-1991), la guerra recrudece, llegando a nuevos niveles de violencia. No obstante, en el contexto del fin de la Guerra Fría, se aplica una nueva presion sobre las dos partes para buscar una paz negociada. Al comienzo del año 1989 Alfredo Cristiani, el candidato de Arena, fue elegido Presidente de la República. En noviembre el FMLN realizó la ofensiva más grande de toda la guerra civil, llegando inclusive a tomar secciones de la capital. Durante esta ofensiva un grupo del Ejército asesinó a los seis jesuitas y las dos mujeres ayudantes en la Universidad Centroamericana. Bajo la presión mundial, y especialmente de parte del gobierno del Presidente Bush y del Secretario General de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, los dos contricantes reanudaron el diálogo, y finalmente, tras múltiples encuentros, llegaron a un acuerdo definitivo de paz, en Chapultepec, México, en febrero de 1992. Durante este largo y complicado proceso, la Iglesia fue un protagonista clave, un hecho que resaltaremos a continuación.

La Iglesia de Oscar Romero

Monseñor Oscar Romero, Arzobispo de San Salvador (1977-1980), quien murió asesinado por sus valerosas denuncias de la persecución desatada contra el pueblo por los escuadrones de la muerte y las fuerzas de seguridad, simbolizó toda una Iglesia que había cambiado radicalmente desde los años sesenta. La Iglesia salvadoreña es pequeña: en 1991 ha-

---

12 Secretaria Status Rationarium Generale Ecclesiae, *Annuarium Statisticum Ecclesiae 1991* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1991), págs. 123, 183-184, 197.

bía 461 sacerdotes en total, y 1,225 religiosas.[12] La mayor parte de los 258 sacerdotes del clero diocesano es nacida en El Salvador. Además, más de una cuarta parte del clero y una tercera parte de las religiosas están concentradas en la arquidiócesis de San Salvador.[13] Por lo tanto el Arzobispo de San Salvador es necesariamente una figura clave en la Iglesia salvadoreña. En el siglo XIX la Iglesia salvadoreña fue duramente perseguida por el liberalismo anticlerical, pero posteriormente hizo la paz con la oligarquía terrateniente.[14] Fue el antecesor de Romero, monseñor Luis Chávez y González, Arzobispo entre 1938 y 1977, el que hizo los primeros cambios importantes en la Iglesia. Chávez fomentó la Acción Católica y el sindicalismo cristiano, promovió las reformas del Concilio Vaticano II y difundió el espíritu de Medellín. Mediante encuentros pastorales, sobre todo a nivel arquidiocesano, el clero y las religiosas ya se habían concientizado bastante con respeto al Concilio y el llamado social de La Iglesia cuando Romero se hizo cargo de la arquidiócesis.

En los años sesenta y setenta aparecieron las comunidades eclesiales de base y otros movmientos de renovación en la Iglesia. En 1969 se fundó FECCAS, la Federación Cristiana de Campesinos, vinculada al Partido Demócrata Cristiano. En el campo muchos sacerdotes y religiosas ofrecieron cursillos para formar a catequistas y delegados de la palabra. Los catequistas y delegados de la Palabra eran frecuentemente también los mismos dirigentes de los sindicatos campesinos. La Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, fundada en 1965 por los jesuitas, también contribuyó mucho al ambiente de cambio y renovación. Muy pronto, sin embargo, estos esfuerzos provocaron la hostilidad de parte de la oligarquía y las fuerzas del orden. En 1970 el P. José Inocencio Alas, quien se dedicaba a concientizar a los campesinos, fue secuestrado. Luego, ante las protestas de la Iglesia, fue librado. Pero la espiral de persecución ya se había puesto en marcha. En el mismo año otro sacerdote que trabajaba con campesinos fue asesinado. En el ambiente de la violencia creciente de los años setenta, los grupos guerrilleros, FPL (Fuerzas Populares de Liberación) y el ERP (Ejército Revolu-

---

13 Datos proporcionados para el año 1992 por la Oficina Central de Estadística del Arzobispado de San Salvador. En ese año había un total de 133 sacerdotes en la Arquidiócesis y 875 religiosas.

14 Ver Rodolfo Cardenal, SJ., *El Poder eclesiástico en El Salvador (1871-1931)* (San Salvador: UCA Editores, 1980).

cionario del Pueblo) realizaron secuestros y asesinatos. En respresalia, las fuerzas del orden frecuentemente señalaron como blancos a sacerdotes, religiosas y líderes laicos, por su rol en organizar movimientos populares y por su supuesta complicidad en fomentar huelgas. En 1972 los jesuitas se encargaron de una parroquia en Aguilares y El Paisnal, en el campo al norte de la capital. Con la parroquia como base, el P. Rutilio Grande formó un equipo de seminaristas y laicos para hacer misiones y ofrecer cursillos para los delegados de la Palabra. En 1973 FECCAS organizó una huelga general entre el campesinado de la región. Aunque no la organizó, la parroquia alentó la huelga mediante los cursillos y las misiones.[15] Los terratenientes locales, mediante FARO y su organización de fuerza de choque, ORDEN, centraron cada vez más su atención en los jesuitas, por su labor en Aguilares y en la UCA, como los instigadores de esta nueva toma de conciencia en El Salvador. En realidad, los jesuitas, que por cierto realizaron una labor de concientización entre los campesinos, de hecho trazaron una línea entre su labor pastoral y la actividad política explícita. Y nunca aprobaron los métodos violentos de los grupos de la ultraizquierda. En marzo de 1977, poco tiempo después de que Romero asumió el cargo de Arzobispo, Rutilio Grande fue asesinado. Su muerte conmovió a muchos, y especialmente al nuevo arzobispo. En el mismo año la «Unión Guerrera Blanca» amenazó matar a todos los jesuitas del país si no abandonaran el territorio nacional en un plazo de 30 días.

La primera reacción al nombramiento de Romero entre los sectores progresistas fue de decepción. Romero era conocido como un conservador, y de hecho había criticado al clero progresista en los años después de Medellín. Pero cuando se hizo evidente que él pensaba tomar una actitud clara y decidida de protesta frente al Gobierno, y sobre todo cuando comenzó a asumir la defensa de los derechos humanos de todos los salvadoreños, muy pronto se formó otra imagen de él. Comenzando con la misa única (porque se suprimieron todas las demás misas dominicales para centrar la atención en la misa celebrada en la Catedral), que él celebró con motivo del funeral de Rutilio Grande, Romero se destacó como una voz profética en medio de la violencia desatada por las fuerzas del

---

15 Rodolfo Cardenal, SJ., *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande* (San Salvador: UCA editores, 1985),

orden. Su sermón dominical, así como su programa radial dominical, se hicieron célebres, dentro de El Salvador y fuera, por su estilo sencillo, elocuente y directo. Citaba casos de desaparecidos, o de torturas, comprobados por la Oficina de Socorro Jurídico, de la arquidiócesis. Se convirtió así en el centro de la atención nacional e internacional. A los ojos de sus admiradores de la clase popular llegó a ser, en las palabras de su biógrafo Jaime Brockman, el «Arzobispo del pueblo».[16] No obstante, también se hizo evidente que Romero fue una figura casi solitaria entre los obispos de la Conferencia Episcopal. Con la excepción de Arturo Rivera y Damas -el anterior obispo auxiliar del arzobispo Chávez-, los otros obispos no sólo se distanciaron de Romero, sino que hicieron llegar al Vaticano sus críticas a las posturas del Arzobispo, críticas que frecuentemente no eran sino distorsiones y calumnias.

Frente al golpe reformista de octubre de 1979, el Arzobispo ofreció su apoyo condicional al nuevo gobierno, sobre todo cuando los militares incorporaron en la Junta a dos profesores de la UCA, de línea independiente y progresista. Pero pronto surgieron discrepancias dentro de la Junta, y el 2 de enero del año siguiente Romero fue invitado para actuar como mediador para ayudar a conciliar las diferencias; pero en vano. El 3 de enero los civiles en la Junta renunciaron, y el Gobierno, bajo la presión de los militares, empezó a dar pasos cada vez más hacia la derecha. El Arzobispo volvió a tomar su papel de crítico, y denunció la represión contra las manifestaciones populares. El 24 de marzo fue asesinado mientras celebraba misa en la capilla del hospital donde él vivía. Años después, la Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas no dudó en señalar al ex-mayor Roberto D'Aubuisson como el autor intelectual del crimen. Tras una exhaustiva investigación, plenamente corroborada posteriormente por algunos participantes en el crimen, la Comisión sólo confirmó lo que era *vox populi* en ese entonces: D'Aubuisson y su entorno de militares y exmilitares, quienes habían señalado públicamente al Arzobispo como un «demagogo» que estimulaba la «adopción del terrorismo..,» eran los responsables directos de su muerte.[17] Hasta el fin de su vida (1992), D'Aubuisson atribuyó el asesinato de monseñor Romero al

16 James R. Brockman, SJ., *La Palabra queda* (Lima: CEP y UCA editores, 1985).
17 *Informe de la Comisión de la Verdad,* pág. 133.

FMLN. La muerte del Arzobispo fue el hecho más importante en la historia del país del año 1980; también fue el presagio más claro de una guerra civil a punto de estallar.

Durante el año la violencia perpretrada por los escuadrones de la muerte recrudecía. Según una fuente, entre junio y agosto murieron asesinados 2,780 civiles.[18] En noviembre las fuerzas de seguridad capturaron a cinco líderes del Frente Democrático Revolucionario que se habían reunido en el Externado San Jose de los jesuitas. Todos fueron ejecutados sumariamente. La Iglesia no se escapó de la red de terror. Antes bien, los escuadrones y las fuerzas de seguridad buscaban especialmente al personal religioso progresista. En el curso del año cuatro sacerdotes fueron asesinados: Cosme Spesotti (en junio), Manuel Antonio Reyes (octubre), Ernesto Abrego y Mariano Serrano (noviembre), más el seminarista, Manuel Othmaro Cáceres, en julio.[19] En diciembre las fuerzas de seguridad, claramente bajo órdenes superiores, capturaron a cuatro religiosas norteamericanas, en el momento en que dos de ellas regresaron al país. Las cuatro fueron violadas, asesinadas y enterradas. Las cuatro, Ita Ford y Maura Clark —hermanas de Maryknoll— Dorothy Kazel —religiosa ursulina— y Jean Donovan —voluntaria laica—, trabajaban con los campesinos.[20] Los mandos militares y policiales creían que las religiosas tenían vínculos con los grupos subversivos, o bien, consideraban que su labor evangelizadora y concientizadora era subversiva en sí. Fue el asesinato de las cuatro mujeres el hecho de violencia que más impactó a la opinión pública de los Estados Unidos. El presidente Carter inmediatamente suspendió la ayuda militar a El Salvador y como consecuencia de ese y otros actos de violencia contra ciudadanos norteamericanos el Congreso estadounidense obligó por ley al Presidente, como condición para enviar más ayuda, a «certificar» el progreso o la falta de progreso del gobierno salvadoreño en materia de derechos humanos. Tan grande fue la presión ejercida por los Estados Unidos sobre el San Salvador para que

---

18 Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions* (Nueva York: Orbis Books, 1984), 158.

19 Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.) *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), págs. 133-134.

20 *Informe de la Comisión de la Verdad*, págs. 60-65. Ver también Judith Noone, *The Same Fate as the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995).

se esclareciera el caso de las cuatro mujeres que los altos mandos del Ejército decidieron cooperar con la Ley, aunque fuera sólo para entregar al león un par de chivos expiatorios. En 1984, por primera vez en la historia de El Salvador, un juez logró enjuiciar y condenar a miembros de las fuerzas del orden: cuatro guardias, involucrados por las confesiones de uno de ellos, fueron sentenciados a 30 años de prisión.[21] Pero no se llegó a tocar a los autores intelectuales del crimen.

La primera gran ofensiva del FMLN comenzó en enero de 1981, y el gobierno norteamericano restauró la ayuda militar a El Salvador. Pero, claramente, con tantos asesinatos, la guerra ya había comenzado en realidad bastante tiempo antes, y la Iglesia ya había pagado un precio muy alto por su identificación con las organizaciones populares y el proceso general de concientización social y política que estaba en marcha en esos años.

Arturo Rivera y Damas: Mediador

Si el mérito principal de Oscar Romero fue el de ser la «voz de los sin voz», su sucesor, Arturo Rivera y Damas se destacó principalmente como conciliador y mediador entre las partes en conflicto. Hombre tranquilo y amable en su trato con otros, se hizo conocido como progresista cuando era obispo auxiliar bajo el arzobispo Chávez. Pero su gestión en los primeros años como Administrador Apostólico de San Salvador, causó cierta decepción en los círculos progresistas. No parecía enfrentar los problemas del país, ni hacer las denuncias tan claras como su antecesor. Aunque mantenía la costumbre de hablar de casos concretos de las violaciones de los derechos humanos en su sermón dominical y en el programa radial, tendía a poner los excesos y abusos de las Fuerzas Armadas al mismo nivel de los del FMLN, aunque en realidad los primeros eran responsables de la mayor parte de las violaciones de los derechos humanos. En parte, el cambio se debía al estilo personal de Rivera y Damas, quien buscaba suavizar en lo posible los conflictos y enfrentamientos. Pero, había otro motivo que también le condicionaba bastante: no fue nombrado oficialmente al cargo de Arzobispo hasta el año 1983. Por lo tanto no

21 *Ibid.*, pág. 63.

podía actuar y hablar con la misma libertad de alguien que se encuentra firmemente en el cargo. Además, era consciente de que, sin Romero, él se encontraba, juntamente con su obispo auxiliar Gregorio Rosa Chávez, aún más aislado de lo que lo estuvo Romero, en medio de una jerarquía conservadora que desaprobaba las posiciones y los métodos del «Arzobispo del pueblo».

En el vacío creado por la muerte de Romero, la Conferencia Episcopal, bajo la presidencia de José Eduardo Alvarez, intentó asumir el liderazgo de la Iglesia. Inclusive, apenas un mes después del asesinato de Romero surgió un pequeño enfrentamiento entre los sectores de la Iglesia que Romero había apoyado, y la CEDES (Conferencia Episcopal de El Salvador). En mayo de 1980 un grupo de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos fundó CONIP: Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular «Monseñor Oscar Arnulfo Romero». La mera existencia de dicho grupo constituyó una provocación para los obispos conservadores, que no vacilaron en condenarlo como una Iglesia paralela que atentaba contra la unidad eclesial.[22] No obstante la clara desaprobación de la mayoría episcopal a las posiciones de su antecesor, y la presión ejercida sobre él, desde dentro de la jerarquía y desde Roma, para mantener por lo menos la apariencia de la unidad interna, Rivera comenzó a demonstrar ciertos signos de independencia. En setiembre de 1981 México y Francia reconocieron al FMLN como «fuerza política representativa». Este pronunciamiento fue inmediatamente rechazado por el Gobierno, así como por la CEDES como una injerencia en los asuntos internos del país. Pero Rivera y Damas acogió como un buen consejo el llamamiento de los dos países para que el Gobierno entrara en diálogo con el FMLN.[23] Finalmente, en vísperas de la visita papal, Rivera y Damas fue nombrado Arzobispo de San Salvador. A partir de ese momento podía trazar un curso más independiente con respecto al resto de la jerarquía. Para los sectores progresistas, el Arzobispo seguía siendo demasiado moderado en sus denuncias de los abusos y las violaciones de los derechos humanos. No obstante, después de su nombramiento, Rivera estableció claras líneas de continuidad con Romero sobre todo mediante la creación de Tutela Legal y su firmeza en apoyar la idea de buscar la paz mediante el diálogo. Se-

22 *ECA*, enero-febrero de 1981: 114-115.
23 *ECA*, setiembre de 1981: 919-920.

mejante idea fue generalmente rechazada por el Gobierno, la derecha y por algunos grupos eclesiales como «traición» a la Patria. Apareció un grupo que se llamaba «Movimiento Tradicional Católico», que criticaba severamente al Arzobispo por haber permitido la existencia de una Iglesia popular y por «forzar al país a un diálogo estéril y a una negociación con la subversión...»[24]

No obstante, había dos hechos que favorecían a Rivera y Damas para que fuera un mediador aceptable para ambas partes. Por un lado, se encontraba muy cerca de los postulados de la Democracia Cristiana, y mantenía una vieja relación de amistad con muchos dirigentes del Partido y con el presidente Duarte. Cuando Duarte decidió entrar en diálogo con el FMLN en 1984, vio en Rivera y Damas a un hombre bastante compatible con sus propias ideas. Y de otro lado, el FMLN, que por cierto hubiera preferido a Oscar Romero, no obstante vio en Rivera Damas a un hombre que apoyó a Romero frente a los demás obispos, y que representaba, más o menos, la misma línea que éste.

Tutela Legal

En 1983 Rivera fundó la Oficina de Tutela Legal del Arzobispado. Sucesor de Socorro Jurídico, que funcionaba bajo monseñor Romero, Tutela Legal se dedicó a investigar los casos de desapariciones, torturas, y en general, las violaciones de los derechos humanos. Dirigida desde el comienzo por María Julia Hernández, Tutela Legal llegó a ser en El Salvador lo que la Vicaría de la Solidaridad fue en Chile: un refugio seguro para las víctimas o los parientes de las víctimas en la guerra civil. Comenzó modestamente con tres personas, y en 1994 llegó a contar con alrededor de 22 personas, entre abogados e investigadores, quienes se dedican a visitar las cárceles, las casas de las víctimas y las comiserías de la policía. Publica cada mes un informe bastante minucioso acerca de las denuncias de capturas, las víctimas de la violencia política, y las personas desaparecidas o secuestradas, así como las muertes ocasionadas por la guerra. Los informes son muy completos, con nombres, fechas, lugares, y circunstancias. Durante la guerra Tutela Legal hizo conocer los resultados al público, y fue la fuente más importante que usó monseñor

---

24 *ECA*, diciembre de 1984: 965.

Rivera para las denuncias que formulaba en sus sermones dominicales y en su programa radial semanal. Aunque investigó imparcialmente las denuncias de las violaciones de los derechos humanos cometidas por ambas partes, no fue del agrado del Gobierno, y en más de una ocasión fue públicamente criticada por la Embajada de los Estados Unidos, que en su afán de «certificar» el progreso en el área de los derechos humanos, buscaba minimizar o negar las violaciones.[25] No obstante, Tutela Legal, en la persona de María Julia Hernández, recibió numerosos premios y reconocimientos internacionales por su labor. Trabajó estrechamente con los organismos internacionales tales como la Cruz Roja y las Naciones Unidas.

El FMLN y la Iglesia

La mediación de la Iglesia fue posible por una segunda razón: la cercanía del FMLN a la Iglesia progresista. Los grupos que conformaron el FMLN eran casi todos de origen netamente marxista-leninista. A manera de excepción, algunos dirigentes del ERP (Ejercito Popular Revolucionario) provenían de la Democracia Cristiana. Pero con el correr de los años ochenta, como había ocurrido en el caso de los sandinistas, hubo cristianos militantes de las Comunidades Eclesiales de Base o de las organizaciones populares, que se enrolaron en las filas de la guerrilla. Consciente de este realidad, en 1975 las Fuerzas Populares de Liberación publicaron una carta pública invitando a los «cristianos progresistas» a participar en la lucha.[26] De gran valor para apreciar el factor religioso en la historia del FMLN es el testimonio de Eduardo Sancho Castañeda, conocido por su nombre de partido -Fermán Cienfuegos- fundador de Resistencia Nacional, uno de los cinco grupos que integraban el FMLN. En sus memorias Cienfuegos se refiere frecuentemente a la figura de Oscar Romero y a las «virtudes cristianas revolucionarias». Para él, Romero

---

25 *Carta a las Iglesias,* 16-31 de agosto de 1984, págs. 4-7. También, entrevista a María Julia Hernández, Directora de Tutela Legal, San Salvador, primero de marzo de 1994.

26 Pablo Richard y Guillermo Meléndez (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Central* (San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982), pág. 77.

27 Fermán Cienfuegos, *Veredas de audacia. Historia del FMLN* (San Salvador: Editorial ARCOIRIS, 1993), pág. 72.

fue un modelo de la «ética del Hombre Nuevo».[27] El dirigente marxista reconoce que fue «el movimiento cristiano de base» el que despertó la sensibilidad social de los campesinos y otros.[28] Y luego presenta en su libro varios casos de catequistas que exhibían las «virtudes cristianas revolucionarias» de una forma ejemplar.

Además de esta simpatía a Romero y los cristianos militantes, hubo dirigentes del FMLN y del FDR que eran católicos practicantes y que conscientemente identificaban su actuación política con su cristianismo. Dos dirigentes del FDR, Guillermo Ungo y Rubén Zamora, eran profesores de la UCA y se sentían plenamente apoyados por los jesuitas en la Universidad, especialmente por el Rector, P. Ignacio Ellacuría. Zamora, exseminarista y presidente de la Comisión de Paz y Justicia antes del comienzo de la guerra, declaró que era su fe religiosa la que le llevó a dedicarse a la política.[29] Los vínculos entre la UCA y el FDR eran más que conyunturales. La UCA participó en la fundación del FDR como «miembro observador».[30] Durante la guerra civil, en varias ocasiones distintos dirigentes del FMLN y del FDR, tales como el comandante Joaquín Villalobos, a invitación de los editores, publicaron artículos en *Estudios Centroamericanos,* revista bimensual de la UCA.[31] Tanto para los marxistas como para los cristianos en la revolución, la presencia de la Iglesia como mediadora fue un hecho perfectamente normal, aunque naturalmente, desde su perspectiva, sólo una Iglesia progresista era aceptable como mediadora.

Las ambigüedades del diálogo

En los primeros años de la guerra civil no existían las condiciones para un diálogo entre ambas partes. El Gobierno, apoyado por los «duros» de la administración Reagan, buscaba una solución puramente militar. Por su parte, el FMLN, tras sus primeras ofensivas, tampoco buscaba el diálogo. La Conferencia Episcopal ofreció sus buenos oficios para mediar, pero la oferta no fue aceptada porque el FMLN desconfiaba de la

28 *Ibid.*, pág 117.
29 *Carta a las Iglesias,* 1 de diciembre de 1987: 7-8.
30 *ECA*, marzo-abril de 1980: 204-205.
31 *ECA*, marzo de 1986: 169-204.

imparcialidad de la jerarquía, sobre todo después de la muerte de monseñor Romero. Finalmente, en vista del hecho de que ninguno de las dos partes ganaba la guerra, se hicieron algunas tentativas de diálogo. En octubre de 1982 Rivera y Damas entregó al Gobierno una carta que él había recibido del FMLN-FDR. Este esfuerzo no produjo ningún resultado concreto. En 1983 el presidente Reagan envió a Richard Stone como representante suyo para dialogar con el FMLN. En julio de ese año Stone sostuvo conversaciones con Rubén Zamora y otros dirigentes en Bogotá, bajo el auspicio del presidente Betancur.[32] En el mismo mes en Bogotá, Zamora también se encontró con delegados de la Comisión de Paz que había sido nombrada por el presidente Magaña. En esos encuentros tampoco hubo resultados positivos. Pero la falta de resultados a su vez era en parte consecuencia de la actitud ambigua del gobierno de los Estados Unidos con respecto al diálogo con el FMLN y el FDR.

Frente al hecho de que la ayuda militar masiva que se había dado al gobierno salvadoreño en los primeros años de la guerra no había conseguido una clara victoria militar, los moderados de la administración Reagan aconsejaron más bien el camino del diálogo. Al mismo tiempo, las flagrantes violaciones de los derechos humanos por parte del Ejército, más la persistencia de los escuadrones de la muerte, servían como armas en manos de la oposición a Reagan. Ante las exigencias del Congreso norteamericano, de las iglesias y de los grupos de derechos humanos, Reagan se vio obligado a mantener a toda costa las formas de la democracia en El Salvador, y demostrar que el gobierno norteamericano sinceramente deseaba la paz para ese país centroamericano. De ahí las ambigüedades de parte de los Estados Unidos. Por un lado el gobierno de Reagan, bajo presión, insistía en que se realizaran elecciones en El Salvador, y alababa la idea de establecer un diálogo con el enemigo. Pero en la práctica, hacía todo lo posible para poner obstáculos al diálogo. En el fondo Reagan y sus consejeros de la línea dura no querían fomentar el diálogo con marxistas, de cuya palabra no confiaban nada. Y por otra lado, el gobierno norteamericano no pensaba responder al reclamo más importante del FMLN, que consistía en hacer una reforma profunda del Ejército y de las fuerzas de seguridad de El Salvador. Antes bien, el gobierno de Washington no solamente no tomó en serio las acusaciones que

---

32 *ECA*, setiembre de 1983: 827-829.

señalaban al Ejército y las fuerzas de seguridad como los responsables mayores de las desapariciones y los asesinatos, sino que seguía aumentando la ayuda militar incondicionalmente a estas fuerzas. No fue sino hasta el fin de la época de Reagan cuando el gobierno norteamericano comenzó a promover el diálogo seriamente entre las dos partes. Amén de esta ambigüedad, había otra: la falta del control del gobierno salvadoreño sobre sus propias fuerzas armadas y del orden. Aunque el presidente Duarte fue al encuentro del FLMN con las mejoras intenciones, no obstante, él no tenía el poder real para hacer lo que más exigía el FMLN, que era controlar al Ejército y las fuerzas del orden, y eliminar los temibles escuadrones de la muerte. Por lo tanto, entre la falta de interés por parte de los Estados Unidos y el rechazo visceral al diálogo por parte de la derecha política salvadoreña, había cierta nota de irrealismo en los encuentros entre el Gobierno y el FMLN.

La Palma y Ayagualo

No obstante estas presiones externas e internas que no favorecían el diálogo, el presidente Duarte (1984-1989) decidió de todas maneras tomar la iniciativa para entablar el primer diálogo formal y oficial con el enemigo. José Napoleón Duarte había nacido en la pobreza, pero gracias a la lotería, que su padre ganó, pudo terminar sus estudios, y se graduó de ingeniero en la Universidad de Notre Dame. Fue uno de los fundadores principales del Partido de la Democracia Cristiana, y llegó a ser elegido dos veces alcalde de San Salvador. En 1972 fue lanzado como candidato a la Presidencia, ganó las elecciones, pero como consecuencia fue arrestado, encarcelado y deportado. Poseía cualidades que despertaban admiración: era idealista, luchador y generoso. Sus enemigos políticos lo atacaron de ser demasiado pro-norteamericano, hasta el punto de ser sumiso a los designios de Washington. Aunque Reagan habría preferido un gobierno de derecha, no obstante, encontró en Duarte, un moderado que no era de la derecha ni la izquierda, un gobernante aceptable para sus planes. En mayo de 1984, los frentes FMLN-FDR, mediante la Conferencia Episcopal, invitaron al Gobierno a una reunión.[33] Tras su victoria en los comicios de ese año, Duarte tomó el poder como presidente en ju-

33 *ECA*, octubre-noviembre de 1984: 840.

nio, pero no contestó la invitación hasta octubre, cuando en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidos, hizo su propia invitación a la guerrilla a entrar en diálogo.[34] La decisión de Duarte tomó por sorpresa tanto a la derecha como al gobierno de los Estados Unidos. El Presidente escogió para el encuentro la pequeña ciudad de La Palma, en el departamento de Chalatenango, y fijó la fecha para el 15 de octubre. El primer encuentro entre el Gobierno y la guerrilla, por ser el primero, creaba grandes expectativas. Duarte fue a La Palma acompañado por su primer vicepresidente, el presidente de la Corte Suprema, el Ministro de Defensa y varios otros ministros y asesores. También la Iglesia se hizo presente en su rol de mediadora: Rivera y Damas presidió el encuentro. Le acompañaban como testigos el obispo auxiliar, Gregorio Rosa Chávez y el encargado de la Santa Sede en El Salvador, monseñor Giacomo Ottonello. El FDR fue representado por Guillermo Ungo y Rubén Zamora, y el FMLN por los comandantes Fermán Cienfuegos, Facundo Guardado, Lucio Rivera y Nidia Díaz. En el pequeño templo parroquial de la ciudad las dos delegaciones, tras darse la mano, se dedicaron a un intenso intercambio que duró cuatro horas, con un almuerzo en medio. En sus memorias Duarte resalta el ambiente de cordialidad durante el encuentro. Ungo y Zamora habían sido correligionarios de Duarte en la Democracia Cristiana, y el Presidente conocía a los padres de Cienfuegos (Eduardo Sancho Castañeda). El ambiente fue casi familiar. Por su parte, Rivera y Damas inició la reunión con una oración, y leyó al final el comunicado conjunto. Aunque no se llegó a ninguna propuesta substantiva, se acordó formar una comisión mixta, compuesta por cuatro representantes del FMLN y cuatro del Gobierno, para profundizar el diálogo.[35] En este sentido la reunión de La Palma fue todo un éxito, sobre todo porque las dos partes acordaron mantener el diálogo.

El segundo encuentro entre el Gobierno y el FMLN no fue tan feliz, y prácticamente señaló el fin de la primera etapa del diálogo. La reunión se realizó el 29 de noviembre en un antiguo seminario en Ayagualo, cerca de San Salvador. La realidad de estar en medio de una guerra fratricida se impuso muy pronto después de La Palma. El día si-

---

34 *Ibid.*, págs. 842-847.

35 José Napoleón Duarte, con Diana Page, *Duarte. My Story* (Nueva York: G.P. Putnam's Sons, 1986), cápitulo 9, «Peace Talks»: 208-228.

guiente de esa reunión el FMLN realizó otra ofensiva, que produjo la muerte del comandante encargado de la región oriente, el coronel Domingo Monterrosa. Monterrosa fue el responsable de la masacre de Mozote, del año 1981, y por lo tanto un blanco especialmente buscado por la guerrilla. El propio Duarte no asistió a la reunión y en su lugar envió al Ministro de la Presidencia, Julio Adolfo Rey Prendes. Los frentes FDR-FMLN fueron representados por Rubén Zamora. Otra vez Rivera y Damas presidió la reunión.

El FMLN presentó un documento, «una propuesta global para la solución política negociada y la paz». La propuesta consistía en tres fases: en la primera fase se eliminaría la ayuda militar norteamericana a El Salvador; en la segunda, la guerrilla se incorporaría a la vida civil y participaría en el Gobierno; y en la tercera, se fusionarían el Ejército regular y la guerrilla en un nuevo ejército, reorganizado.[36] Si el significado de La Palma consistía en la novedad del hecho del diálogo entre el Gobierno y las fuerzas revolucionarias, en Ayagualo se concentraron más en las propuestas concretas para poner fin a la guerra. El encuentro terminó con discursos de Zamora y Guardado, los cuales resultaron ser, en la opinión de Duarte, pura propaganda para su propia causa. Para no dar más publicidad gratuita al enemigo, y sobre todo frente a la demanda de reorganizar y reformar el Ejército, la cual él consideró exorbitante, y además, fuera de su poder, Duarte decidió poner fin a los encuentros, al menos por el momento.

En abril y mayo de 1985 los frentes FDR-FMLN enviaron mensajes, mediante la Iglesia, al Gobierno instándole a volver a dialogar.[37] El Gobierno se negó a dialogar, sobre todo bajo las condiciones propuestas por el FMLN, tales como la de reunirse en territorio bajo su control. En junio un comando urbano del FMLN asesinó a cuatro marines de los Estados Unidos, desarmados y vestidos de civil, y a siete civiles en un restaurante de San Salvador. Este ataque de carácter abiertamente terrorista alejó todavía más las posibilidades de un encuentro entre el Gobierno y la guerrilla. Como para enfriar las posiblidades del diálogo aún más, el FMLN y el FDR cuestionaron la capacidad de la Iglesia de servir como

---

36 *ECA*, diciembre de 1984: 944-946.
37 *ECA*, mayo-junio de 1985: 472.

mediadora. En agosto la Conferencia Episcopal publicó una carta titulada *Reconciliación y paz.* Pero los frentes rechazaron la carta porque no hizo ninguna referencia al papel de los Estados Unidos en la guerra, y porque equiparó las violaciones de los derechos humanos cometidas por las fuerzas armadas con las del FMLN.[38]

El secuestro de Inés Guadalupe de Duarte

El siguiente encuentro de alto nivel entre el gobierno y el FMLN fue provocado por un incidente totalmente inesperado. El 10 de setiembre de 1985 la hija del Presidente, Inés Guadalupe de Duarte, de 35 años de edad, y una amiga, Ana Cecilia Villeda, fueron secuestradas por un comando del FMLN. Murieron dos guardaespaldas en el asalto. Semejante incursión en la vida privada de los políticos y los militares no fue una política normal del FMLN. Respondió a la necesidad de parte de la guerrilla de tener un canje de gran valor. El Ejército había logrado capturar a varios de sus dirigentes, y el FMLN a su vez respondió secuestrando a muchos alcaldes democristianos en las zonas bajo su control. Así, cada parte había ido aumentando el número y la importancia de sus respectivos presos. Capturar a la hija del Presidente formó parte de este juego peligroso. Pero fue una acción poco feliz para el FMLN porque en seguida cerca de 34 naciones la condenaron. Por su parte, el presidente Duarte se encontraba entre dos grandes presiones: de parte de los Estados Unidos, la derecha y las Fuerzas Armadas, que aconsejaron no negociar con el enemigo bajo ningún pretexto; y de otra parte, su instinto como padre para salvar a su hija, así como la posibilidad de liberar a los alcaldes presos.[39]

Duarte recurrió a la Iglesia para una solución, y la Iglesia por su parte organizó un encuentro de alto nivel con la guerrilla. El 15 de octubre, en el pueblo de Guazapa, al norte de la capital, el Arzobispo, acompañado por el P. Ignacio Ellacuría, Rector de la Universidad Centroamericana, fueron recibidos por seis comandantes del FMLN. Esta vez Rivera actuó como mediador y como representante del Gobierno, con po-

38 *ECA*, setiembre-octubre de 1985: 748-750.
39 Duarte, *Duarte. My Story,* págs. 241-267.

der de decisión. El acuerdo que se hizo en Guazapa fue el que, finalmente, depués de un contratiempo y de otra reunión, se adoptó por ambas partes. Se acordó canjear a Inés Guadalupe y su amiga por 22 presos del FMLN en manos del Ejército. Además, se acordó, como un segundo paso, liberar a los alcaldes a cambio de enviar fuera del país a 96 guerrilleros lisiados, a quienes el FMLN trasportaba de un lugar a otro. En realidad, la idea de enviar a los heridos fuera del país, surgió del Arzobispo quien había hablado frecuentemente de la necesidad de «humanizar» la guerra.

El encuentro resultó ser una victoria aparente para el sentido común y la moderación. Pero muy pronto todo se convirtió en una gran desilusión. Apenas volvió Rivera de Guazapa cuando la guerrilla, percibiendo que podía manipular los sentimientos de un padre por su hija, cambió los términos del acuerdo, añadiendo nuevas exigencias. Pero la guerrilla también sentía sobre ella la presión de la desaprobación mundial, inclusive desde el propio campo socialista. Ambas partes acordaron realizar un segundo encuentro en Panamá el 20 de octubre. Durante tres días intensivos, dos representantes del Gobierno, más el hijo del Presidente, Alejandro Duarte, y dos del FMLN, en la presencia del arzobispo Rivera, volvieron a discutir, punto por punto, los planteamientos de cada lado. Gracias a la insistencia de Rivera, se logró mantener el diálogo, a punto de romperse varias veces. Finalmente, terminaron ratificando prácticamente lo mismo que se había acordado en Guazapa, con un nuevo punto adicional: respetar en adelante a los familiares de los políticos y los militares.[40]

Los acuerdos de Panamá se firmaron el 22 de octubre y se ejecutaron ya el 24 de octubre. En una acción logística complicada, Rivera, acompañado por Alejandro Duarte, un edecán militar del Presidente, la Cruz Roja Internacional, miembros del cuerpo diplomático de países amigos (mas no los Estados Unidos) fueron al pueblo medio abandonado de Tenancingo, al noreste de la capital, al encuentro del FMLN. El FMLN entregó a la hija del Presidente y a su amiga a la Iglesia, y simultáneamente el Gobierno entregó a los 22 miembros del FMLN a quienes había mantenido como presos. Más tarde, el mismo día, se canjearon 25

---

40 Tomás R. Campos, «Lectura política de los secuestros», *ECA*, setiembre-octubre de 1985: 684-700.

alcaldes secuestrados por 101 combatientes guerrilleros heridos que recibieron un salvoconducto para ser enviados fuera del país. La rapidez y el orden con que se realizó el canje sorprendió gratamente a los observadores oficiales. En el momento de partir, Inés Guadalupe Duarte se despidió de sus captores con un abrazo. A pesar de la crudeza de la guerra civil, se había logrado realizar una acción civilizada y humana en medio de todo. En buena medida esto se debía a la mediación de Rivera y Damas, y su polítca de «humanizar» la guerra.

Humanizar la guerra

La entrega y el intercambio de presos en Tenancingo fue el ejemplo más dramático de un canje de presos en la guerra, pero no fue el único. Ya antes, en diciembre de 1984, Rivera y Damas había presidido una ceremonia de canje de presos en el Cantón La Joya, en el departamento de San Vicente. El 11 de diciembre varios comandantes del FMLN entregaron al Arzobispo, acompañado por el Obispo Auxiliar y el Comité Internacional de la Cruz Roja, 43 soldados del Ejército que habían sido capturados el primero de diciembre. Pero el canje no se hizo a secas, sino en una ceremonia religiosa y cívica. Rivera y Damas comenzó saludando al comandante del FMLN y citó el capítulo 25 del Evangelio de San Mateo que se refiere a los presos. Finalizó sus palabras felicitando al comandante:

> «Quiero, pues, una vez más agradecer en nombre de la Iglesia este gesto, y quiero también manifestar que estos soldados han sido, como me ha dicho antes, tratados con humanidad. Que esto realmente sea tenido en cuenta para que todo prisionero sea también tratado con humanidad y en esta forma estaremos de veras humanizando nuestro conflicto».[41]

Los encuentros entre ambos lados, con ocasión del secuestro de la hija del Presidente, tuvieron el efecto positivo de abrir las puertas otra vez al diálogo y a otros encuentros en el futuro. La insistencia del Arzobispo en humanizar el conflicto, algo parecida a las reglas de la Guerra

---

41 *Carta a las Iglesias,* 16-31 de diciembre de 1984: 13-14.

Justa en la Edad Media, reforzó tanto los esfuerzos de los guerrilleros como de los militares para controlar a los grupos extremistas entre ellos. Como la historia posterior lo demostró, su llamado tuvo más éxito con los primeros que con los segundos.

De Sesori a la Nunciatura, 1987

El camino hacia el diálogo resultó ser más bien tortuoso y bastante accidentado. A lo largo del año 1986 se hicieron varios intentos de restablecer contacto entre el Gobierno y la guerrilla, pero en vano. En mayo el arzobispo Rivera se reunió en Panamá con Ungo y Zamora y otros dirigentes de los frentes, y en julio viajó a Morazán, en la parte oriental de El Salvador, para entregar una contrapropuesta gubernamental al FMLN. Finalmente, en agosto el Gobierno y la guerrilla enviaron delegados a México para preparar un tercer encuentro de alto nivel (de los cuales La Palma y Ayagualo fueron los dos primeros). Rivera y Damas estuvo presente. Tras otra reunión preparatoria en Panamá se fijó la ciudad oriental de Sesori para el encuentro, a realizarse el 19 de setiembre. Sesori resultó ser un fracaso rotundo y estrepitoso. Después de Panamá los frentes anunciaron que no pensaban acudir a la reunión si la zona alrededor de Sesori no fuera previamente desmilitarizada. El Gobierno, aduciendo que la guerrilla se aprovecharía de la ocasión para tomar la zona, rechazó aquella condición. No obstante, Duarte, aunque sabía que el FMLN no iba a asistir, insistió en presentarse en Sesori, acompañado por los más altos representantes de su gobierno. De parte de la Iglesia se hizo presente como testigo monseñor Marco René Revelo, el presidente de la Conferencia Episcopal. El FMLN, tal como había anunciado, no apareció. Igualmente llamativa fue la ausencia de Rivera y Damas, el mediador normal para estos encuentros.[42] Evidentemente, el Arzobispo tuvo más sentido común que el Presidente de la República, o menos inclinación a participar en un gesto puramente publicitario. Después de Sesori el diálogo volvió a fojas cero.

Pero casi un año después la esperanza nació otra vez. Esta vez el impulso para el diálogo venía del conjunto de los presidentes de

---

42 *ECA*, agosto-setiembre de 1986: 782-788.

Centroamérica que firmaron los acuerdos de «Esquipulas II» en la Ciudad de Guatemala el 7 de agosto de 1987. Según los acuerdos cada gobierno con conflictos internos debería proceder a entrar en diálogo con los grupos alzados en armas, declarar un cese de fuego y crear comisiones para la reconciliación nacional. El propio Duarte explicó los alcances de Esquipulas II a los obispos el 12 de agosto, con miras a crear una comisión de reconciliación en El Salvador. Mientras tanto, Rivera y Damas se dedicó a una intensa actividad de intermediario. En setiembre voló dos veces a Panamá para entregar a los frentes propuestas del Gobierno para la realización de un tercer encuentro. Cada vez volvió con contrapropuestas de los frentes para el Gobierno. Finalmente, se acordó realizar la tercera ronda en la Nunciatura, en San Salvador, entre el 4 y el 5 de octubre.

De parte del Gobierno asistieron el presidente Duarte, varios ministros, el secretario general de la Confederación General de los Trabajadores, y un empresario. Acompañados por los embajadores de distintos países amigos, los representantes de los dos frentes llegaron, algunos desde el extranjero, y otros desde el interior del país. El FDR fue representado por Guillermo Ungo, Rubén Zamora, Jorge Villacorta y Héctor Oquelí, y el FMLN por Shafik Handal, Leonel González, Jorge Meléndez y Facundo Guardado. El moderador de la reunión fue el arzobispo Rivera Damas, con el obispo auxiliar Gregorio Rosa Chávez en calidad de asistente. El Nuncio Apostólico, Francesco De Nittis, actuó como anfitrión. Después de un saludo general de parte del Nuncio, Rivera hizo una invocación religiosa, y a continuación los delegados se pusieron a trabajar. La tercera ronda comenzó a la una y treinta de la tarde y terminó a media noche el día siguiente.

Las dos partes acordaron crear dos comisiones mixtas, una para estudiar la posibilidad de un cese del fuego, y la segunda para examinar los otros puntos de Esquipulas II. Rivera y Damas fue designado presidente de ambas comisiones. Las dos comisiones se instalaron el 21 de octubre en Caracas.[43] Sin duda la reunión en la Nunciatura fue la más seria de las tres. En La Palma el Gobierno y la oposición en armas se vieron cara

---

43 Para una cronología de la reunión en la Nunciatura, ver *ECA*, octubre de 1987: 727-732.

a cara. En Ayagualo se presentaron planes globales, pero nada más. En la Nunciatura por primera vez las dos partes acordaron trabajar juntos sobre puntos concretos. Los frentes FDR-FMLN, desde luego, criticaron los acuerdos de la Nunciatura, y por lo tanto, Esquipulas II también, por reducir el problema a ciertos pasos mecánicos, tales como un cese de fuego, obviando completamente las causas profundas que habían provocado la guerra.[44] No obstante, aceptaron dialogar sobre los puntos acordados como un paso previo. En medio de las expectivas que se crearon, sin embargo, otra vez la violencia entorpeció el clima de buena voluntad. El 26 de octubre Herbert Anaya Sanabria, Director de la Comisión (no gubernamental) de los Derechos Humanos en El Salvador, fue asesinado. Aunque un vocero del Gobierno acusó a la izquierda, y el propio Presidente Duarte, quien negó la existencia de los escuadrones de la muerte, echó la culpa a «un loco suelto,» todo el mundo sabía que era obra justamente de los escuadrones de la muerte, vinculados a la policía y a las Fuerzas Armadas.[45] Con este asesinato el clima de buena voluntad se disipó, y poco después los frentes de la izquierda suspendieron el diálogo.

Había otro motivo para suspender el diálogo. La Asamblea Legislativa, con el fin de cumplir con un punto de Esquipulas II, promulgó una Ley de Amnistía. Dicha ley concedió un indulto, con la excepción de los casos del monseñor Romero y Herbert Anaya, a todos los militares o guerrilleros. Pero los frentes FDR-FMLN objetaron que la ley, que no contaba con su aprobación, habría significado una afrenta a la justicia, porque habría perdonado centenares de crímenes cometidos por los militares, la policía y los escuadrones de la muerte. Se puede resumir el camino de Sesori a la Nunciatura en dos palabras: grandes expectativas y grandes decepciones.

La Iglesia y el Debate Nacional: 1988

En medio del vacío creado por los intentos fracasados de dialogar, o de mantener el diálogo, la Iglesia tomó un papel protagónico para impulsar a las dos lados a volver a la mesa de conversaciones. En junio de

---

44 *Ibid.*, págs. 747-750.
45 *Ibid.*, pág. 729.

1988 Rivera y Damas anunció su plan para realizar un «debate nacional por la paz». Al mismo tiempo se estableció como uno de los objetivos principales del debate la necesidad de «alcanzar amplio consenso sobre ciertos puntos mínimamente suficientes para favorecer un pronto cese al fuego y la remoción de las causas que dieron origen al conflicto...»[46]. El Arzobispado invitó a 129 organizaciones educativas, culturales y gremiales distintas al debate. Finalmente, acudieron 60 grupos, entre universidades, gremios, sindicatos y asociaciones culturales. Se hicieron presentes cuatro iglesias no católicas. Entre las entidades invitadas que rechazaron la invitación se encontraban la Cámara de Comercio e Industria de El Salvador, la Asociación Cafetalera de El Salvador, y la Universidad Evangélica de El Salvador. Las dos primeras representaban, claro está, a la oligarquía y a los empresarios, bastante opuestas al diálogo con grupos revolucionarios, y la última representaba el sentir de los protestantes de una línea conservadora. El Debate, que se realizó en el Colegio La Sagrada Familia entre el 3 y 4 de setiembre, bajo la presidencia del Arzobispo, acompañado por Gregorio Rosa Chávez, el obispo auxiliar, que actuó como vicepresidente del comité organizardor del encuentro, fue un gran éxito. En realidad, la parte más difícil del encuentro ya se había realizado en los meses previos. Cada grupo envió sus aportes y contestó a una muy detallada encuesta. Por lo tanto en el Debate mismo las líneas de convergencia, así como las diferencias, se dibujaron con bastante nitidez. Entre los resultados de la encuesta, el 82% de los participantes condenó la guerra como solución a los problemas del país; el 82% opinó que los procesos electorales «por sí solos no son sinónimo ni garantía de democracia», y 100% expresó su convicción de que «el diálogo constituye el método más racional, justo y cristiano para la solución del conflicto».[47] No hubo tanto acuerdo sobre otros puntos. Ante la propuesta de reconocer al FMLN como movimiento insurgente, sólo el 39% favoreció la medida.[48]

Los partidos políticos como tales no participaron en el Debate. Más bien, ellos y sus candidatos para las elecciones del año 1989 hicie-

---

46 *ECA*, agosto-setiembre de 1988, pág. 771. La edición de *ECA* para agosto-septiembre de 1988 se dedica exclusivamente al tema del «Debate Nacional 1988».

47 *Ibid.*, pág. 743.

48 *Ibid.*, pág. 764.

ron escuchar su opinión en un foro sobre la realidad nacional organizado por la Universidad Centroamericana de los jesuitas como secuela del Debate Nacional. Acudieron al foro, Guillermo Ungo, candidato de la Convergencia Democrática (los grupos de la izquierda), Rafael Morán Castañeda, del Partido de Conciliación Nacional, y Fidel Chávez Mena, de la Democracia Cristiana. En un principio, ARENA, el partido de la nueva derecha, había rechazado totalmente la idea de dialogar con el enemigo, ni siquiera discutir la posibilidad de hacerlo, y por lo tanto criticó duramente el Debate Nacional. Por eso, fue una sorpresa grata cuando Alfredo Cristiani, el candidato de ARENA, se hizo presente también. Aun más sorprendente fue su declaración de que él estaba de acuerdo con el 85% de las resoluciones del documento final del Debate Nacional.[49]

El Arzobispo entregó personalmente el documento final del Debate al presidente Duarte. Fue un gesto puramente simbólico, porque tanto él como los dirigentes de los frentes de la izquierda estaban completamente enterados de los pormenores y los resultados del Debate. Por primera vez en la larga guerra un foro público independiente que representaba a las fuerzas vivas del país, menos la extrema derecha, había realizado su propio diálogo sobre los problemas nacionales y sobre la guerra. El Debate constituyó por lo tanto un mandato nacional y popular que servía para impulsar al Gobierno y al movimiento revolucionario a volver al diálogo. Además, el documento final, con la encuesta, constituyó la base para un nuevo entendimiento nacional. Sin duda, la Iglesia, con su iniciativa de convocar al Debate, hizo sentir una gran presión sobre ambas partes, el Gobierno y la izquierda en armas, para que respondieran constructivamente a la demanda popular de escucharse mutuamente.

ARENA y el FMLN

Uno de los hechos más importantes de los comienzos del año 1989 fue la transición del poder, de Duarte de la Democracia Cristiana a Alfredo Cristiani de ARENA. En los comicios del 19 de mayo Cristiani obtuvo el 53.8% de los votos frente al 36% obtenido por Fidel Chávez,

---

49 *Carta a las Iglesias*, 1-15 de octubre de 1988, pág. 2.

de la Democracia Cristiana. Dados los orígenes de ARENA como un partido de la extrema derecha, su victoria electoral fue un hecho desconcertante. Fundado en 1981 por Roberto D'Aubuisson, ARENA (Alianza Republicana Nacionalista) fue un partido de corte personalista, anticomunista, antisocialdemócrata y antinorteamericana. Fue, en efecto, un partido de la derecha nacionalista agrupado en torno a la figura carismática de D'Aubuisson. Pero D'Aubuisson también fue el titiritero que manejaba los hilos de los escuadrones de la muerte, y mantuvo vínculos estrechos con oficiales de las Fuerzas Armadas que compartían su mentalidad. Fue declarada persona non grata por los Estados Unidos y le fue negado permiso para entrar en aquel país (aunque lo hizo ilegalmente para hablar a grupos que lo apoyaban).

No obstante esta historia siniestra, D'Aubuisson ya había comenzado a perder influencia en el partido, y en cambio, Alfredo Cristiani, hijo de una de las familias cafetaleras importantes, y formado en la Universidad jesuita de Georgetown (Washington, D.C.), representó el ala moderada del partido, cada vez más en ascenso. En el mismo día de la toma del poder, el primero de junio, anunció su intención de dialogar con los grupos revolucionarios, gesto que habría sido tachado de «traición» en su propio partido algunos años antes. Este cambio de poder en El Salvador también coincidía con el cambio del poder en los Estados Unidos, de Reagan a Bush. Bush, de una línea más pragmática y menos ideologizada que Reagan, podía trabajar cómodamente con un hombre que representaba la misma tendencia en en El Salvador. Los D'Aubuissons claramente pertenecían a la época de Reagan.

En agosto, tras previa consulta con Rubén Zamora, de la Convergencia Democrática, Cristiani creó una comisión para entrar en diálogo con el FMLN. El primer encuentro entre el nuevo gobierno y el FMLN se realizó del 13 al 15 de setiembre en México. Se acordó realizar un segundo encuentro en octubre en San José de Costa Rica. Los representantes de ARENA eran nuevos para este tipo de encuentro, pero los del FMLN -Joaquín Villalobos, Shafick Handal y otros- eran veteranos. Por otro lado, se notaba la ausencia de Rivera y Damas de parte de la Iglesia. ARENA, que prefería a eclesiásticos de la derecha, envió al obispo Romeo Tovar, presidente de la Conferencia Episcopal, de mentalidad conservadora. En San José, cuando Tovar no podía ir, se envió en su reemplazo a otro obispo conservador, Marco René Revelo, antiguo crítico

de Romero. Explicó sencillamente el arzobispo Rivera: «Con ARENA no tiene la Iglesia la afinidad que tenía con la Democracia Cristiana».[50] Por otra parte, en los dos encuentros estuvo presente Gregorio Rosa Chávez, persona de confianza de Rivera. A San José asistió además monseñor Vicente Juan Segura, en representación del Vaticano. El presidente Arias de Costa Rica personalmente alentó a las dos partes a profundizar los pasos hacia la paz.

En San José había otra novedad: por primera vez participaron en estos diálogos la OEA y la ONU. En principio sólo participaron como testigos. Pero con el tiempo las Naciones Unidas, mediante el representante especial del secretario general Javier Pérez de Cuéllar, Alvaro de Soto, tomaban un papel cada vez más activo en el diálogo. No obstante, otra vez las conversaciones se paralizaron, y finalmente se rompió el diálogo. El punto neurálgico fue la insistencia del FMLN en reorganizar las Fuerzas Armadas y policiales como condición para poner fin a la guerra. En palabras de uno de los voceros: «Sin que se depure el ejército de asesinos y corruptos no hay posibilidad de democracia, y sin democracia no puede haber paz».[51] Pero más que esta discrepancia en los planteamientos, fue la violencia, como en otras ocasiones, la que puso fin al diálogo. El 31 de octubre una bomba destruyó la sede de la Federación Nacional Sindical de Trabajadores Salvadoreños, y murieron diez dirigentes. Y el 11 de noviembre el FMLN inició la ofensiva más grande de la guerra. Dado este ambiente, se canceló el tercer encuentro entre ARENA y el FMLN, programado para el 20 y 21 de noviembre en Caracas.

La masacre de los seis jesuitas

En la madrugada del 16 de noviembre, mientras las fuerzas del FMLN tomaban posiciones en distintas partes de la capital, un grupo de soldados del Batallón Atlacatl entró en la Universidad Centroamericana y asesinó a tiros a seis sacerdotes jesuitas, más la cocinera y su hija. Las víctimas eran los padres Ignacio Ellacuría, Rector, Ignacio Martín-Baró, Vicerrector, Segundo Montes, Amando López, Joaquín López y López, y Juan Ramón Moreno, todos profesores de la UCA. La cocinera era Ju-

---

50 *Carta a las Iglesias,* 16-30 de junio de 1989, pág. 5.
51 *ECA*, enero-febrero de 1992, pág. 23.

lia Elba Ramos, y su hija, Celina Mariceth Ramos. La noticia del asesinato a sangre fría de los jesuitas y las dos mujeres dio la vuelta al mundo y produjo estupor, dolor e indignación universal.

Desde el tiempo de monseñor Romero y aún antes la Compañía de Jesús y la UCA habían sido blancos especiales de la derecha y los escuadrones de la muerte. En 1977, el año del asesinato de Rutilio Grande, SJ., la Unión Guerrera Blanca amenazó con la muerte a todos los jesuitas si no salían del país en un plazo de treinta días. En distintas ocasiones se habían lanzado bombas dentro de la UCA y contra la imprenta que publicaba *ECA, Estudios Centroamericanos.* Era común decir en el Ejército y en la policía que la UCA era un «refugio de subversivos». Pero el jesuita que más hostilidad despertó entre los enemigos de la Compañía fue Ignacio Ellacuría, español de nacimiento, que llegó a El Salvador en 1948 como joven estudiante. Ellacuría, especializado en teología y filosofía, asumió la dirección de la revista *ECA* en 1976, y en 1979, la rectoría de la Universidad. En sus escritos y ponencias abogó desde el comienzo de la guerra por una solución negociada entre las partes en conflicto y rechazó cualquier solución puramente militar. No aprobó la violencia del FMLN; antes bien invitó a los lectores de *ECA* a profundizar en las causas políticas y sociales del conflicto. En su afán de fomentar el diálogo invitó a los dirigentes del FDR y del FMLN a expresar sus opiniones en la revista. En 1985 creó una cátedra de «Realidad Nacional» para fomentar la discusión sobre los grandes problemas nacionales. El personalmente participó con el arzobispo Rivera en el proceso de mediación para liberar a la hija del presidente Duarte. Juntamente con los demás jesuitas, promovió la doctrina social de la Iglesia en las clases de teología y en otros foros públicos. Curiosamente, la mitad de los alumnos y alumnas de la UCA provenía de las clases altas y no compartía el mismo entusiasmo de los jesuitas en favor de la justicia social. No obstante, todos estimaban a sus profesores por su integridad, calidad intelectual y cercanía a los alumnos. Los grupos de la extrema derecha, sin embargo, acusaron al Padre Ellacuría y los jesuitas de la UCA de tener vínculos con el FMLN, y algunos llegaron hasta a creer que ellos mismos podrían ser el cerebro de la revolución. Igual que en el caso de monseñor Romero, la extrema derecha y algunos militares vieron en los jesuitas un símbolo de la «traición» de la Iglesia a las clases altas y al orden establecido.

El Ejército negó cualquier conocimiento del crimen e intentó echar

la culpa al FMLN. Sin embargo, bajo presión de los Estados Unidos, el presidente Cristiani admitió el 13 de enero de 1990 que los asesinos eran miembros del Ejército. Nueve militares fueron procesados, y después de dos años, finalmente dos, el coronel Alfredo Benavides Moreno, Director de la Escuela Militar de la que habían salido los soldados en camino hacia la UCA, y el teniente Yusshy René Mendoza, fueron enjuiciados. Los dos recibieron una sentencia de treinta años de cárcel. El dictamen, que se dio en setiembre de 1991, a su vez, produjo otra ola de indignación, porque era evidente que los dos oficiales eran chivos expiatorios que habían sido sacrificados para salvar la institución. Mediante una cuidadosa y exhaustiva reconstrucción del crimen, tres distintos grupos, cada uno independiente de los otros, llegaron a la conclusión de que las órdenes para asesinar a los jesuitas se habían dado desde el mismo Comando Conjunto, y que muchos oficiales del alto mando estaban implicados en el asesinato, así como en el encubrimiento posterior. Uno de los grupos fue la Comisión Especial de la Cámara de Representantes del Congreso norteamericano, presidida por el congresista Joe Moakley, de Boston, para investigar el crimen. Moakley, que tomó muy en serio su misión, visitó a El Salvador innumerables veces, y no dudó en opinar que «el alto mando de la Fuerza Armada salvadoreña está involucrada en una conspiración para obstaculizar la justicia».[52] El segundo grupo fue el Comité de los Abogados para los Derechos Humanos, con sede en Washington, D.C. Dicho grupo representó a los familiares de las cuatro mujeres asesinadas en 1980, y a lo largo de la década seguía muy de acerca la situación de los derechos humanos en El Salvador. El tercer grupo fue la Comisión de la Verdad, nombrada por las Naciones Unidas para investigar las violaciones de los derechos humanos, y especialmente los crímenes cometidos por los dos lados bajo la cobertura de la guerra. Los tres grupos estaban en total acuerdo, con nombres concretos, acerca de la complicidad directa de muchos oficiales del alto mando en el Ejército salvadoreño.[53]

El 16 de noviembre de 1992, el tercer aniversario de la masacre, el provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica, José María Tojeira, pidió formalmente un indulto para los dos oficiales condenados.

---

52 *El Salvador Proceso, Informativo Semanal,* 15 de agosto de 1990, pág. 18.

53 Ver *Informe de la Comisión de la Verdad,* págs. 44-50

Dio como razón el hecho de que su orden religiosa no buscaba la venganza, sino la justicia y la verdad. En su opinión, con el encubrimiento ni la justicia ni la verdad habían sido respetadas. En abril de 1993, la justicia salvadoreña, siguiendo las recomendaciones de la Comisión de la Verdad, que a su vez respetó los deseos de los jesuitas, decretó la libertad de los dos oficiales. Pero los autores principales del crimen se salvaron de ser enjuiciados. Durante las investigaciones paralelas realizadas por el Comité de Abogados y la Comisión Moakley, también se estableció que el Gobierno de los Estados Unidos había participado en el encubrimiento. Fue justamente un Mayor del Ejército estadounidense, que actuaba como asesor del Ejército salvadoreño, el que delató a los acusados por el asesinato. Pero, posteriormente, ese oficial fue silenciado por su propio gobierno.[54] El motivo del gobierno norteamericano para no investigar a fondo el caso de los jesuitas fue para no desestabilizar al Ejército salvadoreño con un juicio que habría costado las cabezas de muchos oficiales, y que habría puesto en peligro su propio programa de ayuda militar.

No es posible medir el peso preciso que tuviera del asesinato de los jesuitas en la balanza de los hechos que condujeron a la pacificación de El Salvador. Ciertamente, fue el hecho más dramático desde la muerte del monseñor Romero y las cuatro mujeres religiosas, y nuevamente atrajo la atención mundial hacia aquel país. Otra vez El Salvador llegó a ser sinómino de escuadrones de la muerte y de salvajismo. Cuando finalmente el Gobierno y el FMLN volvieron a dialogar, la presión mundial había aumentado enormemente sobre ambos para que alcanzaran una paz negociada. La masacre de los jesuitas tuvo un impacto directo en el Congreso de los Estados Unidos. Casi un año después, y frente a la lentitud de la investigación, el Senado norteamericano aprobó, con 74 votos contra 25, una moción para recortar en un 50% la ayuda militar a El Salvador. La moción condicionaba el 50% del restante al compromiso del gobierno salvadoreño de negociar seriamente con el FMLN y enjuiciar a los responsables de la muerte de los jesuitas.[55] La cámara baja ya había

---

54 Martha Doggett, *Death Foretold: The Jesuit Murders in El Salvador* (Washington: Lawyers Committee for Human Rights y Georgetown University Press, 1993), págs. 209-236. Ver también Teresa Whitfield, *Paying the Price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador* (Philadelphia: Temple University Press, 1994).

55 *Carta a las Iglesias*, 1-30 de noviembre de 1990, pág. 2.

aprobado una moción similar. Claramente, la masacre en la UCA servía para ejercer una gran presión sobre la administración de Bush, que a su vez se vio obligado a presionar al gobierno de Cristiani a producir algunos resultados. Bush logró evitar que se pusiera en la práctica la moción del Congreso mediante el recurso de adelantar al Ejército salvadoreño el dinero que se había prometido. Además, aduciendo violaciones de los derechos humanos de parte del FMLN, señaló la necesidad de no recortar la ayuda militar. No obstante, el timbre de alarma ya había sonado. Se hizo cada vez más claro al gobierno de Washington que la política de defender cerradamente al gobierno salvadoreño y suministar la ayuda militar a su ejército sin condiciones no contaba con mucho apoyo. El instinto político pragmático, más que un sentido ético, convenció a la administración de Bush de que la paz negociada era el único camino viable en El Salvador.

El camino hacia la paz

Si bien la matanza de los jesuitas marcó un punto especialmente violento de la guerra, también señaló el comienzo del final. Se combinaron varios factores externos e internos que propiciaron un nuevo clima de diálogo y que sirvieron para presionar a los dos contricantes a llegar, finalmente, a una paz negociada. Los factores externos más importantes fueron el fin del mandato de Reagan (enero de 1989) y el fin de la Guerra Fría. En el nuevo orden mundial posGuerra Fría la guerra civil salvadoreña dejó de tener el mismo peso (bastante sobredimensionada por Reagan) que antes. La derrota del sandinismo en las elecciones de enero de 1990 también sirvió para tranquilizar al gobierno norteamericano. Pero además, la administración de Bush llegó a entender que la política de ganar la guerra en El Salvador mediante la ayuda militar había fracasado, y peor aún, el gobierno de los Estados Unidos se había involucrado, directa o indirectamente, como en el caso de los jesuitas, en flagrantes crímenes y en numerosas violaciones de derechos humanos. Por lo tanto, los políticos norteamericanos comenzaron a creer sinceramente, por primera vez en la historia de la guerra, en la importancia de diálogar con el FMLN. En cuanto a factores internos, ya hemos visto que importantes sectores de la derecha habían moderado sus posturas, llegando a aceptar la idea de dialogar con el enemigo, y finalmente, a negociar con él. El FMLN, también, encontrándose aislado después de la derrota del

sandinismo, y viendo los signos de los tiempos en Europa, moderó algunas de sus posiciones marxistas.

Cuando las dos partes se encontraron por primera vez desde la tragedia de la UCA, en abril de 1990 en Ginebra, había otra novedad: la mediadora principal ya no fue la Iglesia, sino las Naciones Unidas, representadas por el subsecretario Alvaro de Soto. En diciembre de 1989 los gobiernos centroamericanos reunidos en San José pidieron formalmente al secretario general Pérez de Cuéllar que asumiera la labor de mediar en el caso de El Salvador. En enero del año siguiente Alvaro de Soto se reunió en Nueva York con el FMLN, y posteriormente el presidente Cristiani aceptó la mediación de la ONU. Por su parte, la Iglesia cedió su puesto como mediadora porque ya había cumplido su misión histórica, que consistía en poner el diálogo en marcha. Además, los delegados de la Naciones Unidas tenían la capacidad que no tenía la Iglesia de tratar temas de orden técnico, tales como la reestructuración de las fuerzas armadas y la reforma de la Constitución. Después del encuentro en Ginebra se sucedieron un encuentro tras otro entre el Gobierno y el FMLN: en Caracas, Oaxtepec, San José (tres veces en 1990), y en 1991, en Chiapas, San José, y México otra vez. En abril de 1991 se firmaron los «Acuerdos de México», que constituyeron un paso decisivo en el proceso de la pacificación. En mayo el Consejo de Seguridad de la ONU creó ONUSAL: la Misión de Observadores de las Naciones Unidas en El Salvador. La misión de ONUSAL consistía en velar por el proceso de transición de la guerra a la paz. También se creó la Comisión Nacional para la Consolidación de la Paz (COPAZ), para ayudar en implementar los acuerdos de paz. COPAZ fue integrada por el Gobierno, representantes de otros partidos, el FMLN, y el arzobispo Rivera y el obispo luterano Medarno Gómez. Tras otras reuniones en México, se realizaron las dos reuniones finales, ambas en Nueva York. Durante estos últimos encuentros, bajo la doble presión del presidente Bush y del secretario general Pérez de Cuéllar, el presidente Cristiani cedió en lo que fue el punto crucial en el diálogo desde 1984: la reforma y reorganización de las Fuerzas Armadas y la policía. En la segunda reunión de Nueva York, en diciembre, viendo que su propio mandato como Secretario General se vencía rápidamente, Pérez de Cuéllar presionó a las dos partes para que terminaran su labor. El 31 de diciembre, con apenas un minuto de sobra, ambas partes se comprometieron formalmente a firmar un acuerdo de

paz.[56] Sólo faltaba una ceremonia para el acto final. En la práctica, sin embargo, la guerra había terminado.

Chapultepec: la fiesta final

El 16 de enero de 1992, en el histórico castillo de Chapultepec se reunieron los principales actores, amigos y enemigos, en la historia reciente de El Salvador. Bajo la presidencia de Boutros Ghali, nuevo Secretario General de las Naciones Unidas, acompañado por Joâo Baena, Secretario General de la OEA, y en presencia de ocho presidentes (México, España, Colombia, Venezuela, Guatemala, Honduras, Costa Rica y Nicaragua), los representantes del Gobierno de El Salvador, presidido por el presidente Alfredo Cristiani, y los comandantes principales del FMLN, Shafik Handal, Ana Guadalupe Martínez, Nidia Díaz, Joaquín Villalobos, Eduardo Sancho y otros, se firmaron los acuerdos de paz que sellaron el fin de doce años de guerra civil. Asistieron, también, dos ex-presidentes: Daniel Ortega de Nicaragua y Oscar Arias de Costa Rica. Muchos cancilleres de distintos países, inclusive el Secretario de Estado de los Estados Unidos, James Baker, presenciaron la ceremonia. En el grupo de los intelectuales se encontraban el arzobispo Arturo Rivera y Damas, acompañado por un representante de la Nunciatura. El gesto humano que más llamó la atención fue la acción de Cristiani de acercarse y dar la mano a Shafik Handal, vocero principal del FMLN.[57] Un ausente importante fue José Napoleón Duarte, que había fallecido en 1990.

Los acuerdos exigían la desmovilización inmediata del FMLN y su incorporación a la vida legal. Además, dieron un plazo de dos años a las Fuerzas Armadas para que se reorganizaran totalmente, reduciéndose el número de sus efectivos considerablemente. Estipulaban la eliminación de la Guardia Nacional y la Policía de Hacienda, dos grupos notorios por sus violaciones de los derechos humanos. Los acuerdos anunciaron

---

56 El largo y complicado proceso de las negociaciones se resume en el estudio de Carlos Acevedo, «Balance global del proceso de negociación entre el gobierno y el FLMN», *ECA*, enero-febrero de 1992, págs. 15-53. Ver también, Terry Lynn Karl, «La Revolución Negociada de El Salvador», *Revista Occidental*, N° 3 (1993): 277-292.

57 *Carta a las Iglesias*, 1-31 de enero de 1992, págs. 10-13.

formlmente la creación de la Comisión de la Verdad para investigar crímenes y actos de violencia cometidos durante la guerra. Con estos y otros acuerdos se puso en marcha el proceso de la paz postguerra.

La Comisión de la Verdad y la Ley de Amnistía

La Comisión de la Verdad, creada por las Naciones Unidas, e incorporada en los acuerdos de Chapultepec, cumplió la misma función en El Salvador que cumplieron la comisión presidida por Ernesto Sábato en Argentina o la Comisión Rettig en Chile: esclarecer la verdad acerca de los centenares de crímenes, asesinatos y otros actos graves de violencia cometidos durante la guerra civil. A diferencia de los otros casos, sin embargo, la Comisión no fue creada por el Gobierno de El Salvador, sino por las Naciones Unidas. Los altos comisionados designados eran Belisario Betancur, ex-presidente de Colombia, Reinaldo Figueredo Planchart, ex-ministro de Relaciones Exteriores de Venezuela, y Thomas Buergenthal, catedrático y distinguido jurista de los Estados Unidos. Estaban asesorados por un equipo multinacional de abogados y de defensores de los derechos humanos. Se limitaron a investigar 30 casos de «graves hechos de violencia», basados en 22,000 denuncias. Cuando el informe fue publicado el 15 de marzo de 1993, provocó una ola de indigación y de protestas de parte del gobierno de Cristiani y de muchos medios de comunicación en El Salvador. El informe no vaciló en nombrar nombres de militares y políticos importantes a quienes acusó de estar implicados en la muerte del monseñor Romero (Roberto D'Aubuisson) y la masacre de los jesuitas (el general René Emilio Ponce, Ministro de Defensa (1990-1993), y otros crímenes. Entre sus conclusiones más importantes el informe establece que el 85% de las violaciones de los derechos humanos fue cometido por los «agentes del Estado», paramilitares y los escuadrones de la muerte. En cambio, atribuye el 5% de las violaciones al FMLN.[58]

En desafío abierto a la Comisión, cuyo informe debería haber servido de base para una investigación más a fondo por parte del Gobierno, seguido por un juicio a los acusados, el 20 de marzo, cinco días después

---

58 *Informe de la Comisión de la Verdad,* pág. 41.

de su publicación, la Asamblea Legislativa, dominada por ARENA, aprobó una amnistía general a los militares y otros que habían participado en la guerra. Se hizo lo que habían intentado los militares en Argentina justo antes de dejar el poder: producir una reconciliación nacional mediante el fiat del borrón y cuenta nueva. Así, en medio del júbilo surgido de los acuerdos de paz, se interpuso la amarga nota de la negación de la verdad y la justicia. Aunque nunca hubo un proceso para enjuiciar a los culpables de tantos crímenes, quedaba el consuelo de saber que los culpables habían sido identificados, y que de alguna manera también habían sido enjuiciados moralmente por los organismos internacionales y otros grupos en favor de los derechos humanos. Finalmente, a manera de confirmación, en los primeros meses de la adminstración del presidente Clinton, se desclasificaron numerosos documentos de los departamentos de Estado y Defensa, y de la Agencia Central de Inteligencia, que comprobaron plenamente que el gobierno de los Estados Unidos había avalado a los escuadrones de la muerte y que había hecho caso omiso de los muchos informes que le llegaban con respecto a las violaciones de derechos humanos en El Salvador.[59]

La Iglesia y la paz

No obstante la nota amarga de la justicia negada, la paz llegó, y El Salvador comenzó una nueva etapa en su historia. Los escuadrones de la muerte seguían funcionando, sobre todo con motivo de las elecciones de 1994. Sin embargo, en general el país era muy diferente de lo que fue en el comienzo de la guerra civil. Con los acuerdos de Chapultepec, y las reformas que se pusieron en marcha, bajo la supervisión de las Naciones Unidas, El Salvador empezó a dar los primeros pasos hacia la construcción de una verdadera democracia, por primera vez en su historia. En medio del proceso se destaca la figura de Arturo Rivera y Damas, el hombre que inició, juntamente con el presidente Duarte, el proceso de mediación y que logró mantener el diálago durante toda la guerra, a pesar de las críticas y las presiones en contra de sus esfuerzos. En enero de 1992 fue elegido presidente de la Conferencia Episcopal. El hecho fue un tanto curioso porque todavía predominaba la tendencia conservadora

59 *Carta a las Iglesias*, 16-31 de diciembre de 1993, págs. 15-16.

entre los obispos. Por primera vez el presidente de la Conferencia representaba el sentir de la mayor parte de la Iglesia salvadoreña. En setiembre de 1992, a petición del FMLN, tomó el juramento a los comandantes en el momento en que convirtieron el frente en un partido político.[60] Este gesto, más sus esfuerzos para lograr la paz, viene a ser un símbolo de la Iglesia salvadoreña en general: en medio de fuerzas antagónicas y de apasionamientos ideológicos que produjeron una guerra civil, la Iglesia cumplió el doble rol de legitimadora del nuevo orden democrático, y a la vez, de reconciliadora entre las facciones en contienda. Rivera y Damas murió en 1994 a la edad de 72 años —un hombre de paz que luchó por la paz.

60 *Carta a las Iglesias,* 1-15 de setiembre de 1992, pág. 6.

CAPÍTULO X

NICARAGUA (1979-1990): CRISTIANOS Y SANDINISTAS

Para los cristianos latinoamericanos de avanzada, especialmente en Centroamérica, el proceso nicaragüense, desde la derrota de Somoza en 1979 hasta las elecciones de 1990, revistió características de una marcha triunfal que se convirtió en una tragedia griega. Por primera vez en la historia contemporánea de América Latina, surgió la posibilidad de forjar una sociedad socialista-cristiana. A diferencia de la revolución cubana, donde la Iglesia tuvo escasa participación, los cristianos en Nicaragua participaron directamente en la revolución sandinista y se entregraron con estusiasmo a la tarea de reconstruir el país después de la revolución.

El experimento sandinista representó una gran ilusión para los sectores cristianos que habían dado un sello original al proceso; pero el destino fatal no permitió que dicho experimento llegara a un término feliz. Por un lado, Nicaragua, igual que El Salvador, se convirtió en una pieza clave en los esquemas de Ronald Reagan para detener el avance del comunismo en el contexto de la segunda Guerra Fría. Mediante una guerra de «baja intensidad», el presidente norteamericano hizo todo lo posible para desestabilizar al régimen sandinista y sofocar al país económicamente. Al mismo tiempo, a diferencia de El Salvador, la Iglesia fue fuertemente dividida, de tal manera que la jerarquía, en la persona del cardenal Obando, que había apoyado la revolución contra Somoza, se solidarizó con el gobierno de Washington y los contras, en oposición a la Iglesia progresista que apoyaba a los sandinistas. Finalmente, los propios sandinistas cometieron su propia cuota de errores que contribuyeron a su fracaso. En las elecciones de 1990, que ellos perdieron por un amplio margen, la ilusión de una democracia socialista y cristiana, forjada a base de una alianza entre marxistas y cristianos, se disipó totalmente.

No obstante, con una visión retrospectiva, saltan a la vista ciertos hechos positivos, sobre todo a la luz de una comparación entre el proceso nicaragüense y el cubano. El último fue una revolución cerrada que marginó a los cristianos, que por cierto tampoco tuvieron un papel significante. En cambio, en Nicaragua, los cristianos no solamente desempeñaron un papel decisivo en la derrota de Somoza, sino que, además, sirvieron como contrapeso a las tendencias totalitarias de los sandinistas más dogmáticos. En buena medida, gracias a esta presencia, Nicaragua no llegó a ser «otra Cuba». Se sentía el peso de este humanismo cristiano sobre todo en la reforma educativa y en la formación de un nuevo patriotismo popular. Finalmente, es importante subrayar el hecho de que hubo elecciones libres, primero en 1984, que el gobierno norteamericano no reconoció, y en 1990, que los sandinistas perdieron. En este hecho se resalta nuevamente las diferencias entre Nicaragua y Cuba: gracias al sentido pragmático de los sandinistas y las convicciones democráticas de los cristianos en ambos lados de la contienda, se logró hacer la transición de manera pacífica a una nueva etapa en la historia del país. Por eso, el fracaso del experimento sandinista-cristiano, si bien resultó ser una gran desilusión para miles de cristianos, no fue una «tragedia», sino, más bien, un primer paso, penoso pero instructivo, en un largo camino hacia la consolidación de una democracia madura. Lo cierto es que la tensión entre los cristianos, los de las bases populares que apoyaron el Gobierno y los de las clases medias que se unieron en torno al cardenal Obando, dio a la lucha ideológica nicaragüense un tinte religioso ausente en el proceso cubano. Es más: el factor religioso fue clave; primero, en la revolución para derrocar la dictadura de Somoza; segundo, en el proceso para llevar adelante el experimento sandinista, y, finalmente, en el esfuerzo para realizar un pacto de paz que hizo posible una transición pacífica hacia la época postsandinista.

Organizaremos este capítulo en torno a los siguientes ítems: primero, el trasfondo político hasta la época de Anastasio Somoza Debayle; segundo, la Iglesia antes y durante la revolución; tercero, las distintas fases en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad durante el gobierno sandinista.

Trasfondo: liberales, conservadores y marines

Igual que en otras partes de América Latina, Nicaragua sufrió las consecuencias de las rivalidades entre liberales y conservadores. Los conservadores, cuya base principal fue Granada, tomaron el poder en 1857 tras derrotar al célebre filibustero William Walker, quien había sido apoyado por los liberales. Pero los liberales volvieron al poder en 1893 bajo el liderazgo del general José Santos Zelaya. Los liberales, cuya base era León, representaron el sector modernizante entre los productores del café. Zelaya, como parte del programa de la modernización, promulgó varias medidas anticlericales: separó la Iglesia del Estado, confiscó los bienes de las cofradías, desterró a muchos religiosos y abrió las puertas al protestantismo; mas, Zelaya fue derrocado en 1909 en una revolución conservadora apoyada por un contingente de marines norteamericanos. Estos se retiraron, pero volvieron en 1912; esta vez para quedarse hasta 1933.

La presencia norteamericana en Nicaragua no se debía a grandes intereses económicos inmediatos. Más bien, respondió a los designios de una nueva potencia mundial que estaba en proceso de ejercer su dominio en una región que consideraba importante estratégicamente.[1] En 1914 se celebró el tratado Bryan-Chamorro, por el cual Nicaragua cedió en perpetuidad a los Estados Unidos el derecho exclusivo de hacer un canal interoceánico a través de Nicaragua. Nunca se construyó dicho canal, aunque sí se estableció una base naval.

Los marines no fueron en realidad una fuerza de «ocupación» —su presencia se reducía a veces a cien soldados— sino una vanguardia para vigilar la política interna del país. Por lo tanto, durante los años de la presencia norteamericana, hubo elecciones, casi siempre favorables a candidatos conservadores pro-norteamericanos, y reinaba cierta estabilidad interna. Entre otros grupos importantes se destaca la familia de los Chamorro que aportó a la presidencia tres de sus miembros: dos que llegaron al poder mediante elecciones y uno que llegó mediante una revolu-

---

1 Ver Joseph S. Tulchin, «Nicaragua, The Limits of Intervention», en Abraham Lowenthal, *Exporting Democracy: The United States and Latin American* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991), pág. 236.

ción. Fue justamente durante la guerra civil provocada por el general Emiliano Chamorro cuando surgió la figura de Augusto César Sandino, militar liberal que exigía el retiro total de los norteamericanos del suelo nicaragüense, y, además, reformas sociales.

Finalmente, en 1933 los marines se retiraron. Como garante de la paz interna dejaron en su lugar la Guardia Nacional, que hacía las veces de la policía y del ejército. El presidente que había sido elegido durante las últimas elecciones supervisadas por los marines, el Doctor Juan Sacasa, invitó a Sandino a una cena para hacer la paz entre el Gobierno y los rebeldes. Al salir de la casa donde se realizó la cena, Sandino cayó asesinado. Los asesinos: miembros de la nueva Guardia Nacional, bajo el mando de Anastasio («Tacho») Somoza García.

La dinastía de los Somoza

Los Somoza constituyen, sin duda, un caso clásico de una dinastía de dictadores.[2] Durante más de cuarenta años dominaron Nicaragua, que se convirtió en un feudo familiar. La clave de su poder fue el control de la Guardia Nacional. Anastasio Somoza, jefe de la Guardia, esperó hasta 1936 para hacerse Presidente. Obligó al presidente Sacasa a renunciar y, tras un intervalo, se hizo elegir Presidente como candidato del Partido Liberal. Durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría se mostró abiertamente pro-norteamericano, actitud que le convenía porque el gobierno de Washington devolvía el favor con su apoyo económico y militar. En 1947 dejó el poder y permitió que otro, Leonardo Argüello, de su propio partido, fuera elegido Presidente. Argüello intentó destituir a Somoza como director de la Guardia Nacional, mas éste respondió derrocándolo, a los veintiséis días de posesionarse de su cargo. El Congreso designó a otras figuras para llenar el cargo, pero ninguna de ellas olvidó la lección de Argüello: en Nicaragua, esté en Palacio o fuera de él, Somoza es la última instancia del poder, que no se toca. En 1950, tras realizar un pacto con el Partido Tradicionalista-Conservador, Somoza

---

2 Sobre los Somoza ver Richard Millett, *Guardians of the Dynasty. A History of the U.S. Created Guardia Nacional de Nicaragua and the Somoza Family* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977).

volvió a la presidencia. En 1956 murió asesinado. El Congreso inmediatamente designó en su lugar a su hijo, Luis A. Somoza Debayle. El segundo Somoza gobernó hasta 1963 cuando, bajo cierta presión del gobierno norteamericano, dejó el poder directo y apoyó la candidatura de René Schick Gutiérrez. Schick, que promovió ciertas reformas sociales limitadas, murió en 1966 antes de terminar su mandato.

En 1967 se realizaron nuevas elecciones presidenciales, y esta vez, en medio de un fraude masivo, fue elegido el tercero de los Somoza: Anastasio («Tachito») Somoza Debayle, el hijo del primer Somoza y el hermano menor de Luis Somoza, quien murió ese mismo año. El tercer Somoza, graduado de la academia militar de West Point y ascendido a General a los treinta años de edad, había sido designado director de la Guardia Nacional en 1966. En 1971 dejó la Presidencia en manos de un triunvirato de civiles, pero, con la legitimización que le dio una nueva constitución, volvió al poder en 1972, y fue reelegido en 1974. «Tachito» Somoza fue tan dictatorial y cruel como su padre y su hermano, pero no tan cauto como aquéllos. Bajo él la corrupción oficial se hizo tan evidente y escandalosa que las clases medias buscaron maneras para distanciarse de la dictadura, y finalmente el gobierno de Estados Unidos también cuestionó su propia política de apoyo incondicional a los Somoza en nombre del anticomunismo. Además, ya había surgido una nueva amenaza: la de la guerrilla revolucionaria. Ya antes de 1959 había surgido en las montañas del norte un movimiento guerrillero, y en 1961 se creó el Frente Sandinista de Liberación Nacional. En este contexto de una larga dictadura dinástica, apareció la nueva Iglesia progresista.

La Iglesia: trasfondo

La Iglesia nicaragüense es pequeña. En 1988 consistía en una arquidiócesis (Managua), cuatro diócesis, dos prelaturas y un vicariato apostólico. En total había 167 sacerdotes del clero diocesano y 272 del clero religioso.[3] Aquí, al igual que la Iglesia en muchas regiones con un alto porcentaje de población indígena, hay una escasez notable del clero

---

3 Angel Arnaiz, *Historia del pueblo de Dios en Nicaragua* (Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1990), pág. 152.

nativo. El 60% del clero es extranjero.[4] Sin embargo, a pesar de esta escasez, existe una fuerte religiosidad popular católica que se remonta a la época colonial y que no ha perdido vigencia hasta hoy día. Ciertas fiestas como la Purísima (la Inmaculada Concepción), de gran arraigo popular, se convirtieron en puntos de tensión entre la Iglesia y el gobierno sandinista. Abundan otras devociones populares: Santo Domingo en Managua, el Madero o Cruz en Masaya, el Señor de Esquipulas, etc. En distintos momentos hubo obispos que intentaron cambiar algunas de estas devociones, pero encontraron tanta resistencia ante sus esfuerzos reformistas que tuvieron que ceder y dejar las devociones en paz.[5] Este hecho sirve para ilustrar la importancia de las fiestas y devociones religiosas que constituyen el eje de la cultura popular y que antecedían a la revolución sandinista. En muchos sentidos la «mística» de la revolución resultó ser una mezcla entre esta antigua religiosidad profunda del pueblo y los nuevos símbolos revolucionarios.

Desde el siglo XIX la Iglesia fue muy conservadora. Pero no siempre fue así: hubo sacerdotes liberales que lucharon en favor de la independencia, notablemente el sacerdote indígena Tomás Ruiz. Posteriormente hubo sacerdotes que se opusieron a William Walker con su racismo anglosajón; aunque también existieron eclesiásticos que lo apoyaron. El liberalismo, cegado por el sectarismo, persiguió tanto a la Iglesia que lo que consiguió fue empujar a los católicos practicantes hacia el lado conservador. Zelaya, como hemos visto, expulsó a muchos religiosos y expropió los bienes de las cofradías. Aunque los obispos tuvieron motivos para temer la presencia de soldados norteamericanos, que representaban a un país protestante, no obstante, en general, apoyaron la dominación norteamericana porque significaba la restauración de la oligarquía conservadora. Finalmente, cuando volvieron al poder, los liberales ya habían aprendido su lección: la política anticlerical de Zelaya y otros liberales había sido excesiva, y comprendieron que la Iglesia podría ser, más bien, una aliada. Bajo el liderazgo de José Antonio Lezcano, Arzobispo de Managua entre 1913 y 1953, la Iglesia logró recuperar su posición social en la sociedad, mediante alianzas con ambas facciones: los

---

4 Philip J. Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989), págs. 192-193.

5 Arnaiz, págs. 99-100.

conservadores y los liberales. Durante la insurrección de Sandino, los obispos exhortaron a los rebeldes a deponer sus armas y un obispo bendijo las armas norteamericanas durante la lucha.[6]

Se puede resumir en una frase la relación entre la Iglesia y los Somoza hasta más o menos 1972: legitimación total. El arzobispo Lezcano, con el fin de recibir protección y favores del Gobierno, que Somoza nunca le negó, dio su respaldo incondicional al régimen. No hay otro ejemplo más elocuente de esta convivencia que la ceremonia que se realizó en el Estadio Nacional en el año 1942, durante la cual Lezcano coronó a la hija del dictador «Reina del Ejército», con la corona de oro de la Virgen de la Candelaria.[7] Un sólo obispo, Octavio José Calderón Padilla de Matagalpa (1947-1970), se atrevió a criticar a Somoza y a denunciar la explotación económica. Durante esta época los jesuitas, expulsados en 1881, volvieron, y llegaron muchas otras congregaciones nuevas: los capuchinos, las josefinas, los hermanos de La Salle, los salesianos y otras.

La Iglesia se renueva

En los años sesenta, igual que en el resto de América Latina, la Iglesia nicaragüense experimentó cambios profundos que afectaron dramáticamente su orientación futura. Sólo en la diócesis de Matagalpa en las montañas del Norte existía una línea de continuidad entre los años preconciliares y la Iglesia de Medellín. El obispo Calderón Padilla, a quien mencionamos anteriormente, promovió la Acción Católica Rural y, posteriormente, Matagalpa se convirtió en un centro de las Comunidades Eclesiales de Base. En los sesenta surgieron ciertos movimientos como los cursillos de Cristiandad y la Renovación Carismática, que tuvieron un impacto importante en las clases medias y la clase media popular. En el campo, los padres capuchinos de Zelaya fundaron escuelas radiofónicas que llegaron a tener 98 centros con 2,000 alumnos.[8] Dichas escuelas se dedicaron a la labor de alfabetizar y concientizar a los campesinos. También, en 1973 los jesuitas fundaron el Centro de Educación y Promoción

---

6 John Kirk, *Politics and the Catholic Church in Nicaragua* (Gainsville, Florida: University of Florida Press, 1992), pág. 28.

7 Arnaiz, pág. 94.

8 *Ibid.*, pág. 117.

Agraria (CEPA), para formar a delegados de la Palabra. Posteriormente muchos de los delegados, que se concientizaron social y políticamente en el centro, llegaron a ser dirigentes campesinos en la revolución sandinista. En la Costa Atlántica, los capuchinos se dedicaron a la formación de dirigentes nativos entre los miskitos. En Managua la Universidad Centroamericana (UCA), fundada por los jesuitas en 1961, se convirtió en un centro de crítica social y política en los años setenta. En 1965, el sacerdote franciscano Uriel Molina se dedicó a la formación de una comunidad universitaria en el barrio Riguero de la capital. El Padre Molina fue uno de los primeros sacerdotes que tuvo contacto directo con los sandinistas. En la Parroquia de San Pablo Apóstol, el P. José de la Jara creó una comunidad cristiana que fue precursor de las CEB. En 1966, en una isla en el archipiélago de Solentiname, el P. Ernesto Cardenal, ex-monje trapense formado por Tomás Merton, fundó una comunidad basada en el ideal de la contemplación y la solidaridad con los campesinos. Después de Medellín, comenzando en los años setenta, se dio origen formalmente a las Comunidades Eclesiales de Base, que prosperaron especialmente en las diócesis de Estelí, Matagalpa, León, Chinandega y Masaya.

Igual que en el resto de la Iglesia latinoamericana, la Conferencia Episcopal de Medellín alentó enormemente estos experimentos novedosos; pero también agudizó las tensiones internas en la Iglesia. Los sacerdotes y las religiosas progresistas se conformaron en buen número de extranjeros. En cambio, el clero más tradicional se conformaba en su mayoría por el clero local. Entre las religiosas que más se destacan por su labor de concientización religiosa y social en parroquias de clase popular se encuentran las hermanas de Maryknoll. La jerarquía en general fue bastante conservadora y reacia a las reformas del Concilio Vaticano II. Finalmente, con el nombramiento de Miguel Obando y Bravo como Arzobispo de Managua en 1970, la jerarquía recién comenzó a avalar las reformas del Concilio, y al mismo tiempo a tomar distancia del Somocismo.

Los cristianos en la revolución

Hubo dos hechos dramáticos que señalaron el fin del régimen somocista: el terremoto de 1972 y el asesinato de Pedro Joaquín

Chamorro en 1978. El terremoto desvastó el centro de Managua y dejó como saldo 10,000 muertes. El dictator, faltándole el tino de su padre y de su hermano mayor, en vez de mostrar solidaridad con el pueblo que sufría, se aprovechó de la ayuda internacional para canalizar fondos hacia sus amigos políticos y sus propios intereses. La indignación cívica no tardó en manifestarse.

En 1974 distintos grupos de empresarios y profesionales fundaron la Unión Democrática de Liberación (UDEL) en torno a Pedro Joaquín Chamorro, director de *La Prensa.* La creación de esta agrupación señaló un hecho ominoso para Somoza: la pérdida de las clases medias, que estaban hartas de una dictadura corrupta y vergonzosa. La Iglesia, también, se sumó a las voces discordantes. En 1972 la jerarquía publicó una carta pastoral en la que, por primera vez, exigió el fin de la dictadura. El propio Obando desempeñó un papel importante en el proceso de deslegitimar al régimen. En 1974 los sandinistas lograron secuestrar un número grande de militares, políticos y diplomáticos. Obando fue invitado para servir como mediador y logró canjear varios presos políticos (entre ellos Daniel Ortega) por los secuestrados. En una segunda oportunidad, en agosto de 1978, el Arzobispo volvió a servir como mediador, a petición de los sandinistas, cuando ellos tomaron el Palacio Nacional. En esta ocasión más de un centenar de presos, incluso Tomás Borge, fue liberado.[9]

Pero el hecho que definitivamente selló el fin de Somoza fue el asesinato de Chamorro, el 10 de enero de 1978. Aunque no hubo pruebas, la opinión pública no dudó en atribuir el crimen al propio Somoza. Este asesinato provocó una ola de protestas y huelgas en el país. Por su parte, el presidente Carter intensificó sus esfuerzos para buscar una alternativa a Somoza, que ya no fue visto como un aliado aceptable de los Estados Unidos. Sin embargo, no fueron las clases medias ni la Iglesia jerárquica ni el gobierno de los Estados Unidos los que pusieron fin a la dictadura, sino los sandinistas apoyados por los cristianos de base.

El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) fue fundado

---

9 Irene Selser, *Cardenal Obando* (México, D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1989), págs. 36-37.

en 1961 por Carlos Fonseca, conjuntamente con Tomás Borge y Silvio Mayorga. En un prinicipio el movimiento fue un calco del movimiento de Fidel Castro. Su base social principal fue la clase media urbana. En 1963 el FSLN intentó incursionar en el campo, pero con escasos resultados. Con un instinto pragmático los dirigentes sandinistas, especialmente Tomás Borge, se dieron cuenta de la importancia de acercerse a los sectores progresistas de la Iglesia, justo en un momento en que la Iglesia estaba experimentado los grandes cambios del Concilio y de la Conferencia Episcopal de Medellín; y el apoyo que brindaron los cristianos comprometidos con la revolución, entre estudiantes, campesinos, sacerdotes y religiosas, fue decisivo para su éxito.

En 1968, Tomás Borge invitó al P. Ernesto Cardenal para discutir temas en común. En un segundo encuentro, el P. Uriel Molina también participó, juntamente con Carlos Fonseca.[10] Posteriormente, en 1972 Uriel Molina fue a Chile para conocer de cerca el movimiento «Cristianos para el Socialismo». La comunidad de estudiantes que él fundó se convirtió en una fuente de jóvenes revolucionarios. Después del terremoto de 1972 los contactos se intensificaron. Muchos dirigentes y participantes en la revolución salieron directamente de los centros y movimientos fundados por los religiosos. En 1978 CEPA, Centro de Educación y Promoción Agraria, fundado por los jesuitas, se alineó directamente con el FSLN.[11] Dicho centro había sido cuestionado por la jerarquía, y en 1977 los jesuitas dejaron la dirección. No obstante la salida de los jesuitas, el centro seguía orientando a los campesinos en la misma línea. Igualmente, muchos delegados de la Palabra, formados por los capuchinos en Zelaya, se integraron a las filas del FSLN. Durante la ofensiva de 1977, participaron muchos cristianos de Solentiname en la toma del Cuartel de San Carlos en el sur.[12] En todas partes, sobre todo en el campo, los sectores progresistas de la Iglesia ayudaron a los revolucionarios ofreciendo refugio, alimentos y medicinas. Un sacerdote, Gaspar García Laviana, misionero español de la congregación del Sagrado Corazón, de una parroquia cerca de la frontera con Costa Rica, se convirtió en jefe

---

10 Manzar Foroohar, *The Catholic Church and Social Change in Nicaragua* (Albany, New York: State University of New York Press, 1989), pág. 118.

11 Michael Dodson y Laura Nuzzi O'Shaughnessy, *Nicaragua's Other Revolution* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990), pág. 125.

12 Arnaiz, pág. 122.

guerrillero y murió el 11 de diciembre de 1978 en un ataque de la Guardia Nacional. En octubre de 1977 se formó el Grupo de Los Doce, que se conformó de varios intelectuales y dos sacerdotes, Miguel D'Escoto y Fernando Cardenal. El grupo presentó un plan de paz que incluyó a los sandinistas.[13] Además, D'Escoto y Cardenal fueron a Washington con el fin de presentar denuncias contra el régimen somocista ante el Congreso norteamericano. En adición, Ernesto Cardenal fue enviado al extranjero por los sandinistas como embajador de la causa.

Por su parte, Somoza no vaciló en contraatacar a la Iglesia progresista. En 1977 en Zelaya la Guardia Nacional atacó varias Iglesias y en Estelí en 1978 asesinó al sacerdote Francisco Luis Espinoza. Aunque existían grandes diferencias de punto de vista entre Obando y los cristianos en el movimiento sandinista, la lucha común contra la dictadura impuso cierta unidad que cubrió las fisuras. Finalmente, el 17 de julio de 1979 Somoza huyó en dirección a Miami, y dos días después el FSLN entró a la capital. La victoria sandinista fue tan rápida que tomó por sorpresa a los otros grupos antisomocistas y al gobierno de Washington. No tuvieron más remedio que reconocer la victoria de los sandinistas y ponerse a la expectativa. Un documento del FSLN, del 6 de octubre de 1980, no deja ningún lugar a dudas acerca del papel decisivo de los cristianos en la revolución:

> «Los patriotas y revolucionarios cristianos son parte integrante de la Revolución Popular Sandinista, no de ahora, sino de hace muchos años...Los cristianos han sido, pues, parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y, posiblemente, del mundo».[14]

Dos mundos en colisión

En medio de gran júbilo los nicaragüenses —sandinistas, cristianos de base popular y cristianos de clase media— se dedicaron a la tarea de

---

13 Selser, pág. 33.
14 Arnaiz, págs. 123-124.

construir un nuevo país tras, en palabras del Papa Pablo VI, «una tiranía evidente y prolongada».[15] Efectivamente, la dictadura de los Somoza parecía ser un ejemplo perfecto de una «tiranía evidente y prolongada», descrita por el Papa. Y éste, retomando la enseñanza clásica de Juan de Mariana, justificó la participación de los cristianos en una acción revolucionaria en semejantes casos. De hecho, en una carta pastoral del 2 de junio de 1979, la jerarquía nicaragüense legitimó la lucha armada contra Somoza.[16] Sin embargo, hubo mucho menos claridad acerca de qué tipo de sociedad debería contruirse después de la revolución, y quiénes serían los encargados de dirigir la nueva sociedad. Un año después de la derrota de Somoza, los cristianos que habían participado en la revolución se encontraron fuertemente divididos: unos en favor de una sociedad con tendencias socialistas, aunque nunca al extremo de Cuba, y otros, en favor de una sociedad al estilo occidental, multipartidaria y capitalista.

Algunos autores han distinguido tres distintos grupos eclesiales que se perfilaron, antes y después de la revolución.[17] Un primer grupo consistía en los tradicionalistas que habían apoyado a Somoza casi sin ninguna actitud crítica. Pero este grupo no gozó de mucha popularidad y terminó apoyando al segundo grupo, que consistía en los cristanos de clase media que se unieron en torno al arzobispo Obando y Bravo. El segundo grupo temía, sobre todo, otra Cuba, y por ende buscó lazos directos con el gobierno de Reagan, que llegó al poder en enero de 1981, y apoyó totalmente a los contras. El tercer grupo consistía en los cristianos progresistas de clase media y clase popular que vieron en los sacerdotes en el poder sus representantes. Ellos tampoco deseaban «otra Cuba», sino una nueva Nicaragua democrática, con algunas formas de socialismo, basada en un nuevo nacionalismo popular. Aunque aceptaban la ayuda de Cuba, no vieron con buenos ojos las actitudes antirreligiosas de algunos de los asesores cubanos que llegaron para colaborar con las campañas de la alfabetización.

---

15 Pablo VI, *El Desarrollo de los pueblos* (1967), párrafo 31.

16 Kirk, pág. 101.

17 Sobre los distintos grupos en el interior de la Iglesia, ver Bahman Baktiari, «Revolution and the Church in Nicaragua and El Salvador», *Journal of Church and State*, 28, N° 1(invierno de 1986), pág. 20; Ted C. Lewellen, «Holy and Unholy Alliances: The Politics of Catholicism in Revolutionary Nicaragua», *Journal of Church and State*, 31, N° 1(invierno de 1989), págs. 20-21.

En medio de estas diferencias políticas surgieron otras tensiones a base de distintas definiciones eclesiales. El segundo grupo se identificó con la posición vaticana que al comienzo vio en el sandinismo otro movimiento puramente marxista. La política que se adoptó en Nicaragua parecía mucho a la política que la Iglesia adoptó frente al régimen comunista de Polonia: fomentar la unidad total dentro de la Iglesia frente a un enemigo externo que representa una amenaza directa a la religión y la Iglesia. Pero los cristianos que habían apoyado la revolución sandinista se inspiraron en la teología de la liberación y se consideraban a sí mismos como actores directos llamados a construir la sociedad postrevolucionaria, juntamente con los sandinistas. Un grito que se hizo popular resumía la fusión entre compromiso religioso y compromiso político: «¡Sandino, ayer, hoy, y siempre!» Aunque estos cristianos de base habían llevado armas en una revolución, no se consideraban a sí mismos violentos. Pero, sí, exaltaron lo popular y por instinto rechazaron ciertas posturas elitistas de las clases medias. También, hubo ciertos centros y ciertas organizaciones que se señalaron por su simpatía hacia el proceso revolucionario: el Instituto Histórico Centroamericano de los jesuitas; el Centro Antonio Valdivieso, fundado en 1979 por el P. Uriel Molina; y la Conferencia Religiosa. Por eso, surgió en Nicaragua un punto de tensión que no estaba presente en el caso de los países marxistas de la Europa oriental: el apoyo que muchos cristianos dieron al Gobierno. Una encuesta realizada en 1983 indicó que, de los 220 sacerdotes que respondieron, el 46% apoyó el proceso revolucionario, y el resto se opuso.[18] En estas circunstancias, la anhelada unidad eclesial, por lo menos en materia política, no fue posible. Frente a la presencia de sacerdotes en el Gobierno y de cristianos de base que se identificaron con el sandinismo la jerarquía temía perder el control sobre la misma Iglesia. Por eso, las tensiones políticas se mezclaron con las religiosas. Finalmente, cabe subrayar la actuación del propio arzobispo Obando y Bravo. A diferencia del arzobispo de San Salvador, Arturo Rivera y Damas, quien no obstante el hecho de no compartir las posturas de los cristianos más radicalizados en el Frente Farabundo Martí, siempre buscaba el diálogo con ellos, Obando y Bravo se parcializó notablemente en contra del sandinismo y no fomentaba el diálogo. Antes bien, el propio Arzobispo se constituyó en un sím-

---

18 Joseph Mulligan, SJ., *The Nicaraguan Church and the Revolution* (Kansas City, Missouri: Sheed and Ward, 1991), pág. 203.

bolo de la resistencia al gobierno sandinista. Por eso, aunque las dos situaciones eran muy parecidas, los diferentes estilos y las diferentes posturas de los dos arzobispos influyeron mucho en el clima eclesiástico interno de sus respectivos países. Salvo algunos momentos de tensiones, la Iglesia salvadoreña logró mantener la unidad interna; en cambio, la Iglesia de Nicaragua fue fuertemente dividida.

Podemos distinguir tres etapas en el desarrollo de las relaciones entre el Estado sandinista y la Iglesia: (1) el endurecimiento de posiciones (1979-1982);(2) la agudización de tensiones (1982-1986);(3) la búsqueda de un modus vivendi (1986-1990). Aunque otros autores presentan sus propios varientes cronológicos, todos están de acuerdo acerca de la evolución general del proceso nicaragüense.[19]

El endurecimiento de posiciones: 1979-1982

En el primer año después de la revolución la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, conformada por sandinistas y no sandinistas, puso en marcha una serie de importantes reformas. Nacionalizó la banca privada y el sector minero, decretó una reforma agraria y creó un sistema único de salud; también creó el Ejército Popular Sandinista. En apariencia Nicaragua estaba encaminada hacia una forma del socialismo nacionalista. En realidad, la Nicaragua sandinista nunca llegó a tal extremo y constituyó, más bien, un modelo de una sociedad mixta, socialista y capitalista. Entre el 55% y el 60% de la economía seguía en manos privadas.[20] No obstante, la clase empresarial y la Iglesia jerárquica temían lo que consideraban las tendencias totalitarias de los sandinistas y muy pronto pusieron fin a la luna de miel de los primeros meses. En abril de

---

19 Los tres autores, Rafael Aragón, Luz Beatriz Arellano y Eberhard Löschke, hablan de cuatro etapas: «La convivencia pacífica», 1979-1980; «La Crisis: un camino hacia la confrontación», 1980-1983; «La Confrontación abierta», 1983-1987; y, «La Colaboración conflictiva», 1987-. Ver Guilio Girardi y otros, *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios* (Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1989), págs. 45-72. Por su parte, Kirk divide el proceso en tres etapas: «Del júbilo a la desesperación», 1979-1982; «Las relaciones Estado-Iglesia en su punto más bajo», 1983-1985; y «En búsqueda de la reconciliación», 1985-1990.

20 Ted Lewellen, *Journal of Church and State,* pág. 20.

1980 dos figuras importantes de la Junta, Alfonso Robelo y Violeta Barrios de Chamorro, renunciaron. En adelante, la Señora Chamorro convirtió *La Prensa* en el portavoz principal de crítica al régimen sandinista. Un bloque grande de obreros abandonó el periódico para fundar *El Nuevo Diario,* progobiernista.

Como un presagio de su postura frente al Gobierno, en el mismo momento de la victoria sandinista, el arzobispo Obando se encontraba en una reunión en Caracas con distintos dirigentes antisomocistas con el fin de forjar una alianza centro-derecha que contaría con una presencia mínima de sandinistas.[21] Otras figuras que se identificaron con la línea dura del Arzobispo fueron Pablo A. Vega —el obispo de Juigalpa— mons. Bosco Vivas, —obispo auxiliar de Managua— y Bismarck Carballo, un vocero de la curia arzobispal quien también era director de la Radio Católica. En general los nuncios apostólicos y representantes del CELAM apoyaban a Obando. A manera de excepción, el Encargado de Negocios de la Nunciatura Apostólica en los primeros meses del gobierno sandinista, mons. Pietri Sambi, se distinguió por su intento de buscar puentes de diálogo. También había obispos que representaban la línea de la moderación y del diálogo: Salvador Schlaefer, de Bluefields, en la Costa Atlántica; Rubén López Ardón, de Estelí; Julián Luis Barni, de León, y Carlos Santi, de Matagalpa. En distintos momentos críticos, estos prelados no avalaron las posturas del arzobispo de Managua. Sin embargo, tanto el Vaticano como el gobierno de Washington prefirieron a Obando como su portavoz.

Muy pronto surgieron áreas y temas de conflicto que pusieron de manifiesto las fisuras internas en la Iglesia y en la sociedad secular. Un punto de alta prioridad, desde la perspectiva de Roma y de Managua, fue la presencia de los sacerdotes y otro personal religioso en el Gobierno. Los cinco más notables eran: Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura; Fernando Cardenal, sacerdote jesuita y hermano de Ernesto Cardenal, Ministro de Educación y encargado de la campaña de la alfabetización; Miguel D'Escoto, sacerdote de Maryknoll y Canciller (relaciones exteriores); Edgar Parrales, Ministro de Bienestar Social y posteriormente Embajador ante la OEA; y Alvaro Argüello, un jesuita y delegado de la Asociación del Clero Nicaragüense (ACLEN) ante el Consejo del Estado. Además,

---

21 Selser, págs. 43-44.

hubo religiosos y religiosas que colaboraron con los programas de salud y de educación. Por ejemplo, unos 300 religiosos participaron en la campaña de alfabetización.

En mayo de 1981 los obispos pidieron que los sacerdotes en el Gobierno se retiraran de sus puestos. Los cinco, aduciendo motivos de conciencia, insistieron en permanecer en sus puestos. Finalmente, en julio de 1981, tras un largo y tenso diálogo, el Vaticano, no muy feliz y motivado por razones pragmáticas, impuso los términos del acuerdo final: los sacerdotes en cuestión podrían permanecer en sus cargos a condición de no ejercer el sacerdocio en público. Desde luego, el arzobispo Obando no estuvo satisfacho con el acuerdo y en el futuro evitó en lo posible cualquier contacto o diálogo con los sacerdotes en el Gobierno. Posteriormente, Alvaro Argüello se retiró del Consejo de Estado y en 1982 el ACLEN fue disuelto bajo presión del Arzobispo. En 1984, también bajo presión del Vaticano, Fernando Cardenal aceptó salir de la Compañía de Jesús, aunque seguía manteniendo relaciones muy estrechas con la orden.

Surgieron otros conflictos a raíz de los temores de los obispos acerca de las tendencias totalitarias del sandinismo. Una de las primeras actividades del nuevo gobierno fue la realización de la Gran Campaña Nacional de Alfabetización. Con el fin de alfabetizar a los 50% de nicaragüenses que no sabían leer ni escribir, el Gobierno movilizó a miles de voluntarios. La campaña tuvo notable éxito: se redujo en poco tiempo el porcentaje de analfabetos a 12% de la población.[22] Sin embargo, la campaña, así como las demás reformas, se convirtió en un punto de tensión y discordia. En este caso, la Iglesia jerárquica tuvo serios reparos frente a una campaña de alfabetización realizada por socialistas y con una presencia grande de asesores cubanos. En parte para aliviar estas preocupaciones, el FSLN publicó un comunicado, en octubre de 1980, sobre la religión. El comunicado, que citamos anteriormente, subraya el papel importante que habían desempeñado los cristianos en la revolución, y declara que no existe ninguna incompatibilidad entre el cristianismo y el sandinismo. No obstante, los obispos conservadores vieron en ésta y otras declaraciones ejemplos de la manipulación de los sentimientos religiosos con fines ideológicos.

---

22 Kirk, pág. 108.

Otra área de conflicto surgió en torno a las fiestas religiosas y el uso de símbolos religiosos. Cada año se celebra la novena de la Purísima, es decir, la fiesta de la Inmaculada Concepción. Dada su proximidad a la Navidad, surgió la costumbre de dar regalos a los niños durante las festividades. En 1980 el sacerdote-Ministro de Bienestar Social, Edgar Parrales, anunció que el propio gobierno se encargaría de dar regalos a los niños pobres durante la fiesta; y en años posteriores el presidente Ortega, acompañado por otros comandantes sandinistas, paseaba por las calles durante la fiesta para saludar a los fieles. La jerarquía protestó que no le competía al Gobierno intervenir en fiestas religiosas, y en respuesta organizó misas y otras actividades con exclusión del Gobierno.[23]

Esta tensión entre Iglesia y Estado también repercutió dentro de la misma Iglesia, en las parroquias y las Comunidades Eclesiales de Base. En general, el Arzobispo evitó cualquier contacto pastoral con las CEB; entre otras razones, porque constituían núcleos de cristianos entusiasmados por la revolución. Por otra parte, removió a sacerdotes progresistas de parroquias y expulsó de su arquidiócesis a muchos religiosos y religiosas de la misma línea. Esta política provocó el rechazo de parte de los feligreses. En algunos casos, los propios sandinistas buscaron maneras para expresar su disconformidad con el Arzobispo. El ejemplo más notorio de esta última actitud envolvió a mons. Bismarck Carballo, quien fue públicamente humillado por algunos soldados, quienes supuestamente lo descubrieron in fraganti con una mujer. También, en julio de 1981, el Gobierno canceló la misa semanal del Arzobispo por televisión. En este estado de tensiones, Obando encontró un aval poderoso en el Vaticano y en la figura del cardenal Alfonso López Trujillo, el presidente del CELAM. En junio de 1981, López Trujillo visitó Nicaragua con el fin de imponer un plan pastoral paralelo y opuesto a la línea de la Iglesia progresista. La Iglesia jerárquica subrayaba la oposición, aparente o imaginada, entre la Iglesia oficial y la así llamada Iglesia popular.

---

23 Dodson & Nuzzi O'Shaughnessy, págs. 151-152; Philip J. Williams, «The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: Differing Responses and New Challenges», Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America,* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), págs. 86-87. Ver también Daniel Berryman, *Stubborn Hope. Politics, and Revolution in Central America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), pág. 30.

Los Miskitos

Un subcapítulo peculiar dentro de este drama se refiere a los indios miskitos en la Costa Atlántica. Desde la época colonial, la Mosquitia nicaragüense constituía una región especial que existía al margen del resto del país. Los contactos principales con la civilización occidental se realizaron mediante los misioneros: la Iglesia Morava desde el siglo XVII y, a partir de 1913, los capuchinos que se encargaron del Vicariato de Bluefields. El nuevo gobierno sandinista, por falta de tino, pero sin querer, provocó bastante hostilidad entre los miskitos hacia el sandinismo. En primer lugar, la campaña de alfabetización tendía a imponer metas y métodos uniformes sobre el país, sin tomar en cuenta las diferencias regionales y culturales. En segundo lugar, los miskitos vivían cerca de la frontera con Honduras, que fue justamente la zona de avanzada de los contras. En 1982, el Gobierno intentó trasladar a varios miles de miskitos a lugares más distantes de la frontera. La intención fue reubicarlos en sitios más seguros, pero los pobladores afectados vieron esta acción a mano forzada como un ataque a sus comunidades y a su cultura. Uno de sus dirigentes, Steadman Fagoth, organizó un movimiento de resistencia y, tras ser capturado y liberado, huyó hacia Honduras para colaborar con los contras. El caso de los miskitos, ya de por sí complicado, se convirtió en otro punto de fricción entre la Iglesia y el Estado. Los obispos acusaron al Gobierno, con cierta razón, de violar los derechos de los indios; y el Gobierno respondió, también con cierta razón, que no fue su intención violar los derechos de los miskitos, sino ponerlos a salvo.[25] Años más tarde los sandinistas admitieron que fue un error recurrir a la coerción en su trato con los miskitos.

Reagan y la contraofensiva religiosa

La nueva derecha política que había llevado a Ronald Reagan a la Presidencia de los Estados Unidos encontró en estas tensiones religiosas materia prima para su campaña para liberar a Centroamérica del comunismo. Los obispos conservadores nicaragüenses y sus apologistas inte-

---

24 Kirk, págs. 132-133.
25 Selser, 63-67; kirk, 114-116.

lectuales formaron una alianza de mutua conveniencia con la derecha política y religiosa norteamericana. En torno a Michael Novak, Peter Berger y Humberto Belli se fundó en Washington el Instituto de Religión y Democracia (Institute of Religion and Democracy). Belli, quien había sido periodista en *La Prensa* y colaborador en algún momento con los sandinistas, acusó a estos últimos de engañar a la opinión pública con su mensaje de buena voluntad hacia los cristianos. Según él, los sandinistas no eran meros revolucionarios nacionalistas, sino marxistas dogmáticos con ningún interés en la democracia ni en los valores religiosos.[26] Estas críticas de Belli, avaladas por la propia jerarquía de la Iglesia de Nicaragua sirvieron para legitimar los planes de Reagan y sus asesores de la línea dura, tales como Alejandro Haig, Secretario de Estado, y Jeane Kirkpatrick, Embajadora ante la ONU, para detener el comunismo en esta región del mundo. Desde el comienzo Reagan acogió favorablemente el proyecto de apoyar económicamente a los «contras», conformados de antiguos somocistas y demócratas auténticos, unidos en su común oposición al Sandinismo. En 1981 se dio inicio a operaciones militares estadounidenses en Honduras con el fin de respaldar a —en las palabras eufemísticas del Presidente norteamericano— los «luchadores por la libertad». Así, se puso en práctica una nueva modalidad del Pentágono: la guerra de «baja intensidad».

Segunda Etapa: agudización de las tensiones (1983-1986)

En la medida en que las fuerzas contrarrevolucionarias, financiadas y apoyadas por los Estados Unidos, intensificaron sus acciones bélicas, las relaciones entre el Estado y la Iglesia también empeoraron notablemente. Según un cálculo, entre 1981 y 1990 el gobierno norteamericano dio al menos la suma de 300 millones de dólares a los contras.[27] Esta ayuda permitió a los contras aumentar sus fuerzas: de unos 4,500 en

---

26 Ver Humberto Belli, *Breaking Faith. The Sandinista Revolution and it's Impact on Freedom and Christian Faith in Nicaragua* (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1986); ver también la obra de Ana María Ezcurra en que analiza los lazos estrechos entre el Vaticano, la administración de Reagan y la derecha de Nicaragua: *El Vaticano y la administración Reagan. Convergencias en Centroamérica* (México,D.F.: Ediciones Nuevo Mar y Claves Latinoamericanas, 1984.

27 Kirk, pág. 143.

1982, a 15,000 en 1988.[28] En los años más intensos del conflicto murieron cerca de 30,000 nicaragüenses. También, con el poderío estadounidense atrás, los contras podían entrar y salir de Nicaragua libremente, usando Honduras como su base de operaciones. Por su parte, los Estados Unidos mantenía su propia fuerza en Honduras que oscilaba entre 15,000 soldados en 1985 y 50,000 en 1987. Como complemento a las operaciones en Honduras y Nicaragua, Reagan intentó bloquear a Nicaragua militar y económicamente. En 1984 mandó colocar minas frente a los puertos principales del país, una acción que fue condenada posteriormente por la Corte Internacional de la Haya. Todas estas acciones dieron origen a temores de que en algún momento los Estados Unidos planeaba invadir el país directamente. La invasión estadounidense de Grenada en octubre de 1983 sirvió para fundamentar estos temores.

En noviembre de 1984 se realizaron elecciones para la Presidencia. Tres partidos se negaron a participar, pero otros seis participaron. A pesar de esto, y el hecho de que la mayor parte de los aliados de los Estados Unidos reconoció su validez, la administración de Reagan rehusó reconocerlas. Sin embargo, reconoció las elecciones de 1984 en El Salvador realizadas en plena guerra civil en que la mayor parte de la población no podía participar. El hecho es que Reagan no reconoció las elecciones nicaragüense, porque, de hacerlo habría tenido que reconocer al gobierno sandinista como legítimo; y esto hubiera significado deslegitimar a los contras y la guerra de baja intensidad, que era un proyecto predilecto del presidente norteamericano.

La visita papal

La visita papal, que se realizó en marzo de 1983, puso de manifiesto las tensiones internas en la Iglesia y agudizó todavía más las tensiones entre la Iglesia y el Estado. Por su parte, el gobierno sandinista no escatimaba esfuerzos en preparación para la visita; inclusive ofreció movilidad gratuita al pueblo para llegar a los sitios designados. Pero también pecaba de un exceso de optimismo, para no decir ingenuidad, con respecto al Papa. Convencidos de que sólo bastaba enseñarle la nueva Nicaragua, con las masas de fieles entusiasmadas con la revolución, rodearon

---

28 *Ibid.*, pág. 115.

los lugares donde el Papa iba a hablar con imágenes y alusiones a la revolución, sin darse cuenta de que semejante despliegue de símbolos sólo serviría para confirmar los temores del Papa de que estaba en un país excesivamente ideologizado. Entre otros lemas que aparecían en las pancartas, se encontraba este saludo: «Bienvenido a Nicaragua libre, gracias a Dios y la revolución».[29] En su discurso de bienvenida —excesivamente largo— Daniel Ortega alabó los logros de la revolución. Con un poco más de discreción y de comprensión acerca de los temores del Papa, los sandinistas tal vez habrían logrado tranquilizar a los visitantes distinguidos del Vaticano, y hasta cambiar su imagen de Nicaragua.

Por su parte, el Papa no había sido bien aconsejado. El cardenal López Trujillo y otros asesores le habían preparado para visitar un país marxista que hostigaba a la Iglesia y manipulaba a los sacerdotes en el Gobierno. Sobre todo, el Papa no parecía comprender la emoción que sentían los nicaragüenses de clase popular al participar en la construcción de una nueva sociedad tras una larga y opresiva dictadura. Constantemente condenó las «ideologías extrañas» al cristianismo, una clara alusión al sandinismo. El incidente que más tipifica la falta de comprensión de la situación de Nicaragua ocurrió el 4 de marzo durante su discurso en Managua. El día anterior varios jóvenes habían sido muertos por los contras; motivo por el cual muchas personas comenzaron a gritar en favor de la paz. El Papa interpretó los gritos como una especie de consigna para interrumpir su mensaje. Molesto, pidió silencio a la multitud. Más de una persona se sintió desilusionada por la visita papal. Además, el Papa, en su afán de robustecer la unidad de la Iglesia, claramente apoyó al arzobispo Obando como símbolo visible de esa unidad. Dos años más tarde le confirió la dignidad del cardenalato: otro signo manifiesto de que Obando contaba con el pleno apoyo del Vaticano.

Desde ese momento en adelante las confrontaciones entre el Estado y la Iglesia se volvieron más abiertas y ásperas. En el mismo año se presentó un enfrentamiento sobre el servicio militar obligatorio. En agosto el Gobierno, frente a la amenaza de los contras, promulgó la Ley del «Servicio Militar Patriótico», universal y obligatorio. Obando y los obispos conservadores objetaron la ley por tener un carácter «totalita-

---

29 Selser, pág. 68.

rio».[30] Sin embargo, otros obispos, Carlos Santi de Matagalpa y Schlaefer de Bluefields, no avalaron esa crítica. En junio de 1984, el sacerdote diocesano Luis Amado Peña fue acusado de colaborar con los contras. El Gobierno presentó un vídeo en que se veía a Peña ayudando en el traslado de armas. En respuesta, el Arzobispo acusó al Gobierno de haber fabricado las pruebas y convocó a una marcha de protesta. Peña fue puesto bajo arresto domiciliario en el seminario, pero al cabo de un año, perdonado por el presidente Ortega.[31]

En medio de este clima de tensiones, el Gobierno se acercó a la Iglesia para iniciar un diálogo. Como fruto de este acercamiento se creó la Comisión de Diálogo Estado-Iglesia conformada por los obispos Bosco Vivas, Pablo Vega y Carlos Santi. Los representantes del Gobierno eran René Núñez Téllez, Ministro de la Presidencia, y Rodrigo Reyes, Ministro de Justicia. La comisión mixta, que se reunió en enero de 1985, trató temas como la cuestión de los sacerdotes expulsados, el servicio militar obligatorio, la guerra de los contras, etc. El tema que más tensión provocó fue justamente este último. La Iglesia propuso entablar un diálogo oficial con los contras; pero el Gobierno sospechaba que los obispos en realidad buscaban legitimar a la contrarrevolución o, lo que ellos llamaban, la «Resistencia Nacional», y en el proceso deslegitimar al gobierno sandinista. A pesar de los muchos encuentros que se realizaron durante el año, no se llegó a ningún acuerdo ni entendimiento básico. Finalmente, el 28 de octubre se realizó la última reunión, que no se repitió hasta dos años más tarde.

La Iglesia y la contrarrevolución

Efectivamente, la agresión de la «Contra», o la contrarrevolución, fue el tema que más tensión provocó en Nicaragua y en la Iglesia. En el fondo, el arzobispo Obando simpatizaba con la causa de la «Contra» y apenas ocultaba su disgusto con el régimen sandinista; y por eso fue duramente criticado por sus opositores por mantener un silencio ante los actos de violencia cometidos por los contras, mientras que al mismo tiempo condenaba el servicio militar obligatorio y los actos de violencia cometi-

---

30 *Carta pastoral,* 29 de agosto de 1983.
31 Selser, págs. 92-94.

dos por el Gobierno. Señalemos que la «Contra» fue responsable en varias ocasiones, directa o indirectamente, de la muerte de cristianos progresistas vinculados al sandinismo; tal como el caso de los esposos Felipe y Mary Barreda, ambos cursillistas quienes fueron secuestrados en julio de 1983 y llevados a Honduras, donde murieron tras ser torturados. Frente a este caso la Iglesia oficial no hizo ningún comentario.[32] Es más: el Arzobispo y sus asesores no se limitaron a guardar silencio —cuestionable pero discreto— con respecto a la «Contra», sino que además expresaron su simpatía por aquel movimiento. Inclusive, Obando y sus portavoces en Nicaragua, pero sobre todo en el extranjero, promovieron la causa de los contras. A manera de ejemplo, durante las reuniones de diálogo con el Gobierno, el obispo Pablo Vega declaró en Alemania que las elecciones de 1984 eran «fraudulentas».[33] En junio de 1986, Vega también dirigió la palabra en Washington a una reunión de PRODEMCA, una organización creada para apoyar la contrarrevolución. Justamente en estos días se discutía en el Congreso estadounidense una propuesta del presidente Reagan para otorgar a los contras la suma de 100 millones de dólares.[34] Por su parte, Obando realizó una gira por los Estados Unidos en enero de 1986, para pedir ayuda a distintos grupos conservadores en favor de la «Contra».[35]

Pero el hecho que más impactó en la opinión pública, fue la primera misa de Obando como Cardenal. El Arzobispo fue elevado al nuevo rango eclesiástico en abril de 1985, y el 13 de junio celebró su primera misa como Cardenal, no en Managua sino, curiosamente, en Miami. Fue rodeado por algunas de las figuras más importantes de la contrarrevolución: Edén Pastora, Adolfo Calero y varios antiguos somocistas.[36] Mediante ese gesto simbólico, Obando se estableció a sí mismo no como un mero simpatizante, sino como el portavoz principal de la contrarrevolución. Los vínculos entre la Iglesia y ese movimiento eran tan estrechos que la revista *Newsweek* acusó a ciertos organismos de la Arquidiócesis de Managua de recibir fondos de la CIA destinados a hacer propaganda

---

32 Selser, págs. 72-73; Kirk, págs. 190-191.
33 Selser, pág. 99.
34 Williams, en Mainwaring y Wilde, *The Progressive Church in Latin America*, pág. 96
35 Kirk, págs. 163-164.
36 Selser, pág. 116-120.

en favor de la oposición antigobiernista.[37] A la luz de esta estrecha colaboración entre la Iglesia y la contrarrevolución, el gobierno sandinista tenía un fundamento serio para dudar de la sinceridad de los obispos cuando hablaban en favor de la «reconciliación» o del «diálogo». Desde la perspectiva del Gobierno, parecía que la Iglesia oficial en realidad buscaba legitimar a los contras y la guerra de baja intensidad de Reagan, y al mismo tiempo deslegitimar al régimen sandinista.

Los sandinistas responden

La simpatía abierta de la jerarquía hacia la contrarrevolución, así como las declaraciones y acciones de parte del clero conservador en apoyo directo a los grupos antisandinistas, más el temor de una invasión estadounidense, llevó al Gobierno a tomar medidas en su defensa, algunas de las cuales resultaban necesarias en el momento, pero otras claramente excesivas. A raíz del caso del P. Amado Peña, el Gobierno canceló las visas de residencia de diez sacerdotes extranjeros, quienes fueron acusados de realizar una «campaña sistemática» contra las leyes del país.[38] Pero, en 1989, cuando las aguas se habían tranquilizado, ocho de los diez volvieron. En octubre de 1985 el Gobierno cerró las oficinas de CORPROSA (Comisión de Promoción Social Arquidiocesana), que recibía ayuda económica de la Agencia Internacional para el Desarrollo y la Fundación Adenauer de Alemania Federal. Dicha oficina fue acusada de utilizar los fondos para financiar reuniones de grupos políticos opuestos al régimen. En enero de 1986 se cerró la Radio Católica, dirigida por el P. Bismarck Carballo. La radio se había convertido en un continuo irritante para el Gobierno, por su críticas y, concretamente, por no respetar las leyes. El colmo se dio cuando no transmitió, junto con las otras emisoras, el saludo presidencial de fin de año. En junio, a causa de sus declaraciones públicas en contra del Gobierno y en favor de la contrarrevolución, se negó permiso al propio Carballo para que entrara al país; y en julio se expulsó al obispo Pablo Vega por la misma razón. Con estas y otras acciones el Gobierno respondió a las constantes críticas y declaraciones de parte de la Iglesia que apoyaba los planes de Reagan y la contrarrevolución para desestabilizar al régimen sandinista; pero al mismo

37 *Newsweek*, 15 de junio de 1987: 27-29.
38 Selser, págs. 94; 373-374.

tiempo también cayó en la trampa de confirmar las acusaciones en el sentido de que había persecución religiosa en Nicaragua.

En otra orden más simbólica, el P. Miguel D'Escoto hizo un llamado para realizar una «insurrección evangélica» con el fin de denunciar las campañas dirigidas contra el país. Entre el 7 de junio y el 6 de agosto de 1985 realizó un ayuno por la paz en un barrio popular de la capital, que sirvió para crear conciencia de solidaridad con Nicaragua frente a la agresión. El obispo de São Féliz de Araguaia en Mato Grosso, Pedro Casaldáliga, y otras personalidades de la Iglesia progresista de América Latina, como Adolfo Pérez Esquivel y mons. Méndez Arceo de Cuernavaca, se hicieron presentes durante el ayuno para expresar su solidaridad con la Iglesia progresista nicaragüense. Posteriormente, en febrero de 1986 el P. D'Escoto realizó una viacrucis desde Jalapa en la frontera con Honduras hasta la capital, un recorrido de 325 kilómetros, con el fin de simbolizar el viacrucis del pueblo nicaragüense. Por el camino fue recibido con entusiasmo en todos los pueblos. La marcha culminó con una misa concelebrada por 73 sacerdotes.[39]

Tercera Etapa: la búsqueda de un modus vivendi (1986-1990)

En medio de este clima de hostigamiento, y frente a la inutilidad de una guerra que había cobrado a 30,000 víctimas en combate, finalmente se impusieron el sentido común y el deseo de paz. Sobre todo a partir de la llegada en julio de 1986 de un nuevo Nuncio Apostólico, Paulo Giglio, la Iglesia y el Estado dejaron a un lado la política de la recriminación mutua y se dedicaron a reiniciar el diálogo con el fin de llegar a un modus vivendi. Al mismo tiempo, el Gobierno aceptó la necesidad de entrar en diálogo con la «Contra» y designó al propio cardenal Obando como mediador entre ambos lados. El cambio en la política del Vaticano surgió en parte de una relectura más pragmática de la situación. Era evidente que la política de deslegitimar al régimen sandinista no había sido muy eficaz y sólo había servido para dividir a la Iglesia aún más. El nuevo Nuncio, no obstante ser un conservador, era partidario de ganar concesiones mediante el diálogo; una política que había producido resul-

---

39 Girardi, pág. 54.

tados cuando él había actuado como mediador anteriormente entre la Iglesia y el Estado en China. Además, la Iglesia había visto los resultados favorables de entablar el diálogo con el régimen comunista en Polonia. Finalmente, es probable que el Vaticano hubiera comenzado a cuestionar el estilo agresivo de Obando, Vega y los otros eclesiásticos opuestos al Gobierno. Durante todo este proceso, los obispos de los Estados Unidos habían criticado severamente la política de su propio gobierno con respecto a Nicaragua, y por esa misma razón no apoyaron a Obando; y ahora el Vaticano también vio la conveniencia de no identificarse tan estrechamente con los esquemas belicistas de Ronald Reagan, apoyados con tanto entusiasmo por los obispos conservadores de Nicaragua. Sobre todo después de Esquipulas II, el Vaticano adoptó la posición de no apoyar una solución mediante las armas. Al abrazar esa postura, lógicamente no podía avalar la línea dura de Obando y los otros obispos antigobiernistas.

Pero la iniciativa de buscar el diálogo y la paz no partió en primer lugar de la Iglesia, sino del conjunto de los países centroamericanos. Primero, el presidente Arias de Costa Rica propuso un plan global de pacificación; luego, en la conferencia general de los cinco presidentes de la región que se realizó en Esquipulas (Guatemala) en 1987, se puso en marcha un plan que comprometía a cada nación a entablar el diálogo con los grupos alzados en armas. Nicaragua fue la primera nación centroamericana que puso en marcha el plan acordado en Esquipulas. Para el régimen sandinista, Esquipulas II vino a ser no sólo un acicate para buscar la paz, sino a la vez un regalo porque ofreció al régimen una salida decente para hacer lo que al principio habría sido impensable: dialogar con la «Contra». Desde luego, los sandinistas tuvieron sus propios motivos internos para suavizar sus relaciones con los obispos y poner fin a la agresión externa. El mismo desgaste causado por la guerra fue un motivo importante. Según un autor, en 1988 el régimen asignaba cerca del 62 por ciento del presupuesto a la defensa nacional.[40] Pero, además, los sandinistas habían cometido su propia cuota de errores en el manejo de la economía. Entre otros, provocaron una inflación galopante, que llegó a ser en 1990 la más alta de toda América Latina.[41] Y por si estos factores no eran suficientes, el 22 de octubre de 1988 llegó el hurracán «Joan», causando gran destrucción y la muerte de 325 personas.

---

40 Kirk, pág. 180.
41 *Ibid.*, pág. 215.

Cuando el diálogo ya se había iniciado, se presentó otro factor que pesaba sobre las dos partes: el fin de la Guerra Fría y el colapso del comunismo en la Europa oriental. Este hecho tuvo repercusiones distintas en ambos bandos. Los sandinistas fueron obligados a abandonar su discurso marxista y abrazar sin ambigüedades, al menos en público, el sistema democrático occidental; pero los que más sufrieron las consecuencias eran los contras. En el nuevo contexto mundial, Nicaragua dejó de representar una amenaza para la región y para los Estados Unidos, sobre todo cuando el presidente Reagan dejó el poder en 1989. Además, la rama ejecutiva de los Estados Unidos se había desprestigiado bastante durante el escándalo de «Irangate» que se iba manifestando en los últimos dos años de Reagan. Después de la revelación de la conexión entre Irán y los contras, el Congreso de los Estados Unidos, si bien había cooperado con Reagan, aunque sin mucho entusiasmo, se distanció todavía más de su política de agresión con respecto a Centroamérica. La opción para los contras se reducía cada vez más a dos posibilidades: o dialogar con los sandinistas y reincorpararse en la sociedad, o seguir luchando en pequeños bandos armados, pero con un respaldo disminuido de los Estados Unidos. Así, cada uno de los cuatro actores principales en esta historia —la Iglesia, el Gobierno de Washington, el régimen sandinista y los contras— tuvo un motivo para entrar en diálogo y poner fin a la guerra. No obstante, es necesario subrayar el hecho de que hasta las elecciones de 1990, las partes que menos interés mostraron en buscar la paz eran los Estados Unidos y la «Contra». Es más, Reagan positivamente hizo caso omiso de los acuerdos de Esquipulas II y otros acuerdos importantes, de tal manera que el propio Vaticano, que generalmente compartía la línea dura de la Casa Blanca hacia el comunismo, terminó criticando la inflexibilidad de los Estados Unidos con respecto a Nicaragua y El Salvador. En cambio, las partes que más interés tenían en buscar la paz eran los sandinistas y el Vaticano y, en menor grado, los obispos nicaragüenses antigobiernistas.

Esquipulas II y el diálogo de reconciliación

En setiembre de 1986, bajo los auspicios del nuncio Paolo Giglio, el presidente Ortega se reunió con el cardenal Obando. Los tres acordaron poner en marcha una serie de encuentros con el fin de suavizar sus relaciones mutuas y buscar un modus vivendi. En distintas reuniones en

febrero, abril y mayo de 1987, el Gobierno y la Iglesia trataron temas candentes, tales como la cuestión de la Radio Católica y los sacerdotes expulsados. No llegaron a ningún acuerdo substancial. El factor decisivo que cambió dramáticamente el panorama fue la reunión de los mandatarios centroamericanos en Esquipulas. El 7 de agosto, los cinco presidentes de la región firmaron un acuerdo solemne por el cual se comprometieron a actuar juntos en la búsqueda de la paz, sin la injerencia de potencias extranjeras. Entre otras medidas específicas, rechazaron soluciones militares en favor de la negociación entre las partes en conflicto. Además, propusieron crear comisiones de reconciliación nacional en cada nación. Apenas vuelto de Esquipulas, Daniel Ortega convocó a los obispos para explicar los alcances de los acuerdos y para pedir su colaboración. La Conferencia Episcopal y los partidos políticos propusieron ternas con el fin de seleccionar a los miembros de la Comisión Nacional de Reconciliación, que finalmente quedó conformada por el Cardenal —como presidente— Sergio Ramírez —en representación del Gobierno— Mauricio Díaz y Erick Ramírez —representando a los partidos de la oposición— y Gustavo Parajón, pastor protestante, del directivo de CEPAD (Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo). El mandatario nicaragüense había actuado con tanta rapidez que tomó por sorpresa a sus críticos, incluyendo al gobierno estadounidense y la Iglesia. En distintas ocasiones Obando y otros obispos, sospechando de que se trataba de una maniobra para manipular a la Iglesia, expresaron su desconfianza de la idea de formar dicha Comisión; y no faltaban autores simpatizantes con el Gobierno que también vieron cierta astucia en la decisión de Ortega de nombrar a Obando jefe de la Comisión, porque al hacerlo, lo obligó sutilmente a reconocer al régimen sandinista como legítimo. En realidad, la decisión de Ortega se convirtió en un cuchillo de doble filo, porque el Cardenal, también muy astuto, utilizó el puesto para avanzar la causa de los contras.[42]

Al mismo tiempo que mandó crear la Comisión, Ortega también dio otras muestras de buena voluntad para fortalecer el nuevo ambiente de reconciliación nacional. Para el Congreso Eucarístico que se realizó en noviembre de 1986, el Gobierno ofreció transporte y alojamiento gratuitos para los visitantes extranjeros. En agosto de 1987 autorizó el re-

---

42 Para la actuación de Obando en la Comisión Nacional de Reconciliación ver Selser, págs. 241-248.

greso de Bismarck Carballo y del obispo Pablo Vega, y anunció la reapertura de Radio Católica. También, en octubre se reabrió *La Prensa,* clausurada desde junio de 1986. La Comisión de Reconciliación Nacional se instaló el primero de setiembre en la sede de la Conferencia Episcopal, y muy pronto se encontró enfrascada en debates sobre la cuestión de amnistía a los contras, el servicio militar patriótico y el diálogo entre el Gobierno y la oposición. El tema más espinoso fue cómo entablar un diálogo entre el Gobierno y la oposición en armas, es decir, los contras. El 6 de noviembre, Ortega oficialmente designó a Obando mediador entre el Gobierno y la Resistencia. En los primeros días de diciembre, en Santo Domingo, Obando, acompañado por el obispo Auxiliar Bosco Vivas y el obispo de Matagalpa, Carlos Santi, inició el primer diálogo, aunque indirecto, entre el gobierno sandinista y la «Contra». La delegación nicaragüense fue presidida por el mayor Ricardo Wheelock, uno de los comandantes importantes de la revolución. Tras este primer encuentro las reuniones, directas e indirectas, así como otros intercambios personales, ocurrieron en sucesión rápida. En enero de 1988 Ortega se reunió con el Papa y con el cardenal Casaroli —el primer encuentro a ese nivel desde 1983. En febrero en Guatemala el Gobierno y la «Contra» sostuvieron conversaciones directas, con la mediación del Cardenal y, finalmente, a comienzos de marzo Ortega anunció la composición de una delegación del más alto nivel presidida por su hermano Humberto, el Comandante General del Ejército, para el primer encuentro directo y sin intermediarios entre el Gobierno y la «Contra». En poco tiempo, el Gobierno y la contrarrevolución habían pasado del repudio mutuo y de la guerra a la mesa de conversaciones.

Sapoá, 1988

El 6 de marzo de 1988 el Gobierno desató una ofensiva contra la resistencia armada, y el 17 de marzo llegaron resfuerzos estadounidenses a Honduras. A pesar de estar en medio de un conflicto armado, ambas partes decidieron de todas maneras realizar la cita cumbre programada entre el Gobierno y la oposición. El 21 de marzo el Gobierno inició un diálogo con los ocho partidos legales de oposición en Nicaragua, y el 23 la delegación del Gobierno formalmente se reunió con la oposición armada. En el pequeño pueblo de Sapoá, cerca de la frontera de Costa Rica, los dirigentes contrarrevolucionarios Adolfo Calero, Alfredo César y

Arístides Sánchez se encontraron con Humberto Ortega, estando presentes como testigos el cardenal Obando y el Secretario General de la OEA, Joâo Baena Soares. Grande fue la sopresa del mundo cuando se enteró de los acuerdos aprobados por los dos lados. Entre otros puntos los dirigentes de la «Contra» renunciaron a seguir recibiendo financiamiento militar de los Estados Unidos, aceptando sólo ayuda humanitaria. Pero igualmente sorprendente fue la promesa de los sandinistas de ofrecer amnistía a tres mil exguardias somocistas. Finalmente, las dos partes anunciaron una tregua de 60 días. Durante ese período se comprometieron a seguir conversando con el fin de negociar un cese al fuego definitivo.[43]

La apertura que cada lado mostró fue tan notable que Sapoá parecía un acuerdo hecho en el paraíso, no en el mundo real. Efectivamente, la tinta apenas se había secado cuando la *realpolitik* se impuso y casi borró del mapa lo acordado en Sapoá. En primer lugar, el gobierno de Reagan inmediatamemnte rehusó reconocer los acuerdos y volvió a ofrecer ayuda militar a los contras. En segundo lugar, el comandante militar de la «Contra», Enrique Bermúdez, desconoció la labor de sus colegas en Sapoá. Efectivamente, Sapoá dividió profundamente a los dirigentes rebeldes. Finalmente, tras cancelar algunas citas para reanudar las conversaciones, en mayo se realizó un segundo encuentro entre el Gobierno y la «Contra» en Managua misma. Pero esta vez los dirigentes de la contrarrevolución prácticamente desconocieron los acuerdos de Sapoá.

Hubo otros hechos que empañaron el espíritu de Sapoá. En julio el embajador norteamericano Richard Melton y siete funcionarios de la embajada norteamericana fueron declarados personas non gratas por su complicidad en fomentar una movilización de protesta antigobiernista en el pueblo de Naindaime y en otros lugares. La prensa hablaba del «plan Melton», que era aparentemente una conspiración orquestada en Washington para desestabilizar el Gobierno en Managua y socavar la paz frágil lograda en Sapoá; y otra vez el Gobierno cerró Radio Católica y *La Prensa*, aunque volvieron a abrir poco tiempo después.

A pesar de estos reveses, Sapoá no resultó ser un fracaso total. A partir de esa reunión, de hecho el nivel de la guerra bajó considerable-

---

43 Selser, págs. 292-293.

mente, un signo de que la «Contra» había perdido fuerza. En los comienzos de 1989 el presidente Ortega anunció que las elecciones de noviembre de 1990 se adelantarían a febrero, y dio autorización para el regreso de los diez sacerdotes expulsados con ocasión del incidente del cura Peña. Al mismo tiempo, el propio Obando se mostró más moderado en sus declaraciones acerca del Gobierno. En mayo sorprendió a muchos cuando solicitó al gobierno de los Estados Unidos, mediante el mons. Darío Castrillón Hoyos del CELAM, el fin del bloqueo económico. Naturalmente, Estados Unidos no hizo caso de la solicitud. Además, los obispos, a diferencia de su actuación en 1984 cuando prácticamente ignoraron las elecciones, exhortaron a los católicos a votar en los comicios de 1990. De esta manera, finalmente reconocieron en la práctica la legitimidad del gobierno sandinista.

Los evangélicos

Los evangélicos constituyen cerca del 15 por ciento de la población de Nicaragua. Su presencia es muy antigua: los moravos llegaron a la Costa Atlántica en el siglo XVII, y los misioneros anglosajones a fines del siglo pasado. Hasta los años sesenta no eran muy significantes numéricamente; pues, justamente durante el proceso sandinista experimentaron una expansión vertiginosa: entre 1978 y 1988 crecieron en un 140 por ciento.[44] La mayor parte —tal vez el 55 por ciento -pertenece a distintas iglesias pentecostales, que son tradicionalmente apolíticas y conservadoras. Mas, el terremoto de 1972 —así como la misma revolución— marcó un cambio importante para la comunidad evangélica. Después del terremoto, los distintos grupos de evangélicos fundaron CEPAD: Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo. Dicha organización constituyó en adelante la asociación principal que unía a la mayor parte de las iglesias evangélicas en Nicaragua. En los años antes de la revolución aparecieron pequeños núcleos que cuestionaron la orientación conservadora de sus iglesias. En el Seminario Teológico Bautista, por ejemplo, los seminaristas criticaron la postura prosomocista de sus pastores. En general, sin embargo, los protestantes no estuvieron preparados

---

44 Girardi, pág. 118. Sobre los evangélicos en la revolución, ver el capítulo de Benjamín Cortes en Guilio Girardi, págs. 117-138.

para la revolución que sacudió Nicaragua en esos años; mas como un signo notable del cambio de mentalidad, en octubre de 1979 un grupo de 500 pastores publicó un documento en que expresó su solidaridad con la revolución, y al mismo tiempo condenó el bloqueo estadounidense a Cuba.[45]

Así como la revolución dividió a los católicos, también hizo lo mismo con los evangélicos. Ciertos grupos, como CEPRES —la Comunidad Evangélica de Promoción Social— y ciertas iglesias manifestaron su apoyo a las reformas y muchos evangélicos participaron en la campaña de alfabetización y las jornadas en favor de la salud. Pero los evangélicos de orientación fundamentalista —y ellos fueron la mayoría— más las numerosas sectas y nuevas denominaciones que se establecieron en esos años, o se mantuvieron al margen del proceso o abiertamente criticaron la revolución.

Esta actitud también provocó reacciones de hostilidad de parte de los sandinistas. En agosto de 1980 distintos bandos de sandinistas tomaron 30 templos pertenecientes a los mormones, adventistas y los testigos de Jehová. Mediante la intercesión de CEPAD, fueron devueltos a sus respectivas iglesias. El nombramiento de Gustavo Parajón, pastor bautista y presidente de CEPAD, a la Comisión de Reconciliación Nacional, representó un reconocimiento a la comunidad evangélica. Finalmente, los propios sandinistas no perdieron oportunidades para buscar apoyo entre los evangélicos. En marzo de 1987, como parte de su campaña de apertura y reconciliación, Daniel Ortega se hizo presente en una asamblea pentecostal con motivo de la visita de Yiye Avila, predicador portorriqueño. El pastor impuso las manos sobre Ortega, y el presidente nicaragüense por su parte pidió oraciones a los feligreses. En enero de 1990, en plena campaña presidencial, Ortega se reunió con más de 1,000 pastores y dirigentes evangélicos. Finalmente, hubo evangélicos en las listas de los candidatos sandinistas.[46]

---

45 *Ibid.*, pág. 124-130

46 Berryman, *Stubborn Hope*, pág. 56.

Las elecciones y la época postsandinista

Los comicios presidenciales de Nicaragua que se realizaron el 25 de febrero de 1990 fueron unos de los más observados y vigilados en la historia. A invitación del propio Gobierno acudieron cerca de 1,000 observadores de la ONU, la OEA y de otros organismos internacionales.[47] Entre los más famosos de los observadores se encontraba el ex-presidente Jimmy Carter. Efectivamente, las elecciones se realizaron bajo la lupa del mundo. Las dos fuerzas principales eran el FSLN y la UNO (Unión Nacional Opositora). La UNO, que presentó como candidata a Violeta Barrios de Chamorro, consistía en 14 distintos pequeños partidos de centro-derecha. En un ambiente de total libertad, los candidatos utilizaron todas las técnicas típicas del primer mundo, especialmente de los Estados Unidos. Ninguna de las facciones tuvo reparos en recurrir a la religión en pos de votos. Daniel Ortega, como mencionamos anteriormente, visitó una reunión de pastores evangélicos y los sandinistas difundieron una foto de él junto con el Cardenal. Un día antes de las elecciones, *La Prensa* publicó una foto del Cardenal bendiciendo a Violeta Chamorro.[48] Los resultados fueron una gran sorpresa para el mundo y los propios nicaragüenses. En contraste con las encuestas preelectorales, que favorecían al FSLN, en la elección misma la ONU obtuvo el 55% del voto nacional y el FSLN, el 41%.[49] Daniel Ortega reconoció la derrota y Violeta Chamorro asumió la Presidencia del país. Los analistas han especulado ampliamente acerca de las razones de la derrota sandinista: la guerra, el desgaste de los sandinistas en el poder, la creencia ampliamente difundida de que los Estados Unidos ayudaría a Nicaragua si la UNO ganaba, etc. Por su parte, los sandinistas reconocieron que ellos se habían llevado por actitudes triunfalistas.

En la época postsandinista la Iglesia todavía seguía desempeñando un papel de alto perfil, sobre todo en la tarea de pacificar a los contras. En Tegucigalpa, el 23 de marzo, el Cardenal actuó como mediador entre

---

47 Latin American Studies Association (LASA), «Electoral Democracy under International Pressure», *The Report of the Latin American Studies Association Commission to Observe the 1990 Nicarguan Election*, 15 de marzo de 1990, pág. 31.

48 *Amanecer*, marzo-abril de 1990, pág. 10.

49 LASA, pág. 35.

Daniel Ortega y Antonio Lacayo, el nuevo Ministro de la Presidencia, para establecer un cese al fuego definitivo entre el sandinismo y la «Contra». También se formó una comisión de verificación. El 30 de mayo con la presencia del Cardenal, la nueva Presidenta y el comandante «Franklin» (Israel Galeano) de los contras, firmaron un acuerdo creando zonas de desarrollo donde los excontras podían reestablecerse.[50] En otras ceremonias posteriores Obando bendijo a las tropas de la «Contra» en el momento en que entregaron sus armas.[51] A pesar de estos gestos públicos de reconciliación, los ánimos de los sandinistas y los contras seguían en un estado de exaltación. Aunque cuando los jefes de ambos bandos firmaron acuerdos de paz, distintos grupos disidentes no se conformaron con los resultados, sobre todo porque no habían recibido beneficios concretos después de tantos años de lucha y de sacrificio. Muy pronto la política del Gobierno en favor de la reconciliación nacional se estrelló contra serios obstáculos; uno de los cuales resultó ser, irónicamente, la misma Iglesia.

Desde el comienzo, Violeta Chamorro puso en marcha una política de reconciliación que incluía el hacer un acomodamiento con los sandinistas. Entre otros acuerdos de alto nivel, ella decidió mantener como jefe del Ejército al general Humberto Ortega. Muy pronto surgieron voces de discrepancia en el seno de la UNO. El abanderado de los duros, es decir, los que no querían acomodar a los sandinistas, fue el propio vicepresidente Virgilio Godoy. Asimismo, en un comienzo las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia fueron armoniosas; pues en el ambiente de euforia después de las elecciones, la Presidenta ofreció ayudar a la Iglesia en la construcción de una nueva catedral; y, por su parte, el Cardenal se hizo presente en todas las ceremonias oficiales del Estado, con el claro fin de legitimar al nuevo Gobierno; sin embargo, el Cardenal también comenzó a unir su voz a las críticas de la política de acomodamiento. Las críticas se centraron sobre todo en la figura de Antonio Lacayo, el Ministro de la Presidencia, quien también era el yerno de la Presidenta. Lacayo fue el arquitecto principal de la política de transacción y, por lo tanto, opuesto a la política del no acomodamiento del vicepresidente.

---

50 Mulligan, págs. 277-278.
51 *Ibid.*, 288-290.

Las tensiones entre sandinistas y ex-contras estallaron frecuentemente en actos de violencia; a veces entre sí y a veces contra el Gobierno. En julio de 1993, cerca de Estelí en el norte, un grupo de sandinistas desató un combate con las fuerzas del Gobierno. En agosto, en otra zona del norte, un grupo de contras secuestró a 37 oficiales del Gobierno. En respuesta, un grupo sandinista en Managua capturó a 28 oficiales del Gobierno, entre ellos el propio vicepresidente Virgilio Godoy. Finalmente, los dos grupos pusieron a sus respectivos rehenes en libertad. La Presidenta denunció el «chantaje» de dichos grupos armados.

Saldo Final

La nota más saltante en la historia reciente de la Iglesia de Nicaragua es la polarización de los extremos y la ausencia de personas y fuerzas de moderación. El autor John Kirk acusa a las dos partes, por lo menos en el comienzo, de demostrar «gran inmadurez»: Obando por parcializarse tanto en favor de la «Contra» y del Gobierno de Reagan; y los sandinistas por su falta de sensibilidad en su trato con la Iglesia jerárquica, sobre todo en áreas como la educación y manifestaciones religiosas.[52] De hecho, con el tiempo, los sandinistas aprendieron de sus errores. De ser un grupo revolucionario cerrado, pasaron a ser un partido político más moderno y flexible (es interesante notar que en 1990 el 25% de sus candidatos no pertenecía a las filas del mismo FSLN) e ideológicamente dejó de ser un movimiento marxista, convirtiéndose en un partido nacionalista de corte socialdemócrata.[53] Pero semejantes cambios no han ocurrido en la Iglesia. Con el fin de robustecer la unidad de la Iglesia, el Vaticano promovió la figura de Obando, desoyendo las voces, por ejemplo las de los obispos de Estados Unidos, que aconsejaban seguir un camino más moderado. Sin embargo, finalmente, el propio Vaticano, en la persona del nuncio apostólico Paulo Giglio, cambió su política y presionó para que la Iglesia jerárquica entrara en diálogo con los sandinistas; mas el cardenal Obando parece querer seguir la misma política de enfrentamiento aun después de la derrota del sandinismo. En este nuevo escenario, la principal figura de reconciliación nacional fue la Presidenta,

52 Kirk, pág. 192.
53 LASA, pág. 16.

Violeta Chamorro, no la cabeza visible de la Iglesia oficial. A nivel de las relaciones intraeclesiales, la Iglesia en Nicaragua sigue siendo muy dividida. La división se debe en parte a la jerarquía que no ha querido acercarse a los sectores progresistas que habían apoyado el proceso sandinista; pero algunos autores han señalado en los sectores progresistas, sobre todo al comienzo, actitudes utópicas e ingenuas con respecto a los sandinistas. En otras palabras, se identificaron demasiado con un régimen particular. El sacerdote dominicano Rafael Aragón observa que muchos cristianos, en su afán de apoyar el proceso, dejaron de pertenecer a sus respectivas comunidades y, en algunos casos, de profesar su fe religiosa, al menos de la misma forma pública que antes.[54] Otra crítica fue el hecho de que los cristianos comprometidos a nivel popular no se esforzaron en establecer un puente de diálogo con los cristianos de las clases medias.[55]

Finalmente, la Iglesia nicaragüense sirve como ejemplo del impacto del cambio conservador a nivel del Vaticano en la Iglesia local y en el proceso político de una región determinada. En el caso de El Salvador, el Papa Juan Pablo II respaldó la gestión del arzobispo Arturo Rivera y Damas, y de esta manera también fortaleció la unión interna en la Iglesia; pero en el caso de Nicaragua, el Papa optó por promover la figura de Miguel Obando y Bravo, porque la visión política del cardenal nicaragüense coincidía bastante con la suya. Mas, al respaldar la figura de Obando también aumentó las dificultades para que la Iglesia dialogara con el régimen sandinista y, al mismo tiempo, aumentó las dificultades para mantener la unión eclesial interna, que ya había dado signos de romperse antes de la crisis de los sacerdotes en el Gobierno. En este sentido, las elecciones de 1990 marcaron un nuevo capítulo importante en el proceso político y religioso de este país centroamericano: en la época de la posGuerra Fría, Nicaragua ha dejado de ser un laboratorio de experimentación de parte de las grandes potencias, y hasta cierto punto de la misma Iglesia. Recién ha podido comenzar a reconstruir su propia identidad nacional sin tantas presiones e injerencias externas. No obstante, es evidente que la plena reconciliación nacional y eclesial es una meta todavía muy distante.

---

54 Girardi, pág. 101.
55 *Ibid.*, pág. 110.

CAPÍTULO XI

GUATEMALA (1954-1996): LA GUERRA CIVIL MÁS LARGA

En muchos sentidos Guatemala, con sus 9,745,000 de habitantes (1992) es un típico país centroamericano: la estratificación social (el 87 por ciento vive en la pobreza), las dictaduras militares, la inestabilidad social y la violencia. Pero, en otros sentidos, este país, que fue el corazón de las Provincias Unidas de la América Central, se distingue del resto o sobrepasa a los demás en ciertas categorías. Por ejemplo, es el país con la mayor población indígena: tal vez entre el 50 a 60 por ciento, con 22 distintos idiomas de la familia lingüística maya.[1] El resto de la población se conforma de blancos y «ladinos», es decir, mestizos. También fue el escenario de la guerra de guerrillas más larga en la historia reciente de América Latina: desde los años sesenta hasta fines de 1996. Además ha sido testigo de la violencia sistemática más grande y más salvaje, más inclusive que las que han experimentado otros países como Nicaragua y El Salvador que también han sufrido las consecuencias de las guerras civiles y la represión política. En los peores años, que corresponden a las dictaduras militares de los generales Lucas García y Ríos Montt (1978-1983) murieron entre 100,000 a 150,000 civiles.[2] Tan grave fue lo que occurió en Guatemala que los autores que tratan este tema, y la Iglesia Católica guatemalteca, no dudaron en calificar como «genocidio» la política de «tierra arrasada» puesta en práctica por Ríos Montt. Además, los escuadrones de la muerte han eliminado sistemáticamente a centenares de diri-

---

1 Susanne Jonas, *La Batalla por Guatemala* (Guatemala: FLACSO-Editorial Nueva Sociedad, 1994), pág. 123.

2 Jonas, pág. 164; Saul Landau, *The Guerrilla Wars of Central America, Nicaragua, El Salvador and Guatemala* (Nueva York: St. Martin's Press, 1993), pág. 184.

gentes populares, religiosos, políticos, académicos y estudiantes. Por algunas razones especiales ha existido lo que Susanne Jonas llama el «gran silencio» con respecto a la violencia en Guatemala: la comunidad internacional en general ha pasado por alto lo que ocurrió en Guatemala, mientras prestaba gran atención a los casos de Nicaragua y El Salvador.

Tal vez este silencio se debe al hecho de que Los Estados Unidos han mantenido en este país una presencia más discreta que en los otros casos. Por cierto, el gobierno del presidente Eisenhower planificó y ejecutó el derrocamiento del presidente Arbenz en 1954; pero, a partir de ese momento, el ejército norteamericano y sobre todo la Central Intelligence Agency, aunque han intervenido muy directamente en Guatamala, han procurado mantener un perfil relativamente bajo. Por otra parte, a diferencia de los comandantes sandinistas y en menor grado los del FMLN, los líderes de la guerrilla en Guatemala no han gozado de una gran visibilidad internacional. Tal vez el hecho de que la gran mayoría de las víctimas de la violencia fuera indígenas también explica esta falta de interés en el drama guatemalteco. La decisión de otorgar el Premio Nobel de la Paz en 1992 a Rigoberta Menchú, indígena maya y víctima de la violencia en su propio país, ayudó mucho a rectificar este olvido. Finalmente, Guatemala también se distingue por el crecimiento especialmente rápido del protestantismo. Según David Stoll, el porcentaje de evangélicos saltó de 2.81 en 1960 a 18.92 en 1985.[3] Además, este país ya ha tenido dos presidentes evangélicos: el general Rios Montt (1982-1983) y Jorge Serrano Elías (1991-1993).

No obstante estas diferencias, hay una gran similitud que Guatemala comparte con el resto de Centroamérica, especialmente con El Salvador y Nicaragua: el papel importante que ha desempeñado la Iglesia católica en la historia política reciente del país. Podemos distinguir tres papeles distintos: la Iglesia como fuerza concientizadora; como víctima de la persecución y voz de protesta; y, finalmente, como mediadora en el proceso de la paz. Vamos a organizar este capítulo en tres partes: (1) la historia política reciente del país hasta la época del presidente Cerezo;

---

3 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley, California: University of California Press), pág. 337.

(2) la historia de la Iglesia durante ese mismo período; y (3) el papel de la Iglesia como mediadora entre el Gobierno y la guerrilla entre 1986 hasta 1995.

Trasfondo histórico

La historia de Guatemala en el siglo XIX, igual que en el resto de la América Latina, se caracteriza por la lucha entre conservadores y liberales. En 1871 en lo que sería un hito divisorio importante, llegó al poder Justo Rufino Barrios, el abanderado de los liberales, que en este caso representaba a la nueva burguesía comercial y la oligarquía cafetalera. El liberalismo guatemalteco desató una guerra especialmente hostil contra la Iglesia, llegando a expropiar la mayor parte de sus propiedades en aras de la modernización capitalista. El capitalismo liberal y la United Fruit Company, que se convirtió en el terrateniente principal del país, son temas inseparables en la historia moderna de Guatemala. El último dictador que defendió a capa y espada los derechos intocables de la oligarquía nacional y dicha compañía norteamericana fue el general Jorge Ubico (1931-1944). Con el respaldo del nuevo movimiento obrero y los sectores modernizantes de las clases medias y del mismo Ejército, llegaron al poder dos presidentes reformistas, Juan José Arévalo (1945-1950), un educador, y Jacobo Arbenz (1951-1954), un militar.

Ambos gobernantes propusieron llevar a cabo numerosas reformas. El más radical fue Arbenz que en 1952 decretó una reforma agraria, y llegó a expropiar varios miles de hectáreas de las inmensas propiedades de la United Fruit Company. Sin embargo, ninguno de los dos eran comunistas, aunque Arbenz aceptó el apoyo de los comunistas, a la sazón numéricamente insignifcantes. Además, el gobierno de Arbenz indemnizó a la United Fruit por las expropiaciones. En 1954 la administración de Eisenhower respaldó plenamente una invasión organizada por la CIA para «liberar» a Guatemala del comunismo. En el contexto de la guerra fría, los Estados Unidos no podían soportar un gobierno reformista en América Latina respaldado por comunistas. Además, no fue un secreto el hecho de que los dos hermanos Dulles —John Foster, el Secretario de Estado, y Allen, el Director de la CIA— tenían vínculos directos con la

United Fruit Company, que por su parte movió todas las teclas del poder en Washington para destituir a Arbenz.[4]

Los historiadores y analistas consideran el derrocamiento de Arbenz como un hecho fatal que puso en mal camino toda la historia posterior del país. Aunque la historia hipotética no es más que esto, hipotética, no obstante, es tentador preguntar qué habría pasado si Arbenz hubiera podido llevar sus reformas a un feliz término. Tal vez la historia posterior de dictaduras, guerrillas y represión se podría haber evitado. El hecho es que en adelante todos los gobernantes hasta 1986, menos uno (Julio César Mendez Montenegro, 1966-1970), fueron militares que defendieron la oligarquía terrateniente y la clase empresarial mediante la represión y la violencia. Es más: aunque cuando no estaban directamente en el poder —bajo Méndez y durante los gobiernos de Cerezo y Serrano— los militares seguían dictando en buena medida la política del país, especialmente en lo que se refiere a la guerra interna. Dado ese control tan fuerte del Ejército sobre el Estado, no era realmente necesaria otra intervención directa de los Estados Unidos en Guatemala. Este país centroamericano se convirtió en un Estado pretoriano en que los civiles tenían muy poco espacio para opinar. En cuanto a los partidos políticos, Guatemala se ha caracterizado por la ausencia de partidos de izquierda. Sólo existen partidos de centro y de derecha. Dentro de este cuadro, los políticos moderados de centro han sido considerados casi «izquierdistas» por los militares y civiles de la ultraderecha. En la práctica, después de Arévalo y Arbenz, la gran mayoría de los guatemaltecos fue excluida de una verdadera participación política. En este contexto, no es difícil comprender por qué aparecieron grupos armados, así como muchas otras organizaciones populares que inicialmente existían al margen de la ley.

La guerrilla y el movimiento popular

La guerrilla en Guatemala se distingue no sólo por su longevidad, sino también por otros rasgos peculiares. Por ejemplo, los primeros gue-

---

4 Para una historia más completa del rol de los Estados Unidos en el derrocamiento de Arbenz ver Stephen Schlesinger y Stephen Kinzer, *Bitter Fruit: The Untold Story of the American Coup in Guatemala* (Garden City, Nueva York: Doubleday and Company, 1982).

rrilleros eran exmilitares —los capitanes Augusto Turcios Lima y Marco Antonio Yon Sosa—, un hecho que explica parcialmente su éxito inicial en los años sesenta. Estos dirigentes revolucionarios, inspirados por el modelo de Cuba, crearon focos de resistencia en la Selva y el Altiplano; pero no logaron compenetrarse en la cultura indígena que les rodeaba. Entre 1969 y 1970 estos focos fueron eliminados por el Ejército, y con esto se extinguió la primera «ola» guerrillera. En los años setenta apareció una nueva ola de guerrilleros que aprendieron de los errores de los primeros. Por ejemplo, enfrentaron con más realismo el enorme peso de la cultura indígena en Guatemala y se esforzaron en atraer a los indígenas a su causa. También, como veremos, llegaron a apreciar la importancia del factor religioso, sobre todo después de los cambios en la Iglesia católica. En 1982, tras muchos años de lucha, y a pesar de sus discrepancias ideológicas, los cuatro grupos principales de la guerrilla se unieron para formar un solo frente: la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Los cuatro grupos básicos fueron: la ORPA (Organización del Pueblo en Armas); las FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes); el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres); y el PGT (Partido Guatemalteco del Trabajo).[5] Aunque las cifras varían bastante, se calcula que los combatientes armados en esos años sumaban entre 6 a 8,000 hombres y mujeres; tal vez cerca de medio millón de simpatizantes los apoyaba.[6] Los centros principales de operación de estos grupos se encontraban en las zonas más inhóspitas de la Selva y del Altiplano: en El Petén, Huehuetenango, San Marcos y Quetzaltenango. En total, tenían militantes en todos los 22 departamentos del país.

Al mismo tiempo, pero sobre todo en los años ochenta, surgió un movimiento popular no vinculado directamente con los grupos armados: los maestros, los estudiantes universitarios y los obreros (que se organizaron nuevamente después de la época de Arbenz). Además, de especial importancia, en 1978 apareció a la luz pública el Comité de Unidad Campesina (CUC), que unió los sindicatos campesinos del todo el país. Finalmente, el terremoto de 1976, en que perecieron 25,000 personas, la mayoría entre los pobres, también contribuyó al despertar de la concien-

---

5 Para la historia de la guerrilla, ver el capítulo 4, «Guatemala», en Saul Landau, *The Guerrilla Wars of Central America,* págs. 148-204.

6 Jonas, *La Batalla por Guatemala,* pág. 154.

cia política a nivel popular. A consecuencia de ese desastre natural, miles de campesinos fueron obligados a migrar a otras partes. De otro lado, muchos guatemaltecos se indignaron a causa de la venalidad de muchos militares y políticos que se aprovecharon del desastre para enriquecerse.

Ríos Montt: genocidio en el Nuevo Israel

La represión y la violencia política no eran fenómenos nuevos en la Guatemala de comienzos de los ochenta. En los dos meses que siguieron al derrocamiento de Arbenz, unos 8,000 campesinos fueron víctimas de la represión desatada por el gobierno del general Castillo Armas.[7] Al mismo tiempo, en los años sesenta aparecieron los escuadrones de la muerte, tales como Mano Blanca, que se dedicaron a asesinar selectivamente a dirigentes políticos y estudiantiles. Frente a la segunda ola de guerrilleros y al surgimiento de un movimiento popular, los militares y los escuadrones a su vez se volvieron más sistemáticos y mucho más drásticos. Además, contaron con el asesoramiento de militares norteamericanos, con su experiencia en Vietnam. Hubo dos actos de represión que simbolizaron esta nueva dureza y sirvieron como un presagio de lo que venía: Panzós y la Embajada de España. En mayo de 1978, cerca de Panzós, en el departamento de Alta Verapaz, al noreste de la Capital, el Ejército masacró a más de 100 indígenas kelchis que protestaron por el despojo de sus tierras.[8] Y en enero de 1980 un grupo de campesinos, algunos de los cuales eran militantes del recién fundado Comité de Unidad Campesina, tomaron pacíficamente la Embajada de España. Su propósito fue llamar la atención mundial sobre la represión de los militares en sus aldeas. Las fuerzas del orden retomaron la Embajada violentamente y mataron a todos los campesinos. Entre las 39 víctimas se encontraba el padre de Rigoberta Menchú.[9]

El general Romeo Lucas García (1978-1982) puso en marcha la política de los «polos de desarrollo», por la cual se obligó a los campesi-

---

7 *Ibid.*, pág. 65.
8 *Ibid.*, pág. 145.
9 *Ibid.*, pág. 146. Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú* (Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1983), pág. 294.

nos, indígenas en su mayoría, a optar por vivir en aldeas o campamentos controlados por el Ejército, o ser considerados «subversivos». Su sucesor, el general Ríos Montt, le sobrepasó en la dureza y la radicalidad con que se aplicó esta política. En marzo de 1982, varios centenares de oficiales jóvenes del Ejército obligaron a Lucas a renunciar, acusándole de corrupción y de ineficacia en la lucha contra la subversión. Los oficiales invitaron a Efraín Ríos Montt, a la sazón retirado del Ejército, a encabezar el nuevo gobierno. Ríos, que había sido un candidato presidencial en 1974, del Partido Demócrata-Cristiano, en elecciones que aparentemente él ganaba, pero luego perdió a causa de un fraude, tenía fama de ser honesto y eficaz; sin embargo, había otro aspecto de la vida del general retirado, que no fue tan conocido: después de su derrota electoral se había convertido en un «cristiano renacido», y pertenecía a la Iglesia del Verbo, de corte fundamentalista y con base en los Estados Unidos. Fue esta combinación peculiar de fervor fundamentalista y voluntad implacable para reprimir la población indígena la que constituyó la nota sobresaliente de su gobierno. Una vez en el poder, se rodeó de asesores de su iglesia, y los domingos se dirigía al país por televisión con mensajes acerca de la moral y la familia. Además, muchos misioneros fundamentalistas, que no dudaron en calificar a Guatemala bajo Ríos Montt como el «Nuevo Israel» de las Américas, llegaron al territorio guatemalteco.[10] Los portavoces de la derecha religiosa de los Estados Unidos, tales como Pat Robertson, lo apoyaron con entusiasmo.[11]

Bajo el lema de «fusiles y frijoles», Ríos Montt declaró una «guerra total» contra la población en las zonas donde había guerrilleros. Las estadísticas, que los observadores más serios aceptan, dan alguna idea de la magnitud de la tragedia que ocurrió en Guatemala en esos años. Entre 100 a 150,000 civiles fueron asesinados o «desaparecidos». Cuatrocientas cuarenta aldeas fueron totalmente arrasadas. Cerca de un millón (en una nación de nueve millones) de refugiados huyó de sus aldeas, y cerca de 200,000 de ellos cruzaron la frontera para vivir en campamentos en México.[12] Varios miles de campesinos se constituyeron en «Comunida-

---

10 Stoll, pág. 181.

11 Pat Robertson escribió el prefacio de la obra de Joseph Anfuso, *Efraín Ríos Montt: ¿Servant or Dictator?* (Ventura, California: Vision House, 1983).

12 Jonas, págs. 164-165. Landau, pág. 196.

des de Poblaciones en Resistencia»: es decir, grupos de refugiados que se negaron a apoyar a la guerrilla, pero que tampoco aceptaron vivir en los «polos de desarrollo». El jesuita-antropólogo Ricardo Falla documentó la historia de esta masacre en los departamentos de Hueheutenango y El Quiché mediante entrevistas a los sobrevivientes. En su obra, *Masacres en la Selva,* presenta largas listas de los nombres de las víctimas.[13] Evidentemente, Ríos Montt y el Ejército seriamente contemplaban eliminar la guerrilla mediante el exterminio de una porción significante de la población indígena de Guatemala, hombres, mujeres y niños. En este caso, las palabras «genocidio» o «etnocidio» no son exageraciones.

Uno de los mecanismos principales que utilizó Ríos Montt para implementar su política fue la creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). El Ejército obligó a los pobladores rurales a integrar patrullas bajo el control del Ejército, con el fin de defender sus aldeas y tierras contra la guerrilla; pero, las PAC también sirvieron como un mecanismo para controlar aún más a la población. Los que cooperaron con el nuevo sistema recibieron armas y alimentos. Así, Ríos Montt cumplió con su promesa de dar «fusiles y frijoles» al pueblo; pero el precio de vivir en los polos de desarrollo y someterse al sistema de las PAC fue muy alto: significaba la pérdida de la libertad y, para los indígenas, la pérdida de su identidad cultural, así como la militarización total de la sociedad rural. Se calcula que una octava parte de la población de Guatemala fue reclutada para servir en las patrullas.[14] Para los indígenas, la represión representó un atentado directo y organizado contra su cultura. El Ejército, bajo el mando de blancos y ladinos, asociaba las costumbres y la manera de ser de los indígenas con la subversión. Las PAC seguían en existencia después del retorno a la democracia, y constituyeron el mecanismo principal por el cual el Ejército podía seguir dominando a la población rural aún dentro de un estado de derecho civil. Con frecuencia las PAC, conformadas por campesinos con poca disciplina, se convirtieron, según afirma Ricardo Falla, en bandos de «salteadores y ladrones».[15]

---

13 Ricardo Falla, *Masacres de la Selva* (Managua, Nicaragua: Latino Editores CRIES, 1992).

14 Jonas, pág. 166.

15 Falla, pág. 184.

El fundamentalismo de Ríos Montt también desempeñó un papel en esta historia. Al principio el Ejército veía con sospecha cualquier manifestación religiosa, católica o protestante, porque la religión servía como una fuerza de unión y, por lo tanto, era un obstáculo; pero después de la toma del poder de Ríos Montt el Ejército comenzaba a distinguir entre evangélicos y católicos. Los primeros eran vistos como aliados; en cambio, los católicos, fuesen carismáticos o «liberacionistas», fueron vistos como aliados de los subversivos.[16] Después de su caída, el dictador «renacido» fue aclamado en asambleas de los evangélicos norteamericanos como «víctima» de una conspiración; pero otros protestantes, conscientes de las contradicciones entre el mensaje cristiano y la política del mandatario guatemalteco, prefirieron no asociarse con su régimen y condenaron ese tipo de fundamentalismo político y religioso.[17]

El retorno a la democracia: una sociedad militarizada

En agosto de 1983 Ríos Montt fue derrocado por otros militares, y pusieron en su lugar al general Oscar Humberto Mejía Víctores. Entre otras razones de la caída del general evangélico, se puede señalar su estilo moralizante que irritaba a muchos católicos, y también a algunos protestantes; pero había otras razones en el trasfondo. Su lucha para moralizar al Ejército, depurándolo de los elementos corruptos, lógicamente provocó bastante antagonismo en las filas de los oficiales. Muchos militares llegaron a la conclusión de que preferían a un militar «más normal» que Ríos Montt. Además, Estados Unidos había comenzado a presionar a Guatemala a controlar los excesos que resultaron de su política contrainsurgente, y a volver a la democracia. En este caso, como en muchos otros parecidos, la presión de volver a la democracia estuvo acompañada con las promesas de recibir ayuda económica. Finalmente, muchos guatemaltecos, civiles y militares, eran conscientes de que su país, a causa de las atrocidades y las violaciones masivas de los derechos humanos, se había convertido en un paria en la comunidad internacional.

En 1985 se realizaron elecciones, esta vez libres y limpias. El ga-

16 Falla, esp. págs. 83-90;226-229. Stoll, págs. 198-203.
17 Stoll, págs. 207-210.

nador fue Vinicio Cerezo, de la Democracia Cristiana. Efectivamente, se aumentó la ayuda económica de los Estados Unidos y el mundo occidental recibió a Guatemala otra vez en la comunidad de las naciones formalmente democráticas. No obstante, a pesar de las buenas intenciones del presidente civil, se hizo evidente que el Ejército, que seguía luchando contra la guerrilla, se había instalado firmemente como un estado dentro del Estado. Mediante las PAC, que reunían a 800,000 reclutas en 1987, el Ejército dominaba el campo.[18] Además, mantenía todos sus privilegios; peor, los escuadrones de la muerte, vinculados a las fuerzas del orden, continuaban sembrando el terror. Los asesinatos políticos, los secuestros y las violaciones de los derechos fundamentales de los civiles seguían, como antes, dentro del nuevo estado de derecho.

Entre muchos otros crímenes hubo algunos que eran especialmente chocantes y que en algunos casos llamaron la atención mundial. En noviembre de 1989 Diana Ortiz, una religiosa norteamericana, fue secuestrada, torturada y violada; logró escaparse y su testimonio implicó a un grupo de paramilitares.[19] En setiembre de 1990 en pleno centro de la Capital la antropóloga guatemalteca, Myrna Mack, fue apuñalada hasta morir. Ella fue cofundadora de AVANCSO (Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala), un centro de investigación. Como parte de su trabajo, proporcionaba datos acerca de la realidad indígena guatemalteca a distintos grupos de la Iglesia y de derechos humanos. Posteriormente, un hombre fue acusado del asesinato y condenado a 25 años de cárcel; pero los autores intelectuales del crímen, protegidos por sus posiciones en el poder, no fueron capturados. En diciembre del mismo año, las fuerzas del orden dispararon a quemarropa a un grupo de indígenas desarmados, dejando como saldo catorce muertos. Este incidente, que ocurrió en Santiago Atitlán, provocó una ola de protestas en todo el país, entre otras razones porque fue la primera vez en que hubo testigos que sobrevivieron para contar lo que habían visto.[21]

Finalmente, hubo un asesinato que afectó directamente las relacio-

---

18 Jonas, pág. 179.

19 Phillip Berryman, *Stubborn Hope. Religion, Politics, and Revolution in Central America* (New York: The New Press y Orbis Books, 1994), págs. 137-138.

20 Landau, págs. 201-202.

21 Berryman, págs. 143; Landau, págs. 202-203.

nes entre los Estados Unidos y Guatemala. En 1990 un grupo de militares o paramilitares mató a Michael Devine, ciudadano norteamericano y dueño de un hotel en El Petén. A raíz de su muerte la administración del presidente Bush decidió cortar la ayuda militar abierta a Guatemala. Posteriormente, en 1995 el congresista Robert Torriceli (Estados Unidos) acusó a la CIA de haber pagado a ciertos oficiales guatemaltecos para cometer sus crímenes, que incluían el asesinato de Devine y de Efraín Bamaca, un guerrillero que había sido capturado y que murió en 1992 en manos del Ejército.[22] Todos estos asesinatos y otros crímenes realizados por grupos paramilitares, frecuentemente en complicidad con la CIA, pusieron de manifiesto el poco control que las autoridades civiles tenían sobre su propio país. Aunque Guatemala regresó a la democracia, no volvió a un estado de paz. Con este breve repaso de la historia política reciente de Guatemala, podemos pasar ahora a examinar el papel de la Iglesia en la misma época.

La Iglesia: de la persecución a la reconstrucción, 1871-1964

La revolución liberal de 1871 fue devastadora para la Iglesia. Inclusive, se puede afirmar que el liberalismo guatemalteco fue el más anticlerical de Centroamérica. El Arzobispo y su obispo auxiliar, así como los jesuitas y otros religiosos fueron expulsados. Se separó la Iglesia del Estado, los colegios religiosos fueron suprimidos y las tierras de la Iglesia fueron expropiadas. El propio presidente Barrios invitó a un grupo de misioneros presbiterianos a establecerse en el país.[23] El arzobispo Ricardo Casanova Estrada (1886-1913) se dedicó a la tarea penosa de reconstruir lo que quedaba de la Iglesia, que en 1912 contaba con sólo 119 sacerdotes en todo el país.[24] Casanova mismo cayó víctima de la persecución y fue expulsado del país entre 1887 y 1897. A pesar del clima anticlerical reinante, el Arzobispo logró hacer la paz entre la Iglesia y la nueva oligarquía cafetalera, una alianza que se mantuvo intacta hasta los años sesenta.

---

22 *Time,* 10 de abril de 1995, pág. 14.

23 José Luis Chea, *Guatemala: La Cruz Fragmentada* (San José: DEI, 1988), pág. 60.

24 Ricardo Bendaña, (CEHILA) *Historia General de la Iglesia en América Latina,* VI: *América Central* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), pág. 301.

Poco a poco la Iglesia se iba reconstruyendo, gracias en buena parte a los misioneros extranjeros. En 1943 los padres de Maryknoll se establecieron en Hueheutenango, y en 1955 la congregación del Sagrado Corazón comenzó a trabajar en El Quiché. En 1937 los jesuitas reorganizaron el seminario central para el clero diocesano. Mariano Rossell y Arellano, el Arzobispo de Guatemala entre 1939 y 1964, dio un impulso notable a este proceso. Rossell también tomó las banderas del anticomunismo para criticar al régimen reformista de Arévalo, y en 1954 apoyó abiertamente el derrocamiento de Arbenz. Los gobiernos de derecha, reconociendo en la Iglesia una nueva e importante fuerza nacional, la premiaron por su cooperación. Las constituciones de 1956 y 1966 eliminaron casi todas las antiguas restricciones liberales. Los signos de la reconstrucción eran múltiples. En 1951 había 7 diócesis y una administración apostólica. En 1991 había 15 jurisdicciones eclesiásticas, con 21 obispos en total. En este último año había 218 sacerdotes diocesanos, 512 sacerdotes religiosos, y 1,539 religiosas.[25]

Si bien la población rural e indígena fue casi totalmente abandonada por la Iglesia oficial durante años, no obstante, el catolicismo sobrevivía gracias a ciertas organizaciones tradicionales que gozaban de mucha fuerza: las cofradías y la Acción Católica. Al contrario de lo que ocurrió en otras partes de América Latina, la Acción Católica en Guatemala no tuvo mucha eficacia a nivel de las clases medias y altas. En cambio, tuvo mucho éxito en el campo. Un autor dio como explicación de este fenómeno el hecho de que las estructuras de la Acción Católica se acomodaron a las estructuras de la comunidad local. Sencillamente, los dirigentes indígenas se convirtieron en los dirigentes de la Acción Católica local.[26] Los antiguos valores de la solidaridad, la «interpretación mítico-religiosa» de la vida, el trabajo colectivo, etc., sobrevivieron en el catolicismo indígena; y aunque las antiguas costumbres mayas (conocidas como «la Costumbre») eran independientes del catolicismo, no necesariamente estaban en oposición abierta. Es importante recalcar la influencia de las cofradías y la Acción Católica rural, porque en buena medida la

---

25 Secretaria Status Rationarium Generale Ecclesiae, *Annuarium Statisticum Ecclesiae 1991* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis), págs. 110, 122-123, 183-184, 197.

26 Diócesis del Quiché, *El Quiché: el pueblo y su Iglesia, 1960-1980* (Santa Cruz del Quiché, julio de 1994), págs. 57-58.

fuerza del catolicismo indígena, durante la represión de los años setenta y ochenta, se debía a estas organizaciones precursoras.

Hacia una Iglesia indígena

Como en el resto de la América Latina, el Concilio y Medellín marcaron nuevos rumbos para la Iglesia guatemalteca. Este período de cambio y de modernización corresponde a la administración de Mario Casariego como Arzobispo de Guatemala (1964-1983). Seguía en aumento el número de misioneros extranjeros, que constituían la gran mayoría del clero. Según Ricardo Bendaña, sólo el 19 por ciento del clero en 1969 era guatemalteco.[27] En 1961 se fundó la CONFREGUA: Conferencia de Religiosos de Guatemala, y en 1964 se creó la Conferencia Episcopal. También se difundieron los cursillos de Cristiandad. En 1961 se fundó la Universidad Rafael Landívar, de los padres jesuitas. A pesar de estos y otros signos de progreso, también aparecieron fisuras internas en la Iglesia que se agudizaron con el tiempo. Al mismo tiempo se sentía en el interior de la Iglesia el impacto de la polarización política en el país. Casariego, aunque fue nombrado Arzobispo durante el Concilio (y elevado al rango de Cardenal en 1969), fue esencialmente un hombre preconciliar. Tomó la bandera del anticomunismo sin sutilezas, y proyectaba la imagen de ser amigo de los ricos y poderosos. No alentó la participación laical en la Iglesia, y terminó en los años setenta y ochenta oponiéndose a los impulsos progresistas del resto de la jerarquía.

Hubo dos incidentes dramáticos que subrayaron el clima de inestabilidad y de polarización en ese período: el caso de los Melville y el secuestro del Arzobispo. En 1967 dos padres de Maryknoll, Tomás Melville y Blase Bonpane, y una hermana de Maryknoll, Marian Peter, realizaron contactos con la misma guerrilla, y finalmente intentaron fundar su propio grupo guerrillero con una orientación cristiana. El proyecto fue descubierto por los superiores de su congregación y muy pronto los tres tuvieron que abandonar el país.[28] En realidad, este incidente,

---

27 Bendaña, pág. 471.

28 Bendaña, págs. 468-469; Chea, 233-246. Ver además el testimonio del propio Bonpane, *Guerrillas of Peace: Liberation Theology and the Central American Revolution* 2nda ed.;(Boston: South End Press, 1987).

que provocó un escándalo en círculos católicos en los Estados Unidos, tuvo poco impacto en la misma Guatemala; pero fue significativo, porque revela el grado de radicalización a que habían llegado algunos religiosos extranjeros. Después del caso de los Melville (posteriormente Melville y la hermana Marian se casaron) hubo otros casos de sacerdotes que integraron las filas de la guerrilla. El segundo incidente, el secuestro del Arzobispo, es más oscuro. En marzo de 1968 Casariego fue secuestrado por MANO, un grupo de la extrema derecha. Parece que el prelado, al apoyar los planes del presidente Mendez para reformar el Ejército, había sido visto como un «reformista» por los grupos de derecha. Fue liberado después de 10 días sin mayores consecuencias. El pueblo en general vio el espectáculo del Arzobispo secuestrado con cierta indiferencia. Otro signo de las tensiones internas fue la aparición de COSDIGUA, la Confederación de Sacerdotes Diocesanos en Guatemala. Fundada y dirigida por el P. José María Ruiz Furlán, conocido como el P. «Chemita», COSDIGUA era un grupo tradicionalista que criticaba tanto al clero extranjero progresista como al cardenal Casariego. Dejó de existir en 1972.

A pesar de las posturas de Casariego y grupos como COSDIGUA, los cambios avanzaron y el espíritu del Concilio y de Medellín se prendió en los grupos de base. Muchos grupos religiosos fundaron escuelas radiofónicas y centros para formar a catequistas y delegados de la Palabra. Los grupos de la Acción Católica, caracterizados por un verticalismo más apropiado a la época prevaticana, sufrieron una crisis interna. En su lugar aparecieron en muchos sitios las comunidades cristianas de base, más flexibles y más abiertas al cambio. Todos estos cambios se verificaron en el caso de la diócesis de El Quiché, que fue un modelo de la nueva Iglesia progresista.

Los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas de El Quiché, constituida como diócesis en 1967, se dedicaron de lleno a la formación de una Iglesia indígena según los designios de Medellín y otras reuniones eclesiales. La Acción Católica, fundada en la diócesis en 1942, señaló el comienzo de este capítulo. Logró inculcar en los feligreses mayas (y algunos grupos de ladinos también) un sentido de participación activa en la Iglesia, rompiendo con el antiguo clericalismo paternalista. En 1955 llegaron los misioneros de la congregación del Sagrado Corazón. Ellos, como los Maryknoll en Huehuetenango, dieron un impulso grande a este

proceso de integración. En los años 60 surgieron muchas cooperativas, frecuentemente promovidas y relacionadas con los grupos de la Acción Católica. En esos años también los catequistas indígenas se dedicaron a enseñar el catecismo, y al hacerlo también realizaron una labor importante de alfabetización. Imbuidos con el espíritu de Medellín, convirtieron la tarea de alfabetización en un proceso de concientización. La magnitud y la extensión de esta labor fue impresionante. En 1968 había 3,600 catequistas en la diócesis, y 80,000 socios de la Acción Católica.[29] Por su parte, los obispos, especialmente monseñor Juan Gerardi Conedera, (1974-1984), alentaron esta participación y militancia de parte de los feligreses indígenas. También, un grupo de jesuitas, conocido como los jesuitas «de la Zona 5», donde funcionaba el CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) en la Capital, visitaban El Quiché y organizaban cursillos para concientizar a los jóvenes de la región. Uno de los jesuitas, Fernando Hoyos, se incorporó a la guerrilla en 1980 y murió en una acción armada en 1982.[30] Además, en esa época se fundaron varios institutos y normales para la formación de maestros indígenas.

El fruto de esa labor se vio claramente en los años setenta y ochenta. Apareció una generación de jóvenes líderes indígenas; algunos formados en la antigua Acción Católica; otros, en los cursillos organizados por la diócesis o por los jesuitas, y otros en los institutos educativos para indígenas. Inevitablemente, surgió una relación entre esta labor concientizadora y la política. En las elecciones del año 1966 muchos indígenas, vinculados a la Democracia Cristiana, postularon a las alcaldías. Este proceso se repitió en las elecciones de 1974. Finalmente, esta toma de conciencia repercutió en los movimientos populares que surgieron en esos años. En 1978 se fundó el CUC (Comité de Unidad Campesina), el primer sindicato campesino a nivel nacional. En buena medida, el CUC fue beneficiario de la labor concientizadora previa realizada por la Iglesia en el campo. Sin embargo, no todos los movimientos correspondían a la nueva línea de Medellín. En 1973 se fundó el movimiento carismático, que tuvo una acogida grande en muchas comunidades indígenas del Altiplano.

---

29 Diócesis del Quiché, *El Quiché...*, pág. 79.
30 *Ibid.*, pág. 107.

Esta síntesis entre el cristianismo liberacionista y la reafirmación de valores indígenas se personifica de una manera especial en la vida de Rigoberta Menchú, la ganadora del Premio Nobel de la Paz en 1992. Rigoberta nació de padres indígenas, «de la etnia quiché», tal como ella relata en su autobiografía, en un pueblo del Altiplano guatemalteco. Se crió en medio de creencias indígenas precolombinas y católicas. Ella rechaza la acusación de que su pueblo es politeísta. Lo que algunos creen que es el politeísmo viene a ser en realidad una reverencia a la naturaleza: «Respetamos una serie de cosas de la naturaleza».[31] Por otro lado, ella recibió una fuerte influencia del catolicismo, especialmente mediante el ejemplo de su padre, quien participó en la Acción Católica. Afirma ella: «Nos sentimos muy católicos porque creemos en lo católico; pero al mismo tiempo nos sentimos muy indígenas, orgullosos de nuestros antepasados».[32] De joven se dedicó a ser catequista; una experiencia que le valió después cuando se hizo una militante de el CUC. En el CUC ella fue destinada a la tarea de organizar; pero Rigoberta explica que dicha tarea no fue tan difícil porque «yo sabía organizar como catequista».[33] La Biblia se convirtió en el libro central de su vida y de su comunidad. Fue, como ella relata, no solamente un «documento de formación», sino «nuestra arma principal». Señala las figuras de Judith, Moisés, David y, por supuesto, de Jesucristo como modelos de servicio y entrega para el bien del pueblo.[34]

Rigoberta no duda en criticar a la Iglesia jerárquica y a los curas que son insensibles ante el llamado de la Biblia y las injusticias que sufre el pueblo. En referencia al cardenal Casariego, ella acusa a la jerarquía de no tener «una actitud clara» sobre la justicia y la libertad.[35] En cambio, alaba a los curas y las religiosas que «aman al pueblo», y que en dis-

---

31 Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú*, pág. 113.
32 *Ibid.*, pág. 151.
33 *Ibid.*, pág. 208.
34 *Ibid.*, pág. 219.
35 *Ibid.*, pág. 361.

tintos momentos de su vida la ayudaron. Cuenta que aprendió a leer y escribir el castellano en un convento de religiosas.[36] Ella se inició en la vida política por influencia de su padre, Víctor Menchú, quien era un militante sindicalista y participó en la fundación del CUC, que hasta fue encarcelado a causa de sus actividades, y que, como mencionamos anteriormente, murió con otros campesinos que tomaron la Embajada de España en la capital. Anteriomente, un hermano menor había sido secuestrado, torturado y matado. Finalmente, en abril de 1980 también su madre fue secuestrada, violada, torturada y abandonada para morir entre animales. En 1979 Rigoberta se integró al CUC y se dedicó a viajar por el país para ayudar en la tarea de sentar las bases del sindicato. Por eso comprendió la necesidad de aprender el castellano, que no había aprendido en su juventud. Ella misma comenzó a descubrir una vocación específica como cristiana en medio de la lucha sindical. Según ella: «Mi tarea era la formación cristiana de los compañeros cristianos que a partir de su fe están en la organización.»[37] Ella observa que la Iglesia en Guatemala está dividida en dos: la de los pobres y los que «han optado por la iglesia de los pobres», y la «iglesia como jerarquía y como institución que sigue siendo como una camarilla.»[38] Claro está, formuló este juicio cáustico en 1982, cuando Casariego todavía era el jefe de la Iglesia de la ciudad capital.

Una Iglesia perseguida

Dados los vínculos estrechos entre la Iglesia progresista y el movimiento popular, y en algunos casos con la misma guerrilla, la Iglesia se convirtió en un blanco especial de la persecución. Aun antes de la época de la plena represión bajo Lucas y Ríos Montt, hubo secuestros y asesinatos selectivos. En 1976 Raisa Girón Arévalo, la directora de una escuela católica, fue secuestrada, torturada y su cadáver abandonado. En el mismo año se derribó la avioneta en que viajaba Guillermo Woods, un sacerdote de Maryknoll que era responsable de las cooperativas de Ixcán

---

36 *Ibid.*, pág. 263.
37 *Ibid.*, pág. 374.
38 *Ibid.*, pág. 375.
39 Diócesis del Quiché, pág. 148.

Grande.[39] En ambos casos hubo amenazas previas y posteriores a los asesinatos, que evidentemente se cometieron como advertencias; pero la verdadera persecución sistemática se inició bajo las dictaduras de los generales Lucas y Ríos Montt. Según un resumen, «Entre 1978 y 1985 fueron asesinados cinco sacerdotes diocesanos, ocho sacerdotes religiosos y dos religiosos no sacerdotes, de los cuales once eran extranjeros y cuatro guatemaltecos».[40] Además, 91 sacerdotes y 64 religiosas tuvieron que abandonar el país. Muchas obras de la Iglesia fueron clausuradas: radioemisoras, colegios y centros de formación. Phillip Berryman relata muchos casos concretos. En mayo de 1980 un sacerdote filipino, Conrado de la Cruz, fue desaparecido y nunca visto de nuevo. En el mismo mes Walter Voordeckers, un sacerdote belga, fue acribillado cuando salía de su parroquia para ir al correo. En junio de ese año José María Gran, de la congregación del Sagrado Corazón, y un voluntario laico, fueron asesinados a sangre fría.[41] La diócesis de El Quiché cayó bajo una sentencia especialmente severa. En julio, el obispo Juan Gerardo se salvó de morir en una emboscada. Como consecuencia de ese incidente, más los asesinatos y las frecuentes amenazas, decidió retirar a todo el personal religioso de la diócesis. Su decisión se hizo en parte para proteger las vidas de las personas bajo su responsabilidad, pero también como una protesta contra el Gobierno y las fuerzas de seguridad que eran cómplices de los asesinos. Explicó su decisión personalmente al Papa. En noviembre, al volver a Guatemala, fue detenido por las autoridades y enviado al exilio en Costa Rica.[42] Un sacerdote, Juan Alonso Fernández, volvió a trabajar en la diócesis, pero cayó asesinado en febrero de 1981.

Hubo algunos casos, muy pocos, de sacerdotes implicados con la guerrilla, como el jesuita Fernando Hoyos. Un sacerdote irlandés, Donald Mckenna, simpatizante con la IRA, se enroló en el Ejército Guerrillero de los Pobres, y salió del país poco tiempo después.[43] En otro caso célebre —y oscuro— el jesuita guatemalteco Luis Pellecer, que tra-

---

40 Samandú, Siebers, y Sierra, págs. 59-60.

41 Berryman, págs. 109-111.

42 Diócesis del Quiché, Capítulo VIII, «El cierre de la diócesis del Quiché», págs. 147-158.

43 Berryman, pág. 113.

bajaba con las organizaciones populares, fue secuestrado en junio de 1981. Apareció tres meses después, bajo la custodia de las fuerzas de seguridad, en una rueda de prensa en que confesó que había participado en la guerrilla, pero que ahora se había arrepentido. Además, denunció a la teología de la liberación y los grupos de cristianos progresistas. En opinión de muchos observadores, Pellecer fue víctima de un «lavado de cerebro». Posteriormente abandonó el sacerdocio.

Esta implacable persecución contra la Iglesia se extendió a centenares de catequistas y cristianos de base que cayeron víctimas de los escuadrones de la muerte o del Ejército como parte de la campaña de «tierra arrasada». La Iglesia sintió cierto alivio cuando el país volvió a la democracia en 1985; pero, como vimos en el caso de la religiosa Diana Ortiz, la Iglesia de hecho volvió a ser víctima de los secuestros y asesinatos selectivos, sobre todo entre 1989 y 1991. Volveremos a este tema más adelante.

La Iglesia se despierta

En tiempo del arzobispo Casariego la Iglesia guatemalteca dio la impresión de ser una «Iglesia callada».[44] En realidad, hubo obispos que seguían las orientaciones del Concilio y de Medellín; sin embargo, por ser de diócesis menores, su voz no llamaba la atención. En marzo de 1974 los obispos publicaron una carta colectiva sobre la violencia, pero Casariego y otros dos obispos se negaron a firmarla. También, en 1976 la Conferencia Episcopal preparó otra carta, *Unidos en la esperanza,* considerada por muchos como el mejor documento oficial de la Iglesia hasta la fecha. En ella los obispos hablan de la pobreza y la injusticia en Guatemala; sobre todo de la violencia institucionalizada. Sin embargo, otra vez Casariego negó firmarla. Finalmente, en preparación para las elecciones de 1978, los obispos prepararon una carta de orientación para los fieles sobre la política. Casariego tomó el documento, eliminó las partes que no eran de su agrado y la publicó sin consultar a los demás obispos. Este gesto motivó a seis obispos a escribir una carta a Roma pidiendo la destitución del Arzobispo.[45] Era evidente que mientras Casariego siguiese en su cargo, la unidad episcopal no iba a ser posible.

---

44 Bendaña, pág. 472.

45 Diócesis del Quiché, págs. 129-130.

En cambio, otros grupos ofrecieron a los cristianos de base el liderazgo que buscaban. El ejemplo más importante fue CONFREGUA: la Conferencia de Religiosos de Guatemala. Fundada en 1961, llegó a ser un nexo de intercomunicación entre los muchos distintos grupos de religiosos y religiosas que trabajan en todo el país. CONFREGUA organizó su primer congreso nacional en 1973 y un segundo en 1980. En ese año había 1,021 religiosas y 564 religiosos en Guatemala.[46] Mucho antes que los obispos CONFREGUA se dedicó a denunciar los abusos y las violaciones de los derechos humanos. En este contexto se entiende el hecho un tanto curioso de que un diploma de la Unión Sindical de Trabajadores de Guatemala se encuentre en un lugar de honor en una sala de CONFREGUA. El diploma, otorgado en febrero de 1990, encomia a CONFREGUA «Por su dedicación y constancia en defensa de la dignidad y derechos de los trabajadores y del pueblo». A partir de 1986 CONFREGUA publica *La Carta,* un boletín informativo que incluye referencias a casos concretos de violaciones de los derechos humanos. Otro grupo importante fue el Comité Pro Justicia y Paz, fundado en 1977. El Comité, que llegó a existir en once departamentos, fue ecuménico y no vinculado directamente con los obispos. También difundió mensajes de denuncias y contribuyó a la toma de conciencia de muchos cristianos de base.[47]

La visita del Papa en marzo de 1983 dio un nuevo impulso al catolicismo en Guatemala. Algunos autores han subrayado el contraste entre dos hechos: la celebración de los 100 años del protestantismo en el país, que se realizó en noviembre de 1982, y la visita papal algunos meses después. Para el primer encuentro, se movilizaron miles de protestantes de todo el país y de fuera. El predicador Luis Palau dirigió la palabra en presencia del presidente Ríos Montt y de otros evangélicos prominentes como Jorge Serrano Elías.[48] El Papa llegó a un país en donde los católicos se sentían en retirada y, dada la situación de la jerarquía, con poca unidad eclesial. Además, la visita se hizo internacionalmente célebre por el hecho de que el presidente-dictador negó conceder un perdón a seis presos políticos condenados a morir, a pesar de un llamado personal del

---

46 Samandú, Siebers, y Sierra, pág. 44.
47 *Ibid.*, 54-55; Diócesis del Quiché, págs. 131-132.
48 Berryman, páqs. 122-124.

Papa. De todas maneras, la visita robusteció la fe de miles de católicos. También alentó a los obispos y otros dirigentes católicos que deseaban que la Iglesia tomara una postura más clara y decidida sobre la violencia y los abusos cometidos por el gobierno y las fuerzas del orden.

Casariego murió el 15 de junio y en enero de 1984 Próspero Penados del Barrios, el Obispo de San Marcos, oficialmente asumió sus funciones como Arzobispo de la arquidiócesis de Guatemala. A no dudar, Penados significó un cambio notable en la dirección de la Iglesia. Finalmente reinaba la unidad en la Conferencia Episcopal. En 1988 los obispos publicaron otra carta importante: *El Clamor por la tierra.* Dicha carta se inspiró en parte en el movimiento del P. Andrés Girón, que en 1986 había encabezado una marcha de campesinos hacia la capital reclamando tierra. Guatemala es el único país de Centroamérica que no ha realizado ninguna reforma agraria. En esa fecha el 2.25 por ciento de la población era dueño del 64.52 por ciento de la tierra.[49] Los obispos se refieren sin ambigüedad a la desigualdad de la tenencia de la tierra y exigen una redistribución más justa. A diferencia de otras cartas anteriores, esta vez todos los obispos la firmaron. Penados también se ha destacado como defensor de los derechos humanos. En 1989 fundó la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, bajo la dirección de Ronald Ochaeta, que comenzó modestamente con cuatro personas. En contraste, en 1995 contaba con 29 personas, entre abogados, educadores, sociólogos, economistas y un teólogo. En 1994 la Oficina estudió 390 casos de denuncias.[50] Casi todas las demás diócesis también tienen oficinas parecidas. Con esta nueva unidad, y fortalecida con la legitimidad de que gozaba la Iglesia a nivel popular, la jerarquía ahora podía consagrarse a las tareas más urgentes de la época del postgobierno militar: construir la democracia y conseguir la paz.

Hacia el diálogo por la paz

Entre sus primeras iniciativas, el presidente Cerezo (1986-1991) expresó su deseo de entrar en contacto con la guerrilla con el fin de em-

---

49 *Ibid.*, pág. 133.

50 Entrevista al Lic. Mario Martínez, miembro del equipo de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado. Ciudad de Guatemala, 16 de febrero de 1995.

prender el camino hacia la paz. Las razones que motivaron al nuevo gobierno democrático a tomar esta iniciativa eran evidentes: el desgaste producido por un largo conflicto interno que no dio señales de terminar; el desprestigio en que había caído Guatemala a causa de las atrocidades cometidas en tiempo de los militares y, finalmente, las presiones internacionales, especialmente de parte de los Estados Unidos. Después de Esquipulas II (1987), Cerezo contaba con un mandato de parte de los demás países centroamericanos. Por su parte, a pesar de los serios reveses que había sufrido a causa de la represión, la guerrilla tenía sus motivos para seguir luchando. Entre otros, estaba el hecho de que el Ejército seguía predominando en el Gobierno y los escuadrones de la muerte seguían actuando con impunidad. El gobierno de Cerezo tampoco gozaba de mucha estabilidad interna. Sufrió tres intentos de golpe de Estado: los primeros en mayo y en agosto de 1988, y el tercero en mayo de 1989. Desde el punto de vista de la guerrilla, dada esta situación, sólo se habían reestablecido las formas de la democracia, mas no la realidad. De otra parte, sin embargo, la guerrilla también tenía sus motivos para dialogar con el Gobierno y buscar una paz negociada. El primero y el más importante fue el hecho de que los grupos armados, unidos desde 1982 en un solo frente, la URNG, habían sufrido mucho a causa de la represión, y no tenían expectativas reales de ganar la guerra, especialmente frente a un gobierno civil elegido democráticamente. Según el parecer del exguerrillero César Montes, un fundador de las FAR y del EGP, a diferencia del FMLN en El Salvador y del FSLN en Nicaragua, los grupos armados en Guatemala no habían logrado ejecutar golpes decisivos y estratégicamente importantes. En sus palabras: «El movimiento guatemalteco no ha podido salir de las selvas de Petén o las montañas de Ixcán».[51] Efectivamente, la guerrilla había perdido el momentum de la historia. Posteriormente, se combinaron otros hechos y fenómenos que también pesaban en la decisión de buscar una paz negociada: el colapso del comunismo en Europa, la derrota electoral del sandinismo en Nicaragua, y la firma de los acuerdos de la paz entre el gobierno salvadoreño y el FMLN. El dilema venía a ser: negociar y mostrar sus buenas intenciones, o perder aún más la legitimidad.

Podemos resumir el proceso de la negociación de la paz, sobre todo

---

51 *Crónica* (Guatemala), 24 de junio de 1994, pág. 27.

en lo que se refiere a la Iglesia, en tres etapas: (1) desde el primer contacto en Madrid en octubre de 1987 hasta la primera reunión formal para iniciar las negociaciones, en Oslo, Noruega, en marzo de 1990; (2) desde Oslo hasta el autogolpe y la caída del gobierno de Jorge Serrano Elías, en mayo de 1993; (3) desde la reanudación de las negociaciones bajo el presidente De León Carpio hasta el momento (febrero de 1995) en que el obispo Quezada presentó al público los documentos preparados por la Asociación de la Sociedad Civil. Durante todo el proceso la Iglesia, en la persona de monseñor Rodolfo Quesada Toruño, desempeñó un papel clave. Quesada fue el mediador principal, con el título de «Conciliador», entre el Gobierno y la URNG hasta febrero de 1994, momento en que las Naciones Unidas asumió la misión de mediar; pero Quesada dejó la tarea de mediar para encargarse de otra misión que fue creada por un acuerdo entre los dos contricantes. La nueva misión consistió en organizar la «Asociación de la Sociedad Civil», que agrupaba a todos los grupos civiles no gubernamentales, y no vinculados con la guerrilla, que deseaban contribuir al proceso de la pacificación. Cuando esta tarea se concluyó, Quesada y la Iglesia oficial se retiraron formalmente del proceso de las negociaciones, para seguir influyendo desde la base.

Primera etapa: de Madrid a Oslo, 1987-1990

Desde el comienzo el gobierno del presidente Cerezo expresó su disposición para dialogar con la guerrilla, y en octubre de 1986 la comandancia de la URNG envió una carta al Presidente expresando el mismo sentimiento. Además, los encuentros de los mandatarios centroamericanos que resultaron en los acuerdos de Esquipulas I (1986), y especialmente los de Esquipulas II (agosto de 1987), dieron ímpetu al proceso. Finalmente, se realizó la primera reunión entre el Gobierno y la guerrilla en Madrid en octubre de 1987. De parte del Gobierno estuvieron presentes algunos diputados del Congreso, algunos observadores del Ejército y el Embajador de Guatemala en España; y de parte de la URNG se hicieron presentes Gáspar Llóm y dos miembros de la comisión político-diplomática, Luis Becker Guzmán y Miguel Angel Sandoval. La reunión, descrita como «simples pláticas de bajo nivel», no produjo ningún resul-

tado concreto.[52] Cada vez más, gracias a estos encuentros altamente publicitados, el mundo llegó a conocer a los líderes de la URNG, hasta ese momento figuras oscuras y desconocidas. La troika que normalmente representaba a la URNG en los encuentros importantes se conformaba de los comandantes Pablo Monsanto de las FAR, Rolando Morán del EGP, y Rodrigo Asturias de ORPA. Asturias, que había tomado el nombre de guerra de «Gáspar Llóm», resultó ser el hijo de Miguel Angel Asturias, el autor y ganador del Premio Nobel de Literatura. Por su parte, Luis Becker, presente en casi todos los encuentros, fue un representante de la comisión política de la UNRG. Después de Madrid ya no hubo otro encuentro directo entre el Gobierno y la guerrilla hasta abril de 1991.

Sin bien Madrid fue importante por ser el primer encuentro, también se notaba una laguna: la falta de un mecanismo o instrumento para institucionalizar el diálogo. Por eso, y siguiendo las recomendaciones de Esquipulas II, en agosto del mismo año se creó la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR), que recién hizo su juramento en octubre. No participó en el diálogo de Madrid. En adelante, sin embargo, se convirtió en el instrumento de mediación clave entre el Gobierno, la sociedad guatemalteca y la guerrilla. La Comisión estuvo conformada por el Obispo de Zacapa, Rodolfo Quesada Torruño, el vicepresidente Roberto Carpio, un representante de los partidos políticos de oposición, Jorge Serrano Elías, y Teresa Zarco, «una ciudadana honorable», que era copropietaria del diario *Prensa Libre*. Hubo, además, suplentes. Mons. Quesada fue nombrado presidente. De allí en adelante llegó a ser la figura clave en el proceso de la mediación. Obispo de Zacapa y prelado de Esquipulas, el centro religioso de Guatemala, Quesada fue propuesto para conformar la comisión representando a la Conferencia Episcopal; por lo tanto, no participó a título personal, sino como el representante oficial de los obispos y la Iglesia. De aspecto distinguido, mostró ser un mediador ideal: prudente, equilibrado, con gran capacidad de organización, dotado de un buen sentido de humor, y no parcializado en favor de ninguna de las partes. Representó la línea de Medellín y, por consiguiente, fue aceptable para la URNG. Varias veces fue criticado por la prensa de la derecha de

---

52 Inforpress Centroamericana, *Guatemala, 1986-1994: Compendio del proceso de paz* (Guatemala, 1995), pág. 17.

«hacer el juego» a la guerrilla; pero el Obispo de Zacapa no fue amigo de la demogogia, y más de una vez se mostró molesto con la URNG por avalar posturas irresponsables.

Recién en 1988, a petición del presidente Cerezo, la Comisión asumió la misión de dialogar con la guerrilla. El primer encuentro, entre la Comisión y representantes de la URNG, se realizó en marzo en San José de Costa Rica, y un segundo se realizó en agosto. No hubo resultados concretos en ninguna de estas reuniones. El 11 de mayo, poco tiempo después del primer encuentro, estalló una asonada en la Capital. Este intento de golpe de Estado, más los otros que ocurrieron durante la presidencia de Cerezo, crearon gran desconfianza acerca de la estabilidad del Gobierno. Asimismo, estos intentos de golpe, más la libre actuación de los escuadrones de la muerte, limitaron también la capacidad de la Comisión para dialogar con la guerrilla, que por su parte prefería esperar para tratar con otro gobierno más estable y menos condicionado por el Ejército. Más importante que los esfuerzos para conversar con la guerrilla, fue el Diálogo Nacional que la CRN convocó en febrero de 1989.

El Diálogo Nacional

El Diálogo, inspirado en las propuestas de Esquipulas II, reunió a 89 delegados de 47 distintas organizaciones: sindicatos, pequeñas empresas, centros educativos, federaciones campesinas, grupos de derechos humanos, cooperativas, partidos políticos y medios de comunicación. Participaron la Iglesia Católica, la Alianza Evangélica de Guatemala, la Comunidad Judía, la Iglesia Luterana, la Iglesia Episcopal y la Confederación de Iglesias Evangélicas.[53] Los delegados se repartieron en comisiones de salud, educación, cultura y grupos étnicos; pero faltaron los contricantes principales: el Gobierno, el Ejército y las grandes empresas que están representandas en el CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras) y la UNAGRO (Unión Nacional Agropecuaria). Desde luego, tampoco estuvo presente la guerrilla. No obstante, el Diálogo Nacional, como el que se realizó en

53 *Ibid.*, pág. 39.

El Salvador, tuvo el efecto saludable de ampliar el espacio de la participación civil y presionar a los extremos para que abandonaran sus posturas rígidas.

Segunda Etapa: de Oslo a la caída de Serrano: 1990-1993

Oslo representó el comienzo verdadero del proceso de la paz negociada. A pesar del desgaste que sufría su gobierno, Cerezo instó a la guerrilla a realizar un nuevo esfuerzo para dialogar. Por su parte, la URNG sentía sobre sí la presión de los acontecimientos en Europa, más el ejemplo del FMLN en El Salvador y el FSLN en Nicaragua que habían entrado en un proceso de negociación con la oposición. El encuentro en Oslo, del 27 al 29 de marzo de 1990, se realizó bajo el auspicio de la Federación Luterana Mundial, con sede en la capital noruega. Acudieron a la reunión de Oslo la Comisión Nacional de Reconciliación y los miembros de la comisión política de la URNG, Luis Becker, Francisco Villagrán Muñoz y Jorge E. Rosal. Quesada, quien ahora llevaba el título de «Conciliador», no asistió al encuentro por motivos de salud. En su lugar Jorge Serrano encabezó la CNR. El fruto más importante de Oslo fue la aceptación formal de parte de los contricantes de buscar la paz mediante la «vía negociada». Los delegados subscribieron el primer documento importante del proceso: «Acuerdo básico para la búsqueda de la paz por medios políticos».[54] Según el acuerdo la URNG se comprometió a realizar una serie de encuentros con distintos sectores de la sociedad guatemalteca, y luego en una segunda etapa entrar en conversaciones directas con el Gobierno y el Ejército.

El año 1990 se distinguió por dos acontecimientos: los encuentros entre la URNG y los diferentes sectores de la sociedad, y las elecciones presidenciales, que se realizaron en noviembre. El primer encuentro después de Oslo, en Madrid en mayo, se realizó entre la URNG y los partidos políticos. Nueve partidos políticos, desde la extrema derecha (el Movimiento de liberación Nacional) hasta los partidos más centristas, tales como la Democracia Cristiana y el Movimiento de Acción Solidaria, enviaron sus representantes respectivos. El Movimiento de Acción Soli-

---

54 *Ibid.*, págs. 267-269.

daria (MAS) fue el partido que llevó a Jorge Serrano a la Presidencia de la República ese año. Esta vez mons. Quesada estuvo presente, en calidad de Conciliador y presidente de la CNR. En el segundo encuentro, en Otawa a fines de agosto y comienzos de setiembre, la URNG se encontró cara a cara con el CACIF, que agrupaba a los grandes agro-exportadores. Tratándose de los dos extremos de la sociedad, el ambiente fue más bien tenso. No hubo una declaración conjunta. En Quito en setiembre los comandantes de la guerrilla se reunieron con los grupos religiosos: representantes de la Conferencia Episcopal, CONFREGUA, distintas agrupaciones evangélicas y la comunidad judía. El ambiente fue más tranquilo, y más productivo, también. En opinión de mons. Quesada, por primera vez se trataba del conflicto armado en «forma integral».[55] Por su parte, la URNG reconoció en los representantes de las iglesias el sector que gozaba del «mayor contacto con la población». Finalmente, en octubre en México hubo dos distintos encuentros: primero con el sector sindical y el movimiento popular, y luego con los académicos, los colegios profesionales y los pequeños empresarios.

La elección de Jorge Serrano

En noviembre se realizó la primera vuelta electoral de las elecciones presidenciales. Salieron en los dos primeros puestos, Jorge Serrano Elías y Jorge Carpio Nicolle, de la Unión del Centro Nacional. En una segunda vuelta Serrano ganó por una gran mayoría y el 14 de enero de 1992 asumió la Presidencia de Guatemala. Serrano había sido un asesor de Ríos Montt y, como él, también era evangélico convertido del catolicismo. Su participación en la CNR le había ganado el respeto y el reconocimiento general. Comenzó su gestión con la determinación de acelerar el proceso de la paz, que hasta ese momento marchaba con bastante lentitud. A diferencia de Cerezo, que encabezaba un gobierno cada vez más desgastado y carente de legitimidad, Serrano representaba un nuevo gobierno recién elegido. Con su elección, las expectativas para llegar rápidamente a una paz negociada se alentaron nuevamente.

Efectivamente, el gobierno de Serrano dio un nuevo ímpetu al pro-

---

55 *Ibid.*, pág. 55.

ceso de la negociación. En México entre el 24 y el 25 de abril se reunieron, por primera vez desde 1987, representantes de las partes en armas: el Gobierno, el Ejército y la URNG. Cinco jefes militares se encontraron frente a frente con la comandancia de la URNG. Mons. Quesada moderó las sesiones. Después de la capital mexicana sucedió una reunión tras otra: en Cuernavaca (junio), en Querétaro (julio), otra vez en la Capital (setiembre), etc. Cada vez más se precisaron con más claridad los puntos críticos de diferencia. Fundamentalmente eran cuatro: (1) la cuestión espinosa de las PAC; (2) la creación o no de una comisión de la verdad como en el caso de El Salvador o Argentina; (3) la aplicación de las normas de Ginebra relativas a las guerras civiles; y (4) el cronograma para aplicar los acuerdos sobre los derechos de la poblacion indígena. El punto más crítico y difícil se refería a las patrullas paramilitares. Desde el punto de vista de la URNG, mientras el Ejército ejerciera un control casi absoluto sobre la población civil en el campo, la democracia no sería posible en Guatemala. Por su parte, el Ejército no quería ceder ese control, y dejar el campo libre a la guerrilla.

En la medida en que avanzaban las conversaciones, se hizo evidente que el proceso de la negociación iba a ser mucho más difícil y largo de lo que esperaban los optimistas al comienzo. También se esfumaron las esperanzas del presidente Serrano para conseguir una rápida victoria política. Durante el año 1992 se realizaron muchas reuniones, pero los avances eran más bien pocos. Mientras tanto la guerrilla y el Ejército seguían luchando, sobre todo en los departamentos de Alta Veracruz y Quiché. Hubo otros incidentes, como el retiro del observador de la ONU, Francesco Vendrell, acusado de «excesivo protagonismo», que hicieron demorar el proceso.[56] El sucesor de Vendrell, Jean Arnault, nombrado en julio de 1992, resultó más aceptable para los dos contricantes. En enero de 1993 Serrano y los jefes del Ejército anunciaron que habían descubierto documentos incautados a la URNG. Dichos documentos supuestamente revelaron que la guerrilla proyectaba tomar el poder ese año. Los documentos aparentemente comprobaron la acusación de la extrema derecha en el sentido de que la guerrilla sólo usaba las conversaciones de paz para distraer la atención pública mientras avanzaba militarmente. Además, el Gobierno expresamente señaló al jesuita antropólogo,

---

56 *Ibid.*, pág. 99.

Ricardo Falla, como un subversivo que alentaba a la población indígena contra el Ejército.[57]

Sin embargo, el carácter tan tendencioso de los documentos puso en duda su autenticidad. Dieron la impresión más bien de ser un acto de desesperación de parte de los militares de la línea dura para deslegitimar el proceso de la negociación y, al mismo tiempo, desprestigiar a los sectores progresistas de la Iglesia. Posteriormente, la Conferencia Episcopal pidió al Ejército que le enseñara dichos documentos; pero los textos que fueron enviados a la Conferencia no fundamentaron las acusaciones contra el sacerdote jesuita.[58]

La caída de Serrano y la elección de De León Carpio

El 25 de mayo de 1993 el presidente Serrano cerró el Congreso y asumió poderes extraordinarios. Fue respaldado por los militares de la línea dura que no habían aceptado la idea de negociar con el enemigo. Naturalmente, se suspendieron las negociaciones de la paz. Muchos observadores compararon el autogolpe de Serrano con el autogolpe similar del Presidente del Perú, Alberto Fujimori, un año anterior; pero las circunstancias favorecieron a Fujimori; en cambio, a Serrano no. El autogolpe provocó una reacción popular en contra y, finalmente, el Ejército, inicialmente indeciso, retiró su apoyo a Serrano, quien salió al exilio en Panamá. Después de algunas semanas de incertidumbre, el Congreso designó a Ramiro De León Carpio, el Procurador de los Derechos Humanos, para completar el período de Serrano que venció en enero de 1996. La decisión de nombrar como Presidente a un defensor de los derechos humanos en un país caracterizado por sus violaciones de esos derechos, sorprendió gratamente a todo el mundo.

Elegido el 6 de junio, De León contó con un amplio respaldo interno e internacional e incluso con la complacencia de la misma URNG. El nuevo presidente actuó rápidamente para reiniciar el proceso de la paz. El 5 de julio los miembros de la CNR presentaron sus renuncias para de-

57 *Ibid.*, pág. 113.
58 *Crónica*, 15 de julio de 1994, pág. 29.

jar en libertad al nuevo mandatario. Por su parte, la Iglesia se aprovechó de la nueva conyuntura para cuestionar su presencia en el proceso de la mediación. Algunos obispos, y el propio Quesada, habían manifestado su descontento por la lentitud del proceso. En el fondo, estaban convencidos de que las dos partes no tenían la voluntad política para buscar la paz.[59] En consecuencia, la Conferencia Episcopal decidió retirar su presencia en la CRN. Esta decisión virtualmente selló el fin de la Comisión. Por su parte, De León formó otra entidad, la Comisión de Paz, presidida por Héctor Rosales (un seglar), que vino a ser un sustituto de la CRN. No obstante la decisión de los obispos, el Presidente y la URNG pidieron a Quesada que permaneciera como Conciliador hasta el reinicio de las negociaciones.

En julio De León lanzó un nuevo plan de paz, que fue rechazado por la URNG porque no tomó en cuenta los acuerdos anteriores. Por su parte, la URNG hizo su propia propuesta. Finalmente, como su último acto como Conciliador, Quesada hizo una tercera propuesta. Cuando las dos partes se reunieron en enero de 1994 en México, subscribieron un nuevo acuerdo (*Acuerdo marco para la reanudación del proceso de negociación...*), que resultó ser una síntesis de las tres propuestas —del Gobierno, de la URNG y del Conciliador. Quesada no estuvo presente en la reunión de México. En adelante, la ONU, en la persona de su representante, Jean Arnault, asumió la responsabilidad de mediar entre las dos partes. La decisión más importante que se hizo en México fue la creación de la Asamblea de la Sociedad Civil, que veremos en seguida.

La reformas constitucionales y la Iglesia

Mientras tanto la Iglesia tomó la iniciativa para mediar en una crisis interna en el propio Gobierno. La elección de De León creó grandes expectativas de que se iba a realizar reformas fundamentales. No obstante, muy pronto el nuevo presidente se encontró, tal como su antecesor, enfrascado en una pugna con el Congreso justamente sobre estas reformas. En noviembre, cuando se hizo aparente que el enfrentamento entre los poderes del Estado no tenía salida, la Conferencia Episcopal ofreció

---

59 *Crónica*, 22 de abril de 1994, pág. 23.

sus buenos oficios para resolver la crisis, y nombró a tres obispos como mediadores: Juan Gerardi (el mismo presidente de la CEG), Gerardo Flores y Fernando Gamalero. Con la ayuda de la mediación de la Iglesia, el 16 de noviembre el Ejecutivo y el Congreso rompieron el impase y firmaron un acuerdo, que incluía una lista de reformas que ambas partes se comprometieron a promover.[60] En enero de 1995 se sometió las reformas constitucionales a un referéndum nacional. El resultado fue poco alentador. A pesar de que la votación favoreció las reformas, el abstencionismo fue tan grande (el 84% del electorado) que quitó legitimidad al acto. El referéndum sirvió, entre otras cosas, para demostrar el hecho de que la mayor parte de la población guatemalteca no se sintió partícipe en el proceso formal de la democracia.

Tercera Etapa: la Asociación de la Sociedad Civil, 1994-1995

La Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) respondió justamente a este reclamo general de parte de muchos grupos que se sentían marginados de las estructuras de la democracia formal, y concretamente del proceso de la pacificación. Además, las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla se realizaban en un ambiente secreto. Los obispos también favorecían la creación de un foro más abierto y representativo, para así democratizar el proceso. El presidente De León había intentado crear semejante organismo como parte de su plan de paz: el Foro Permanente por la Paz. Pero su propuesta no prosperó por ser unilateral. En cambio, en México las dos partes acordaron crear una asamblea «abierta a la participación de todos los sectores no gubernamentales de la sociedad guatemalteca..»[61] Se decidió que los acuerdos de la Asamblea no serían «vinculantes»; su peso sería más bien moral. El hombre más indicado para fundar y dirigir la Asamblea fue el expresidente de la CNR y el exConciliador, monseñor Rodolfo Quesada. Inclusive, su renuncia como Conciliador había creado cierto malestar, sobre todo entre las organizaciones populares y sus dirigentes, como Rigoberta Menchú, porque consideraban al mediador de la Iglesia más o menos como su representante.[62]

---

60 *Crónica,* 12 de noviembre de 1993, págs. 16-20; *Crónica,* 18 de marzo de 1994, págs. 17-20.

61 Inforpress Centroamericana, pág. 280.

62 *Crónica,* 14 de enero de 1994, pág. 21.

El 17 de mayo la Asamblea se instaló formalmente. Se conformó básicamente por los mismos grupos que habían participado en el Diálogo Nacional de 1988. Los grupos, una vez que fueron acreditados como legítimamente representativos, se organizaron en diez distintos sectores: el sector político, el religioso, el sindical y popular, el sector universitario, pequeñas empresas y cooperativas, el sector maya, el sector mujeres, los medios de comunicación, los centros de investigación y los centros de los derechos humanos.[63] Se invitó al CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras), que decidió no participar. Posteriormente, a instancias de la Embajadora norteamericana, Marilyn McAfee, CACIF aceptó participar de una forma limitada, y de hecho colaboró con la ASC en su comisión de la paz.[64] Por su parte, Quesada expresó su disconformidad con la decisión, hecha en el Acuerdo Marco de enero, de que sólo los sectores no gubernamentales participarían en la Asamblea. En su opinión, esta decisión tendía a convertir la ASC, cuya misión fue proponer reformas fundamentales para el país, en una especie de asamblea constituyente paralela al Gobierno.[65]

A pesar de estar constituida por grupos bastante heterogéneos, y con poca experiencia de trabajar en comités, bajo la conducción experta de Quezada, la Asamblea logró producir en menos de un año cinco documentos sustantivos: (1) sobre las «poblaciones desarraigadas» por el conflicto interno (mayo); (2) la «Identidad y Derechos de los Pueblos indígenas» (julio); (3) «Aspectos socio-económicos y situación agraria» (setiembre); (4) «Poder civil y función del Ejército en una sociedad democrática» (setiembre); y (5) «Reformas constitucionales y régimen electoral» (octubre). La rapidez y la eficacia con que trabajó la Asamblea contrastó con la lentitud engorrosa de las negociaciones entre el Gobierno y la URNG. Al mismo tiempo, sirvió como un ejemplo y un estímulo. De hecho, los documentos de la Asamblea influyeron directamente en las negociaciones. Por ejemplo, la URNG incorporó en sus propias propuestas las ideas básicas del documento sobre la identidad de los pueblos indígenas.

---

63 Asamblea de la Sociedad Civil, *Documentos de consenso* (febrero de 1995), págs. 7-8.

64 *Crónica*, 9 de setiembre de 1994, págs. 24-27.

65 Asamblea de la Sociedad Civil, pág. 6.

La labor de la Asamblea también provocó tensiones y reacciones adversas. Cuando la URNG se apropió de algunos de los planteamientos de la Asamblea, la derecha y el Ejército tomaron ese hecho como una prueba de que había colusión entre la guerrilla y la Asamblea. Por su parte, Quesada, quien también fue un poco contrariado por el daño que la URNG había hecho a la imagen de la Asamblea, contestó que las coincidencias eran inevitables, pero que la verdadera coincidencia de los documentos «sea con el guatemalteco pobre y marginado...»[66] Más polémicas fueron las propuestas referentes al Ejército en el documento sobre las reformas constitucionales. En un punto se propone que «se suprima todo privilegio y fuero especial para los miembros del Ejército». En otro se propone que el Ministerio de la Defensa sea ejercido por un civil.[67] Estas sugerencias provocaron una respuesta airada e inmediata de parte del Ministro de la Defensa, quien acusó a la Asamblea de favorecer a la URNG.[68]

El 10 de febrero de 1995, en un salón grande de la Universidad Nacional de San Carlos, Quesada dirigió la palabra por última vez a la Asamblea. Ante varios centenares de representantes de todos los sectores, el Obispo de Zacapa presentó al público un compendio de los documentos de la Asamblea. Con este acto la Iglesia formalmente se retiró del proceso de la paz a nivel oficial. El retiro ya se había anunciado con anticipación desde octubre del año anterior. Con el retiro de Quesada, cuya presencia en la Asamblea dependía de la voluntad de la Conferencia Epsicopal, la Asamblea misma dejó de tener una razón de ser. En la opinión de los obispos, la Iglesia no podía hacer más a este nivel. Su labor en adelante consistiría en fomentar la paz y la participación democrática desde abajo. Ahora, le tocaba al Gobierno y a la URNG demostrar al mundo su voluntad para tomar los siguientes pasos necesarios.

El Gobierno y la URNG: a marcha forzada

En contraste con la lentitud de las negociaciones entre 1990 y 1993, a partir del Marco Acuerdo de México de enero de 1994, las negociacio-

---

66 *Ibid.*, pág. 5.
67 Asamblea de la Sociedad Civil, pág. 86.
68 Inforpress Centroamericana, pág. 244.

nes avanzaron con notable celebridad. Sin duda las dos partes sentían sobre sí la presión de la opinión internacional y la de la propia sociedad guatemalteca, harta de tantos años de guerra interna. El ejemplo de la rapidez y la eficacia de la Asamblea de la Sociedad Civil fue otro estímulo para producir resultados concretos. En marzo las dos partes firmaron un acuerdo global sobre los derechos humanos. En junio acordaron crear una comisión «para el esclarecimiento histórico de las violaciones de los derechos humanos y los hechos de la violencia». Dicha comisión venía a ser el equivalente de las comisiones de la verdad en otras naciones latinoamericanas. Finalmente, en noviembre, como primer paso concreto hacia la pacificación total, se instaló MINUGUA: Misión de Naciones Unidas para Guatemala, encargada de verificar el cumplimiento del acuerdo de los derechos humanos. MINUGUA estableció oficinas regionales en toda la República. Otra vez la Iglesia fue llamada a desempeñar un papel importante en esta nueva etapa de la pacificación. Al constituirse, la Oficina de los Derechos Humanos del Arzobispado había fijado como una de sus labores la tarea de investigar los casos importantes de violaciones de los derechos humanos durante los 34 años del conflicto interno. Se convirtió así en una de las fuentes de información más importantes para la labor de la nueva Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones de los Derechos Humanos.

En marzo de 1995 otra vez las conversaciones Gobierno-guerrilla se estancaron; pero en febrero de 1996 la Comunidad Sant'Egidio, una asociación católica de laicos expertos en negociar acuerdos de paz, ayudó a romper el impase y el diálogo se reaundó.[69] En marzo, bajo la Presidencia de Alvaro Arzú —elegido en enero— las dos partes anunciaron una tregua. Finalmente, el 29 de diciembre de ese año el Gobierno y la URNG firmaron un acuerdo definitivo de paz.

Mientras el Gobierno, la Iglesia y los organismos internacionales tomaron acciones concretas conducentes a la paz, la violencia y la impunidad seguían siendo el orden del día. A los casos no resueltos de Diana Ortiz, que logró sobrevivir, y Michael Devine y Myrna Mack, que fueron asesinados, se sumaron otros casos de la misma naturaleza. En 1991, Moisés Cisneros, un hermano marista, y Julio Quevedo, un agrónomo

---

69 *New Catholic Reporter*, 23 de febrero de 1996, pág. 4.

que trabajaba en la pastoral social de la diócesis de El Quiché, fueron asesinados por personas desconocidas. En julio de 1993 Jorge Carpio, quien fue candidato presidencial en 1990, y que además era cuñado del propio Presidente, murió en una carretera acribillado por un grupo de hombres armados. En diciembre de 1994 Alfonso Stessel, un sacerdote belga que predicaba en favor de los pobres, fue asesinado. Llama la atención el alto porcentaje de personas vinculadas a la Iglesia entre las víctimas. Es evidente que la impunidad constituye uno de los obstáculos más grandes en el camino hacia la paz y la democracia en Guatemala.

En Guatemala la Iglesia no ha atraído la atención mundial tanto como en El Salvador, donde ocurrieron asesinatos dramáticos como los del arzobispo Romero, las cuatro religiosas norteamericanas y los seis jesuitas, o la de Nicaragua, que atrajo la atención por el enfrentamiento entre los sacerdotes en el Gobierno y el Arzobispo de Managua. No obstante, como hemos visto, ha desempeñado un papel tan importante como en estos otros países. Ciertamente, como consecuencia de su identificación con el pueblo, especialmente con el pueblo indígena, pagó su «cuota» de sangre y llegó a ser la voz principal de protesta contra los abusos y la represión. También, su contribución al proceso de la paz fue tan importante como en El Salvador y otros países donde la Iglesia ofreció sus buenos oficios como mediadora. Por otra parte, en este caso es apropiado que la persona que simbolice esta historia no sea un eclesiástico, sino una mujer indígena -Rigoberta Menchú- porque el precio de sangre que pagó el pueblo indígena guatemalteco fue tan alto que ese pueblo mereció un lugar especial en la historia social reciente de América Latina

CAPÍTULO XII

MÉXICO: EL PRI Y CHIAPAS

La Revolución Mexicana constituyó la base de una nueva legitimidad que ha marcado profundamente la sociedad mexicana en todo el siglo XX. Sin embargo, como han notado muchos autores, aquella revolución también quedó inconclusa. El partido que se autoconstituyó como el heredero consagrado de la Revolución —el PRI (Partido Revolucionario Institucional)— es un ejemplo clásico de un partido autoritario-burocrático que en realidad no ha permitido la consolidación de una auténtica democracia en México. Después de gobernar México durante 50 años, en los años 80 el PRI, que en su apogeo era un modelo de autosuficiencia y estabilidad, comenzó a caer en una profunda crisis.

Mientras tanto, la Iglesia Católica, la otra gran institución social en México, experimentó un proceso a la inversa. Tras la Revolución fue duramente perseguida, sobre todo en tiempo de Plutarco Calles (1924-1928), y posteriormente marginada de la vida pública del país. No obstante, lentamente se recuperó de las crisis de esos años y logró convertirse nuevamente en una fuerza nacional. Durante años aceptó el papel pasivo de apoyar tácitamente el Estado; pero con el tiempo comenzó a abandonar la pasividad para asumir un rol protagónico ante el poder político. Finalmente, en los años ochenta se convirtió en una voz de protesta ante las manipulaciones electorales y la corrupción cada vez más evidente en el partido reinante. Al mismo tiempo, por distintos motivos, el Estado decidió normalizar sus relaciones con la Iglesia Católica, así como con las otras iglesias y religiones, y en 1992 promulgó un nuevo marco jurídico que reconoció muchos derechos que les habían sido negados durante décadas. Pero el nuevo arreglo entre el Estado y la Iglesia fue motivo de encendidos debates, cuyo significado y alcances veremos más tar-

de. Lo importante para señalar ahora es el hecho de que la Iglesia en México, históricamente aliada con grupos sumamente conservadores, se convirtió en la abanderada de la redemocratización de México en los años ochenta y noventa. Como dos barcos que se cruzan en el mar, el PRI, antaño con un rumbo claro y preciso, iba a la deriva; en cambio, la Iglesia, una vez apagada y sumisa, ahora iba de viento en popa, con rumbo más claro. El ejemplo más dramático de este nuevo protagonismo eclesiástico es el caso de Chiapas. Tras la sublevación zapatista en enero de 1994 el obispo Samuel Ruiz, conocido crítico del Gobierno por su falta de atención a la población indígena bajo su cuidado, sirvió como mediador en el diálogo entre el gobierno y los zapatistas. Chiapas, más que cualquier otro ejemplo, simboliza este cambio en las relaciones entre la Iglesia, el PRI y la sociedad en general.

Luego de un repaso de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde la Revolución hasta los años 80, nos detendremos para examinar el debate que se suscitó con motivo del nuevo arreglo entre el Estado y las iglesias en 1992. Finalmente, volveremos a examinar el caso de Chiapas; primero conviene hacer un breve bosquejo histórico del PRI, su auge y su caída de gracia, para así poder situar de mejor manera la Iglesia en el nuevo contexto político de México.

El PRI: un partido autoritario-burocrático

Fundado en 1928 con el nombre «Partido Nacional Revolucionario», el PRI se constituyó a base de cuatro sectores: el campesinado, los obreros, la clase profesional y los militares. Posteriormente, se reorganizó en tiempo de Miguel Alemán (1946-1952). El sector militar fue eliminado del partido, que a su vez fue rebautizado con su nombre actual. El PRI reúne muchos rasgos de una institución colonial: es autoritario, personalista, paternalista y corporativo; sin embargo, no es precisamente «totalitario». Ha permitido la existencia de otros partidos, dando así la apariencia de la democracia en México. Los otros partidos históricos más notables han sido el PAN (Partido Acción Nacional), el PPS (Partido Popular Socialista), y el PARM (Partido Auténtico de la Revolución). Posteriormente, como veremos, surgieron otros; notablemente, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), fundado en 1987 por Cuauhtémoc Cárdenas y otros disidentes del PRI. El PAN en particular ha representa-

do los intereses más conservadores y ha sido el partido más cercano a la Iglesia. También hay sindicatos, especialmente el CTM (Confederación Nacional de Trabajadores Mexicanos) y el CNC (Confederación Nacional Campesina), que históricamente dependían del PRI.

No obstante la existencia de ciertos espacios políticos limitados, el PRI siempre ha procurado mantener el control sobre el aparato estatal. En palabras del historiador Peter Smith, «Desde 1917 los candidatos del gobierno han dominado completamente las campañas presidenciales, y siempre obtienen más del 70% del voto popular.»[1] En realidad, no hubo «elecciones» en México, sino plebiscitos. Cada seis años, en un rito nacional el presidente saliente «destapa» a su sucesor, nombrado por él mismo. El PRI ha dominado todas las elecciones, a nivel nacional y a nivel de los estados. Aunque era evidente que en algunos casos las elecciones eran fraudulentas, sobre todo en el norte que es el bastión del PAN, durante mucho tiempo las protestas no hicieron mucho eco. A fin de cuentas, gracias al sistema del partido único (pero no exclusivo) y fuerte, México gozaba de bastante estabilidad interna y económicamente experimentaba un crecimiento lento pero seguro. En los años 50 y 60 ya había surgido una clase media próspera, que a su vez estaba relativamente contenta con el sistema.

Pero el PRI no pudo evitar los males que acompañan a los partidos que se instalan en el poder: la corrupción y la prepotencia. El primer signo dramático de un malestar general fue la masacre de Tlatelolco o la Plaza de las Tres Culturas, en el corazón de la capital, en octubre de 1968, cuando varios miles de estudiantes universitarios chocaron con la policía. Las manifestaciones estudiantiles ocurrieron justamente en vísperas de los Juegos Olímpicos, un acontecimiento destinado a demostrar la fuerza y la vitalidad de México. Oficialmente murieron 24 estudiantes, pero los testigos hablan de centenares.[2] Para la juventud, Tlatelolco simbolizó el fin del mito de la Revolución Institucionalada. Al mismo tiempo surgió una nueva izquierda. El presidente Luis Echeverría (1970-

---

1 Peter H. Smith. *Los Laberintos del poder. El Reclutamiento de las élites políticas en México, 1900-1971* (México, D.F.: El Colegio de México, 1981), pág. 61.

2 Jesús García, «La Iglesia mexicana desde 1962», en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina:* tomo V, *México* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), pág. 387.

1976) anunció una nueva política de «apertura» y expandió enormemente el aparato estatal para poder atender a las nuevas exigencias sociales del momento; pero la expansión también significó un aumento de la deuda externa y la inflación. Los sucesores de Echeverría (López Portillo, 1976-1982; Miguel de la Madrid, 1982-1988) contaron con la bonanza petrolera, que llegó a su auge en los años 1978-1981. Las expectativas casi faraónicas generadas por esta bonanza, así como la ilusión de un rápido crecimiento sostenido, se ve en el aumento de la deuda externa: de 4.5 mil millones de dólares en 1969, a 104 mil millones en 1987.[3] Cada vez más los gobiernos de esta época se encontraron atrapados en un ciclo vicioso: a más expansión estatal, más inflación. En 1982 el presidente López Portillo se vio obligado a devaluar el peso en un 55 por ciento. Según un estudio, entre 1982 y 1988 la inflación redujo el poder adquisitivo del trabajador de clase media popular en un 45 por ciento.[4]

Posteriormente, el presidente Carlos Salinas de Gotari (1988-1994) intentó revertir el proceso. Siguiendo las pautas del neoliberalismo privatizó muchas empresas, abrió la economía a las inversiones extranjeras e impulsó la industria; sin embargo, las crisis económicas fueron sólo una parte del problema. El desgaste político del PRI, la corrupción pública, la manipulación de las elecciones: estos factores también restaron credibilidad al Gobierno. En los años ochenta, el descontento se generalizó y llegó a afectar a las clases medias y populares. Por primera vez en su larga historia el PRI se vio seriamente amenazado. En las elecciones de 1986 para gobernadores, el fraude que se cometió en ciertos estados fue tan flagrante que esta vez las protestas tuvieron una resonancia nacional e internacional. En la elección presidencial de 1988, el gran partido fundado por Calles ganó con apenas el 50.74 por ciento del voto nacional. Los otros partidos más próximos eran el PRD (Partido de la Revolución Democrática, de Cuauhtémoc Cárdenas), que obtuvo el 31.06 por ciento, y el PAN, con el 16.81 por ciento. Para las elecciones de 1994 el poder del PRI se erosionó aún más: logró mantenerse en el poder con sólo el 47.41% del voto. Ese año las bases del PRI fueron sacudidas por dos magnicidios: en marzo el candidato oficial, Luis Donaldo Colosio,

---

3 Peter S. Cleaves, «Businessmen and Economic Policy in Mexico», *Latin American Research Review* Vol. 26, Nº 2 (1991), pág. 188.

4 *Ibid.*, pág. 189.

fue asesinado en Tijuana y, en setiembre, José Francisco Ruiz Massieu, el secretario general del Partido, también fue asesinado. El nuevo presidente, Ernesto Zedillo, intentó proyectar una nueva imagen del partido; pero, en la medida en que se destaparon nuevos escándalos internos del Partido, se hizo evidente que la época dorada del PRI como partido monolítico, omnipresente y todopoderoso había pasado a la historia. Mientras tanto, en buena medida, la Iglesia, revestida de una nueva legitimidad, intentó llenar en algo el vacío moral creado por las crisis en el PRI, así como otras crisis morales en el país.

La Iglesia: de la persecución a la convivencia

Podemos hablar de cuatro etapas en la evolución de la Iglesia ante el Estado después de la época de persecución, que llegó a su momento máximo en la Guerra de los Cristeros, 1926-1929: (1) Marginación y resistencia (1929-1940); (2) Colaboración y apoyo tácito (1940-1968); (3) Toma de conciencia y apoyo crítico (1968-1979); (4) Independencia y protagonismo activo (1979-). En 1929 el Estado y la Iglesia formalmente firmaron algunos acuerdos de paz que constituyeron un modus vivendi. Con los acuerdos se puso fin a la etapa de la abierta persecución contra la Iglesia. No obstante, y sobre todo durante el «Maximato» —los años durante los cuales dominaba Plutarco Elías Calles, el «Jefe Máximo», en la política mexicana (1926-1934)—, la Iglesia fue marginada del foro público. Lázaro Cárdenas (1934-1940) intentó implantar la escuela laica en México, en la cual se fomentaba la crítica antirreligiosa. Durante esta época los obispos, el clero y los fieles resistieron al Estado y a las leyes anticlericales pasivamente. En general, reinaba en el seno de la Iglesia un integrismo tradicionalista como respuesta al Estado liberal anticlerical.

Esta etapa de coexistencia tensa cedió, sin embargo, a una nueva etapa de coexistencia pacífica, que finalmente se convirtió en una colaboración tácita con el Estado. Por motivos pragmáticos, Cárdenas se distanció del anticlericalismo de su antecesor, y dejó de hostigar a la Iglesia y, concretamente, abandonó su proyecto de implantar la enseñanza socialista en los colegios. La Iglesia también vio la conveniencia de enviar signos de buena voluntad hacia el Gobierno. Uno de estos signos se dio en 1938 cuando los obispos mexicanos apoyaron la decisión de Cárdenas

de nacionalizar el petróleo. Pero el gesto simbólico que más impactó en la imaginación popular fue la declaración que hizo el presidente electo Manuel Avila Camacho, en 1940, a un periodista: «Soy creyente.»[5] De ahí en adelante se estableció un nuevo modus vivendi entre el Estado y la Iglesia, claro está, dentro del marco de la Constitución de 1917. Es más: dada la fuerza del anticlericalismo, el Gobierno seguía la práctica de no reconocer públicamente la existencia de la Iglesia. No obstante, en las décadas de los 40 y 50 había dos temas que servían para acercar la Iglesia al Gobierno: el nacionalismo y el anticomunismo. El Estado, que dejó atrás los esquemas socialistas de Cárdenas, emprendió el camino hacia el capitalismo. Al mismo tiempo, los dirigentes del PRI se distanciaron de los sectores izquierdistas en el Partido y en los sindicatos. Por eso, la Iglesia fue vista como una aliada tácita (nunca oficial) en la campaña para rechazar el comunismo y promover los valores mexicanos.

Por otra parte, durante esta época la Iglesia se reorganizó y se dedicó a la consolidación de sus bases de influencia. La vigencia del anticlericalismo liberal oficial, que negaba los derechos civiles de los sacerdotes y religiosas, no apagó en nada el espíritu religioso y militante de los católicos practicantes. Antes bien, como en los países comunistas, alentó el espíritu de militancia. Las cifras indican que el catolicismo floreció en esos años. En 1940, por ejemplo, había 4,461 sacerdotes; pero en 1957 esta cifra había ascendido a 6,000.[6] Además, a diferencia de otras partes de América Latina, México no experimentó una gran crisis de vocaciones, por lo menos en ese momento, y tampoco hubo un influjo grande de misioneros extranjeros. En 1963, por ejemplo, sólo el 16 por ciento del clero era extranjero.[7] Entre otros grupos que ejercían una influencia excepcional, los jesuitas llegaron a tener 800 miembros en los años 60. Otros grupos, más bien de corte integrista, como los Legionarios de Cristo y el Opus Dei, también crecieron notablemente durante

---

5 Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México* (México, D.F.: El Colegio Mexiquense y el Fondo de Cultura Económica, 1992), pág. 74.

6 James W. Wilkie, «Statistical Indicators of the Impact of National Revolution on the Catholic Church in Mexico, 1910-1967,» *Journal of Church and State* Vol. 12, nº 1(invierno de 1970), pág. 97; Jesús García, «La Iglesia mexicana...», págs. 368-369.

7 Soledad Loaeza-Lajous, «Continuity and Change in the Mexican Catholic Church,» en Dermot Keogh (ed.), *Church and Politics in Latin America* (Nueva York: St. Martin's Press, 1990), pág. 286.

esta época. El caso de las religiosas es todavía más asombroso. De las 8,128 que había en 1945 ascendieron a 19,400 en 1960.[8] Esta también fue la época dorada de los colegios religiosos privados que, gracias a la vista gorda del Estado, proliferaron en todas partes. Oficialmente, la Iglesia no podía poseer ni administrar centros educativos. Pero el Estado permitía su existencia con tal de que no se presentaran públicamente como colegios religiosos vinculados a la Iglesia. En los años ochenta el 4.7 por ciento del alumnado estudiaba en escuelas primarias privadas, y el 9.8 por ciento en escuelas secundarias privadas. Como regla general, cerca del 90 por ciento de las escuelas privadas en México son católicas.[9]

Políticamente, la Iglesia evitó cualquier activismo y raras veces se pronunció, aparte de su condena del comunismo, sobre temas políticos y sociales. Por otro lado, surgieron movimientos y partidos que representaron algunos de los planteamientos de la Iglesia. En 1937 apareció el movimiento de los sinarquistas, de corte integrista, que llegó a tener entre 300 y 500,000 militantes.[10] En 1939 se fundó el Partido Acción Nacional (PAN), que oficialmente no era un partido confesional, pero por su censura del anticlericalismo liberal parecía favorecer a la Iglesia. En México no surgió en esos años ningún partido de la Democracia Cristiana; por eso PAN llenó en algo este vacío, y durante algún tiempo muchos católicos vieron en él un canal de expresión. No obstante, la Democracia Cristiana latinoamericana no admitió al PAN como miembro de su familia política por ser demasiado conservador.[11] En 1955 PAN ganó 6 curules en el Congreso, y de ahí en adelante se estableció como el principal partido de la oposición. Antes del PAN los obispos generalmente aconsejaban a los católicos no participar en la política; pero ante los avances del Partido cambiaron de parecer y comenzaron a exhortar a los católicos a ejercer su derecho de votar.

---

8 *Ibid.*, pág. 286.

9 Conferencia del Episcopado Mexicano, *Iglesia y Educación en México* (México, D.F.: Ediciones CEM, 1987), págs. 88-89; Jesús García, (CEHILA), *México*, pág. 378.

10 Rubén Aguilar V; Guillermo Zermeño P. (Coordinación), *Religión, Política y Sociedad: El Sinarquismo y la Iglesia en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1992), pág. 23.

11 Robert J. Alexander, *Latin American Political Parties* (Nueva York: Praeger Publishers, 1973), págs. 50-53; 367.

Toma de conciencia (1968-1979)

El Concilio Vaticano II fue recibido por la Iglesia mexicana, que aún no había experimentado los vientos de la modernidad, como una importación extraña. Tampoco se sentía en sintonía con el resto de la Iglesia latinoamericana. Hubo, sin embargo, grupos e individuos que se destacaron como precursores de los cambios. La diócesis de Cuernavaca bajo la dirección de Sergio Méndez Arceo, obispo entre 1952 y 1982, se convirtió en un oasis de renovación eclesial. Entre otras novedades, Cuernavaca se hizo célebre por los experimentos del monje benedictino Gregorio Lemercier quien aplicó el psicoanálisis a la vida religiosa. Posteriormente Roma desautorizó semejante experimentación. Todavía más famoso fue el centro fundado en 1960 por Ivan Illich para la formación de misioneros destinados a trabajar en América Latina. En muchos sentidos Méndez Arceo fue un profeta un tanto solitario en una jerarquía todavía muy conservadora. Por eso, tal vez de más importancia —debida a la influencia que tuvo en el seno de los obispos— fue la creación de UMAE: la Unión de Mutua Ayuda Episcopal. Fundada en 1963 bajo la inspiración de Alfonso Sánchez Tinoco, el obispo de Papantla, UMAE se conformaba de siete diócesis del Golfo y tuvo como finalidad coordinar sus actividades pastorales. En 1967 UMAE contaba con 25 diócesis. La muerte de Sánchez Tinoco en 1971, prácticamente selló el fin del organismo que él había fundado; no obstante, ya había hecho un impacto importante. Rompió el predominio de las grandes arquidiócesis como la ciudad de México, Puebla y Guadalajara, y sirvió para crear un sentido de identidad eclesial regional. Al mismo tiempo, la Iglesia comenzó a tomar más conciencia de la presencia indígena en México. En 1961 el delegado apostólico Luigi Raymondi promovió la creación de CENAMI, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas. Además, en los años después de Medellín se fundó CENAPI, Centro Nacional de Pastoral Indígena, que funcionaba paralelamente al CENAMI. Uno de sus directores en esos años fue Samuel Ruiz de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. En mayo de 1968 los obispos escribieron una carta colectiva sobre el desarrollo y la integración en México. De tono moderado, fue significativa por ser la primera vez desde la rebelión de los cristeros que la Iglesia se pronunció sobre temas sociales y políticos.

Fue sobre todo a partir de la conferencia episcopal de Medellín que la Iglesia Mexicana comenzó a despertarse de su prolongado letargo. En

la misma conferencia los obispos mexicanos formaron parte del bloque conservador. No obstante, pronto se notaron algunos signos de un cambio de mentalidad, al menos entre algunos sectores. Ante la masacre de Tlatelolco y las protestas estudiantiles en que participaron muchos estudiantes católicos, los obispos dieron una respuesta un tanto tímida, instando a las dos partes, al Gobierno y a los estudiantes, a aprender a dialogar. En cambio, un grupo de 37 sacerdotes fue mucho más enérgico en su condena a la violencia.[12] En agosto de 1969 la comisión llamada Reflexión Episcopal Pastoral (REP) se dedicó a la tarea de concientizar al episcopado con la nueva mentalidad de Medellín. También, en 1969, se realizó el Congreso Nacional de Teología con la asistencia de 700 sacerdotes, religiosas y laicos. En esta y otras reuniones se debatían las ideas medulares de Medellín, así como la teología de la liberación y otras corrientes novedosas. Como un gesto simbólico de la nueva confianza en sí que la Iglesia experimentaba, en 1970 en Anenecuilco, el pueblo natal de Zapata, el obispo Méndez Arceo presentó al candidato oficialista Luis Echeverría una carta pidiendo que el Estado revisara sus relaciones con la Iglesia. Fue la primera vez en años en que un prelado se había acercado a una figura importante del Gobierno, en este caso el virtual presidente de la República, para tocar un tema considerado «intocable». En dos cartas posteriores, *La Justicia en México* (1971) y, especialmente, *Mensaje sobre el compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* (1973), la jerarquía subrayó la nueva confianza en sí al pronunciarse nuevamente sobre temas políticos y sociales. Aunque los planteamientos de las cartas no eran radicales, el mismo hecho de tomar una postura pública señalaba un cambio importante en los obispos.

En esos años también aparecieron grupos de los extremos opuestos. En 1969 surgió el grupo que se definió en 1972 como los «Sacerdotes para el Pueblo y Cristianos por el Socialismo». Los jesuitas dirigieron el Centro Crítico Universitario (1969-1972), que se cerró cuando varios de los participantes universitarios se enrolaron en la guerrilla urbana. En el polo opuesto apareció MURO, un grupo universitario de la extrema derecha. Además del grupo de Lefebvre, apareció otro grupo muy parecido, la Asociación de Sacerdotes Pío X. El Opus Dei encontró en México un país especialmente fértil, llegando a tener cerca de 5,000 miembros, que

12 Jesús García, «La Iglesia mexicana...», págs. 472-475.

incluyen a personas de la élite universitaria y económica.[13] En general, sin embargo, ninguno de estos grupos llegó a predominar en la jerarquía, que seguía manteniendo una orientación centrista.

La Iglesia protagonista (1979-)

La visita de Juan Pablo II en enero de 1979, con el fin de inaugurar la Tercera Conferencia Episcopal en Puebla, puede considerarse como el inicio simbólico de esta nueva etapa. Para la inmensa mayoría de los mexicanos la visita del Papa fue más importante que la realización de la Conferencia Episcopal, que fue percibida como un encuentro de las élites. En cambio, la figura carismática del recién elegido Papa cautivó a los mexicanos. Al mismo tiempo, la franqueza y la valentía del Papa al pronunciarse sobre la justicia social y los derechos de los indígenas, sirvieron como un ejemplo a los obispos mexicanos, todavía renuentes a entrar en el foro público. Aunque el Papa no fue recibido como un jefe de Estado, no obstante, recibió el trato de huésped distinguido, y sus relaciones con el presidente López Portillo y otras autoridades gubernamentales eran cordiales. En realidad, el hielo entre el Estado Mexicano y el Vaticano ya se había roto en 1974 cuando el presidente Echeverría visitó a Pablo VI en busca del apoyo para algunas propuestas en favor del desarrollo que él había presentado ante las Naciones Unidas.

Por su parte, la Iglesia que recibió al Papa fue una Iglesia plenamente recuperada de las crisis de los años de la persecución. Inclusive, en algunos rubros, el de las vocaciones sacerdotales, ya había experimentado un auge y había comenzado a decaer. En 1991 había 109 obispos en la Conferencia Episcopal, inclusive 3 cardenales, y 10,265 sacerdotes, de los cuales 2,047 eran religiosos.[14] El número de religiosas todavía era muy elevado: 24,000.[15] Por otra parte, según el censo nacional de 1990 el 90.28 por ciento de los mexicanos profesaba la religión católica (en

---

13 Soledad Loaeza-Lajous, «Continuity and Change...», pág. 291.

14 Conferenica Episcopal Mexicana, *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana, 1991,* págs. 36, 45.

15 Dato proporcionado por el P. Rubén Cabello, SJ, secretario de la CIRM (Conferencia de Institutos Religiosos Mexicanos), 3 de marzo de 1995.

contraste con el 99.09 por ciento en 1895).[16] En cambio, otro estudio sugiere que tal vez la población católica fuera menos: entre el 81 y el 88 por ciento.[17] La población protestante se estimaba en 4.92 por ciento. En cuanto a las actitudes políticas en el seno de la Iglesia, las encuestas indican que el clero fue bastante centrista. En una encuesta realizada en los años 80, entre 223 párrocos en 6 estados, sólo el 14 por ciento creía que el PAN representaba los intereses de la mayoría de la población; en cambio, el 29 por ciento pensaba que el PRI seguía representando mejor estos intereses, y el 15 por ciento señalaba a la izquierda como la mejor opción para el pueblo. Finalmente, más de la mitad de los encuestados apoyó la tesis de que «ningún partido representa» los intereses de la mayoría.[18]

El nuevo protagonismo de la Iglesia se comprende en el contexto de un PRI cada vez más cuestionado y desprestigiado. Si bien la masacre de Tlatelolco sirvió como un hito divisorio para la juventud universitaria, en cambio, lo que alejaba a las clases medias y populares en los años 70 y 80 fue la combinación de la crisis económica —producto del fin de la bonanza petrolera, de la inflación, del endeudamiento público— y el narcotráfico y la corrupción pública. Tras la visita del Papa, los obispos en distintas partes del país comenzaron a tomar la iniciativa para expresar este sentimiento de malestar en sus cartas y documentos pastorales. En 1980, en su Plan Pastoral Global, la Conferencia Episcopal exhortaba a los católicos a participar activamente en la vida pública del país, asimismo denunciaba la corrupción y el endeudamiento externo. Pero las críticas más agudas se escucharon en las regiones de los extremos: en el norte, donde el PAN avanzaba notablemente elección tras elección, y en la región del Pacífico Sur, donde la izquierda avanzaba. En estas dos regiones los obispos asumieron el papel profético de denunciar los fraudes electorales y de exhortar a la población a ejercer su derecho de votar. La carta de los obispos del Sur, *Vivir cristianamente el*

---

16 Enrique Luengo González, *La Religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993), pág. 99.

17 Roderic Ai Camp, «The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the laity in Mexico,» *Latin American Research Review*, vol. 29, núm 3(1994), pág. 77.

18 Eduardo Sota García; Eduardo Luengo González, *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1994), págs. 94-97.

compromiso político (1982), es el mejor ejemplo de esta protesta regional. También, el terremoto de setiembre de 1985, aunque no fue un hecho político, tuvo repercusiones políticas. La Iglesia mostró ser una de las pocas instituciones que era capaz de movilizar y organizar a miles de personas para socorrer a los damnificados; en cambio, el Gobierno se destacó por la lentitud burocrática.[19]

Pero el caso más dramático del nuevo protagonismo fue el de Chihuahua en las elecciones de 1986 para gobernadores, diputados y ayuntamientos en algunos estados. La victoria del PRI en los comicios del 6 de julio, en una región donde el PAN parecía imbatible, fue cuestionada por la prensa internacional como un caso claro de la manipulación fraudulenta. El Arzobispo, Adalberto Almeida, que había formado parte de la Comisión de Pastoral Social en los años 60, denunció el fraude aparente, y anunció la suspensión de los servicios eucarísticos en su arquidiócesis para el 20 de julio. Semejante respuesta airada y confrontacional no se había dado desde la época de la Cristiada. A petición de la Santa Sede, que a su vez fue presionada por el Secretario de Gobernación, Almeida cedió y canceló la suspensión.[20] No obstante, con el aval de la Santa Sede, el Arzobispo no retractó su denuncia del fraude electoral, y el 7 de agosto emitió, juntamente con el obispo de Ciudad Juárez y el Vicario Apostólico de la misión indígena en la Tarahumara, una declaración cuestionando la legitimidad de las autoridades recién elegidas. En este caso, Almeida fue acusado de mostrar simpatías hacia el PAN. Sin embargo, en otro caso parecido, también hubo presiones gubernamentales para frenar las críticas de Arturo Lona Reyes, el obispo de Tehuantepec en el Sur. En su caso fue acusado de favorecer a la izquierda.[21]

---

19 Soledad Loaeza-Lajous, «El fin de la ambigüedad: las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989,» en Luis J. Molina Pineiro (coord.), *La Participación política del clero en México* (México, D.F., UNAM, 1990), pág. 148.

20 José Miguel Romero de Solís, *El Aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1992)* (México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994), págs. 479-490.

21 Luis Guzmán, «Iglesia y sociedad en la crisis de los años ochenta,» en María Alicia Puente Lutteroth (compiladora), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México* (México, D.F.: Editorial Jus y CEHILA, 1993), pág. 222. Ver también Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales* (Puebla: Programa Editorial Red Nacional de Investigación Urbana DIAU-ICUAP y el Colegio de Michoacán, 1994), capítulos III y IV.

Por su dureza y agresividad, las medidas anticlericales en la Constitución de 1917 sólo se pueden comparar con semejantes restricciones en un país marxista en plena época del estalinismo. El Artículo 130 dice tajantemente: «La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias.» El mismo artículo declara que los «ministros de los cultos» nunca podrán «hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular...» Además, «no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos». Así, en estas palabras escuetas, el clero fue despojado de los derechos civiles de que normalmente gozan los ciudadanos en cualquier democracia occidental. En el artículo 27 la Constitución establece, además, que las «iglesias» no pueden «tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces..» En el mismo artículo se estipula que ninguna institución benéfica o educativa puede estar bajo la dirección de una «institución religiosa». Durante muchos años, como hemos visto, algunas de estas medidas quedaron como letra muerta. La Iglesia de hecho administraba colegios; aunque éstos no figuraban como colegios «de la Iglesia». Cada vez más la opinión pública apoyaba la propuesta que el obispo Méndez Arceo había hecho al candidato presidencial Echeverría en 1970, de adecuar la legislación con respecto a la Iglesia a la realidad y, de paso, eliminar algunas medidas que abiertamente contradecían el sentido democrático de la Constitución.

Hubo indicios de que el ambiente social y político de México fue propicio para un cambio. En una encuesta realizada en 1990 por el mismo Gobierno, el 80 por ciento de los encuestados favorecía cambiar la Constitución para dar paso a una nueva relación entre el Estado y la Iglesia.[22] En ésta y otras encuestas se llegaba a la conclusión de que muy pocos querían volver al pasado para establecer una nueva unión entre la Iglesia y el Estado. En cambio, la mayoría de los encuestados opinaba que el clero debería tener el derecho de votar. Al mismo tiempo, hubo una aceptación general del derecho de la Iglesia de opinar, desde una

---

22 Roderic Ai Camp, «The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the Laity in Mexico,» pág. 86.

perspectiva moral y religiosa, sobre temas políticos, económicos y sociales. Finalmente, en otra encuesta la mayoría de los consultados revelaban que tenían más confianza en la Iglesia que en el Gobierno.[23]

La conyuntura política también favorecía un cambio. Durante el gobierno del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) todavía se producían roces y tensiones entre la Iglesia y el Gobierno. Se propuso despenalizar el aborto, lo cual provocó una reacción fuerte de parte de los obispos. Además, en 1985 el propio Presidente en su *Informe de Gobierno* hizo una referencia provocativa a las víctimas de los cristeros.[24] Finalmente, ante las críticas de la Iglesia acerca de las irregularidades en las elecciones, el Gobierno respondió endureciendo las sanciones en el Código Electoral para los «ministros del culto» que intervengan activamente en las campañas electorales. No obstante estos incidentes, los resultados electorales de 1988 deberían haber servido como una lección, al menos para los políticos más pragmáticos, que sabían que el PRI estaba en crisis y no le convenía alienar más a la Iglesia.

Fue el nuevo presidente electo Carlos Salinas de Gotari el que tomó los primeros pasos para hacer el cambio histórico en las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia. Invitó a los representantes máximos de la Conferencia Episcopal para asistir a su toma de poder como Presidente en diciembre de 1988. Aún más significativo fue el llamado del nuevo Presidente en su discurso inaugural para modernizar las relaciones del Estado con la Iglesia. Al referirse directamente a la Iglesia en su discurso, Salinas rompió un tabú que se había regido desde la Revolución hasta ese momento. Además, en enero de 1989, invitó al presidente de la Conferencia Episcopal —Adolfo Suárez Rivera— al vicepresidente y al secretario general de la Conferencia y al Delegado Apostólico, a un almuerzo en la residencia oficial de Los Pinos. Esta especie de «cita cumbre» también rompió con otro tabú según el cual no se realizaban contactos entre el Gobierno y la Iglesia. Mediante estos y otros gestos públicos el mandatario iba preparando el camino para tomar acciones más substanciales. En junio de ese año la Conferencia Episcopal entregó al Presidente una

---

23 Ibid., pág. 78.

24 Ramón Sánchez Medal, Gerardo López Becerra el at, *La Presencia en México de Juan Pablo II* (México, D.F.: Grupo Promoval, 1992), pág. 47.

propuesta para modificar el *status* legal de la Iglesia. En febrero de 1990, Salinas rompió otra tradición cuando nombró a un representante personal ante la Santa Sede. En mayo de ese año Juan Pablo II visitó México por segunda vez, y en julio de 1991 Salinas agradeció la visita con su presencia en el Vaticano. Durante la visita papal, y también en el Vaticano, Salinas y el Papa tocaron directamente el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Mediante estos gestos simbólicos y protocolares el camino quedó bien preparado. Sólo faltaba tomar un paso más: elaborar un proyecto de ley y aprobarlo. Sin embargo, estos intercambios ceremoniales, llevados a cabo en un ambiente de serenidad, contrastaban con los debates encendidos que se suscitaron en otros niveles. Sobre todo ante la inminencia de la visita del Papa, se desató una polémica nacional entre intelectuales, políticos, periodistas, sacerdotes y religiosas, en torno al nuevo arreglo en proceso de formalizarse.

A grandes rasgos, se puede discernir tres posturas que surgieron en torno al debate: en primer lugar, la del Vaticano y los obispos; en segundo lugar, la de los liberales tradicionales que todavía tenían reparos ante cualquier cambio; en tercer lugar, la de distintos sectores progresistas de la Iglesia que cuestionaban tanto la forma de hacer los cambios como su contenido. En general, el Vaticano y los obispos se movían por la política pragmática que buscaba normalizar las relaciones con el Estado Mexicano, y como consecuencia, mejorar el *status* de la Iglesia. En una declaración hecha después de los cambios, los obispos justificaron su apoyo al nuevo arreglo con esta interrogante: «¿Qué ganaría México con estos cambios? Algo muy importante para la convivencia social: Promover congruencia entre lo que manda la Ley y el comportamiento cotidiano de los ciudadanos.»[25] Al mismo tiempo los obispos reconocieron que no habían ganado todo lo que querían. Por eso, exhortaron a los católicos a seguir en el esfuerzo de buscar la «reconciliación y concordia». En el fondo, el objetivo del Vaticano y los obispos fue llegar a un nuevo modus vivendi con el Estado, pero más ventajoso que el que se hizo en 1929. Desde otro extremo, sin embargo, se escucharon voces de alerta y de protesta contra el nuevo arreglo en el seno del liberalismo mexicano. La investigadora Marta Eugenia García Ugarte, de la UNAM, expresó estos temores así:

---

25 Ibid., pág. 147.

«Las consecuencias públicas y políticas de esta libertad todavía son impredecibles. No obstante, por la visión integrista que la Iglesia tiene de sí misma y de su función en el mundo puede postularse que, en relación directa con la debilidad que en esta materia demuestre el Estado mexicano, tenderá a frenar el proceso democratizador del país...»[26]

Finalmente, algunas de las críticas más severas al nuevo arreglo surgieron de los grupos progresistas dentro de la Iglesia. Desde su punto de vista, la manera de hacer los cambios recordaba el estilo prevaticano —paternalista y elitista. Las decisiones se hicieron en cónclaves secretos a nivel del Vaticano y del Gobierno: es decir, a nivel de cúpulas, entre los jefes del PRI y las autoridades eclesiásticas. En cambio, la Iglesia como «Pueblo de Dios» fue olímpicamente excluida. Más aún: el arreglo se hizo de tal manera que dio la impresión de representar una especie de intercambio de legitimación: según este supuesto, el PRI «reconoció», finalmente, a la Iglesia, y la Iglesia «reconoció» al PRI. El P. Jesús Vergara, del Centro Tata Vasco, resumió esta crítica así: «Un amplio grupo de la jerarquía se inclina hacia el establecimiento de relaciones oficiales y está apoyando claramente toda la política del presidente Carlos Salinas de Gotari...»[27] Es preciso añadir que no todos los obispos estaban contentos con la intervención del Vaticano. Para ellos, fue especialmente irritante la actuación del delegado apostólico, Jerónimo Prigione, quien sin previa consulta asumió el papel de interlocutor entre el Gobierno y la Iglesia.

Gracias a la disciplina corporativa del PRI, el debate parlamentario fue relativamente breve. El presidente Salinas ya había aprobado la propuesta para cambiar la Constitución, y el 18 de diciembre de 1991, tras un debate maratónico de 24 horas, el Parlamento votó en favor de los cambios constitucionales. De los 500 miembros del Parlamento, sólo 36 votaron en contra.[28] Los votos en contra provenían en su mayoría del Partido Popular Socialista (PPS), un pequeño partido más a la izquierda

---

26 Marta Eugenia García Ugarte, *La Nueva relación Iglesia-Estado en México: un análisis de la problemática actual* (México, D.F.: Editorial Patria, 1993), pág. 25.

27 La Jornada, 4/05/90, pág. 14.

28 Armando Mendez Gutiérrez (coord.), *Una ley para la libertad religiosa* (México, D.F.: Editorial Diana, 1992), pág. 37.

del PRI. Un diputado del PPS calificó la votación como «un grave retroceso histórico..»[29] También, algunos parlamentarios del Partido de la Revolución Democrática votaron en contra, además de tres panistas. En este último caso, los panistas criticaron la propuesta del PRI como deficiente porque no ofreció garantías para una verdadera libertad religiosa en México. En julio de 1992 se aprobó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, y en noviembre se creó la Dirección General de Asuntos Religiosos, como un organismo dentro de la Secretaría de Gobernación.

La nueva ley

De la misma manera en que la propuesta para cambiar la Constitución suscitó un debate, la nueva ley que finalmente fue aprobada dio origen a otro debate. En esencia, surgieron tres interrogantes: ¿hubo un verdadero cambio o no?, ¿quién ganó y quién perdió?, ¿qué significan los cambios para el futuro? La nueva ley, sumamente detallista, consiste en 36 artículos. En los primeros se nota la supervivencia del antiguo espíritu liberal y anticlerical. Aunque la Ley se inspira en el concepto de la separación de Estado e Iglesia —un principio común en todas las democracias modernas— no obstante, reproduce artículos no necesarios que sólo sirven para recordar el pasado anticlerical de México. El artículo 2 establece el derecho a la libertad de religión; pero el mismo artículo también establece el derecho de «no profesar creencias religiosas».[30] Uno de los avances más importantes constituye el artículo 6 que reconoce el derecho de las iglesias y «agrupaciones religiosas» de tener personalidad jurídica. Además, el artículo 9 reconoce el derecho de las iglesias de poseer propiedades, y el artículo 16 establece el derecho de administrar «planteles educativos e instituciones de salud, etc.» Este último artículo fue, tal vez, el avance más importante de todos: el derecho de administrar colegios explícitamente de carácter religioso.

---

29 Ibid., pág. 154.

30 Secretaría de Gobernación, *Ley de asociaciones religiosas y culto público, 1993* (México, D.F.: Dirección General de Asuntos Religiosos y Dirección General de Comunicación Social, 1993), pág. 4.

Otra novedad, y que representa un avance, es el artículo 14 que repara una violación de los derechos civiles al declarar que los ministros de culto «tienen derecho al voto». Sin embargo, el mismo artículo también establece que no pueden ser elegidos a cargos públicos. Por otra parte elimina la exigencia de ser mexicano para ser un «ministro de culto». En otro artículo se declara que las iglesias no pueden poseer ni administrar medios masivos de comunicación (emisoras de radio o canales de televisión), aunque otro artículo (21) admite que «de manera extraordinaria» pueden transmitir algún programa por esos medios. Con respecto a la política, la Ley proscribe toda actividad política o partidaria, tales como favorecer candidatos o utilizar el templo para fines políticos (art. 29). Tampoco se puede «convertir un acto religioso en reunión de carácter político», y en el mismo artículo se prohibe «oponerse a las leyes del país o a sus instituciones en reuniones públicas».

Sin duda, la nueva ley constituye un avance importante en el proceso de normalizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sobre todo, al otorgar a la Iglesia Católica, o cualquier iglesia, personalidad jurídica con derechos, constituye un paso positivo. De la misma manera, el conceder el derecho al voto al clero. No obstante, apenas se hizo conocer la Ley, surgieron críticas. La crítica más generalizada se refiere a las muchas restricciones y limitaciones que impone la Ley que, en realidad, no concede mucha libertad a las iglesias. En las múltiples prohibiciones acerca de la actividad política, por ejemplo, se ve claramente la mano del antiguo liberalismo que limitaría la Iglesia a la celebración del culto, sin derecho de influir en la sociedad. Ciertamente, la prohibición de poseer medios masivos de comunicación refleja esa mentalidad. Tampoco la negación del derecho de ser elegido a un cargo público refleja una mentalidad moderna y democrática. Aunque el reconocimiento del derecho de administrar sus propios centros educativos ciertamente fue un avance, por otra parte, también significa que la enseñanza religiosa se limita sólo a los colegios privados. En la práctica, la Ley discrimina a las familias de escasos medios económicos que sólo pueden enviar a sus hijos a colegios estatales. En efecto, los acomodados pueden tener clases de religión, pero los pobres, no.[31]

---

31 Ver especialmente los comentarios del Doctor Jorge Adame Goddard, «Visión histórica», en Secretaría de la Conferencia Episcopal Mexicana, *La Iglesia católica en el*

En la LII Asamblea de la Conferencia Episcopal, realizada en agosto de 1992, los obispos y los expertos especialmente invitados se dedicaron a analizar los alcances de la nueva ley. Su conclusión fue que la Ley constituye un avance, pero tiene muchas «imperfecciones» que tendrían que eliminarse en el futuro.[32] Sin duda, la Ley representó el fin símbolico de una larga historia de tensiones entre el Estado mexicano y la Iglesia Católica. Pero si la finalidad de la Ley fue «domesticar» a la Iglesia, para que fuera una nueva aliada del Estado, y una aliada muy necesitada en un momento crítico para el partido que había dominado el Estado durante 60 años, todo fue en vano. Más allá de los recintos del Parlamento una nueva sociedad ya había surgido en México, y una nueva Iglesia, muy diferente de la de los años heroicos de los cristeros, también había surgido. De hecho, la Iglesia en conjunto ya había adquirido una nueva autoridad moral al asumir el manto de profeta ante el Estado y los sectores del partido gobernante que pusieron obstáculos en el camino de la construcción de una verdadera democracia participativa. Desde luego, no todos en la Iglesia comulgaban con esta nueva mentalidad crítica: todavía hubo grupos integristas y de la ultraderecha que hubieran preferido consolidar una nueva unión no oficial entre el Estado y la Iglesia. En general, la jerarquía, aun en el momento de aprobar el nuevo arreglo con el Estado, era consciente de los peligros de acercarse demasiado a cualquier partido político, especialmente al que facilitó el camino del acomodamiento.

Lo que nadie podía prever era hasta qué punto la Iglesia seguiría desempeñando su nuevo papel como protagonista en favor de la democracia. Si los liberales del PRI y los obispos en general pensaban que habían llegado a una nueva época de estabilidad social, garantizada por el Partido y la Iglesia, muy pronto fueron desilusionados. La sublevación de los zapatistas en enero de 1994 en Chiapas, más las profundas crisis en que el PRI se sumergió, puso en tela de juicio muchas de las premisas básicas sobre las que descansaba la sociedad mexicana desde la Revolución. Una de estas premisas sostenía que el PRI es el garante de la paz y la justicia en México, y su legitimidad está fuera de cuestión. Por lo tan-

---

nuevo marco jurídico de México (México, D.F.: Ediciones de la CEM, 1992), págs. 59-89.

32 Ibid., pág. 367.

to, no puede haber otra revolución (o gran cambio) porque la Revolución ya está «institucionalizada». Según otra premisa, la Iglesia, ya bastante neutralizada, ya no se levantaría para desempeñar un papel importante en la política. Todas estas premisas se desplomaron estrepitosamente en enero de 1994.

Chiapas: Trasfondo de la sublevación

El primero de enero de 1994, una fecha escogida por su evidente referencia al Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, que se puso en vigencia ese mismo día, cerca de 800 miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomaron la ciudad de San Cristóbal de las Casas en Chiapas. Muy pronto 10,000 soldados del ejército mexicano fueron enviados a la zona, con un despliegue impresionante de tanques, jeeps y helicópteros. Murieron 1,000 personas en el levantamiento. Desde estos momentos dramáticos en adelante Chiapas se convirtió en el centro de la atención nacional en México: un hecho que incomodó mucho al presidente Salinas, quien en su último año habría preferido coronar su gestión dejando el país en prosperidad y paz. También incomodó a los candidatos de los distintos partidos para la Presidencia, quienes habrían preferido no tener que compartir la luz de la atención pública con el misterioso y romántico subcomandante Marcos. Finalmente, la actuación del obispo Samuel Ruiz como mediador, que le hizo célebre en los medios de comunicación en todo el mundo, incomodó a muchos sectores de la propia Iglesia, especialmente al nuncio apostólico Prigione, quien habría preferido dejar que el Gobierno y el Ejército resolvieran el problema de la guerrilla en Chiapas, fuera como fuera, y ciertamente sin la interferencia de sectores de la Iglesia medio simpatizantes de las demandas de los zapatistas.

Con una extensión de 74,211 kilómetros cuadrados, el Estado de Chiapas es más grande que El Salvador, pero más pequeño que Guatemala, con el que comparte 658,5 kilómetros de fronteras. En realidad, por razón de su geografía y su población indígena, Chiapas parece una extensión de Guatemala. Su población en 1990 fue alrededor de 3'210,496 habitantes, de los cuales 716,000 hablaban alguna lengua indí-

gena.[33] Chiapas viene a ser un microcosmos de la problemática indígena de todo México, donde residen cerca de 5'000,000 indígenas con lengua propia, aunque hay 15'000,000 de mexicanos con una cultura indígena propia. Geográficamente, Chiapas es una región muy accidentada: con montañas, altiplanos y valles. San Cristóbal de las Casas, la sede Obispal (mas no es la capital del Estado, sino Tuxtla Gutiérrez), se encuentra en el altiplano central —los «altos de Chiapas»— una región boscosa con una elevación que va desde 1,000 a 2,800 metros sobre el mar. La Selva Lacandona —el foco de la actividad guerrillera— se encuentra entre San Cristóbal y la frontera con Guatemala.

La economía de Chiapas se basa en la agricultura (maíz, arroz y café), la ganadería y la explotación de la madera. El latifundio forestal se encuentra al lado del latifundio ganadero. También hay pozos de petroleo y gas natural. La oligarquía local se conforma de finqueros ganaderos, explotadores de la madera y comerciantes. También hay propietarios pequeños; mas la meta de los grandes y pequeños es la misma: poseer la tierra para explotar y exportar. Gracias a este afán, miles de campesinos fueron despojados de sus tierras o convertidos en peones asalariados. Otros buscaron tierra en lugares menos asequibles. La Selva Lacandona se pobló rápidamente de campesinos de todas las etnias que habían sido desplazados de otra regiones del Estado. En 1972 el presidente Echeverría puso en marcha un programa de modernización y de reformas. Hizo construir carreteras, presas y centrales hidroeléctricas. También restituyó muchas tierras a los campesinos. No obstante, mediante contratos y con el apoyo del poder político local, los agroindustrialistas lograron retomar las tierras. Políticamente, Chiapas ha estado bajo el control absoluto del PRI: todos los gobernadores han sido priístas, y ellos, a su vez, han defendido los intereses del poder económico local.

Chiapas, con una masa de campesinos desplazados o explotados, se parecía cada vez más al mismo México en vísperas de la Revolución: un polvorín social a punto de reventar. A partir del Congreso Indígena de 1974 surgieron muchas nuevas organizaciones campesinas. Una de las más importantes es OCEZ —Organización Campesina Emiliano Zapa-

---

33 *Proceso*, 10 de enero de 1994, pág. 46.

ta— creada en 1980. Impulsados por esta nueva conciencia de lucha, los campesinos comenzaron a invadir las propiedades que consideraban suyas; pero esta política de invasiones provocó, naturalmente, una fuerte represión de parte de la Policía y del Ejército, que terminaron desalojando a los campesinos. En julio de 1980, por ejemplo, cerca del pueblo de Wolonchán, los campesinos tomaron 68 fincas. En represalia, el Ejército, bajo el mando del general Absalón Castellanos, atacó y mató a 12 indígenas.[34] Posteriormente, el general Castellanos —quien además era un terrateniente de la misma región— fue elegido Gobernador del Estado para el período 1983-1986. En general, hubo más incidentes de violencia en estos años en Chiapas que el promedio «normal» en México. Según Amnistía Internacional, «entre 1982 y 1985 fueron asesinados en el país 525 campesinos por razones políticas; 70% de ellos cayeron en Oaxaca y Chiapas».[35] En 1992 los campesinos de la región organizaron una gran marcha a la capital federal: caminaron 1,000 kilómetros en 50 días.

Esta situación social, ya de por sí tensa, se ha complicado aún más con la introducción de los conflictos religiosos. Los grupos fundamentalistas han crecido notablemente en Chiapas: otro signo de la inestabilidad e inseguridad social. El caso más notorio —y extraño— de un conflicto surgido a raíz de las diferencias religiosas es el de San Juan de Chamula. Comenzaron a principios de los años setenta, las autoridades locales, en complicidad con el grupo del poder económico dominante, comenzaron a expulsar a los evangélicos de la comunidad. En el año de la sublevación zapatista el número de expulsados era alrededor de 25,000 a 30,000. Según los «católicos tradicionales» -así se llaman a sí mismos- los evangélicos habían roto las tradiciones de la comunidad. Sin embargo, esta explicación oculta motivos más bien seculares y comerciales. Según el padre jesuita Mardonio Morales, que lleva 30 años en la zona, los caciques locales ejercen un monopolio del aguardiente y otros licores, y resienten a los evangélicos porque se niegan a comprar sus productos para las fiestas tradicionales. Pero este resentimiento se extiende al obis-

---

34 Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska (compiladores), *EZLN: documentos y comunicados* (México, D.F.: Ediciones Era, 1994), pág. 24.

35 Ibid., pág. 24.

po Samuel Ruiz y a los católicos progresistas que también les han censurado por su conducta abusiva.[36]

Finalmente, entre 1982 y 1983, como consecuencia de la política de «tierra arrasada» de los generales Lucas y Ríos Montt en Guatemala, más de 200,000 refugiados entraron en la zona.

El EZLN y la Iglesia

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional probablemente tuvo su origen en otro grupo anterior: las Fuerzas de Liberación Nacional, que creó el EZLN como su «brazo rural». Por el año 1984 el EZLN ya tenía su propia estructura y fisonomía. Los fundadores son, por lo tanto, sobrevivientes de la guerrilla urbana y de distintos movimientos estudiantiles radicales de los años setenta. Son mexicanos, desde luego, pero no de Chiapas. En cambio, la masa de los seguidores pertenece al campesinado indígena de la zona. El EZLN iba perfeccionando su organización paralelamente con el movimiento campesino y, sin duda, hubo una interacción entre los dos. Antes del estallido dramático en enero de 1994, hubo escaramuzas entre la guerrilla y el Ejército. En una entrevista en setiembre de 1993 el P. Morales, a quien citamos anteriormente, denunció la existencia de la guerrilla; pero las autoridades, preocupadas con la imagen internacional de México en vísperas de la puesta en vigencia del Tratado de Libre Comercio, descalificaron la denuncia del sacerdote jesuita como «desafortunada».[37]

En Chiapas, como en Nicaragua, El Salvador, Guatemala y otras partes de América Latina, la Iglesia, sin querer —porque nunca aprobó la violencia ni sus métodos- facilitó indirectamente la labor de la guerrilla. El Primer Congreso Indígena de 1974, convocado por la Iglesia y el Gobierno, dio un estímulo grande al movimiento campesino. Además, los

---

36 *Proceso*, 31 de octubre de 1994, pág. 21. Ver también *Proceso*, 11 de julio de 1994, págs. 30-33; y Juan Santibañez de Castañón, capítulo XV, «Los perseguidos de Chiapas,» en Carlos Monsiváis, Roberto Blancarte, et al, *Las Iglesias evangélicas y el Estado mexicano* (México, D.F.: Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992), págs. 135-145.

37 *Proceso*, 12 de diciembre de 1994, pág. 24.

catequistas de la Diócesis, imbuidos con la teología de la liberación, se convirtieron en agentes de la concientización de sus pueblos. Por eso, no es totalmente exagerado afirmar, como lo afirmaron muchos periodistas y observadores, que la guerrilla se aprovechó de la «infraestructura religiosa» para convertir a muchos catequistas en propagandistas de su causa o directamente en guerrilleros.[38]

En una de sus primeras entrevistas el «subcomandante Marcos» —quien, según el Gobierno, es un tal Rafael Sebastián Guillén, exalumno del colegio jesuita de Tampico— habló sobre la religión y la Iglesia. En sus declaraciones confirma la existencia de ciertos vínculos entre la Iglesia y la guerrilla; pero al mismo tiempo admite que la labor pastoral de la Iglesia no iba por el mismo camino de su movimiento. Según Marcos,

> «No hay elementos religiosos, o de la estructura religiosa, o de la jerarquía religiosa, ni en la dirección ni en la orientación ideológica del Ejército Zapatista. Esta es la verdad. Lo que pasa es que en este Estado, en concreto, ha habido un trabajo social muy profundo por parte de la Iglesia. Y los compañeros saben bien eso: que ese trabajo iba precisamente en sentido contrario a la lucha armada, no obstante que estaba de moda El Salvador, Nicaragua y todo eso. Se decía que allá sí, pero en México no es posible; debe haber un cambio pacífico, con movilizaciones democráticas abiertas. Todo el esfuerzo de la Iglesia que trabaja aquí iba en ese sentido».[39]

En otra entrevista Marcos confesó que al comienzo el ateísmo y el marxismo de los guerrilleros ofendieron a los campesinos. Por eso, los zapatistas tuvieron que adaptarse a la realidad y acomodar la cosmovisión religiosa de los indígenas dentro de sus esquemas.[40] En este mismo sentido Marcos explica por qué el obispo Ruiz es el mediador preferido por el EZLN:

> «Lo que pasa es que en el Ejército Zapatista la dirección real -no es propaganda- es indígena. Y ellos reconocen en don Samuel a al-

---

38 *Proceso,* 28 de febrero de 1994,págs. 6-11.
39 *Proceso*, 21 de febrero de 1994, pág. 15.
40 *The New Yorker*, 13 de marzo de 1995, pág. 42.

guien que no es del enemigo, y también que no es de nosotros. Entonces cuando ellos dicen: bueno, quién va a estar en medio para poder hablar: pues don Samuel: El ha estado en medio de por sí.» [41]

La Iglesia en Chiapas y Samuel Ruiz

La Iglesia de la Región del Pacífico Sur es una de las más dinámicas en México. Esta región adquirió su identidad propia primero mediante la experiencia de UMAE, y luego fue formalmente constituida entre 1976 y 1977 por la Conferencia Episcopal como una de las 14 regiones eclesiásticas del país. A su vez está integrada por ocho jurisdicciones eclesiásticas: la arquidiócesis de Oaxaca; las diócesis de Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas, Tapachula, Tehuantepec, Tuxtepec y las prelaturas de Mixes y Huautla. Desde la época de UMAE los prelados de estas jurisdicciones han trabajado en colaboración para elaborar un plan pastoral de conjunto, que prioriza la defensa de los derechos y la cultura de los indígenas. Al mismo tiempo, los prelados de esta región no han vacilado en censurar a los caciques políticos locales por sus abusos contra la población indígena. Una de las primeras expresiones colectivas de esta orientación fue la carta pastoral de 1977: *Nuestro compromiso con los indígenas y campesinos del Pacífico Sur.* También en enero de 1980, en el pequeño pueblo de Puxmetacán, Oaxaca, emitieron un comunicado colectivo condenando a un cacique local que había despojado a los campesinos de sus tierras. Además de su actuación colectiva, los obispos individualmente han implementado el mismo plan pastoral con bastante valentía dentro de sus respectivas diócesis. En junio de 1981, el obispo Arturo Lona Reyes de Tehuantepec excomulgó a los torturadores y sus cómplices en su diócesis.[42]

Samuel Ruiz de San Cristóbal fue uno de los arquitectos principales de esta Iglesia regional. Nació en Guanajuato en 1924, de padres «espaldas mojadas» (tal como él mismo relata), quienes en algún momento habían cruzado la frontera en busca de trabajo en los Estados Unidos.[43] Se

---

41 *Proceso,* 21 de febrero de 1994, pág. 15.

42 Blancarte, pág. 386.

43 Carlos Fazio, Samuel Ruiz, *El Caminante* (México, D.F.: Espasa Calpe Mexicana, 1994), págs. 23-25.

formó en el ambiente de una familia católica y militante en plena época de persecución contra la Iglesia. Entró a los 15 años en el Seminario de León, y en los años de la postguerra fue enviado a complementar sus estudios en la Universidad Gregoriana de los jesuitas en Roma. Se especializó en las Sagradas Escrituras y recibió un doctorado en 1952.

De vuelta a México se desempeñó como profesor en el Seminario de León y pronto fue nombrado rector. En 1959 fue nombrado Obispo de San Cristóbal y consagrado en enero de 1960. Actualmente Samuel Ruiz es muy consciente de la continuidad histórica entre su labor y la del primer Obispo de la diócesis, Fray Bartolomé de las Casas (1544-1547). Sin embargo, el joven obispo que comenzó su labor en 1960 era muy diferente del mismo obispo que posteriormente se distinguió por su defensa de los derechos de los indígenas. Cual extirpador de idolatrías del siglo XVI, al comienzo creía que su misión consistía en erradicar el paganismo de la zona y civilizar (es decir, occidentalizar) a los indígenas. Posteriormente, gracias a una serie de experiencias, experimentó una profunda conversión que le llevó a cambiar radicalmente esas posturas iniciales.

La primera experiencia fue el Concilio Vaticano II. El Concilio le abrió nuevos horizontes y cambió su manera de concebir su misión como obispo. Llegó a conocer a otros profetas de la nueva Iglesia latinoamericana: don Helder Câmara, Manuel Larraín, Raúl Silva Henríquez, etc. Colaboró con mons. Sánchez Tinoco en la creación de UMAE, y en 1967 participó en la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Otra experiencia clave en su proceso de conversión fue la reunión preparatoria para Medellín en Melgar, Colombia, en abril de 1968. En Melgar fue iniciado al mundo de la antropología moderna. Sobre todo le impactó mucho el concepto de la «inculturación», que puso en tela de juicio muchos de los métodos tradicionales de la evangelización, que en algunos casos consistían en destruir las culturas autóctonas. En Medellín tuvo a su cargo una de las siete ponencias principales: «La evangelización en América Latina». En la misma conferencia se hizo conocido por su preocupación por la problemática indígena. Fue elegido presidente del Departamento de Misiones Indígenas del CELAM; además, en México fue elegido presidente de la Comisión Episcopal de Indígenas.

Desde el comienzo el corazón del plan pastoral de su diócesis fue el movimiento catequístico. Siguiendo una sugerencia del delegado

apostólico Luigi Raymondi, en 1961 fundó algunas escuelas, bajo la dirección de los hermanos maristas y las hermanas del Divino Pastor, para la formación de catequistas. Desde esa época se ha creado una red impresionante de catequistas en cada pueblo, por más remoto que sea, en toda la diócesis. Se puede apreciar la importancia de los catequistas, en su mayoría campesinos e indígenas, a la luz de las siguientes estadísticas. Según el *Directorio eclesiástico* del año 1991, había tan sólo 40 sacerdotes diocesanos y 26 religiosos (66 en total) para los 848,106 católicos de la Diócesis (de una población total de 1'060,028 habitantes). [44]. En contraste, había 8,600 catequistas, y más de 3,000 ermitas.[45] Es evidente que sin los catequistas la Iglesia no podía atender a las necesidades religiosas de la diócesis. Es más: como en otras partes de América Latina, los catequistas son preparados para enseñar, predicar y realizar servicios religosos. No son como en otros tiempos los «lacayos» de los curas, sino los agentes mismos de la evangelización. Gracias a ellos, la Iglesia local ha adquirido un rostro indígena que no tenía antes.

La Iglesia y la lucha popular

El Primer Congreso Indígena fue planificado conjuntamente por el gobernador Manuel Velasco Suárez y el Obispo. Tras un año de preparación el Congreso se realizó en octubre de 1974. Fue un congreso auténticamente indígena. Cuatro distintas etnias (los choles, tzeltales, tzotziles y tojolabales) enviaron a 2,000 delegados, quienes a su vez representaron a mil comunidades con 400,000 personas.[46] Los representantes discutieron —en sus propios idiomas— cuatro temas comunes: la tierra, el comercio, la salud y la educación. Como mencionamos anteriormente, este congreso fue el germen de varias organizaciones campesinas. Marcó una nueva etapa en el proceso de la concientización y de la lucha popular. Esta también representó otro momento importante en la «conversión» de mons. Samuel Ruiz. Ante este testimonio impresionante de la democracia indígena en acción, pasó de la teoría de la inculturación a

---

44 Mons. Jorge Durán Pineyro (ed.) *Directorio eclesiástico de toda la República mexicana, 1991* (México, D.F.: Conferencia Episcopal Mexicana, 1991), pág. 38.

45 Fazio, pág. 78.

46 *Ibid.*, pág. 103.

la práctica. Se identificó aún más con la problemática indígena, y sobre todo comenzó a ver la realidad desde el punto de vista de los explotados y desposeídos. Desde ese momento en adelante surgieron vínculos, inevitablemente, entre la Iglesia, los catequistas, el movimiento campesino y, finalmente, la guerrilla.

La existencia de estos vínculos no era una revelación de la prensa secular. Durante mucho tiempo el propio obispo era consciente de esos lazos y de los peligros que constituyeron para la Iglesia. En una entrevista en febrero de 1994, tras la sublevación zapatista, relató la historia del movimiento campesino en Chiapas, notando que los guerrilleros «querían adueñarse de toda la estructura religiosa de la religión catequística.»[47] Al mismo tiempo, el prelado chiapaneco expresó su disconformidad con los guerrilleros, que en algunos casos convirtieron a sus catequistas en marxistas y ateos. No obstante, no se arrepiente de su labor: «Hubiera sido yo el más infeliz de todos los obispos del mundo si despues de 30 años de trabajo no hubiera toma de conciencia de una participación política de los laicos».[48]

A causa de su promoción de los derechos de los indígenas y campesinos, mons. Ruiz, como mons. Romero en El Salvador, Pedro Casaldáliga en Brasil y muchas otras figuras en la Iglesia latinoamericana, se convirtió en un blanco de críticas y de amenazas. Fue uno de los 17 prelados invitados por mons. Leonidas Proaño al fatídico encuentro de Riobamba, Ecuador, en agosto de 1976. Fue detenido, juntamente con mons. Méndez Arceo, y expulsado del país. En 1982 las fuerzas de seguridad allanaron un centro de los hermanos maristas en Comitán y, posteriormente, otros centros catequéticos. Aunque México no era considerado un Estado de «seguridad nacional» como los regímenes militares en Brasil y Argentina, en la práctica utilizaba todas las armas y todos los métodos típicos de esos regímenes para hostigar a la Iglesia. Un hito dramático en esta larga historia fue el caso del P. Joel Padrón González en 1991. Ante al incremento de abusos y de atropellos de parte de las autoridades y los terratenientes locales, en 1989 mons. Ruiz fundó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. El gobernador del

47 *Proceso*, 28 de febrero de 1994, pág. 9.
48 *Ibid.*, pág. 10.

Estado, José Patrocinio González Garrido, convirtió el Centro y al Obispo en un blanco predilecto de sus críticas, incurriendo frecuentemente en calumnias públicas. Muy pronto pasó de las palabras a los hechos. En 1990 un sacerdote belga, Marcelo Rotsaert, fue acusado de ser el autor intelectual de las tomas de tierra y fue deportado.[49] En setiembre de 1991 el P. Joel, párroco de Simajovel, fue acusado del mismo crimen y encarcelado. El Obispo y el Centro movilizaron todos sus recursos para defender al sacerdote acusado, y pronto su caso atrajo la atención de grupos de derechos humanos en México y en el extranjero. Además, el Obispo llevó el caso al nivel de las cortes federales. Por su parte, un grupo de 500 indígenas partieron de Simajovel hacia la capital en una peregrinación religiosa de protesta. En el camino se sumaron otros. Cuando llegaron a Tuxtla Gutiérrez, había 18,000 manifestantes. Ante tantos signos visibles de presión el Gobierno cedió y en noviembre un juez federal desestimó la acusación del Gobierno local y liberó al P. Joel. Al mismo tiempo, el Secretario de Gobernación comunicó al Delegado Apostólico su malestar por la actuación del Obispo y de los sacerdotes que lo habían apoyado; y, para colmo, en 1993 el gobernador González Garrido fue nombrado por el presidente Salinas para ocupar el puesto de Secretario de Gobernación. Por eso, aun antes del estallido de los zapatistas, Samuel Ruiz ya tenía bastantes enemigos poderosos en el Gobierno y en la Iglesia.

En esta hora de gracia

En agosto de 1993 el Papa realizó su tercer viaje a México. En Izamal, Yucatán, dirigió la palabra a los «pueblos indígenas de América». Con motivo del saludo papal Samuel Ruiz le presentó al pontífice su propia carta pastoral: *En esta hora de gracia.* La carta viene a ser a la vez, un testamento personal, una apología por su labor pastoral y un análisis social agudo de la realidad indígena de Chiapas. Critica duramente la política neoliberal, la falta de protección gubernamental de la población indígena y las prácticas represivas de las autoridades. Además, se refiere a muchos problemas concretos: a los malos maestros que hacen perder el tiempo a sus alumnos; los refugiados de Guatemala; las expul-

49 Fazio, 168-185.

siones en Chamula; el alcoholismo, etc. Finalmente, describe el recorrido pastoral de la diócesis desde los años sesenta hasta el momento actual. La descripción tan exacta y clara de la situación social de Chiapas no deja lugar a dudas de que existe un ambiente potencialmente explosivo. Cinco meses más tarde estalló la sublevación de los zapatistas.

Samuel Ruiz como mediador

La primera reacción del presidente Salinas ante las noticias de la sublevación zapatista, fue enviar el Ejército para aplastar lo más pronto a los insurgentes. Pero cuando se hizo evidente que el despliegue masivo de soldados no era suficiente para eliminar la guerrilla, el mandatario mexicano llegó a la conclusión de que el costo político de un enfrentamiento sangriento en Chiapas, con el consecuente daño a la imagen de México, sería demasiado alto. El 8 de enero creó una comisión especial para buscar una solución pacífica y el 12 del mismo mes ordenó un cese al fuego unilateral. Nombró como Comisionado para la Paz y la Reconciliación a Manuel Camacho, el Canciller de la República y un hombre de confianza, quien además había sido voceado como candidato del PRI para la Presidencia. El nombramiento de Camacho fue un acierto porque sin duda era un hombre de alto nivel del PRI, y al mismo tiempo demostró bastante capacidad para dialogar.

Durante la misma toma de San Cristóbal, Samuel Ruiz se ofreció a sí mismo como mediador, pero su mediación no fue aceptada inmediatamente por el Gobierno. En un claro intento de marginarlo, la Secretaría de Gobernación pidió a dos obispos vecinos —Felipe Aguirre de Tuxtla Gutiérrez y a Felipe Arizmendi de Tapachula— que aceptaran ser mediadores. Los dos se resistieron a esta manipulación y se pusieron en contacto con Samuel Ruiz para afianzar los lazos de la unidad eclesial. Mientras tanto, en la Ciudad de México, Samuel Ruiz se entrevistó con el cardenal Corripio y con el Consejo Permanente del Episcopado. Ante las presiones de ciertos políticos de la línea dura (los que querían una solución puramente militar en Chiapas) y del Nuncio Apóstolico para marginar a Ruiz, Corripio y la Conferencia Episcopal manifestaron su apoyo al Obispo de San Cristóbal. En este contexto, el nuevo Comisionado tomó la iniciativa y tras un encuentro con 30 obispos, anunció su intención de colaborar con la Iglesia, y concretamente saludó a Samuel Ruiz

como un «amigo de la paz.»[50] A su arribo a San Cristóbal, Camacho enseguida se puso en contacto con el Obispo y con todos los sectores importantes de la sociedad en Chiapas. Mientras tanto, el 7 de enero el EZLN hizo su propia propuesta para la mediación: de Rigoberta Menchú, Samuel Ruiz y Julio Scherer, el director de la revista *Proceso*. Finalmente, la lógica de la situación se impuso: la única persona que realmente conocía la situación y que gozaba del prestigio internacional suficiente para mediar fue el Obispo de Chiapas. Durante todo el proceso, Rigoberta Menchú, que había recibido refugio en la diócesis de San Cristóbal cuando huyó de Guatemala en 1980, respaldó plenamente a Ruiz, en quien vio un militante de la misma causa.[51]

El diálogo entre las dos partes comenzó el 21 de febrero y terminó el 3 de marzo. El lugar fue la sacristía de la misma Catedral. Participaron 19 zapatistas, encabezados por el subcomandante Marcos, todos con pasamontañas. Camacho llegó con dos ayudantes. La comitiva de la mediación se conformaba por el Obispo y otras tres personas. El ambiente fue cordial. Samuel Ruiz contó historias de su juventud para aliviar la tensión y crear un ambiente más humano. Después de diez días de trabajo intenso, de mañana a noche, el Comisionado, el EZLN y el Mediador presentaron al público un documento de 34 «compromisos», firmado por las dos partes. Los artículos incluían 11 modificaciones legislativas y 30 acciones concretas que correspondían al Gobierno. Algunos artículos propusieron mejorar la situación de los indígenas. Otros se referían a cambios institucionales en Chiapas. Ambas partes habían actuado con tanta rapidez que lograron en 10 días lo que el Gobierno y la guerrilla en otras partes de América Latina habían hecho en 4 ó 5 años. Por eso, la expectativa de llegar a un acuerdo definitivo de paz en algunas pocas semanas no parecía irreal.[52]

---

50 *Ibid.*, pág. 293.

51 *Proceso*, 28 de febrero de 1994, pág. 10.

52 *Proceso*, 27 de febrero de 1995, pág. 25. Este número de *Proceso* contiene el documento de 16 páginas, «Diálogos de San Cristóbal», que consiste en un testimonio de uno de los testigos de lo acontecido en la Catedral.

Un diálogo controvertido

No obstante este inicio propicio, cada vez más el díalogo en Chiapas se convirtió en el ojo de la tormenta política en México y, finalmente, terminó en un callejón sin salida. En marzo los «auténticos coletos» («coleto» es una designación popular para un chiapaneco), es decir, los grupos del poder local, se organizaron para protestar en contra del diálogo, y sobre todo contra el obispo Samuel Ruiz, a quien acusaron de estar en complicidad con la misma guerrilla. Bajo el nombre de «Frente Ciudadano para la Defensa de la Dignidad Sancristobalense», reunieron a unas 2,000 personas, que se dedicaron a hostigar al Obispo con marchas y amenazas.[53] Por otro lado, en el mismo mes se organizó una asamblea de 500 organizaciones indígenas para respaldar al obispo y al diálogo.[54] En medio de estas confrontaciones, que en algunos momentos se convirtieron en choques callejeros, se consumó el magnicidio de Luis Donaldo Colosio, el 23 de marzo. El asesinato del candidato priísta, además de producir un revuelo en todo México, puso fin abruptamente al diálogo entre el Gobierno y el EZLN. El EZLN decidió que, dado el ambiente de violencia y de intranquilidad y, sobre todo, a la luz de la sospecha generalizada de que Colosio fue víctima de una conspiración dentro de su propio partido, las condiciones para el diálogo ya no existían. Camacho, el Comisionado, intentó mantener el diálogo con los zapatistas, pero en vano. Finalmente, en junio renunció a su cargo aduciendo que no contaba con el apoyo de Ernesto Zedillo, el sucesor de Colosio como candidato para la Presidencia. A Zedillo, por su parte, ante la proximidad de las elecciones nacionales en agosto, no le convenía tomar una postura demasiado definida con respecto al diálogo en Chiapas, ni en favor ni en contra.

Mientras tanto, los acontecimientos en Chiapas hicieron aflorar las hostilidades de la derecha política y eclesiástica contra la Iglesia progresista. En abril la revista *Summa,* cuyo director también dirigía un programa de televisión, anunció que el subcomandante Marcos era un jesuita, el P. Jerónimo Hernández. La Compañía de Jesús intentó enjuiciar a dicha revista por difamación, y aun cuando era evidente que el sacerdote en

---

53 *Proceso,* 14 de marzo de 1994, pág. 22.
54 *Proceso,* 21 de marzo de 1994, pág. 36.

cuestión no podía ser Marcos, la revista y otros medios de comunicación persistían en su campaña. En realidad, la acusación fue sólo un pretexto para hostigar a toda la Iglesia progresista. Un grupo de 20 hombres armados allanaron un centro de fomento cultural de los jesuitas en Palenque y el provincial recibió muchas amenazas.[55] Estos actos agresivos hacían recordar ominosamente el ambiente previo al asesinato de los seis jesuitas en El Salvador.

Una convención en la Selva

Los zapatistas aprovecharon el impase en el diálogo para realizar una «Convención Nacional Democrática» en plena Selva Lacandona. Se hizo amplia propaganda en favor de la Convención, en universidades y en medios populares. Se invitaron a los políticos de todos los partidos, a los intelectuales, estudiantes y a los sectores progresistas de la Iglesia. Finalmente, entre el 8 y el 9 de agosto, bajo lluvias torrenciales, cerca de 6 a 7,000 personas, representando a una multitud de instituciones académicas y populares, acudieron a la Selva Lacandona en Chiapas. Docientos guerrilleros enmascarados del EZLN actuaron como anfitriones.[56] La Convención, más la figura romántica del subcomandante Marcos, captaron la imaginación de un sector grande de la población, y justamente en vísperas de las elecciones. No obstante el ambiente de circo que revestía este encuentro, la convención puso de manifiesto la existencia de un gran vacío en México, y una falta de confianza en el sistema político tradicional.

En las elecciones del 21 de agosto el PRI ganó con el 47.41% del voto nacional: una victoria, pero no precisamente un espaldarazo de confianza. Los partidos de la oposición acusaron al partido oficial de fraude, pero finalmente se aceptaron los resultados, aunque no en algunas municipalidades y regiones. En Chiapas hubo un rechazo bastante generalizado a la elección del candidato priísta, que finalmente fue obligado a renunciar como secuela de la ofensiva del Ejército en febrero de 1995. En setiembre el país fue sacudido por otro magnicidio: el asesinato de José

---

55 *Proceso,* 4 de julio de 1994, págs. 18-21.
56 *Proceso,* 15 de agosto de 1994, págs. 24-31.

Francisco Ruiz Massieu, el secretario general del mismo PRI. Dado este clima de desconfianza y de incertidumbre el sucesor de Camacho como Comisionado, Jorge Madrazo Cuéllar, no logró reanudar el diálogo con el EZLN. En octubre Samuel Ruiz creó CONAI: Comisión Nacional de Intermediación, con el fin de reestablecer el diálogo. El EZLN reconoció a CONAI como la instancia mediadora legítima; pero, dado su vínculo con el obispo Ruiz, no gozaba de la confianza del Gobierno. En los primeros días después de llegar al poder, el nuevo Presidente, Ernesto Zedillo, propuso crear una comisión legislativa con el fin de negociar la paz en Chiapas. Obviamente, si se llegara a formar dicha comisión, CONAI ya no sería necesaria. Finalmente, presionado por una huelga de hambre que realizó el Obispo de San Cristóbal, a fines de diciembre la Secretaría de Gobernación oficialmente reconoció a CONAI como la única instancia mediadora en Chiapas.

Zedillo: contramarchas y la vuelta al diálogo

Zedillo, igual que su antecesor, vacilaba entre sus asesores de la línea dura y los de la línea suave. Primero, intentó probar la fórmula del diálogo, luego recurrió a la represión y, finalmente, volvió al diálogo. El 15 de enero, con la mediación de CONAI, se realizó el primer encuentro entre su Gobierno y la comandancia del EZLN. Otra vez reinó un ambiente de esperanza y el EZLN declaró un alto al fuego; pero, inesperadamente, el 9 de febrero Zedillo, tras revelar la identidad del subcomandante Marcos -supuestamente Rafael Sebastián Guillén- anunció su decisión de invadir la zona nuevamente en busca de Marcos y otros dirigentes zapatistas. Otra vez el Ejército hizo un despliegue masivo de fuerza, y se dedicó especialmente a registrar parroquias y centros religiosos. Los medios de comunicación acusaron a Zedillo de actuar bajo la presión de la banca internacional (concretamente, el Banco Chase Manhattan había recomendado al gobierno mexicano que eliminara a los guerrilleros para «demostrar su efectivo control del territorio nacional»...)[57] Otros medios opinaban que el nuevo Presidente, que proyectaba la imagen pública de un burócrata gris sin cualidades de liderazgo, quiso demostrar su capacidad de mandar, mediante la política de «sangre

57 *Proceso,* 13 de febrero de 1995, pág. 9.

y fuego». Sea lo que fuera la verdad precisa, muy pronto Zedillo se vio obligado a dar marcha atrás. La política de mano dura no consiguió ningún resultado positivo; al contrario, provocó protestas de parte de la Iglesia y los grupos de derechos humanos.

•El 11 de febrero Zedillo organizó una reunión de alto nivel en su residencia de Los Pinos. Flanqueados por el Secretario de Gobernación y el Procurador de la República se enfrentó a Samuel Ruiz, acompañado por los dos cardenales, Ernesto Corripio, el arzobispo de la Ciudad de México, y Adolfo Suárez Rivera, de Monterrey. Los dos cardenales defendieron al Obispo del cargo de haber tenido conocimiento previo de la insurreción zapatista y, por tanto, de ser un cómplice de la subversión. Zedillo aceptó la palabra de los prelados y volvió a aceptar a CONAI como la mediadora oficial. El 17 de febrero CONAI dio a conocer una «iniciativa de emergencia» para que las dos partes reiniciaran el diálogo.

Prigione contra Samuel Ruiz

La crisis en Chiapas no sólo dividió a los políticos, sino también a los eclesiásticos. En medio de la crisis se introdujo, casi como una diversión periodística, la campaña del Nuncio Apostólico, Jerónimo Prigione, para desprestigiar al Obispo de San Cristóbal, con el fin evidente de removerle de su diócesis. Prigione era diplomático de carrera y había servido en Guatemala, El Salvador y Africa. En todos estos lugares se destacaba por sus simpatías en favor de los regímenes militares de la derecha. Fue nombrado Delegado Apostólico en México en 1978 y fue uno de los arquitectos principales del arreglo entre el Estado y la Iglesia en 1992. Como consecuencia del nuevo arreglo, él fue elevado al rango de «Nuncio Apostólico», y al mismo tiempo se convirtió en el Decano del cuerpo diplomático. Su orientación conservadora, más su estilo diplomático tradicional, que pasaba por encima de la Iglesia local, no le ganaron simpatía en muchos sectores del episcopado y del clero mexicano. No ocultó sus discrepancias con la teología de la liberación; sin embargo, Prigione fue sólo la punta de lanza de la ofensiva conservadora en Roma y en México contra las tendencias progresistas y, concretamente, contra Samuel Ruiz. Ciertos obispos como Javier Lozano —el encargado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe— Luis Reynoso

Cervantes —el Obispo de Cuernavaca— y el cardenal Juan Sandoval Iñiguez de Guadalajara, generalmente apoyaban al Nuncio.

Ante las críticas en México y en Roma, Samuel Ruiz se vio obligado a defender sus ideas teológicas y el plan pastoral de su diócesis, así como su mediación en la crisis de Chiapas. En mayo de 1994 fue a Roma donde se entrevistó con ocho cardenales, y volvió a la Ciudad Eterna en junio. Al mismo tiempo, distintos grupos eclesiales y no eclesiales se solidarizaron con él. Según un cálculo, unas 200 organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales manifestaron su apoyo a Ruiz durante los primeros meses de la crisis.[58] También fue recipiente de numerosos premios internacionales por su defensa de los derechos humanos de los indígenas.[59] Asimismo, ciertas figuras claves en la jerarquía lo defendían: mons. Sergio Obeso Rivera, el presidente de la Conferencia Episcopal, y los dos cardenales, Suárez Rivera de Monterrey y Corripio Ahumada de la capital, quien de hecho había presentado su renuncia en 1994 por límite de edad. La mediación de Samuel Ruiz resultó tan polémica para algunos que un senador priísta propuso revisar las leyes del culto para imponer nuevas sanciones contra los sacerdotes y religiosos que intervinieran en política.[60]

El diálogo se reinicia

Cuando finalmente el Gobierno y los zapatistas volvieron a dialogar, en abril de 1995, la crisis de Chiapas ya había sido eclipsada por la gran crisis financiera de diciembre, que llevó a los Estados Unidos a prestar en forma de emergencia la suma de 20 mil millones de dólares al gobierno mexicano. Fue precisamente la crisis financiera la que motivó a la banca norteamericana a proponer al Gobierno que, como condición para recibir la ayuda, pusiera su propia casa en orden, una referencia directa a la situación en Chiapas. No obstante, el esfuerzo de capturar al subcomandante Marcos, algo parecido a la célebre búsqueda de Pancho Villa por el general Pershing, resultó ser contraproducente y sólo empeoró la imagen del Gobierno como débil y vacilante.

---

58 Fazio, pág. 247.
59 *Proceso,* 13 de diciembre de 1994, pág. 27.
60 *Reforma,* 23 de febrero de 1995, pág. 4A.

En febrero, el Congreso mexicano preparó un proyecto de ley que incluyó un marco jurídico para solucionar el conflicto en Chiapas. El proyecto también estableció las condiciones para conceder una amnistía a los guerrilleros.[61] Finalmente, en marzo se promulgó la «Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas». Además, la Ley facultó a CONAI para hacer los contactos con el EZLN. Los zapatistas respondieron acusando al Gobierno de proponer una solución unilateral. Por su parte propusieron realizar las conversaciones en la misma capital de la Nación, propuesta que fue tajantemente rechazada por el Gobierno. Finalmente, el diálogo se reinició el 9 de abril, en el ejido de San Miguel, en el municipio de Ocosingo. Seis comandantes del EZLN —sin Marcos— se reunieron con representantes del Gobierno. Las dos partes acordaron seguir resolviendo sus diferencias a través de CONAI. Una segunda reunión se celebró el 20 de abril en el pequeño pueblo de San Andrés Larráinzar, al noreste de San Cristóbal de las Casas. En adelante este pequeño pueblo se estableció como la sede permanente de las conversaciones.

En junio, bajo la acusación de hacer «proselitismo» en favor de la guerrilla, tres sacerdotes extranjeros, que trabajaban en la diócesis, fueron deportados. Esta medida fue interpretada ampliamente como una forma de hostigar al propio Obispo. No obstante este retroceso, el diálogo en San Andrés Larráinzar se reanudó, pero sin visos de terminar tan rápidamente como el primer encuentro en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas. Por otro lado, la crisis de Chiapas ya había pasado a un segundo plano en las noticias nacionales; un hecho que seguramente fue recibido con alivio por el Presidente y el Gobierno, que se encontraban envueltos en tantos otros problemas económicos y políticos.

La Iglesia y la democracia

Es demasiado prematuro hacer un balance definitivo sobre la crisis en Chiapas. Entre otras conclusiones, se puede decir que Chiapas ha demostrado el hecho de que, a pesar de haber vivido al margen de la vida política oficial de México durante décadas, la Iglesia Católica sigue sien-

---

61 *Ibid.* pág. 4A.

do un protagonista preeminente. Además, Chiapas ha puesto de manifiesto una gran ironía: el Gobierno, que ha hecho todo lo posible para marginar a la Iglesia, se vio obligado a recurrir a ella para entrar en diálogo con un grupo alzado en armas en su propio territorio. Al asumir el manto de protector de los derechos humanos, y al constituirse en la «voz de los sin voz», la Iglesia en Chiapas, juntamente con otras diócesis del Sur y del Norte, han puesto su autoridad moral claramente al servicio de la democracia. Aunque no toda la Iglesia en México ha experimentado los mismo cambios —hay obispos y grupos muy conservadores— no obstante, como ya ha ocurrido en Chiapas, la Iglesia en general ha crecido en prestigio y al mismo tiempo ha emergido como el principal juez moral en México: un papel que será clave en los siguientes años durante los cuales el país azteca se encontrará empeñado en la tarea de asentar las bases de una nueva democracia tras décadas de estar bajo la tutela de un solo partido político.

CONCLUSIONES

Los dos fenómenos políticos más importantes en la historia de América Latina en la segunda parte del siglo XX fueron, en primer lugar, el colapso (una vez más) de la democracia en la mayor parte de los países y, en segundo lugar, la restauración de la misma. Las causas de la debilidad endémica de la democracia en América Latina son conocidas y han sido ampliamente estudiadas: la persistencia de una tradición autoritaria; la falta de educación y de formación cívica y la supervivencia de hábitos coloniales, tales como el paternalismo, el elitismo, la corrupción, etc. En el fondo, los golpes de Estado y la erupción de la violencia insurreccionaria también reflejan una profunda debilidad estructural en las mismas sociedades que se caracterizan por grandes desigualdades sociales y grandes diferencias culturales entre las distintas clases sociales. Esta ausencia de lazos cívicos fuertes a su vez ha conducido a una falta generalizada de confianza en las autoridades y las instituciones democráticas.

Los politólogos han discutido ampliamente sobre el tema de la «gobernabilidad» de América Latina, pero raras veces han tocado un tema tan básico como la «confianza» cívica: la confianza de los ciudadanos en el Gobierno y en sus autoridades, y lo que es más fundamental, la confianza en sus propios conciudadanos. Fue justamente la ausencia de esta confianza mutua la que hizo necesaria la mediación de una institución fuera del mismo aparato estatal como la Iglesia Católica.

Dado este cuadro, podemos apreciar por qué una institución como la Iglesia desempeñó un papel tan importante en la restauración de la democracia. Fue la única institución grande y de relieve nacional que go-

zaba de la legitimidad moral necesaria para servir como puente de diálogo entre grupos opuestos y, en algunos casos, entre grupos armados enfrentados. Por razón de su peso histórico y su raigambre entre las clases populares, la Iglesia ocupaba un lugar privilegiado que le permitía servir como «interlocutor válido» entre los distintos sectores de la población. Pero, la Iglesia, tradicionalmente muy conservadora, no podía haber cumplido esa misión, si no hubiera experimentado un cambio radical en su propio seno. Los cambios que fueron anunciados y promovidos por el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín dieron una nueva carta de legitimidad a la Iglesia, que se convirtió en defensora de los derechos humanos y portavoz de los grupos marginados. En este libro no hemos estudiado con profundidad estos cambios, que son tema más bien de otros estudios. No obstante, es necesario tomar en cuenta este cambio fundamental para entender por qué la Iglesia gozaba de una aceptación general como mediadora en los conflictos armados o como portavoz de las víctimas de la represión.

Los tres países de Centroamérica que hemos visto -Nicaragua, El Salvador y Guatemala- revestían características similares: sociedades altamente polarizadas entre pequeñas oligarquías y campesinos pobres, la ausencia de una clase media numerosa, dictaduras prolongadas y estructuras agrarias casi feudales. Además, todos han experimentado el intervencionismo norteamericano en sus asuntos públicos internos. Asimismo, en los tres países la Iglesia también revestía características similares: un pasado muy conservador, el alto percentaje de personal religioso extranjero, cambios rápidos en los años sesenta y una acentuada polarización entre grupos conservadores y grupos progresistas.

De los tres casos, Nicaragua es el más ambiguo. En ese país la Iglesia desempeñó un papel importante en los dos procesos más importantes de su historia reciente: el derrocamiento de Somoza y el experimento sandinista. La gran novedad de la revolución sandinista, que lo distingue marcadamente de la revolución cubana, fue la incorporación de cristianos en el seno de la revolución y del Gobierno. Pero la Iglesia se vio fuertemente dividida, entre otras razones, porque el cardenal Obando y Bravo se irguió como el portavoz de la oposición antisandinista. Por eso, durante la década de los ochenta, tanto la sociedad en general como la Iglesia experimentaron agudas tensiones internas. Cada parte defendía lo que consideraba sus intereses válidos y legítimos: los sandinistas soña-

ban con levantar una sociedad más justa socialmente y la oposición antisandinista anhelaba construir un país auténticamente democrático. Pero, cada parte también pecaba de actitudes intransigentes y a veces infantiles.

Finalmente, y sólo después de años de enfrentamientos armados entre el ejército sandinista y los contras e interminables recriminaciones mutuas, la Iglesia oficial logró establecer un *modus vivendi* con el Gobierno. El sandinismo llegó a su fin mediante elecciones democráticas; otro fenómeno que distingue el proceso nicaragüense del proceso cubano. En este drama los cristianos en ambos lados -los que estaban en el campo sandinista y los que apoyaron el antisandinismo- tuvieron una actuación importante -un hecho que muchos analistas no han apreciado. En realidad, la transición relativamente pacífica y ordenada a la democracia postsandinista se debe en buena parte a la presencia e influencia de estos cristianos que, por su parte, frenaban los excesos en sus respectivos bandos: los cristianos en el campo sandinista cuestionaban las tendencias totalitarias en el movimiento y los cristianos más moderados en el campo de la oposición censuraban la violencia y la agresividad de los contras, así como los esquemas antidemocráticos de la extrema derecha.

En muchos aspectos el proceso salvadoreño se parece al de Nicaragua. Por ejemplo, el FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), igual que los sandinistas, cortejaba a los cristianos progresistas para su causa. Por otra parte, la guerra civil interna fue más violenta que la guerra en Nicaragua y el cuadro político fue más complicado. En apariencia, se trataba de un gobierno democrático enfrentado a una insurrección marxista, que contaba con cierto apoyo popular. En realidad, el gobierno de José Napoleón Duarte y el de Alfredo Cristiani fueron ejemplos de regímenes democráticos débiles e incapaces de controlar las fuerzas de orden, que constituían un estado dentro del Estado. En el caso de El Salvador, sin embargo, el papel de la Iglesia fue más claro y menos ambiguo que el de la Iglesia en Nicaragua. Sobre todo, gracias a la figura de Arturo Rivera y Damas, la Iglesia asumió, sin ambigüedades, el papel de conciliadora entre las dos partes en conflicto. Rivera y Damas, el sucesor de Oscar Romero como Arzobipso de El Salvador, que por cierto no veía con agrado los métodos ni la ideología de la oposición armada, escuchó no obstante con simpatía los puntos de vista de las dos partes y en medio de muchas tensiones y sospechas mutuas logró crear un am-

biente en el cual el diálogo fue posible. La Iglesia también promovió la participación ciudadana mediante el Debate Nacional Por la Paz, que se realizó en 1988.

Guatemala fue otro ejemplo de una democracia formal en la cual las fuerzas del orden actuaban impunemente fuera del marco legal. Por esta razón, y sobre todo después de las dictaduras desastrosas de Lucas García y Ríos Montt, grandes sectores de la población desconfiaban del Gobierno y aún más de las fuerzas del orden. Aunque no surgió un Oscar Romero en este país, no obstante, la Iglesia en conjunto, y sobre todo después del nombramiento de Próspero Penados como Arzobispo de la ciudad de Guatemala, resultó ser bastante progresista. Con la persona de mons. Rodolfo Quesada la Iglesia aceptó mediar entre la guerrilla y el Gobierno, una misión que cumplió con bastante éxito. Igual que la Iglesia en El Salvador, la Iglesia guatemalteca también buscaba robustecer la democracia auspiciando un Diálogo Nacional (1989), en que participaron los sectores más representativos de la sociedad, aunque sin los empresarios y la oligarquía terrateniente. El propósito de este diálogo no fue solamente ofrecer una alternativa a las propuestas del Gobierno y de la guerrilla, sino también abrir un espacio de participación para los miles de ciudadanos que se sentían excluidos de las conversaciones oficiales. Por eso, en los dos casos, la Iglesia participó en el proceso de la pacificación no como un mero árbitro neutral entre dos partes, sino positivamente como un protagonista con su propia agenda.

Justamente para no limitar el diálogo al Gobierno y a la guerrilla, los cuales frecuentemente se encontraban enfrascados en debates estériles, los obispos y sus asesores propusieron maneras de asentar más solidamente las bases de una democracia verdaderamente participativa que incorporara los anhelos de la grandes mayorías. Al mismo tiempo, estos foros públicos, tales como el Diálogo Nacional y La Asociación de la Sociedad Civil, la cual se creó en 1994 con el fin de canalizar esa participación popular, mientras el Gobierno y el FMNL mantenían sus propias conversaciones, fueron modelos de un diálogo caracterizado por el respeto mutuo y el esfuerzo serio para escuchar los unos a los otros. Al mismo tiempo, constrastaban con los debates parlamentarios y las conversaciones entre el Gobierno y la guerrilla, los cuales se distinguían más bien por su lentitud, la desconfianza mutua y la falta de voluntad para llegar a soluciones concretas y realistas.

En la región andina, Bolivia se parece a los países centroamericanos en lo que se refiere a la actuación de la Iglesia como mediadora. Entre 1968 y 1989 la Iglesia intervino como mediadora en prácticamente todas las huelgas importantes realizadas por los trabajadores mineros y en cada elección presidencial. Los frecuentes paros laborales, así como los constantes embrollos electorales pusieron de manifesto la fragilidad del tejido social que caracterizaba a Bolivia después de la Revolución de 1952. La Iglesia boliviana, que ya se había renovado bastante antes de Medellín, se convirtió en el *ombudsman* universalmente aceptable a todos; con sus buenos oficios de mediadora logró suavizar considerablemente las tensiones y crear un ambiente en que el diálogo fuera posible. Desde luego, durante las dictaduras de Hugo Bánzer y Luis García Meza el régimen consideraba a la Iglesia como una fuerza de oposición: en esas circuntancias la Iglesia asumió el papel de defensora de los derechos humanos, un hecho que le dio aún mayor credibilidad durante el proceso de retornar a la democracia civil.

Aunque el Perú comparte muchos de los mismos problemas que el resto de América Latina, en otros aspectos su historia reciente no es comparable con la de otros países que han padecido dictaduras militares o la violencia revolucionaria. Aunque el régimen del presidente Alberto Fujimori dista mucho de ser un modelo de una democracia pluralista, formalmente ese país andino no ha experimentado una verdadera dictadura desde la época del gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado y su sucesor, el general Francisco Morales Bermúdez. Aun así, ese régimen militar fue reformista y relativamente respetuoso de los derechos humanos, y en ese sentido no era comparable con las dictaduras de derecha en el resto del Continente.

La verdadera amenaza que se presentó a la democracia en la historia reciente del Perú fue más bien el movimiento terrorista de Sendero Luminoso, que por razón de su dogmatismo, su crueldad y su antirreligiosidad, no se parecía mucho a los otros movimientos guerrilleros en el resto de América Latina. Sendero Luminoso logró dominar barrios enteros de los «pueblos jóvenes» de Lima y una parte significante de la Sierra peruana. Más aún: en casi todos los lugares donde impuso su voluntad -mediante el terror- casi logró destruir las bases de la convivencia humana y la reciprocidad cívica, reduciendo a los pobladores a una pasividad esclavizante. Si bien no se puede afirmar con certeza que

Sendero Luminoso estuvo a punto de tomar el poder, por otro lado, la situación del país se había deteriorado a tal punto que, tarde o temprano, un golpe militar habría sido inevitable.

En este contexto la Iglesia, juntamente con los grupos en favor de la paz y los derechos humanos, desempeñaron un papel muy importante en despertar a la población civil frente al peligro. Por su parte, la Iglesia oficial ofreció aliento y orientación al país, que saltaba de una crisis a otra. Más importante que la voz de la Iglesia oficial, sin embargo, fue la lucha de los cristianos de base -catequistas, ronderos, religiosas y sacerdotes en los medios populares- para romper las cadenas de miedo y organizar al pueblo para resistir la violencia. Figuras como María Elena Moyano y Michel Azcueta en Villa El Salvador (Lima) simbolizaron esta presencia cristiana en la lucha popular contra Sendero Luminoso.

Brasil y los países del Cono Sur, cada uno según su manera y con sus propios rasgos peculiares, fueron ejemplos del Estado basado en la doctrina de la Seguridad Nacional. Aunque el gran modelo de la aplicación de dicha doctrina fue Brasil, cronológicamente, la dictadura de Alfredo Stroessner precedió a las otras y, en muchos sentidos, se puede considerarla como un precursor de los otros regímenes en el resto del Cono Sur. Lo peculiar en el caso de Paraguay fue la alianza que se forjó entre las Fuerzas Armadas y el Partido Colorado, la cual constituyó la base de la dictadura muy personalista de Stroessner. La oposición democrática tenía muy poco espacio para organizarse y por eso la Iglesia se convirtió en la única institución capaz de censurar a la dictadura. Sobre todo bajo el liderazgo del arzobispo Ismael Rolón la Iglesia cumplió ese papel y, en las últimas etapas del régimen stronista, con las procesiones de silencio y otras manifestaciones religiosas, la Iglesia deslegitimaba simbólicamente el régimen hasta tal punto que éste perdió toda credibilidad.

El régimen militar de Brasil fue el modelo por excelencia del Estado de la Seguridad Nacional. De hecho, los militares gobernaban mediante un parlamento, y permitían la existencia de partidos políticos; no obstante, la participación política fue muy controlada y, mediante el Acto Institucional N° 5 (1968), los derechos civiles de los brasileños fueron severamente restringidos. Durante los primeros años del régimen militar la jerarquía de la Iglesia apoyó al régimen, pero cuando los militares co-

menzaron a institucionalizarse en el poder y, sobre todo cuando las fuerzas del orden se dedicaron a hostigar a los católicos progresistas, la Iglesia, bajo el liderazgo de Helder Câmara, Aloisio Lorscheider, Pablo Arns, Pedro Casaldáliga y otros obispos proféticos, se convirtió en la voz prinicipal de protesta contra el gobierno militar por su violación de los derechos humanos. Dada la ausencia de un partido ligado a ella, la Iglesia ofreció su manto de legitimidad a la oposición democrática en general: partidos, sindicatos, la prensa, etc. Al mismo tiempo, la Iglesia sirvió como refugio para miles de pobres que no encontraban otro espacio de protección: en las Comunidades Eclesiales de Base, los clubes de madres y otras asociaciones vinculadas a la Iglesia. Finalmente, cuando las organizaciones de la sociedad civil se recompusieron y comenzaron a funcionar por su propia cuenta, la Iglesia limitó su papel al de apoyar el movimiento cívico para retornar a la democracia.

Aunque el régimen militar de Chile fue una creación institucional de las Fuerzas Armadas, cada vez más se convirtió en una dictadura personal del general Augusto Pinochet. Igual que en Brasil, la Iglesia inicialmente apoyó el régimen, pero cuando éste se institucionalizó en el poder y reforzó los controles del Estado sobre la población, la Iglesia, bajo el liderazgo del cardenal Raúl Silva Henríquez, se convirtió en la voz principal de protesta contra el régimen. La Vicaría de la Solidaridad, fundada por Silva, llegó a simbolizar la labor de la Iglesia en defensa de los derechos humanos. En una segunda etapa de esa larga dictadura, la Iglesia, en la persona del cardenal Juan Francisco Fresno, tomó la iniciativa de romper el inmovilismo en que habían caído los civiles. El fruto de esa iniciativa fue el Acuerdo Nacional (1985) que, a su vez, sirvió para dinamizar a la oposición democrática y poner en marcha el movimiento que finalmente desplazó a la dictadura. En este caso los vínculos históricos entre la Iglesia y el Partido de la Democracia Cristiana dieron un matiz especial al proceso chileno. A diferencia de Brasil, donde la Acción Católica había entrado en crisis y no existía un partido grande vinculado a la Iglesia, la Iglesia chilena no solo legitimaba a la oposición civil, sino que, además, intervenía directamente en el proceso de la transición a la democracia mediante el gesto de invitar a los otros partidos a organizarse en torno a la Democracia Cristiana.

Aunque Argentina se parece a Chile en muchos aspectos sociales, en cuanto a su historia eclesiástica presenta un cuadro muy distinto.

Tanto la Iglesia como las Fuerzas Armadas se han caracterizado por un acentuado integrismo que se expresa en la fórmula: Iglesia-Fuerzas Armadas-Nación. Por cierto, hubo una minoría valiente de obispos progresistas que protestaron por las violaciones de los derechos humanos durante la «guerra sucia», pero sus críticas no tuvieron eco entre los demás obispos que conformaban la Conferencia Episcopal. Fueron más bien los cristianos de base -sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos como Adolfo Perez Esquivel y las Madres de Plaza de Mayo- los que levantaron la voz de protesta y que exigieron el retorno al estado de derecho. Entre las víctimas del terror del Estado se encontraban muchos de estos cristianos de base.

Durante la etapa de la transición hacia la democracia, un hecho que los militares tuvieron que aceptar forzosamente, los obispos finalmente intervinieron para ofrecer normas éticas y morales para la construcción de una democracia justa. Sin embargo, las relaciones entre la Iglesia oficial y los gobiernos civiles que sucedieron a los militares se han caracterizado por asperezas y tensiones, un fenómeno que sugiere que la Iglesia todavía no se ubicaba cómodamente en una democracia pluralista. Por otra parte, han surgido grupos de cristianos progresistas que van por su propia cuenta dentro de una Iglesia que es todavía conservadora en conjunto.

A pesar del marcado laicismo que caracteriza a la sociedad uruguaya, la Iglesia Católica llegó a desempeñar un papel respetable durante la larga dictadura civil-militar que gobernó ese país. El Arzobispo de Montevideo, Carlos Parteli, quien representó a las nuevas tendencias progresistas, intentó tomar una posición crítica ante el régimen, pero la mayoría de los otros obispos, de tendencia conservadora, no lo apoyaron. Por otra parte, como en Argentina, la voz principal de protesta surgió más bien desde las bases. Distintos grupos de derechos humanos, y especialmente SERPAJ -Servicio de Paz y Justicia- bajo el liderazgo de Luis Pérez Aguirre, SJ, dieron un impulso importante al movimiento cívico que se organizó para realizar un referéndum nacional con el fin de enjuiciar a los militares y otros acusados de graves violaciones de los derechos humanos. Aunque el referéndum fue derrotado en las urnas -por relativamente poco- la movilización para convocarlo sirvió para concientizar a los uruguayos acerca de los derechos humanos y la democracia. Como consecuencia de este protagonismo de los cristianos comprometidos, la

Iglesia se estableció como una fuerza moral importante en la sociedad uruguaya, la cual antes apenas reconocía la existencia de aquélla.

Finalmente, México, a diferencia de la mayor parte de los países en esta obra, no experimentó una dictadura militar durante esta época. Sin embargo, el PRI (Partido Revolucionario Institucional) -que ha gobernado ese país por más de sesenta años- sirve como un ejemplo de la tradición corporativo-autoritaria que se encarnó en un gobierno civil. Por su parte, la Iglesia, durante mucho tiempo presa de una pasividad conservadora como consecuencia de sus conflictos con el Estado, paulatinamente se levantó de su letargo para tomar un papel protagónico en favor de la democracia y los derechos humanos. En 1992 el Estado y la Iglesia, conjuntamente con otras confesiones, llegaron a un nuevo *modus vivendi,* por el cual el Estado mexicano finalmente reconoció a la Iglesia. Pero ese re-encuentro entre el Estado y la Iglesia se realizó en momentos en que distintos grupos en la Iglesia estaban asumiendo el papel profético de censurar al Partido y al Gobierno por su complicidad en obstaculizar el desarrollo de la democracia en México.

La insurrección zapatista en Chiapas puso de manifiesto las ambigüedades de esta nueva conyuntura. Las dos partes -zapatistas y el Gobierno- aceptaron la mediación de la Iglesia en reconocimiento de la influencia evidente que ella ejercía en la sociedad. Concretamente, los zapatistas aprobaron al obispo Samuel Ruiz como interlocutor válido en reconocimiento de su lucha en favor de los derechos indígenas en la zona. Por otra parte, los grupos conservadores en la Iglesia mexicana desaprobaron este nuevo protagonismo de parte del Obispo de San Cristóbal de las Casas, porque, aparentemente, ponía en peligro el nuevo *modus vivendi* realizado entre el Estado y la Iglesia.

Los protestantes, o si se prefiere, los «evangélicos», también experimentaron cambios importantes en estos años: las iglesias históricas sintieron los vientos del movimiento ecuménico y muchas de ellas tomaron una postura más decidida en favor del cambio social y los derechos humanos. Entre otros ejemplos de colaboración entre protestantes y católicos, mencionamos el Comité de Cooperación Para la Paz, en Chile; el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, en Argentina; y, en Bolivia, la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos. En general, estos protestantes ecuménicos y progresistas representaban una minoría

dentro de la comunidad evangélica, la cual era, en general, de tendencia conservadora. En Guatemala y Chile los evangélicos de corte fundamentalista abiertamente apoyaron a los respectivos regímenes militares y en Nicaragua apoyaron a los contras.

Utopías y Topías

Paradójicamente, para muchos latinoamericanos, especialmente cristianos progresistas y humanistas preocupados por lo social, el retorno a la democracia fue una experiencia más bien agridulce. Por un lado, el retorno coincidió con el surgimiento de un neoconservadurismo en la Iglesia y con la ola del neoliberalismo que se convirtió en la bandera de las nuevas democracias que se implantaron en todo el continente. Para algunos observadores, el neoliberalismo, con su campañas agresivas en favor del reino del Mercado, así como su carencia de sensibilidad social, parece ser una re-encarnación del darwinismo social. En ese contexto, algunos se han preguntado: ¿por qué tanta lucha y tanto derramamiento de sangre?

Tal vez ayude traer a la mente los conceptos de Karl Mannheim acerca de «utopía» e «ideología». Brevemente, para Mannheim, «utopía» representa no solo un lugar ideal, sino también el conjunto de ideas que inspiran a los hombres a buscar ese lugar. «Ideología», en cambio, representa momentos de estancamiento en el peregrinaje del Hombre a través de la historia; en este caso «ideología» viene a ser ciertas ideas y formas de ser que suprimen el idealismo y que sofocan el espíritu humano. Sin duda, el período en la vida de la Iglesia latinoamericana que corre entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Santo Domingo (1992) se puede considerar como un momento «utópico»: fue un tiempo de un gran idealismo, de luchas heroicas y de martirios que ennoblecieron esas luchas.

Pero ha habido otros momentos utópicos en el pasado. Algunos autores consideran la primera mitad del siglo XVI como la «fase utópica» de la evangelización. Fue la época de Montesinos, Las Casas, Vasco de Quiroga y otros defensores de los indios. Pero en la segunda parte del siglo, los vientos de la neo-ortodoxia forjada en el Concilio de Trento (1545-1563) se combinaron con el nacionalismo menos universal y más

sectario de la España post-Carlos V, quien abdicó en 1556, para poner fin a la fase utópica. Las campañas contra las idolatrías y la aceleración del proceso para hispanizar a los indios corresponden a esta nueva época. El espíritu utópico sobrevivió en ciertas figuras y en las reducciones de los jesuitas en Paraguay y otras misiones alejadas de los centros del poder.

Pero, según Mannheim, «el camino de la historia conduce de una topía, por encima de una utopía, hacia otra topía».[1] Efectivamente, el espíritu utópico renació en el siglo XVIII en figuras como Tupac Amaru en el Perú y los curas criollos que lucharon por la Independencia, y volvió a nacer otra vez, en el siglo XX: justamente en el período que ha sido el objeto del estudio de este libro. Quizás el momento actual es sólo el comienzo de otro camino que conduce a otra utopía.

---

1 Karl Mannheim, *Ideología y utopía* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1941), pág. 174.

BIBLIOGRAFÍA

Esta es una bibliografía sobre la Iglesia Católica latinoamericana en el siglo XX, con referencia especial a su actuación política. Incluiremos aquí todas las obras -libros, artículos y documentos- que hemos citado en cada capítulo, mas algunas otras que pueden interesar al lector. La primera sección (que corresponde al Capítulo I) comprenderá obras generales; a continuación, presentaremos las obras por países y regiones (el Caribe) en orden alfabético, y finalmente incluiremos una sección sobre el protestantismo y la política en este siglo.

Obras generales

Cleary, Edward (ed.) *Born of the Poor: The Latin American Church since Medellín* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1985.

Cleary, Edward; Stewart-Gambino, Hannah (eds.) *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Enviroment* Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1992.

Collier, David (ed.) *The New Authoritarianism in Latin America* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1979.

Comblin, José. *The Church and the National Security State* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1979.

Corradi, Juan E.; Fagan, Patricia Weiss; Garretón, Manuel Antonio. *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America* Berkeley, California: University of California Press, 1992.

Dipboye, Carolyn Cook. «The Roman Catholic Church and the Political Struggle for Human Rights in Latin America, 1968-1980» *Journal of Church and State* (otoño de 1982): 497-524.

Dussel, Enrique (ed.) *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1995.

Graham, Richard; Smith, Peter H.(eds.) *New Approaches to Latin American History* Austin: University of Texas Press, 1974.

Hanson, Eric O. *The Catholic Church in World Politics* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987.

Jaquette, Jane (ed.). *The Women's Movement in Latin America* Boston: Unwin Hyman, 1989.

Keogh, Dermot (ed.) *Church and Politics in Latin America* Nueva York: St. Martin's Press, 1990.

Lernoux, Penny. *The People of God: The Struggle for World Catholicism* Nueva York: Viking Penguin, 1989.

Levine, Daniel. *Popular Voices in Latin American Catholicism* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____(ed.) *Religion and Political Conflict in Latin America* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1986.

Maduro, Otto. *Religión y conflicto social* México, D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1980.

Mainwaring, Scott; Wilde, Alexander (eds.). *The Progressive Church in Latin America* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

Malloy, James (ed.) *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía* México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Mecham, J. Lloyd. *Church and State in Latin America* 2ª ed.; Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

Rouquié, Alain. *The Military and the State in Latin America* Berkeley: University of California Press, 1987.

Smith, Brian H. «Religion and Social Change: Classical Theories and New Formulations in the Context of Recent Developments in Latin America». *Latin American Research Review* X, N° 2(verano de 1975): 3-34.

Vallier, Ivan. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970.

Véliz, Claudio. *La Tradición centralista de América Latina* Barcelona: Editorial Ariel, 1984.
Weber, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva* 2°ed. en español. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Argentina

Agencia Informativa Católica. *Guía eclesiástica argentina* Buenos Aires, 1988.
CELS (Centro de Estudios Legales). *Culpables para la sociedad; impunes por la ley* Buenos Aires: noviembre de 1988.
Bousquet, Jean-Pierre. *Las locas de la Plaza de Mayo* 3ª ed. Buenos Aires: Fundación para la democracia en Argentina, 1983.
Bresci, Domingo. «Panorama de la Iglesia Católica en Argentina, 1958-1984». *Sociedad y Religión* 5 (diciembre de 1987): 66-77.
CEHILA (varios autores). *500 años de cristianismo en Argentina* Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 1992.
Ciancaglini, Sergio; Granovsky, Martín. *Nada mas que la verdad: el juicio a las Juntas* Buenos Aires: Editorial Planeta, 1995.
CONADEP *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* 17ª ed. Buenos Aires: EUDEP, 1992.
Conferencia Episcopal Argentina. *Documentos del Episcopado Argentino, 1982-1983* Tomo XI. Buenos Aires, 1988.
_____. *Documentos del Episcopado Argentino, 1984* Tomo XII. Buenos Aires, 1989.
_____. *Evangelio, diálogo y sociedad.* Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1980.
_____. *Iglesia y comunidad nacional.* Buenos Aires, 1990.
Chiesa, Carlos; Sosa, Enrique. *Iglesia y Justicialismo, 1943- 1955* Buenos Aires: Centro de Investigación y Orientación Social, 1983.
Dodson, Michael. «Priests and Peronismo: Radical Clergy and Argentine Politics». *Latin American Perspectives* Vol. I, N° 3(otoño de 1974):58-72.
Dri, Rubén. *La Iglesia de los pobres: para un reencuentro cristiano en Argentina* Lima: CLADES, 1982.
_____. *Teología y dominación.* Buenos Aires: Roblanco, S.R.L., 1987.

Epstein, Edward C. (ed.) *The New Argentine Democracy*. Westport, Connecticut: Praeger, Inc., 1992.

Escurra, Ana María. *Iglesia y transición democrática: ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur, 1988.

Fernández, Arturo. *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990.

Fernández Meeijide, Graciela. «Los derechos humanos en Argentina (1976-1984)». *Cristianismo y Sociedad*. 83(1985): 43-65.

Farrell, Gerardo. *Iglesia y pueblo en Argentina* 3ª ed. Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1988.

Frontalini, Daniel; Caiati, María Cristina. *El Mito de la guerra sucia* Buenos Aires: CELS, 1984.

Garabal, Tito. *El Viaje comienza: Juan Pablo II en Uruguay, Chile y la Argentina* Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1987.

García de Loydi, Ludovico. *La Iglesia frente al Peronismo* Buenos Aires, 1956.

Ghirardi, Enrique. *La Democracia Cristiana* Buenos Aires: Centro Editor de América, 1983.

Gillespie, Richard. *Soldados de Perón: los Montoneros* Buenos Aires: Grijalbo, 1987.

Graziano, Frank. *Divine Violence: Spectacle, Psychosexuality, & Radical Christianity in the Argentine «Dirty War»*. Boulder, Colarado: Westview Press, 1992.

Gustafson, Lowell S. «Church and State in Argentina», en Matthew C. Moen y Lowell S. Gustafson (eds.). *The Religious Challange to the State* Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 1992. Págs. 19-50.

Hesayne, Miguel E. *Cartas por la vida* Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 1989.

Ivereigh, Austen. *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*. Londres: MacMillan Press; Nueva York: St. Martin's Press, 1995.

Juan Pablo II. *Juan Pablo II en la Argentina* Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1982.

_____. *Mensaje a nuestro pueblo y la Jornada Mundial de la Juventud: Juan Pablo II en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1987.

Kimel, Eduardo Gabriel. *La Masacre de San Patricio* Buenos Aires: Ediciones Dialéctica, 1989.

Mallimaci, Fortunato. *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* Buenos Aires: Editorial Biblos-Fundación Simón Rodríguez, 1988.

Martín, José Pablo. «El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo». *Nuevo Mundo: Revista de teología latinoamericana* Buenos Aires: Ediciones Castañeda San Antonio de Padua; Ediciones Guadalupe, 1991.

Mayol, Alejandro; Habeggere, Norberto; Armada, Arturo. *Los Católicos postconciliares en la dictadura en la Argentina (1963-1969).* Buenos Aires: Editorial Gaderna, 1970.

Méndez, Jesús. «Church-State Relations in Argentina in the Twentieth Century: A Case Study of the Thirty-Second International Eucharistic Congress». *Journal of Church and State* 27(primavera de 1985): Nº 2: 223-243.

Mignone, Emilio F. «The Catholic Church and the Argentine Democratic Transition». En Edward C. Epstein (ed.), *The New Argentine Democracy*. (citado arriba). Págs. 157-170.

_____. *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* Buenos Aires: Ediciones del Pensamienteo Nacional, 1986.

Miguez Bonino, José. «Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar, 1973-1983». *Cristianismo Sociedad* 83(1985): 81-85.

Mugica, Carlos. *Peronismo y cristianismo* Buenos Aires: Editorial Merlin, 1973.

Onrubia Rebuelta, Javier. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y el origen de la teología de la liberación argentina (1967-1976).* Madrid: Editorial Popular, 1992.

Pérez Gaudio, José Leopoldo. *Catolicismo y peronismo* Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1985.

Rouquié, Alain. *Poder militar y sociedad política en la Argentina* Vol I: hasta 1943; Vol II: 1943-1973. Buenos Aires: Emecé Editores, 1981.

SERPAJ (Servicio Paz y Justicia en América Latina). *Mons. Enrique Angelelli, obispo y mártir* Buenos Aires, s/f.

Timerman, Jacobo. *Preso sin nombre, celda sin número* Nueva York: Random Editors, 1981.

Torres, Carlos Alberto. «The Catholic Church in Argentina».En Carlos Alberto Torres, *The Church, Society, and Hegemony: A Critical*

Sociology of Religion in Latin America Westport, Connecticut: Praeger, 1992. Págs. 117-197.

Bolivia

Agencia de Noticia Fides. La Paz.

Aguiló, Federico. *«Nunca más» para Bolivia* Cochabamba: Asamblea Permanente de los Derechos Humanos de Bolivia; Instituto de Estudios Sociales y Económicos de la Universidad Mayor de San Simón, 1993.

{Anónimo}. *La Iglesia de Bolivia: ¿compromiso o traición? De Medellín a Puebla. Un ensayo de análisis histórico* La Paz, junio de 1978.

Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia. *La Huelga de hambre* La Paz, 1978.

_____. *La Masacre de Todos los Santos*. La Paz, 1980.

Assman, Hugo. *Teoponte, una experiencia guerrillera* Oruro, 1971.

Barnadas, Josep. «La Iglesia boliviana (1962-1975)», en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. VIII: *Perú, Bolivial y Ecuador* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. Págs. 447-457.

Centro de Estudios y Publicaciones. *Bolivia: 1971-1976. Pueblo, Estado, Iglesia* Lima, 1976.

Conferencia Episcopal Boliviana. *Por la senda de S.S. Juan Pablo II en Bolivia* La Paz, 1988.

Compañía de Jesús. *En memoria de Luis Espinal, SJ* Número especial de *Diáspora*. La Paz: marzo-abril de 1980.

Gamucio, Mariano Baptista. *Historia contemporánea de Bolivia, 1930-1978*, en Enrique Finot, *Nueva historia de Bolivia. De Tiwanaku al siglo XX*. La Paz: Gispert & Cía, 1980.

Intipampa, Carlos. *Opresión y aculturación: la evangelización de los aymara*. La Paz: HISBOLL-CEPITA-ISETRA, 1991.

Klaiber, Jeffrey. «The Catholic Church's Role as Mediator: Bolivia, 1968-1989". *Journal of Church and State* Vol. 35(primavera de 1993): 351-365.

Klein, Herbert. *Bolivia, The Evolution of a Multi-Ethnic Society* Nueva York: Oxford University Press, 1982.

Maldonado Villagrán, David. *Resumen histórico: 500 años de evangelización en Bolivia* La Paz, 1991.

Malloy, James M.; Gamarra, Eduardo. *Revolution and Reaction. Bolivia, 1964-1985*. Nueva Brunswick, Nueva Jersey: Transaction Books, 1988.

Mitchell, Christopher. *The Legacy of Populism in Bolivia: From the MNR to Military Rule* Nueva York: Praeger Publishers, 1977.

Müller, Herbert; Machicado, Flavio (eds.) *El Diálogo para la democracia* La Paz: Müller y Flavio Machicado Asociados, 1987.

PADI. *Cronología de una dictadura* Quito, 1982.*Presencia* La Paz.

Brasil

Adriance, Madeleine. *Opting for the Poor. Brazilian Catholicism in Transition* Kansas City, Missouri: Sheed and Ward, s.f.

Alvarez, Sonia E. «Women's Movements and Gender Politics in the Brazilian Transition», en Jane S. Jaquette (ed.), *The Women's Movement in Latin America* (en *Obras generales*), págs. 21-27.

Antoine, Charles. *Church and Power in Brazil* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1973. 1ª ed. en francés, 1971.

Arzobispado de Sâo Paulo. *Nunca mais*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

Beozzo, José Oscar. *A Igreja do Brasil. De Joâo XXIII a Joâo Paulo II; de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

Bruneau, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Church* Nueva York: Cambridge University Press, 1974.

_____. «The Role and Response of the Catholic Church in the Redemocratization of Brazil». En Anson Shupe y Jeffrey K. Hadden, *The Politics of Religion and Social Change: Religion and the Political Order.* Nueva York: Paragon House, 1988. Vol. II: 87-109.

Corradi, Juan E.; Fagan, Patricia Weiss; Garretón, Manuel Antonio. *Fear at the Edge: State Terror and Resistence in Latin America* Berkeley, California: University of California Press, 1992.

Della Cava, Ralph. «The `People's Church,' the Vatican, and Abertura». En Alfred Stepan (ed.) *Democratizing Brazil. Problems of Transition and Consolidation*. Nueva York: Oxford University Press, 1989. Págs. 143-167.

Ireland, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.

Krischke, Paulo J. *A Igreja as crises políticas no Brasil* Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

_____ «The Role of the Church in Political Crisis: Brazil, 1964». *Journal of Church and State* Vol. 27 N° 3(otoño de 1985): 403-427.

McCann, Frank. «Vargas and the Destruction of the Brazilian Integralistas and Nazi Parties». *The Americas* Vol. XXVI (julio de 1969): 15-34.

Lustosa, Oscar F. *A Igreja católica no Brasil República* São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

_____. *Igreja e política no Brasil. Do Partido Católico a L.E.C. (1874-1945).* São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

Mainwaring, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985.* Stanford, California: Stanford University Press, 1986.

_____. «Grass-Roots Catholic Groups and Politics in Brazil». En Scott Mainwaring y Alex Wilde (eds.). *The Progressive Church in Latin America* (en *Obras generales*), págs. 151-192.

Moreira Alves, Márcio. *A Igreja e a política no Brazil* São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

Moreira Alves, María Helena. «Interclass Alliances in the Opposition to the Military in Brazil: Consequences for the Transition Period». En Susan Eckstein (ed.). *Power and Popular Protest: Latin American Social Movement* Berkeley, California: University of California Press, 1989. Págs. 278-298.

Peritore, N. Patricki. *Socialism, Communism, and Liberation Theology in Brazil.* Athens, Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 1990.

Pope, Clara Amanda. «Human Rights and the Catholic Church in Brazil, 1970-1983: The Pontifical Justice and Peace Commission of the São Paulo Archdiocese». *Journal of Church and State* Vol. 27, N° 3(otono de 1985): 429-452.

Pradini, Fernando: Petrucci, Víctor; Dale, Romeu. *As relaçôes Igreja-Estado no Brasil* São Paulo: Centro Pastoral Vergueiro; Edições Loyola, 1986-1987. 6 volumenes.

Regan, David. *Church for Liberation: A Pastoral Portrait of the Church in Brazil* Dublin: Dominican Publications, 1987.

Ribeiro, Helcion (coordinador). *Paulo Evaristo Arns, Cardeal de esperança e pastor de igreja de Sâo Paulo.* Sâo Paulo: Ediçôes Paulinas, 1989.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A. *Religiâo e dominaçâo de clase: Génese, estructura e funçâo do catolicismo romanizado de Brasil.* Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

Skidmore, Thomas. «Brazil's Slow Road to Democratization: 1974-1985". En Alfred Stepan (ed.). *Democratizing Brazil. Problems of Transition and Consolidation* Nueva York: Oxford University Press, 1989. Págs. 5-42.

Todaro Williams, Margaret. «Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation». *Journal of Church and State* Vol. 18 (otoño de 1976): 443-462.

El Caribe

Aristide, Jean-Bertrand; con Wargny, Christophe. *Jean-Bertrand Aristide: An Autobiography* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1992. 1ª ed. en francés, 1992.

Desmangles, Leslie G. *The Face of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

Fernández, J. Damián. «Revolution and Political Religion in Cuba». En Matthew C. Moen y Lowell S. Gustafson (eds.). *The Religious Challenge to the State.* Filadelfia: Temple University Press, 1992. Págs. 51-71.

Gómez Treto, Raúl. *The Church and Socialism in Cuba* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1988.

Kirk, John M. *Between God and The Party. Religion and Politics in Revolutionary Cuba.* Tampa: University of South Florida Press, 1989.

_____. «(Still) Waiting for John Paul II: The Church in Cuba». En Edward L. Cleary (ed.). *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Enviroment* (en *Obras generales*) Págs. 147-165.

Araya L., Eduardo. *Relaciones Iglesia-Estado en Chile, 1973-1981.* Santigago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1982.

Avetikian, Tamara (ed.). «Acuerdo Nacional y transición a la democracia». *Estudios Públicos* N° 21 (verano de 1986): 309-396.

Centro Ecuménico Diego de Medellín. *Los cristianos en el proceso chileno, 1963-1983. Encuentro de teólogos y cientistas sociales* Santiago, 1984.

Conejeros, Senén. *Chile: de la dictadura a la democracia* Santiago, 1990.

Correa, Enrique; Viera-Gallo, José Antonio *Iglesia y dictadura* Santiago: Ediciones Chiel y América-CESOC (Centro de Estudios Sociales), s.f.

Chacón Herrera, Arturo: Lagos Schuffeneger, Humberto. *Religión y proyecto político autoritario* Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida/Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, 1986.

Escobar M., Jaime. *Persecución a la Iglesia en Chile: martirologio, 1973-1986* Santiago, 1986.

Etcheberry, Blanca; Gibson, Grace. «El Hombre del Papa en Chile».*Qué Pasa* 3 de agosto de 1992: 12-15.

Fleet, Michael. «The Role of the Catholic Church in Chile's Transition to Democracy». Ponencia presentada en el 17° Congreso anual de LASA (Latin American Studies Association), Los Angeles, 1992.

_____. *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985.

Garretón, Manuel Antonio. *Partidos, transición y democracia en Chile* Santiago: FLACSO, abril de 1990.

Hevia, Renato. *Camino a la democracia* Santiago: Ediciones Chile América, CESOC, 1989.

Hourton, Jorge. *Combate cristiano por la democracia, 1973-1987* Santiago: Ediciones Chiel y América-CESOC, 1987.

Huerta, María Antonieta; Pacheco Pestens, Luis. *La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos* Santiago: CISOC. Bellarmino, 1988.

Huneeus, Carlos. *Los chilenos y la política: cambio y continuidad en el autoritarismo.* Santiago, 1987.

Hurtado, Alberto. *¿Es Chile un país católico?* Santiago: Edición Splendor, 1941.

«La Iglesia chilena cambia de piel». *APSI.* 13 al 26 de julio de 1992. Págs. 19-22.

Instituto Nacional de Estadísticas. *Compendio estadístico 1991* Santiago: octubre de 1991.

Instituto Para el Nuevo Chile. *El NO de los cristianos* sin lugar, 1988.

Lagos Schuffeneger, Humberto. *La Libertad religiosa en Chile. Los evangélicos y el gobierno militar.* Santiago: Vicaría de la Solidaridad, 1978. 3 tomos.

_____. *Relaciones Iglesias evangélicas-gobierno. Chile, 1973-1976.* Santiago: ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), 1977.

Martínez, Carlos. *Aproximación de la Iglesia con los movimientos políticos en Chile, 1973-1980.* Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1982.

Meacham, Carl E. «Changing of the Guard: New Relations Between Church and State in Chile». *Journal of Church and State* Vol. 29(otoño de 1987): 411-433.

Meneses C., Aldo. *El Poder del discurso. La Iglesia Católica chilena y el gobierno militar* Santiago: ILADES-CISOC, 1989.

OSORE (Oficina de Sociología Religiosa de la Conferencia Episcopal de Chile). *Datos estadísticos 1991: Clero secular; congregaciones religiosas; sacramentación en Chile* Santiago, enero de 1992.

Pinochet de la Barra, Oscar. *El cardenal Silva Henríquez: luchador por la justicia* Santiago: Editorial Salesiana, 1987.

Precht, Cristián. «Del Acuerdo a la reconciliación: la Iglesia chilena y el camino a la democracia». Ponencia presentada en el 17° Congreso anual de LASA, Los Angeles, 1992.

«El Padre Hurtado. ¿Quién fue? ¿Qué haría hoy?» *Mensaje* agosto de 1989. Número especial.

«Recordaron Séptimo Aniversario de Firma del Acuerdo Nacional». *El Mercurio* 26 de agosto de 1992, Pág. C3.

Rettig Guissen, Raúl (Presidente de la Comisión). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación.* Santiago, 1991. 3 vols.

Salinas, Maximiliano. *Historia del Pueblo de Dios en Chile* Santiago: Ediciones Rehue, 1987.

Scully, Timothy R. *Los Partidos de centro y la evolución política chilena.* Santiago: CIEPLAN (Corporación de Investigaciones Económicas Para Latinoamérica, 1992.

Secretario General del Episcopado de Chile. Documentos del *episcopado. Chile, 1974-1980* Santiago: Ediciones Mundo, 1982.

_____. *Documentos del episcopado. Chile, 1984-1987.* Santiago, 1988.

_____. *Documentos del episcopado. Chile, 1988-1991.* Santiago, 1992.

Silva Henríquez, Raúl; con Cavallo, Ascanio. *Memorias: cardenal Raúl Silva Henríquez* Santiago: Ediciones Copygraph, 1991. 2 tomos.

Smith, Brian. «The Catholic Church and Politics in Chile». En Dermot Keogh (ed.). *Church and Politics in Latin America* (en *Obras generales*), págs. 321-343.

_____. *The Church and Politics in Chile* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1982.

Stewart-Gambino, Hannah. «Redefining the Changes and Politics in Chile». En Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds). *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Enviroment* (En *Obras generales)*, págs. 21-44.

Valenzuela, Arturo; Constable, Pamela. *A Nation of Enemies: Chile under Pinochet* Nueva York: W. W. Horton, 1991.

Valenzuela, J. Samuel; Valenzuela, Arturo. *Military Rule in Chile. Dictatorships and Oppositions.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

Varas, Augusto. *Los Militares en el poder. Régimen y gobierno militar en Chile, 1973-1986* Santiago: FLACSO-pehuén, 1987.

Vergara, Pilar. *Auge y Caída del neoliberalismo en Chile* Santiago: FLACSO, 1985.

Vicaría de la Solidaridad. *Decimosexto aniversario, Vicaría de la Solidaridad: Discurso de S.E. el Presidente de la Repúbli don Patricio Aylwin Azocar; discurso de monseñor Carlos Oviedo Cavada, arzobispo de Santiago* Santiago, octubre de 1991.

_____. *Vicaría de la Solidaridad: Undécimo año de labor 1986.*

_____. *Vicaría de la Solidaridad: Dsuodécimo año de labor 1987.*

_____. *Vicaría de la Solidaridad: Decimotercer año de labor 1988.*

Yáñez, Eugenio. *La Iglesia y el gobierno militar: itinerario de una relación difícil (1973-1988)* Santiago: Editorial Andante, 1989.

ECA: *Estudios Centroamericanos* (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas).
DEI: Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, Costa Rica.)

Acevedo, Carlos. «Balance global del proceso de negociación entre el gobierno y el FMLN». *ECA* enero-febrero (1992): 15-53.

Bacevich, A.J.; Hallums, James D.; White, Richard H.; Young, Thomas F. *American Military Policy in Small Wars. The Case of El Salvador.* Washington, D.C.; Cambridge, Massachusetts: Institute for Foreign Policy Analysis, Inc., 1988.

Berryman, Philip. *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1984.

_____. *Stubborn Hope. Religion, Politics, and Revolution in Central America.* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994.

Bonner, Raymond. *Weakness and Deceit. U.S. Policy and El Salvador.* Nueva York: *New York Times Books*, 1984.

Brockman, James R. *La Palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1985.

Cáceres Prendes, Jorge. «Political Radicalization and Popular Pastoral Practices in El Salvador, 1969-1985». En Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America* (En *Obras generales*), págs. 103-148.

Campos, Tomás R. «Lectura política de los secuestros». *ECA* setiembre-octubre (1985): 443-444.

Cardenal, Rodolfo. *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande* San Salvador: UCA Editores, 1985.

_____«The Martyrdom of the Salvadorean Church». En Dermot Keogh (ed.), *Church and Politics in Latin America* (En *Obras generales*), págs. 225-246.

_____ *El Poder eclesiástico en El Salvador (1871-1931)* San Salvador: UCA Editores, 1980.

Central Pastoral de la UCA. *Carta a las Iglesias desde el Salvador* San Salvador: Servicio Informativo del Centro Pastoral de la UCA, 1981-1992.

Cienfuegos, Fermán. *Veredas de audacia. Historia del FMLN* San Salvador: Editorial Arcoiris y Corporación CIAZO, 1993.

Danner, Mark. «The Truth of El Mozote». *The New Yorker* 6 de diciembre de 1993. Págs. 50-133.

Dogget, Martha. *Death Foretold. The Jesuit Murders in El Salvador* Washington, D.C.: Lawyers Committee for Human Rights y Georgetown University Press, 1993.

Duarte, José Napoleón; Page, Diana. *Duarte. My Story* Nueva York: G.P. Putnam's Sons, 1986.

Ellacuría, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Escritos políticos.* San Salvador: UCA Editores, 1993. 3 vols.

El Salvador Proceso: Informativo Semanal San Salvador: UCA/ECA.

Gettleman, Marvin; Lacefield, Patrick; Menashe, Louis; Mermelstein, David; Radosh, Ronald (eds.). *El Salvador: Central America in the New Cold War.* Nueva York: Grove Press, 1981.

Henríquez, Pedro. *El Salvador. Iglesia profética y cambio social.* San José, Costa Rica: DEI, 1988.

Landau, Saul. *The Guerrilla Wars of Central America.* Washington, D.C.: Institute for Policy Studies, 1993.

Karl, Terry Lynn. «La Revolución negociada». *Revista Occidental. Estudios Latinoamericanos* 28, N°. 3(1992): 227-292.

López Vallecillos, Talo. «Trayectoria y crisis del Estado salvadoreño (1918-1981)». *ECA* junio (1981): 499-528.

Martín-Baró, Ignacio. «La guerra civil en El Salvador». *ECA* enero-febrero (1981): 17-32.

Montgomery, Tommie Sue. «El Salvador: De la guerra civil a la `revolución negociada'». *Norte Sur. La Revista de las Américas* abril-mayo (1993): 22-25.

Noone, Judith. *The Same Fate as the Poor* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1995.

Organización de las Naciones Unidas. *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador.* San Salvador y Nueva York, 1992-1993.

Paige, Jeffrey M. «Coffee and Power in El Salvador». *Latin American Research Review* 28, N°. 1(1993): 7-40.

Richard, Pablo; Meléndez, Guillermo (eds.). *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982).* San José, Costa Rica: DEI, 1982.

Secretariado Social Interdiocesano. *Persecución de la Iglesia en El Salvador* sin lugar. 1977.
Simon, Lawrence; Stephens, Jr., James C. «Reforma agraria en El Salvador (1980-1980): su impacto en la sociedad salvadoreña». *ECA* marzo (1981): 173-180.
Sobrino, Jon. *Oscar Romero* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1981.
Wickham-Crowley, Timothy. *Guerrillas and Revolutions in Latin America* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1993.

Guatemala

Adams, Richard Newbold. *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966* Austin, Texas: University of Texas Press, 1970.
Anfuso, Joseph; Sczepanski, David. *Efraín Ríos Montt: ¿Servant or Dictator?* Ventura, California: Vision House, 1983.
Arquidiócesis de Guatemala. *Directorio* 1994.
Asamblea de la Sociedad Civil. *Documentos de consenso* Guatemala, febrero de 1995.
Bendaña, Ricardo. «Guatemala» (varios capítulos). En Enrique Dussel (ed.). *Historia general de la Iglesia en América Latina.* Vol. VI: *América Central* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
Bermúdez, Fernando. *Cristo muere y resucita en Guatemala* México, D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1985.
Berryman, Philip. *Stubborn Hope. Religion, Politics, and Revolution in Central America.* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1994.
Bonpane, Blase. *Guerrillas of Peace. Liberation Theology and the Central American Revolution* Boston: South End Press, 1985.
Calder, Bruce. *Crecimiento y cambio de la Iglesia católica guatemalteca, 1944-1966* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1970.
Cardenal, Rodolfo. «Radical Conservatism and the Challenge of the Gospel in Guatemala». En Dermot Keogh, *Church and Politics in Latin America* (En *Obras generales*), págs. 205-224.
Chea, José Luis. *Guatemala. La cruz fragmentada* San José, Costa Rica: DEI, 1989.

Diócesis del Quiché. *El Quiché: el pueblo y su Iglesia, 1960-1980* Santa Cruz del Quiché, Guatemala, 1994.

Falla, Ricardo. *Masacres de la selva* Managua, Nicaragua: Latino Editores/CRIES, 1992.

Inforpress Centroamericana. *Guatemala, 1986-1994. Compendio del proceso de paz.* Guatemala: Inforpress Centroamericana, 1995.

Jonas, Susanne. *La Batalla por Guatemala* Guatemala: FLACSO-Editorial Nueva Sociedad, 1994.

Menchú, Rigoberta; Burgos Debray, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú* Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1983.

Samandú, Luis; Siebers, Hans; Sierra, Oscar. *Guatemala: retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis.* San José, Costa Rica: DEI, 1990.

Schlesinger, Stephen; Kinzer, Stephen. *Bitter Fruit. The Untold Story of the American Coup in Guatemala* Garden City, Nueva York: Doubleday and Company, 1982.

México

Aguilar, Rubén; Zermeño, Guillermo. *Religión, política y sociedad: el sinarquismo y la Iglesia en México* México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1992.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Camp, Roderic Ai. «The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the Laity in Mexico». *Latin American Research Review* Vol. 29, N° 3(1994): 69-100.

Conferencia del Episcopado Mexicano. *Documentos colectivos del episcopado mexicano. A diez años del Concilio Vaticano II, 1965-1975* 2ª ed.; México, D.F.: Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social, 1985.

_____. *Documentos colectivos del episcopado mexicano* Vol. II: 1976-1986. México, D.F., 1994.

_____. *Iglesia y educación en México* México, D.F.: Ediciones Conferencia Episcopal Mexicana, 1987.

Fazio, Carlos. *Samuel Ruiz, El Caminante* México, D.F.: Espasa Calpe Mexicana, 1994.

García, Jesús. «La Iglesia mexicana desde 1962». En CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina* Tomo V: *México* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984. Págs. 361-493.

García de León, Antonio. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de historia* México, D.F.: Ediciones ERA, 1985. 2 tomos.

García Ugarte, Marta Eugenia. *La Nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual* México, D.F.: Editorial Patria, 1993.

Grayson, George; Metz, Allan. *The Church in Contemporary México* Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1981.

Loaeza-Lajous, Soledad. «Continuity and Change in the Mexican Catholic Church». En Dermot Keogh (ed.), *Church and Politics in Latin America* (En *Obras generales*), págs. 272-298.

_____. «El fin de la ambigüedad: las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989». En Luis J. Molin Pineiro (coord.), *La Participación política del clero en México* México, D.F., UNAM, 1990. Págs. 145-153.

Luengo, González, Enrique. *La Religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?* México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993.

Méndez Gutiérrez, Armando (coordinador). *Una Ley para la libertad religiosa* México, D.F.: Editorial Diana, 1992.

Metz, Allan. «Church-State Relations in Contemporary Mexico, 1968-1988». En Matthew C. Moen y Lowell S. Gustafson (eds.). *The Religious Challenge to the State* Filadelfia: Temple University Press, 1992. Págs. 102-128.

Molina Piñeiro, Luis J. (coordinador). *La Participación política del clero en México* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Monsiváis, Carlos; Blancarte, Roberto, *et al Las Iglesias evangélicas y el Estado mexicano* México, D.F.: Centro de Comunicación Cultural CUPSA, 1992.

Monsiváis, Carlos; Poniatowska, Elena (compiladores). *EZLN: documentos y comunicados* México, D.F.: Ediciones Era, 1994.

Mora, Raúl. «Religión y vida en Chiapas». *Nueva Sociedad* marzo-abril de 1995. Págs. 142-155.

Muro, Víctor Gabriel. *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec* México: Programa Editorial Red Nacional de Investigación Urbana; El Colegio de Michoacán, 1994.

Negrete, Martaelena. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940* México, D.F.: El Colegio de México y la Universidad Iberoamericana, 1988.

Olimón Nolasco, Manuel. *Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano.* México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristina, 1990.

Pomerlau, Claude. «The Changing Church in Mexico and its Challenge to the State». *The Review of Politics* Vol. 43. N° 4(octubre de 1981): 540-559.

Proceso. Semanario de Información y Análisis, 1994-1995.

Puente Lutteroth, María Alicia (compiladora). *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México* México, D.F.: CEHILA y Editorial Jus, 1993.

Secretaría de Gobernación. *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público 1993.* México, D.F.: Dirección General de Asuntos Religiosos y Dirección General de Comunicación Social, 1993.

Secretario general de la CEM. *La Iglesia Católica en el nuevo marco jurídico de México.* México, D.F.: Ediciones de la CEM (Conferencia Episcopal Mexicana), 1992.

Romero de Solís, José Miguel. *El Aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1992).* México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994.

Ruiz García, Samuel. *En esta hora de gracia* México, D.F.:Ediciones Dabar, octubre de 1993.

Sánchez Medal, Ramón; López Becerra, Gerardo, *et al. La Presencia en México de Juan Pablo II.* México, D.F.: Grupo Promoval, 1992.

Schmitt, Karl. «Church and State in Mexico: A Corporatist Relationship». *The Americas* Vol. 40, N° 3(enero de 1984): 349-376.

Smith, Peter H. *Los Laberintos del poder. El Reclutamiento de las élites políticas en México, 1900-1971* México,D.F.: El Colegio de México, 1981.

Sota García, Eduardo; Luengo González, Eduardo. *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México* México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1994.

Trinidad González, José (compilador). *Relaciones Iglesia-Estado en México. Sugerencias y aportaciones de la Universidad Pontificia de México* México, D.F.: Librería Parroquial de Clavería, s.f.

Vergara, Jesús. *¿Un México nuevo? Análisis de la realidad nacional.* México, D.F.: Centro Tata Vasco, 1994.

_____. *La Vuelta al hombre. Análisis de la realidad nacional. Año de 1992.* México, D.F.: Centro Tata Vasco, 1993.

Vergara, Jesús; Méndez, Leonardo. *Democracia solidaria o caída del sistema (Análisis de la realidad nacional, 1994)* México, D.F.: Centro Tata Vasco, 1995.

Wilkie, James W. «Statistical Indicators of the Impact of National Revolution on the Catholic Church in Mexico, 1910-1967». *Journal of Church and State* Vol. 12, N° 1(invierno de 1970): 89-106.

Nicaragua

Amanecer: Revista del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso

Aragón, Rafael; Löschcke, Eberhard. *La Iglesia de los pobres en Nicaragua: historia y perspectivas* Managua, 1991.

Arnaiz Quintana, Angel. *Historia del pueblo de Dios en Nicaragua* Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1990.

Baktiari, Bahman. «Revolution and the Church in Nicaragua and El Salvador». *Journal of Church and State* Vol. 28 (inviero de 1986): 15-42.

Belli, Humberto. *Breaking Faith: The Sandinista Revolution and its Impact on Freedom and Christian Faith in Nicaragua* Westchester, Illinois: Crossway Books, 1985.

Berryman, Philip. *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1984.

_____. *Stubborn Hope. Religion, Politics, and Revolution in Central America* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books; The New Press, 1994.

Bonpane, Blase. *Guerrillas of Peace: Liberation Theology and the Central American Revolution* Boston: South End Press, 1987.

Bradstock, Andrew. *Saints and Sandinistas: The Catholic Church in Ni-*

caragua and its Response to the Revolution Londres: Epworth Press, 1987.

Crahan, Margaret E. «Religion and Politics in Revolutionary Nicaragua». En Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America* (En *Obras generales*), págs 41-63.

Dodson, Michael; Nuzzi O'Shaughnessy, Laura. *Nicaragua's Other Revolution: Religious Faith and Political Struggle* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990.

Escurra, Ana María. *Ideological Aggression against the Sandinista Revolution: The Political Opposition Church in Nicaragua* Nueva York: Circus Publications, 1984.

_____. *El Vaticano y la administración Reagan: convergencias en Centroamérica* México, D.F.: Ediciones Nuevo Mar y Claves Latinoamericanas, 1984.

Foroohar, Manzar. *The Catholic Church and Social Change in Nicaragua* Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1989.

Girardi, Giulio. *Faith and Revolution in Nicaragua* Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1989.

Girardi, Giulio (coordinador). *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios* Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1989.

González Gary, Oscar. *Iglesia católica y revolución en Nicaragua* México, D.F., 1986.

Jerez, César. *The Church and the Nicaraguan Revolution* Londres: Catholic Institute for International Relations, 1984.

Kirk, John M. *Politics and the Catholic Church in Nicaragua* Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1992.

Lancaster, Roger N. *Thanks to God and the Revolution* Nueva York: Columbia University Press, 1988.

Latin American Studies Association. *Electoral Democracy under International Pressure: The Report of the Latin American Studies Association Commission to Observe the 1990 Nicaraguan Election.* Pittsburgh: University of Pittsburgh, 15 de marzo de 1990.

Lewellen, Ted C. «Holy and Unholy Alliances: The Politics of Catholicism in Revolutionary Nicaragua». *Journal of Church and State* Vol. 31 (Invierno de 1989): 15-33.

Millet, Richard. *Guardians of the Dynasty: A History of the U.S. Created*

Guardia Nacional de Nicaragua and the Somoza Family Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1977.

Mulligan, Joseph. *The Nicaraguan Church and the Revolution* Kansas City, Missouri: Sheed and Ward, 1991.

Nuzzi O'Shaughnessy, Laura; Serra, Luis H. *The Church and Revolution in Nicaragua* Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1986.

Oquist, Paul. *Dinámica socio-política de las elecciones nicaragüenses de 1990* 2ª ed.: Managua: Friedrich Ebert Stiftung, 1991.

Pochet, Rosa María; Martínez, Abelino. *Iglesia: ¿manipulación o profecía?* San Jose, Costa Rica: Editorial DEI, 1987.

Selser, Irene. *Cardenal Obando* México, D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos, 1989.

Tulchin, Joseph S. «Nicaragua: The Limits of Intervention». En Abraham F. Lowenthal (ed.) *Exporting Democracy. The United State and Latin America* Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1991. Págs. 233-263.

Williams, Philip. «The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: Differing Responses and New Challanges». En Scott Mainwaring y Alexander Wilde (eds.), *The Progressive Church in Latin America* (En *Obras generales)*, págs. 64-102.

_____. *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.

Paraguay

CEPAG= Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch

Blanch, José María. *Ko'aga Roñe'ëta (Ahora hablaremos). Misiones 1976-1978. Testimonio de la represión en Misiones* Asunción: CEPAG, 1990.

_____(ed.) *El Precio de la paz* Asunción: CEPAG, 1991.

Britez, Edwin: Caballero, Estéban; Morinigo, José Nicolás, *et al. Paraguay: transición, diálogo y modernización política* Asunción: El Lector, 1987.

Cano, Luis; González Dorado, Antonio; Maeder, Ernesto, *et al. La Evangelización en el Paraguay* Asunción: Ediciones Loyola, 1979.

Caravias, J. L. *Liberación campesina: Ligas agrarias del Paraguay* Madrid: Colección Lee y Discute, 1975.

Carter, Michael. *El Papel de la Iglesia en la caída de Stroessner* Asunción: RP Ediciones, 1991.

Chartrain, François. *L'Eglise et les partis dans la vie politique du Paraguay despuis d'independance* París: Universidad de París, 1972. Tesis doctoral.

Conferencia Episcopal Paraguaya. *Guía eclesiástica del Paraguay* Asunción, 1989.

_____. *El Proceso de transición hacia la democracia* Asunción, 1990.

_____. *Una Iglesia al servicio del hombre* Asunción, 1973.

Durán Estragó, Margarita (ed.) *Diálogo nacional* Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, Universidad Católica, 1987.

_____. *La Iglesia en el Paraguay: una historia mínima* Asunción: RP Ediciones, 1990.

Equipo Expra. *En busca de la Tierra sin Mal* Bogotá: Indo-American Press Service, 1982.

Galeano, Luis A. «Las Transformaciones agrarias, las luchas y los movimientos campesinos en el Paraguay». *Revista Paraguaya de Sociología* Año 28, N° 80 (enero-abril de 1991): 39-62.

Jacinto Flecha, Víctor. «Historia de una ausencia: notas acerca de la participación electoral en el Paraguay». *Revista Paraguaya de Sociología* Año 28, N° 80 (enero-april de 1991): 63-87.

Lewis, Paul H. *Paraguay under Stroessner* Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1980.

Meliá, Bartomeu. *Una nación, dos culturas* Asunción: RP Ediciones y CEPAG, 1990.

Miranda, Carlos. *Paraguay y la era de Stroessner* Asunción: RP Ediciones, s.f.

0'Brien, Andrea. «The Catholic Church and State Tension in Paraguay». En Dermot Keogh (ed.), *Church and Politics in Latins America* (ver *Obras generales*), págs. 344-351.

«Paraguay: la Iglesia frente a los problemas de un país en evolución». *Pro Mundi Vita* 38 (1971).

Rolón, Ismael. *No hay camino...¡camino se hace al andar! (Memorias)* Asunción: Editorial Don Bosco, 1991.

Sendero Organo de la Conferencia Episcopal Paraguaya.

Simón, José Luis (ed.) *La Dictadura de Stroessner y los derechos humanos* Asunción: Comité de Iglesias, 1990.

IEP= Instituto de Estudios Peruanos

Amnesty International. *«Caught Between Two Fires»: Peru Briefing* Nueva York, 1989.

Berg, Ronald H. «Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahualas». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* Vol. 28, N° 4 (invierno de 1986-1987): 165-196.

Brown, Michael F.; Fernández, Eduardo. *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* Berkeley, California: University of California Press, 1991.

Castillo, Oscar. *Bambamarca: Vida cotidiana y seguridad pública* Lima: IEP, documento de trabajo N° 55, 1993.

CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social). *Evangelización y pastoral social: avances y perspectivas. Simposio por los XXV años de la Comisión Episcopal de Acción Social* Lima, 1991.

Centro de Estudios y Publicaciones; Instituto de Pastoral Andina. *La Señal de cada momento: documentos de los obispos del Sur Andino, 1969-1994* Lima, 1994.

Chávez de Paz, Dennis. *Juventud y terrorismo* Lima: IEP, 1989.

(Comisión Especial del Senado). *Violencia y pacificación: Comisión Especial del Senado sobre las Causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación en el Perú* Lima: DESCO; Comisión Andina de Juristas, 1989.

Conferencia Episcopal Peruana. *Paz en la tierra* Lima, diciembre de 1991.

_____. *¡Perú, escoge la vida!* Lima, abril de 1989.

Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. *Informe sobre la situación de los derechos humanos en el Perú en 1994* Lima, 1995.

Degregori, Carlos Iván. «Jóvenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho 1980-1983». En Henrique Urbano (compilador), *Poder y violencia en los Andes* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991. Págs. 395-417.

_____ *Qué difícil es ser Dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso* 2ª ed.; Lima: el Zorro de Abajo ediciones, 1990.

_____. *El Surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho, 1969-1979.* Lima: IEP, 1990.

_____; Grompone, Romeo. *Elecciones 1990: Demonios y redentores en el Nuevo Perú* Lima: IEP, 1991.

Espinoza, Oscar. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1995.

Figueroa Anaya, Nelson; Montoya Rojas, Asunta. *De voces y sueños y osadías: mujeres ejemplares del Perú* Lima: Centro de Producción y Documentación Radiofónica «El Día del Pueblo», 1995.

Gagnon, Mariano; Hoffer, William y Marilyn. *Warriors in Eden* Nueva York: William Morrow, 1993.

Gamarra, Jefrey. «Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho, 1920-1940». *Apuntes* (Universidad del Pacífico). 31(segundo semestre de 1992): 103-114.

Gitlitz, John; Rojas, Telmo. «Las Rondas campesinas en Cajamarca». *Apuntes* 16 (primer semestre de 1985): 115-141.

Gorriti, Gustavo. *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú* Lima: Editorial Apoyo, 1990.

_____, «Terror in the Andes: The Flight of the Asháninkas». *The New York Times Magazine* 2 de diciembre de 1990, págs. 40-45, 48, 65-72.

Hinojosa, Iván. «Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas». *Debate Agrario* 15 (octubre-diciembre de 1992): 69-93.

Idígoras, José Luis. «Religiosidad popular y marxismo popular». *Revista Teológica Limense* X(1976): 289-313.

Judd, Stephen. «The Emergent Andean Church: Inculturation and Liberation in Southern Peru, 1968-1986». Berkeley, California: Graduate Theological Union, 1987. Tesis doctoral.

Kirk, Robin. *The Decade of Chaqwa: Peru's Internal Refugees* Washington, D.C.: U.S. Committe for Refugees, mayo de 1991.

_____. *Grabado en piedras: las mujeres de Sendero Luminoso* Lima: IEP, 1993.

Klaiber, Jeffrey. «The Church in Peru: Between Terrorism and Conservative Restraints». En Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Enviroment* (En *Obras generales)*, págs. 87-103.

_____ *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia* 3ª ed.; Lima: Pontificia Universidad Católica, 1996.

_____ (compilador) *Violencia y crisis de valores en el Perú* 2ª ed.; Lima: Pontificia Universidad Católica; Fundación Tinker, 1988.
McClintock, Cynthia. «Peru's Sendero Luminoso Rebellion: Origins and Trajectory». En Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989. Págs. 61-101.
MacGregor, Felipe; Rouillon, José. *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú* Lima: Fundación Ebert; Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, 1985.
Miloslavich Tupac, Diana. *María Elena Moyano: en busca de una esperanza* Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993.
Obispado de Cajamarca; Comisión Episcopal de Acción Social; Comisión Andina de Juristas, *Primer taller nacional sobre rondas campesinas* Lima, 1992.
Palmer, David Scott (ed.). *Shining Path of Peru* 2ª ed.; Nueva York: St. Martin's Press, 1994.
Paredes, Tito. «Peruvian Protestant Missionaries and the Struggle for Human Rights, 1980-1993». Ponencia preparada para la reunión anual de la Asociación Antropológica Americana. Atlanta, Georgia: 29 de noviembre al 4 de diciembre de 1994.
Perú, Vida y Paz. *La Paz no es ajena: cronología* Lima, 1994.
Prelatura de Ayaviri. *Plan pastoral, Prelatura de Ayaviri, 1988* Ayaviri, Perú: 1988.
Smith, Michael L. *Entre dos fuegos: ONG, desarrollo rural y violencia política* Lima: IEP, 1992.
Starn, Orin (ed.) *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes* Lima: IEP, documento de trabajo N° 45, 1993.
Steidel, James. «Renewal in the Latin American Church: A Study of the Peruvian Diocesis of Cajamarca and Ica». Los Angeles: University of Southern California, 1975. Tesis doctoral.
Strong, Simon. *Sendero Luminoso* Lima: Peru Reporting, 1992.

Uruguay

Achard, Diego. *La Transición en Uruguay* Montevideo: Instituto Wilson Ferreira Aldunate, 1992.
Borrat, Héctor. *Uruguay 1973-1984: i messaggi e i silenzi* Bologna, Italia, 1984.

Caetano, Gerardo; Pedro Rilla, José. *Vale la pena: 10 años por la paz y los DDHH* Montevideo: Servicio Paz y Justicia, 1991.

Centro de Documentación y Biblioteca {SERPAJ} «La Defensa de los derechos humanos en la transición democrática uruguaya». *Cuadernos Paz y Justicia 4* Montevideo: Servicio Paz y Justicia, 1988.

Conferencia Episcopal Uruguaya. *Guía de la Iglesia uruguaya 1981*

_____. *Sacerdocio y política* Montevideo: Departamento de Opinión Pública, 1971.

Delgado, Martha. «Respuestas de las organizaciones sociales a la represión». *Cuadernos Paz y Justicia 4: la Defensa de los derechos humanos en la transición democrática uruguaya* Montevideo: SERPAJ, 1988: 11-19.

Del Huerto Amarillo, María; Serrentino Sabella, Antonio. «El Movimiento de derechos humanos en el Uruguay».*Cuadernos Paz y Justicia 4: la Defensa de los derechos humanos en la transición democrática uruguaya* Montevideo: SERPAJ, 1988: 20-40.

Gilbert, Daniel. «Uruguay 1971: la Iglesia en una situación prerevolucionaria». Montevideo: OBSUR (Observatorio del Sur). 2 de diciembre de 1971.

Lezama, Ramón. «Una historia de prisión». Montevideo: OBSUR. Hojas mimeografiadas. 30 págs.

Parteli, Carlos. «Mons. Carlos Parteli: mis memorias». *Jaque* (Montevideo). diciembre de 1985 y enero de 1986.

Pérez Aguirre, Luis. *Predicaciones en la Plaza* Montevideo, 1985.

Rama, Germán. *La Democracia en Uruguay: una perspectiva de interpretación* Montevideo: ARCA Editorial, 1987.

Servicio Paz y Justicia {SERPAJ}. *Uruguay: Nunca más* 3ª ed.; Montevideo, 1989.

Sobrado, Enrique. *La Iglesia uruguaya: entre pueblo y oligarquía* Montevideo: Alfa Editorial, 1969.

Tribunal Permanente de los Pueblos; SERPAJ. *Tribunal Permanente de los pueblos: Sesión uruguaya, abril 1990* Montevideo, 1990.

Varela, Gonzalo. *De la República liberal al estado militar: Uruguay, 1968-1973* Montevideo: Ediciones del Nuevo Mundo, 1988.

Villegas, Juan. *Historia de la Iglesia en el Uruguay en cifras* Montevideo: Universidad Católica del Uruguay Dámaso A. Larrañaga, 1984.

_____; Coolighan, María Luisa; Arteaga, Juan José. *La Iglesia en el Uruguay* Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1978.

El Protestantismo

(en cada capítulo hay referencias a otras obras sobre el protestantismo en cada país particular).

Alves, Rubem. *Protestantismo e repressâo* Sâo Paulo: Editora Atica, 1979.

Bastián, Jean Pierre. *Breve historia del protestantismo en América Latina* México, D.F.: Casas Unida de Publicaciones, 1986.

_____(ed.) *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* México, D.F.: CEHILA y Fondo de Cultura Económica, 1990.

Berryman, Philip. «Is Latin America Turning Pluralist?: Recent Writings on Religion». *Latin American Research Review* 30, N° 2 (1995): 107-122.

Burnett, Virginia Garrand; Stoll, David. *Rethinking Protestantism in Latin America* Filadelfia: Temple University Press, 1993.

Diamond, Sara. *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right* Boston: South End Press, 1989.

Gutiérrez, Tomás (compilador). *Protestantismo y política en América Latina y El Caribe* Lima: CEHILA, 1996.

Kapsoli, Wilfredo. *Guerreros de la oración: las nuevas iglesias en el Perú.* Lima: SEPEC (Servicio Ecuménico de Pastoral y Estudio de la Comunicación), 1994.

Kirk, J. Andrew. *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* Atlanta: John Knox Press, 1979.

Klaiber, Jeffrey. «Cambios religiosos en América Latina y entre los hispanos de los Estados Unidos». *Revista Teológica Limense* Vol. XXV, N° 3: 434-448.

Lalive D'Epinay, Christian. *El Refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1990.

Marzal, Manuel. *Los Caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima* Lima: Pontificia Universidad Católica, 1988.

Miller, Daniel R.(ed.) *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America.* Lanham, Maryland: University Press of America, 1994.

Nuñez C., Emilio A.; Taylor, William O. *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective* Chicago: Moody Bible Institute; Moody Press, 1989.

Padilla, Washington. *La Iglesia de los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* Quito: Corporación Editora Veintemilla y 12 de Octubre, s.f.

Prien, Hans-Jürgen. *La Historia del cristianismo en América Latina* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985. 1ª ed. en alemán, 1978.

Protestantismo y liberalismo en América Latina San José, Costa Rica: DEI, 1983.

Schäfer, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central* San José, Costa Rica: DEI, 1992.

Stoll, David. *¿Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* Berkeley, California: University of California Press, 1990.

_____ *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima: DESCO (Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo), 1985. 1ª ed. en inglés, 1983.

Willens, Emilio. *Followers of the New Faith. Culture, Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* Vanderbuilt University Press, 1967.

INDICE ONOMASTICO Y TEMATICO

Abastoflor, Edmundo. 230
Abuelas de Plaza de Mayo. 143-144.
ABC Color. 169-170.
Abrego, Ernesto. 292.
Abril, Santos. 230
Academia de Humanismo Cristiano. 91, 99.
Academia Superior de Seguridad Nacional. 88.
Açâo Integralista Brasileira. 45.
Açâo Popular. 46.
Acción Católica. 18-19, 26, 44-47, 52, 68-69, 80-82, 118, 123-125, 158, 289, 374, 443.
Acción Católica Obrera. 52.
Acción Católica Rural. 52, 329, 372-376.
Acción Democrática Nacional. 215, 218, 224, 231.
Acción para la Liberación Nacional. 55.
Acción Popular (Perú). 240.
Acción y Servicios Sociales «Paz y Esperanza». 249-250.
ACLEN (Asociación del Clero Nicaragüense). 337-338.
ACLO (Acción Cultural Loyola). 206.
Acto Institucional Número 5. 48-49, 53, 57, 67, 442.
Acuerdo Nacional (Chile). 24, 75, 89, 104-108, 443.
Acuerdo Nacional (Paraguay). 168-170.
Acuerdos de Paz (El Salvador). 287.
Acuña, Víctor. 253, 256.
Acha Duarte, Angel N. 166.
Adenauer, Fundación. 346
Adett, Mario. 213.
Aguilares. 290
Agosti, Orlando. 148.
Aguirre, Felipe. 428.
Aguirre, Pedro. 78.
Agustinos. 205.
AID (Agencia Internacional para el Desarrollo). 346.
Aldunate, José. 83.
Alemán, Miguel. 400.
Alemania. 20, 63, 345-346.
Alessandri, Arturo. 78, 80.
Alessandri, Jorge. 83-84.
Alfonsín, Raúl. 115, 130, 141,

146-149.
Alianza Cristiana y Misionera. 249.
Alianza Democrática (Chile). 102.
Almeida, Adalberto. 410.
Alsina, Juan. 89.
Alvarez, Gregorio. 193
Alvarez, José Eduardo. 294
Alvear, Enrique. 95.
Altmann, Klaus («Barbie»). 216.
Allende, Salvador. 78, 83-86, 99.
Amazonía. 61-64.
Amílcar López, Mauricio. 144.
Amnistía Internacional. 249, 420.
Amnistía, Ley de (El Salvador). 318-319.
Anabalón, Francisco. 93.
Anarquismo. 117.
Anaya Sanabria, Herbert. 288, 307.
ANEP (Asociación Nacional de la Empresa Privada). 283.
Angelleli, Enrique. 132, 139-141.
Animadores Cristianos. 264.
Antezana, Abel. 206, 209.
Añez, Lucio. 222.
Apertura, la. 67-68.
APRA, Aprismo. Ver Partido Aprista
Aquí. 219.
Aragón, Rafael. 358.
Aramayo, los. 203.
Aramburu, Juan Carlos. 131, 133, 137-138.
Aramburu, Pedro. 124.
Arana, Pedro. 250.
Araujo, Arturo. 282.
Arbenz, Jacobo. 362-366, 372.
Arce, Mariano José de. 17.
Arce Gómez, Luis. 220-222.
ARENA (El Salvador). 287-288, 309-311, 319
ARENA (Aliança Renovadora Nacional). 48.
Arévalo, Juan José. 363.
Argentina. 20-21, 31-33, 36, 39, 45, 47, 86, 114-152, 155, 166-167, 177, 185, 188-189, 191, 195, 197, 199, 318-319, 388, 426, 443-445.
Argüello, Leonardo. 326, 337-338.
Arias, Oscar. 311, 317, 348.
Arizmendi, Felipe. 428.
Ariztía, Fernando. 90, 95.
Arnault, Jean. 388, 390.
Arns, Pablo Evaristo. 35, 43, 58-61, 65, 67, 74, 443.
Arroyo, Gonzalo. 83, 85.
Arroyo, Luis. 253.
Arzú, Alvaro. 394.
Asamblea Permanente de los Derechos Humanos. 141-142, 214, 445.
Asháninkas (Campas). 268-269, 272.
Asociación de Sacerdotes Pío X. 407.
Asociación de la Sociedad Civil (ASC). 383, 390-394, 440.
Asturias, Miguel Angel. 384.
Asturias, Rodrigo. 383-384.
«Auténticos Coletos». 430.
AVANCSO, 370.

Avila, Yiye. 354.
Avila Camacho, Manuel. 404
Ayacucho. 242-249, 252-256, 261-262, 265, 270.
Ayagualo. 299, 301, 305, 307.
Ayaviri. 263, 265-266, 270.
Aylwin, Patricio. 98, 106-108, 110-112.
Azcueta, Michel. 275-278, 442.

Baena Soares, Joâo. 317, 352.
Baeza, Alfonso. 99.
Baggio, Sebastiano. 32, 81-82.
Baker, James. 317.
Balduino, Tomás. 66.
Balza, Martín. 152.
Bamaca, Efraín. 371.
Bambamarca. 266.
Bambarén, Luis. 251, 258, 270-271.
Bandeira, Marina. 46.
Bánzer, Hugo. 39, 204-218, 220, 224, 226, 230-231, 441.
Barni, Julián Luis. 337.
Barreda, Felipe y Mary. 345.
Barrientos, René. 207-208.
Barrios, Justo Rufino. 363, 371.
Batallón Atlacatl. 287, 311.
Battle y Ordóñez, José. 186.
Becker Guzmán, Luis. 383-384, 386.
Belaúnde Terry, Fernando. 240, 264.
«Belén». 109.
Belli, Humberto. 341.
Benavides Moreno, Alfredo. 313.
Bendaña, Ricardo. 373.
Benitez, Felipe Santiago. 169.
Berger, Peter. 341.
Bermúdez, Enrique. 352.
Berryman, Phillip. 378.
Betancur, Belisario. 298, 318.
Betto, Frei. 55, 71.
Beuzeville, Augusto. 269-270, 273-274.
Bignone, Reynaldo. 147.
Bigó, Pierre. 83, 99.
Blanco, Hugo. 262.
Boff, Leonardo. 69, 74.
Bogarín, Juan Sinforiano. 158.
Bogarín, Ramón. 159, 162, 166.
Bolivia. 17, 20, 24-25, 37, 39-40, 47, 155, 201-232, 267, 441, 445.
Bolivian Golf. 208.
Bonamín, Victorio Manuel. 131, 134-135.
Bonfin, Geraldo. 57.
Bonpane, Blase. 373-374.
Borbones. 16.
Bordaberry, Juan María. 187, 191, 193.
Borge, Tomás. 331-332.
Boutros Ghali. 317.
Branco, Castelo. 47-48, 51.
Brasil. 21, 24-25, 28, 31, 35-37, 39, 41-74, 86, 115-116, 151, 155, 166-167, 185, 199, 222, 267, 426, 442-443.
Brasil: Nunca Mais. 61.
Brasilia. 51.
Bryan-Chamorro, Tratado. 325.
Brockman, Jaime. 291.
Büchi, Hernán. 111.
Buergenthal, Thomas. 318.
Bunge, Carlos. 116.
Burke, Jaime. 251.

Burnier, Joâo Bosco Penido. 63-65.
Bush, George. 288, 310, 315, 371.

CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica). 268-269, 271-272.
Caacupé, Santuario de. 159, 161, 163-164, 175.
CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas...). 385, 387, 392.
CAEM (Centro de Altos Estudios Militares). 98.
Cajamarca. 247, 258-261, 263-264, 270.
CAL (Pontificia Comisión para América Latina). 30, 32.
Calderón, Jesús. 264.
Calderón Padilla, Octavio. 329.
Calero, Adolfo. 345, 351-352.
Calheiros, Waldyr. 54.
Calles, Plutarco Elías. 399, 402-403.
Camacho, Manuel. 428-430, 432.
Cámara, Helder. 35, 43, 45, 51-52, 55, 57-58, 65, 424, 443.
Camboya. 235.
Cámpora, Héctor. 127.
Camps, Ramón. 148.
Camus, Carlos. 92, 102.
Canadá. 39, 159, 387.
Canal de Beagle. 145.
Cantuta, la. 249.
Capuchinos. 329-330, 332, 340.
Carapintadas. 149.
Carballo, Bismarck. 337, 339, 346, 351.
Cardenal, Ernesto. 330, 332-333, 337.
Cardenal, Fernando. 333, 337-338.
Cárdenas, Cuauhtémoc. 400, 402.
Cárdenas, Lázaro. 19, 403-404
Cardoso, Estevâo. 62.
Cariola, Patricio. 83.
Carismáticos. 215, 329, 369, 375.
Cáritas. 81, 253, 254, 256, 269.
Carlos V. 447.
Carpio, Roberto. 384.
Carpio Nicolle, Jorge. 387, 395.
Carrasco, Guillermo. 223.
Carter, Jimmy. 100, 166, 215, 284, 292, 331, 355.
Carter, Michael. 172.
Casaldáliga, Pedro. 35, 43, 58, 62, 64, 74, 347, 426, 443.
Casanova Estrada, Ricardo. 371
Casariego, Mario. 373-374, 376-377, 379, 381.
Casaroli, Augustino. 351.
Casey, William. 284.
Cassidy, Sheila. 91.
Castellanos, Absalón. 420
Castillo Armas, Carlos. 366.
Castrillón, Darío. 353.
Castro, Fidel. 85, 127, 332.
Caudillos. 16.
CEAPAZ (Centro de Estudios y Acción para la Paz). 272.
Ceará. 57.
CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social). 23, 29, 250, 261, 269-272,

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). 29-30, 32, 65, 132, 145, 337, 339, 353, 424.
CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas). 406.
CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indígena). 406.
Central Intelligence Agency. 83, 89, 284, 319, 345-346, 362-363, 371.
Centro Antonio Valdivieso. 335.
Centro Bellarmino. 82.
Centro Crítico Universitario. 407.
Centro de Desarrollo Integral. 206.
Centro Dom Vital. 44.
Centro Ecuménico de Documentación e Información. 66.
Centro Las Casas (Chiapas). 426-427.
Centro Tata Vasco. 414.
CEPA (Jesuitas-Nicaragua), 329-330, 332.
CEPAD (Nicaragua). 350, 353.
CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch). 157.
CEPB (Confederación de Empresarios Privados de Bolivia). 224, 226.
CEPRES (Nicaragua). 354.
Cerezo, Vinicio. 362, 364, 369-370, 381, 383, 385-387.
César, Alfredo. 351-352.
Cienfuegos, Fermán (Sancho Castañeda, Eduardo). 296-297, 300, 317.
CIMI (Consejo Indigenista Misionero). 63-64.
CIPCA (Centro de Investigación y Promoción Social-Bolivia). 206.
Cirpiani, Juan Luis. 255.
Círculo de Obreros. 117.
Cisneros, Moisés. 3j94-395.
CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos). 29-30.
Clark, Maura. 292.
Clinton, Bill. 319.
CNBB (Conferencia Nacional Episcopal Brasileña). 44, 46, 50-51, 54-58, 61, 64-68, 72, 74.
CNI (Central Nacional de Informaciones). 103.
COB (Central Obrera Boliviana). 207-208, 219, 223-228.
CODEARA (Compañía para el Desarrollo de Araguaia). 62.
CODEP (Comisión de Defensa de los Derechos de la Persona y Construcción de la Paz). 273.
CODI (Centro de Operaciones de Defensa Interna). 47, 60.
Colegio Cristo Rey (Asunción). 164-165.
Colegio Pío Brasileiro. 29.
Colegio Pío Latinoamericano. 29, 189.
Coll, Pilar. 273.
Colombia. 36, 83, 99, 235, 267, 317-318,
Colosio, Luis Donaldo. 402-403, 430.
Columbanos. 91, 251.

Comandante Franklin. 356.
Comblin, José. 55, 99.
COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia). 208, 223, 226.
Comisión de Apoyo a las Zonas de Emergencia. 254.
Comisión Arquidiocesana de Paz y Justicia (São Paulo). 23, 59-61.
Comisión Chilena de Derechos Humanos. 111.
Comisión de Diálogo Estado-Iglesia (Nicaragua). 344.
Comisión Especial (Congreso de los EEUU). 313. Ver Moakley, Joe.
Comisión de Familiares Paraguayos Detenidos o Desaparecidos. 171.
Comisión Intersectorial (Uruguay). 196.
Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP). 141, 144-145, 148, 150.
Comisión Nacional de Reconciliación (Guatemala). 384-387, 389-390.
Comisión Nacional de Reconciliación (Nicaragua). 350-351, 354.
Comisión Pastoral de Tierra. 68.
Comisión de Paz (Guatemala). 390.
Comisión de Paz (El Salvador). 297-298.
Comisión de Paz (El Perú). 274.
Comisión de Paz y Justicia (Bolivia). 213-214.
Comisión de Paz y Justicia (Brasil). 68.
Comisión Rettig. 111, 318.
Comisión de la Verdad (El Salvador). 287, 291, 313-314, 318.
Comité de los Abogados para los Derechos Humanos. 313-314.
Comité de Ayuda a los Detenidos. 214.
Comité de Cooperación para la Paz. 90, 92, 95-96, 98.
Comité de Iglesias para Ayuda de Emergencia, 165.
Comité Pro Justicia y Paz (Guatemala). 380.
Comités de Autodefensa (Perú). 247.
Compañía de Jesús (Ver Jesuitas).
Comunidad Europea. 241.
Comunidad Sant'Egidio. 394.
Comunidades Eclesiales de Base. 25, 44, 68-71, 165, 296, 329-330, 339, 443.
Comunidades en Resistencia. 367-368.
Comunidades de Vida Cristiana. 274-275.
Comunismo. 50, 65, 84, 94, 224, 284, 349, 404. Ver marxismo.
CONADEP. Ver Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.
CONAI (Comisión Nacional de Intermediación). 432-433, 435.
Concertación de Partidos para la Democracia. 111.
Concertación por el NO. 108,

111.
Concilio Nacional Evangélico (Perú). 249, 272.
Concilio Vaticano II. 19, 25, 27, 30-31, 33-34, 51-52, 58, 69, 81-82, 126, 132, 134-135, 151, 206, 208, 238, 251-252, 260, 263, 289, 330, 332, 373, 379, 406, 424, 438, 446.
Confederación Latinoamericana de Religiosos. 29-30.
Conferencia Campesina del Perú. 262.
Conferencia del Clero Diocesano (Bolivia). 214-215.
Conferencia Episcopal Brasileña (Ver CNBB).
Conferencia Episcopal (El Salvador). 294, 297-298, 302, 305, 310, 319-320.
Conferencia Episcopal (Guatemala). 379, 381, 384, 387, 389-391.
Conferencia Episcopal Mexicana. 407-409, 412, 417, 423, 428, 434.
Conferencia Episcopal (Nicaragua). 350-351.
Conferencia Episcopal Norteamericana. 38, 286.
Conferencia Episcopal (Perú). 250, 252, 269-272, 278.
Conferencia Plenaria Latinoamericana. 29.
Conferencia Religiosa (Nicaragua). 335.
Conferencia de Religiosos (Perú). 254.
CONFREGUA (Conferencia de Religiosos de Guatemala). 373, 380, 387.
Congreso Eucarístico (Argentina). 119-120, 158.
Congreso Eucarístico (Nicaragua). 350.
Congreso Indígena, Primer (Chiapas). 419, 421, 425-426.
Congreso Nacional de Teología. 407.
CONIP (Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular-Oscar Romero). 294.
Consejo Mundial de Iglesias. 144.
Consejo de Pastores. 93.
Consejo por la Paz (Perú). 274.
Constructores de la Sociedad. 174-175.
Contras. 341, 344-353, 356-357.
Contreras, Carlos. 95.
Control de Natalidad. 216.
Convención Nacional Democrática. 431.
Convergencia Democrática. 309-310.
Coordinadora de Derechos Humanos (Uruguay). 196.
COPAZ (Comisión Nacional para la Consolidación de la Paz-El Salvador). 316.
Copello, Santiago Luis. 119.
«Cordobazo», el. 124.
Coronel, José. 255.
CORPROSA (Nicaragua). 346.
Correa de Oliveira, Plínio. 45.
Corripio, Ernesto. 428, 433-434.
Corso, Antonio. 190, 192-193.
COSDIGUA (Guatemala), 374.

Costa Rica. 310, 316, 317, 332, 348, 351, 378, 385.
Costa e Silva, Arthur. 48, 52-54.
Costumbre, La. 372.
COTADENA (Coordinadora por los Derechos del Niño Ayacuchano). 255.
Cristeros. 22, 403, 410.
Cristiani, Alfredo. 285, 288, 309-310, 313, 315, 317, 439.
Cristianos por el Socialismo. 85, 89, 332. Ver Grupo de los 80.
Cristino, Simâo. 64.
Criterio. 118, 120.
Cruz Coke, Eduardo. 80.
Cruz Roja. 296, 303-304.
CTM (Confederación Nacional de Trabajadores Mexicanos). 401
Cuba. 28, 30, 36, 46, 85, 125, 284, 324, 334, 354, 365.
CUC (Comité de Unidad Campesina). 365-366, 375-377.
Cuernavaca. 406.
Cursillos de Cristiandad. 123, 329, 345.
Cusco. 262-264, 266.

Chaco, Guerra del. 155, 171.
Chamorro, Emiliano. 325-326.
Chamorro, Pedro Joaquín. 330-331.
Chamorro, Violeta de. 337, 355-358.
Chamula. 420, 428.
Chalatenango. 300.
Chapultepec. 288, 317-319.
Chase Manhattan, Banco de. 432.
Chávez, Juan Ramón. 170.
Chávez y González, Luis. 289-290, 293.
Che Guevarra. 125, 187, 208-209,
Chiapas. 24, 35, 40, 316, 400, 406, 417-436, 445.
Chicago Boys. 87.
Chico, Frei. 56.
Chihuahua. 410.
Chile. 21, 23-24, 31-32, 35-37, 39, 47, 60, 75-112, 120, 127, 133, 139, 151, 185, 166, 194, 295, 332, 443, 445-446.
Chimbote. 251, 258.
Chota. 259.

D'Alteroche, Francisco. 266.
Dalle, Luis. 266.
Dammert, José. 251, 260-261, 270, 274.
D'Aubuisson, Roberto, 287, 291-292, 310, 318.
Debate Nacional (El Salvador). 307-309, 385-386, 440.
De la Cruz, Conrado. 378.
De la Jara, José. 330.
De la Madrid, Miguel. 402, 412.
Delgadillo, Walter. 225.
De León Carpio, Ramiro. 383, 389-391.
Delle Piane, Elisa. 197-198.
Democracia Cristiana. 37, 47, 78, 80, 83-86, 89, 99, 102, 104-105, 108, 110, 120-121, 134-135, 169, 190, 224, 239, 282, 287, 289,295-296, 299-300, 309-311, 367, 370, 375, 386, 405, 443.

De Nittis, Francesco. 306
DESAL (Centro para el Desarrollo Social de América Latina). 82-83.
D'Escoto, Miguel. 333, 337, 347.
Devine, Michael. 371, 394.
Devoto, Alberto. 132.
Dewey, John. 25.
Diálogo Nacional (Guatemala). 385-386, 392, 440.
Diálogo Nacional (Paraguay). 169-172.
Díaz, Mauricio. 350
Díaz, Nidia. 300, 317.
DINA (Dirección de Inteligencia Nacional). 91, 94, 95, 103. Ver CNI.
DINCOTE (Dirección Nacional contra el Terrorismo-Perú). 277.
Discípulos de Cristo. 165.
Dominicos. 54-55, 205-206, 215, 244, 255, 264, 358.
Donovan, Jean. 292, 395.
DOPS (Departamento de Ordem Política y Social). 47, 54, 56.
Dordi, Alessandro. 257-258.
Drogas, Tráfico de. 267.
Duarte, Alejandro. 303.
Duarte, Guadalupe Inés. 288, 302-304.
Duarte, José Napoleón. 282-283, 285, 287, 295, 299-307, 309, 317, 319, 439.
Dulles, John Foster y Allen. 363-364.
Durand Flórez, Ricardo. 252, 263.
Ecuador. 10, 95, 142, 267, 387, 426.
Echeverría, Luis. 401-402, 407-408, 411, 419.
Editorial Vozes. 74.
Eisenhower, Dwight D. 362-363.
Ejército Guerrillero de los Pobres (Guatemala). 365, 382, 384.
Ejército Revolucionario del Pueblo (Argentina). 128.
Ejército Revolucionario del Pueblo (El Salvador). 289-290, 296.
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Ver Zapatistas.
El Diario. 258.
El Paisnal. 290.
El Quiché, diócesis de. 374-375, 378, 395.
El Salvador. 23-24, 35, 37-40, 219, 235, 236, 279-320, 323, 342, 349, 358, 362, 382, 385-386, 388, 395, 418, 421-422, 426, 431, 433, 438-439.
Ellacuría, Ignacio. 297, 302-303, 311-312.
Errázuriz, Crescente. 79.
Errázuriz, Francisco Javier. 111.
Escuela Nacional Unificada. 85.
España. 16, 38-39, 77, 125, 317, 366, 377, 383.
Espinal, Luis, 219.
Espinoza, Pedro. 95.
Esquipulas II. 288, 306-307, 348-350, 382-385.
Esquivel, Adhemar. 206, 219, 223.
Estados Unidos. 38-39, 44, 83,

95, 100, 138, 207, 240, 284-288, 292-293, 296-303, 310, 313-318, 325, 331, 337, 340-342, 345, 348-349, 352-353, 355, 357, 362-364, 366-367, 369, 371, 374, 382, 392, 423, 434.
Estudios Centroamericanos. 297, 312.
Evangélicos. 10, 20-21, 39, 26, 60, 90, 93-94, 99-100, 144-145, 165, 207, 214, 236, 238, 247-250, 278, 316, 325, 350, 353-354, 367, 369, 380, 385-386, 387, 409, 420, 445-446. Ver iglesias particulares.
Evans Risco de Alvarez-Calderón, Nelly. 245.
Externado San José. 292.

Fagoth, Steadman. 340.
Falange Nacional (Chile). 80.
Falange Socialista Boliviana. 211.
Falla, Ricardo. 368, 388-389.
FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes-Guatemala), 365, 382, 384.
FARO (Frente de Agricultores de la Región Oriental). 283, 290.
Farrell, Edilmiro. 121-122.
Fascismo. 118, 211.
Fe y Alegría. 206, 277.
FECCAS (Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños). 283, 289-292.
Fedders, Eduardo. 263.
Federación Luterana Mundial. 386.
Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia. 209, 216, 228.
Fernández, Juan Alonso. 378.
Fernández, René. 230.
Ferreira Aldunate, Wilson. 194.
Fiducia. 84.
Figueiredo, Euclydes. 63.
Figueiredo, Jackson de. 44-45.
Figueiredo, Joâo Baptista. 49, 66-67.
Figueredo Planchart, Reinaldo. 318.
Firmenich, Mario Eduardo. 152.
Flores, Gerardo. 391.
FMLN. Ver Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional.
Fondo Monetario Internacional. 240.
Fonseca, Carlos. 332.
Ford, Ita. 292, 395.
Foro Permanente por la Paz. 391.
Francia. 294.
Francia, José Gaspar Rodríguez de. 155, 157, 181.
Franciscanos. 59, 158, 253, 268-269.
Franchesi, Gustavo. 118, 120.
Fraternidad Teológica Latinoamericana. 249.
Frei Montalva, Eduardo. 80-84, 105, 112.
Freire, Paulo. 25, 46, 163.
Frente Amplio (Brasil). 48, 53.
Frente Amplio (Uruguay). 190, 194.
Frente Democrático Nacional.

283.
Frente Democrático Revolucionario (El Salvador). 292, 297-301, 306-307.
Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). 37, 283-288, 293-307, 309-320, 335, 362, 382, 386, 439-440.
Frente Patriótico Manuel Rodríguez. 103, 107.
Frente Popular (Chile). 78.
Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLM). 22, 32, 37, 74, 284, 296, 315-316, 323-324, 327, 331-338, 340-343, 345-349, 353-358, 362, 382, 386, 438-439.
Frenz, Helmut. 92-93.
Fresno, Juan Francisco. 24, 31, 37, 77, 88-89, 90, 101-102, 104-106, 112, 443.
Freyre, Gilberto. 52.
Friedman, Milton. 87.
Frondizi, Arturo. 123.
Fuerzas de Liberación Nacional (México). 421.
Fuerzas Populares de Liberación (El Salvador). 289, 296, 389.
Fujimori, Alberto. 237-238, 240-242, 250, 270-271, 274, 389, 441.
FUNAI (Fundación Nacional del Indio). 63-64.

Gagnon, Mariano. 269.
Galtieri, Leopoldo. 146-148.
Gamalero, Fernando. 391
Gamarra, Eduardo. 220.
Gamarra, Jefrey. 255.
Gandhi. 142.
García Hernández-Ros, Ramón. 254.
García Laviana, Gaspar. 332.
García Meza, Luis. 39, 204, 219-222, 441.
García Pérez, Alan. 240, 264, 270, 274.
García Ugarte, Marta Eugenia. 413-414.
Garretón, Manuel. 80.
Gatti, María Ester. 198.
Gattinoni, Carlos. 144-145.
Geisel, Ernesto. 49, 58, 67.
Georgetown, Universidad de. 38, 310.
Gerardi Conedera, Juan. 375, 378, 391.
Gestido, Oscar. 186.
Giglio, Paolo. 347, 349, 357.
Gilmore, Francisco. 90.
Girón, Andrés, 381.
Girón, Raisa. 377.
Giscardo d'Estaing, Valéry. 139.
Godoy, Virgilio. 356-357.
Godoy Jiménez, Adán. 171.
Gómez, Medarno. 316.
Gonçalvez, José. 51.
González, Carlos. 95, 110.
González, Leonel. 306.
González Garrido, José Patrocinio. 426-427.
Goulart, Joâo. 46-47, 50, 53.
Gramunt, José. 225, 231.
Gran, José María. 378.
Grande, Rutilio. 290, 312.
Grechi, Moacyr. 62.
Grenada. 342.

Grote, Federico. 117-118.
Grupo de los Doce. 333.
Grupo de los 80. 85, 127.
Guamán Poma de Ayala, Felipe. 28.
Guardado, Facundo. 300-301, 306.
Guardia Nacional (Nicaragua). 326, 333.
Guatemala. 21, 24, 35, 37, 40, 235, 317, 348, 359-395, 418, 421, 427, 429, 433, 438, 440, 446.
Guazapa. 302-303.
Gueiler, Lydia. 219-220.
Guerra Mundial, Segunda. 19, 326.
«Guerra Sucia». 31, 113, 115, 129, 152, 444.
Guevara Arce, Walter. 218-219.
Guillén, Rafael Sebastián. 422, 432.
Gumucio, Rafael Agustín. 80.
Gutiérrez, Armando. 224.
Gutiérrez, Gustavo. 250.
Gutiérrez, Ignacio. 103.
Guzmán, Abimael. 235-237, 242-245, 247, 277.

Haig, Alexander. 284, 341.
Haití. 30, 36.
Handal, Shafik. 306, 310, 317.
Haya de la Torre, Víctor Raúl. 18-19, 239-240.
Herández, Jerónimo. 430.
Hernández, María Julia. 295-296.
Herzog, Wladimir. 60.
Heseyne, Miguel. 132, 141, 150.
Hickey, James. 286.
Hidalgo, Miguel. 16.
Hipólito, Adriano. 64.
Hirata, Luis. 60.
Hispanismo. 119.
Hitler, Adolfo. 20.
Hochschild. 203.
Hogar de Cristo. 81.
Honduras. 282, 317, 340, 342, 345, 347, 351.
Hourton, Jorge. 109.
Hoyos, Fernando. 375, 378.
Huanuní. 222-223.
Huella, La 195.
Hurtado, Alberto. 79, 81, 112.

Ibañez, Carlos. 78.
IBEAS (Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social). 206.
IER (Instituto de Educación Rural). 256-257, 260, 263, 265-266.
ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales). 82.
Illia, Arturo. 123.
Illich, Ivan. 406.
Informe Final. 147.
Informe Rettig. 111.
Ingenieros, José. 116.
Inglaterra. 116, 146, 250.
Inocencio Alas, José. 289.
Instituto de Estudios Legales y Sociales de Uruguay. 195-196.
Instituto Histórico Centroamericano. 335.
Instituto de Misiones Extranjeras.

139.
Instituto Pastoral Andina. 263-264.
Instituto de Religión y Democracia. 341.
Integristas. 31, 44-45, 50-51, 83-84, 99-100, 117-122, 124, 128-129, 131, 135, 149, 181, 214-215, 404-405. Ver Tradición, Familia y Propiedad.
IPAZ (Centro de Investigación y Promoción del Desarrollo y Paz en Ayacucho). 255, 275.
Irangate. 349.
IRCEA (Instituto Regional de Catequesis y Evangelización Andina). 264.
Irizar, Miguel. 270-271.
ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina). 207, 210.
Itaipú. 167.
Italia. 44, 77, 81.
Izquierda Unida (Perú). 274.

Jackson, Jesse. 286-287.
Jarlan, Andrés. 103.
Jarpa, Sergio. 102, 110.
Jentel, François. 62-63.
Jesuitas. 38, 55, 64, 81-85, 99, 139, 157-158, 160, 164, 174, 176, 195, 205-206, 209-210, 217, 225, 231, 251-252, 254-257, 273, 275, 286, 288-290, 292, 297, 302-303, 310-314, 318, 329-330, 332, 335, 337-338, 368, 371-373, 375, 378-379, 388-389, 404, 407, 420, 422-423, 430-431, 447.
JOC (Juventud Obrera Católica). 45.
Jonas, Susanne. 362.
Josefinos. 205, 329.
Jornadas Teológicas. 151.
Jóvenes Bolivianos Pro-Civilización Cristiana. 215.
Juan XXIII. 29-31, 81-82.
Juan Pablo II. 24, 31-32, 73, 107-108, 145-146, 150, 174-178, 200, 251-252, 254, 257, 270, 277, 342-344, 351, 358, 380-381, 408-409, 413, 427.
JUC (Juventud Universitaria Católica). 45-46, 52.
JUDICA (Juventud Diocesana Católica). 54.
Judios. 60, 128, 130, 144-145.
Juli. 263, 265-266.
Juliâo, Francisco. 46.
Justo, Agustín. 118.

Kazel, Dorothy. 292, 395.
Ketín Vidal, Antonio. 277.
Kelly, Alfredo. 138.
Kennedy, Eduardo. 106.
King, Martín Lutero. 142.
Kirk, John. 357.
Kirkpatrick, Jeane. 284, 341.
Kloppenburg, Boaventura. 73.
Kmer Rouge. 235.
Kubitschek, Juscelino. 46, 53.
Kunurana. 262.

Lacalle, Luis Alberto. 200.
Lacayo, Antonio. 356.
Lagos, Edith. 243-244, 253.
La Haya, Corte Internacional de. 342.
La Joya, Cantón de. 304.

Lambruschini, Almirante. 148.
Landázuri Ricketts, Juan. 250, 252, 270.
Lanusse, Alejandro. 124.
La Palma. 299-301, 305-307.
Larraín, Hernán. 83.
Larraín, Manuel. 81-82, 112, 424.
La Salle. 329.
Las Casas, Bartolomé de. 424, 446.
Lazaristas. 158.
Lechín, Juan. 207, 209, 219, 226, 228, 231.
Lefebvre, Marcel. 99, 134, 407.
Legión Boliviana Social-Nacionalista. 215.
Legionarios de Cristo. 404.
Leigh, Gustavo. 94.
Leighton, Bernardo. 80.
Leme, Sebastião. 44-45.
Lemercier, Gregorio. 406.
Léniz, Fernando. 105.
León XIII. 29
Letelier, Orlando. 95, 97.
Levingston, Roberto. 124.
Lewis, Paul. 157.
Ley de Asociaciones Religiosas (México). 415-417.
Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado (Uruguay). 197.
Ley Para el Diálogo (México). 435.
Ley de Pacificación Nacional (Argentina). 147.
Ley de la Pacificación Nacional (Uruguay). 197.
Ley Sáenz Peña. 17.
Ley de Servicio Militar (Nicaragua). 343-344.
Lezama, Ramón. 191-192.
Lezcano, José Antonio. 328-329.
Liberalismo. 16-18, 29, 36, 44, 79, 87, 117-118, 120, 133, 145, 158, 189, 289, 325-326, 328-329, 363, 371, 403, 411, 413, 415-416.
Liga Democrática Cristiana. 117.
Liga Federal de Acción Ruralista. 187.
Ligas Agrarias Cristianas. 156, 160, 162-165, 181.
Lima Amoroso, Alceu. 44-45.
Livieres Banks, Jorge. 169-170.
Lona Reyes, Arturo. 410, 423.
Longueville, Gabriel. 140.
Lonquén. 94.
López, Carlos Antonio. 155, 157.
López, Francisco Solano. 155, 157.
López Ardón, Rubén. 37.
López de Lama, Jesús. 206, 220.
López y López, Amando. 311-312.
López Portillo, José. 402, 408.
López Rega, José. 128.
López Trujillo, Alfonso. 32-33, 83, 339, 343.
Lorscheider, Aloísio. 35, 43, 58, 64-65, 67-68, 73-74, 443.
Lorscheiter, Ivo. 58, 65, 72-73.
Lozano, Javier. 433.
Lucas García, Romeo. 361, 366-367, 377-378, 440.
Ludeña, Teófilo. 248.
Luján, Virgen de. 120.
Lula da Silva, Luis Inacio. 70-

71.
Luna, Víctor. 261.
Lunkenbein, Rodolfo. 63-65.
Luteranos. 165.

Llom, Gaspar (Ver Asturias, Rodrigo).

MacGregor, Felipe. 251, 273.
Mack, Myrna. 370, 394.
MacLean, Ronald. 231.
Madrazo Cuéllar, Jorge. 432.
Madres de Plaza de Mayo. 116, 137, 139, 141-144, 445.
Madres y Familiares de los Uruguayos Desaparecidos en Argentina y Uruguay. 195.
Magaña, Alvaro. 287, 298.
Mainwaring, Scott. 45.
Malvinas. 140, 146, 148-149.
Mallimaci, Fortunato. 121.
Mallea, Juan. 249.
Malloy, James. 220.
Mannheim, Karl. 446-447.
Mano. 374.
Mano Blanca. 366.
Manrique, Jorge. 206, 208-209, 215-218, 220, 224, 226-228.
Mansión, La. 215.
Mao. 235, 243.
Mapuches. 77.
MAPU. 99.
Marcevich, Aníbal. 159, 174, 178.
Marcos, Subcomandante. 418, 422-423, 429-432, 434.
Mariana, Juan de. 334.
Marighella, Carlos. 55.
Maritain, Jacques. 44, 118, 121.
Martí, Agustín Farabundo. 282.
Martín-Baró, Ignacio. 311-312.
Martínez, Ana Guadalupe. 317.
Martínez, María Estela (Isabel Perón). 127-128.
Marxismo. 60, 71, 87, 92, 99, 107, 215, 244, 253, 296-298, 316, 335, 341, 343. Ver comunismo.
Maryknoll, Padres y Madres de. 205, 251, 256, 263, 292, 330, 337, 372-375, 377-378.
Marzoli, Nino. 230.
Masonería. 189, 199-200.
Massacre de Todos los Santos. 218-219.
Massacre del Valle de Cochabamba. 212.
Massera, Emilio. 135, 148.
Matanza, La. 282.
Mauer, Clemente. 205-206, 208-210, 212, 214, 216-217.
Mayer, Antonio de Castro. 55.
McAffee, Marilyn. 392.
McClellan, Daniel. 263.
McCormack, Irene. 257.
McGrath, Marcos. 22.
McKenna, Donald. 378.
Medellín, Conferencia Episcopal de. 19, 25, 27, 30, 33, 58, 81, 126, 142, 150, 160-161, 198, 208, 238, 250, 252, 260, 263, 278, 289-290, 330, 332, 373-375, 379, 384, 406-407, 424, 438, 441.
Médici, Emilio Garrastazú. 48, 52-54, 57.
Mejía, Oscar Humberto. 369.
Meléndez, Jorge. 185.

Meliá, Bartomeu. 155, 164.
Melton, Richard. 352.
Melville, Tomás. 373-374.
Mena Portal, Juan José. 158-159, 161.
Menchú, Rigoberta. 26, d362, 366, 376-377, 391, 395, 429.
Menchú, Víctor. 366, 377.
Mendes de Almeida, Luciano. 58, 73.
Méndez, Aparicio. 187.
Méndez Arceo, Sergio. 347, 406-407, 411, 426.
Méndez Montenegro, Julio César. 364, 374.
Mendiharat, Marcelo. 189-190, 192.
Mendoza, Alcides. 263-264.
Mendoza, Yusshy René. 313.
Menem, Carlos. 149-150.
Menéndez, Luciano Benjamín. 140.
Menonnitas. 158.
Mensaje. 81, 99.
Merton, Thomas. 142, 330.
Meruri. 63.
Mesa, Caleb. 250.
Mesters, Carlos. 69.
Mestre, Alejandro. 214, 217, 221, 224, 228.
Metodistas. 214, 217.
Metzinger, Luciano. 263, 266, 270, 273.
México. 16, 18, 20, 36, 40, 78, 288, 294, 305, 316, 317, 367, 387- 388, 390-391, 397-436, 445.
Meyer, Marshall. 144.
Mignone, Emilio. 137.
Miguez Bonino, José. 144.
MINUGUA (Misión de Naciones Unidas para Guatemala). 394.
Miranda, Aníbal. 167.
Miskitos. 340-341.
Mitrione, Dan. 187.
Mitterand, Danielle. 61.
MNR. Ver Movimiento Nacionalista Revolucionario.
Moakley, Joe. 313-314.
Moffit, Ronnie. 95, 97.
Molina, Arturo. 282-283
Molina, Sergio. 105-106, 110.
Molina, Uriel. 330, 332, 335.
Monteras Rojas, Clemente. 248.
Monterrosa, Domingo. 301.
Montes, César. 384.
Montes, Segundo. 311-312.
Montesinos, Antonio de. 446.
Montoneros. 124-127, 129, 134, 152.
Monsanto, Pablo. 384.
Monzón, Uberfil. 162.
Morales, Mardonio. 420-421.
Morales Bermúdez, Francisco. 239, 441.
Morán, Rolando. 384.
Morán Casteñeda, Rafael. 309.
Moravos. 340
Morazán. 305.
Morelos, José María. 16.
Moreno, Juan Ramón. 311-312.
Movimiento de Acción Solidaria. 386-387.
Movimiento Campesino Paraguayo. 170.
Movimiento Cívico Cristiano (Uruguay). 190
Movimiento Democrático Brasi-

leiro (MDB). 48, 71.
Movimiento de Educaçâo de Base. 46, 52, 68.
Movimiento de Izquierda Revolucionario (Perú). 268.
Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (Bolivia). 221-222, 224.
Movimiento de Liberación Nacional (Guatemala). 386.
Movimiento de Liberación Nacional Tupamaru. 167, 187.
Movimiento de Lucha pro-Cunas. 70.
Movimiento de Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar (Uruguay). 195.
Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). 203, 207, 211. 215, 218, 224, 229, 231.
Movimiento Perú, Vida y Paz. 273.
Movimiento Popular Colorado. 169.
Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. 236-237, 259, 267-268, 272.
Movimiento Tradicional Católico. 295.
Moyano, María Elena. 275-278, 442.
Moyobamba. 267-268.
Mozote. 301.
MRTA. Ver Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.
Mugica, Carlos. 125, 126-127, 138.
Mujica, Rosa María. 273.
Mullin, Carlos. 190, 192-193.
Muñecas, Ildefonso. 17.
Muras, Carlos de Dios. 140.
Muro (México). 407.

Naciones Unidas. 97, 214, 284, 287, 296, 300, 311, 313, 316-319, 341, 355, 383, 388, 390, 394, 408.
Naindaime. 352.
Natal, Movimiento de. 46.
Natusch Busch, Alberto. 218-219, 222.
Nazismo. 57, 130.
Nevares, Jaime. 132, 141, 145, 150.
Neves, Tancredo. 49, 72.
Nicaragua. 20-21, 24, 26, 32, 35, 37-38, 40, 74, 284, 317, 321-362, 382, 386, 395, 421-422, 438-439.
Noriega, Manuel. 22.
Notre Dame, Universidad de. 299.
Nova Iguaçu. 64-66.
Novak, Jorge. 132, 141, 144, 150.
Novak, Michael. 341.
Novoa, Jovino. 110.
Nueva Tierra, Centro. 151.
Nuevo Diario, El. 337.
Nunca más (Argentina). 141, 144-145, 148, 150. Ver CONADEP.
Nunca más (Uruguay). 199.
Nunca mais (Brasil). 61.
Nuñez Téllez, René. 344.

Ñancahuazú. 209

OAASA (Oficina Arquidiocesana de Acción Social de Ayacucho). 254-255.
Obando y Bravo, Miguel. 21, 32, 35, 37-38, 323, 330-331, 334-339, 343-345, 349-353, 355-358, 395, 438.
Obeso Rivera, Sergio. 434.
Oblatos. 158, 205-206, 214.
OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata). 419-420.
Ochaeta, Ronald. 381
OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana). 206, 210.
OEA (Organización de Estados Americanos). 143, 188, 241, 311, 317, 352, 355.
Obediencia Debida, Ley de. 149.
Oficina de Derechos Humanos (Guatemala). 381, 394.
Olinda y Recife. 35, 44, 46, 51-52, 55, 57.
Oliva, Francisco de Paula. 160.
Ongañía, Juan Carlos. 121, 123-124.
ONIS (Oficina Nacional de Información Social). 210, 250.
ONUSAL (Observadores de las Naciones Unidas en El Salvador). 316.
OPM (Organización Político Militar). 164.
OPSAM (Oficina Prelatural de Acción Social Moyobamba). 268, 272.
Opus Dei, El. 251, 255, 404-405, 407-408.
Oquelí, Héctor. 306.
Orbe, Venancio. 267-268.
ORDEN (Organización Democrático Nacionalista). 283, 290.
Organización de Abogados Brasileños (Ordem dos Advogados do Brasil). 49, 67, 72.
ORPA (Organización del Pueblo en Armas-Guatemala). 365, 384.
Ortega, Daniel. 317, 331, 343, 349-351, 354-356.
Ortega, Humberto. 352, 356.
Ortiz, Diana. 370, 379, 394.
Oslo. 383, 386.
Ossa, Manuel. 83.
Othmaro Cáceres, Manuel. 292.
Ottonello, Giacomo. 300.
Ovando Candia, Alfredo. 204, 208-209.
Oviedo, Carlos. 112.
OXFAM. 250.

Pablo VI. 30-31, 192, 334, 408.
PAC (Patrullas de Autodefensa). 368, 370, 388.
Pacelli, Eugenio. Ver Pío XII.
Pacto del Club Naval. 194.
Pacheco Arce, Jorge. 186.
Padilla, David. 218.
Padim, Cándido. 56.
Padroado. 28.
Padrón, Joel. 426-427.
Paez Garcete, Oscar. 169.
Pagura, Federico. 144.
Palacios, Manuel Antonio. 157.
Palau, Luis. 380.
Palotinos. 138.
Panamá. 22, 303, 305-306, 389.
Panzós. 366.

Papado, El. 27-33. Ver papas individuales.
Parada, Manuel. 97.
Paraguay. 22, 24, 30-31, 35, 39, 47, 151, 153-181, 447.
Parajón, Gustavo. 350, 354.
Pariacoto. 257.
Parrales, Edgar. 337, 339.
Parteli, Carlos. 185, 189, 191-192, 196, 199-200, 444.
«Participa». 109-110.
Partido Acción Nacional (PAN). 400-402, 405, 409-410, 415.
Partido Aprista. 239-240, 246, 264-265. Ver Haya de la Torre.
Partido Auténtico de la Revolución (PARM). 400.
Partido Blanco (Uruguay). 186.
Partido Colorado (Asociación Nacional Republicana). 155-157, 159, 168-172, 178, 180, 442.
Partido Colorado (Uruguay). 186-187, 194.
Partido Comunista Boliviano. 224.
Partido Comunista (Chile). 78, 104-105, 107-108.
Partido Comunista (El Salvador). 282.
Partido de Conciliación Nacional. 282, 309.
Partido Conservador (Chile). 79, 80.
Partido Demócrata (Estados Unidos). 286-287.
Partido Guatemalteco de Trabajo. 365.
Partido do Movimiento Democrático Brasileiro. 71.
Partido Liberal (Chile). 80.
Partido Liberal Radical (Paraguay). 170.
Partido Liberal Radical Auténtico (Paraguay). 169-170.
Partido Nacional (Chile). 102, 104.
Partido Nacional (Uruguay). 194, 199.
Partido Popular Socialista. 400, 411.
Partido Radical (Argentina). 117.
Partido Radical (Chile). 78.
Partido de la Revolución Democrática. 400, 402, 415.
Partido Revolucionario Febrerista (Paraguay). 169.
Partido Revolucionario Institucional (PRI). 399-404, 409-410, 412, 414, 417-419, 428, 430, 432, 434, 436, 445.
Partido Socialista (Chile). 78, 104.
Partido dos Trabalhadores. 71.
Partido Tradicionalista-Conservador. 326-327.
Pastora, Edén. 345.
Patiño, Simón. 203.
Paz, Néstor. 209.
Paz Estenssoro, Víctor. 203-204, 207, 218-220, 224, 226-229, 231.
Paz Zamora, Jaime. 204, 226, 230.
Pease, Henry. 274.
Pellecer, Luis. 378-379.

Penados, Próspero. 381, 440.
Pentecostales. 21, 93, 353. (Ver Evangélicos)
Peña, Luis Amado. 344, 346, 353.
Pereda Asbún, Juan. 218.
Pereira, Antônio Henrique. 57.
Pérez Aguirre, Luis. 195-197. 444.
Pérez de Cuéllar, Javier. 288, 311, 316.
Pérez Esquivel, Adolfo. 116, 141-144, 195, 347, 444.
Perón, Eva. 18, 122-123, 126.
Perón, Juan Domingo. 19, 37, 120-124, 126-128, 133.
Perón, Isabel (María Estela Martínez). 127-128.
Peronismo. 120-124.
Pershing, John. 434.
Perú. 17-18, 23, 26, 37-38, 39-40, 88, 151, 177, 233-278, 389, 441-442.
Peter, Marian. 373-374.
Pinochet, Augusto. 21, 24, 31-32, 77-78, 84, 86-96, 100, 103-111, 130, 156, 278, 443.
Pinochet, Lucía de. 102.
Piñera, Bernardino. 110.
Pío IX. 29.
Pío XI. 29, 57.
Pío XII. 29-30, 79, 119.
Pío Laghi. 132, 138.
Pironio, Eduardo. 32, 132.
Plaza, Antonio J. 131-132, 134.
Poblete, Renato. 99.
Pol Pot. 235.
Polonia. 257, 335, 348.
Ponce, René Emilio. 318.
Ponce de León, Carlos. 132, 139-140.
Pontificia Comisión para América Latina. Ver CAL.
Populorum Progressio. 53.
Porras, Martín de. 17.
Portela, Petronio. 67.
Prata, Genaro. 217, 219.
Pratts, José. 209-210.
Precht, Cristian. 90, 96, 108.
Preciosísima Sangre, Congregación de la. 254.
Prensa, La. (Nicaragua). 331, 337, 341, 351, 352, 355.
Presencia. 217, 221.
Presbiterianos. 249.
PRI. Ver Partido Revolucionario Institucional.
Prigione, Jerónimo. 414, 414, 427-428, 433-434.
Primatesta, Raúl. 131, 133, 135.
Proaño, Leonidas. 142, 426.
PRODEMCA (Amigos del Centro Democrático en Centroamérica). 345.
Programa de Emergencia Social (Perú). 270-271.
Protestantes (Ver Evangélicos).
Pudahuel. 95.
Puebla, Conferencia Episcopal de. 66, 99, 145, 408.
PUM (Partido Unificado Mariateguista). 262.
Puno. 261-267.
Punto Final, Ley de. 148-149.
Purísima, Fiesta de La. 328,339.

Quadros, Jânio. 46, 47, 53.
Quarracino, Antonio. 132-133,

137, 142, 150.
Quesada, Rodolfo. 35, 383, 384, 386-388, 390-393, 440.
Quevedo, Julio. 394.
Quiroga, Marcelo. 219-222.
Quispe, Agripino. 249.

Radio Católica (Nicaragua). 346, 350-352.
Radio Fides. 206.
Radio Loyola. 206.
Radio Ñanduti. 171.
Radio Pío XII. 206.
Ramallo, Luis. 160.
Ramírez, Eric. 350.
Ramírez, Pedro. 121-122.
Ramírez, Sergio. 350
Ramos, Celina. 311-312.
Ramos, Julia Elba. 311-313.
Ranly, Ernesto. 254.
Ratzinger, Joseph. 73-73.
Raymondi, Luigi. 406, 424-425.
Reagan, Ronald. 38, 100, 167, 284-286, 297-299, 310, 315, 323, 334, 340-342, 345-346, 348-349, 352, 357.
Referéndum Nacional (Uruguay). 197-199.
Reflección Episcopal Pastoral. 407.
Reilly, Charles. 19.
Renovación Nacional. 110.
Resistencia Nacional (El Salvador). 296.
Revelo, Marco René. 305, 310-311.
Revolución Cubana. 46.
Rey de Castro, Alvaro. 273.
Rey Prendes, Julio Adolfo. 301.
Reyes Rodrigo. 344.
Reynoso, Luis. 433-434.
Ribeirão Bonito. 64.
Ribeirão Preto. 55.
Richter Fernández-Prada, Federico. 253-255.
Rivas, María Agustina. 257.
Rivera, Lucio. 300.
Rivera y Damas, Arturo. 35-36, 38, 278, 281, 286, 291, 293-296, 298, 300-306, 308-312, 316-317, 319-320, 335, 358, 439.
Riobamba. 95.
Ríos Montt, Efraín. 21, 361-362, 366-369, 377-378, 380, 387, 440.
Robelo, Alfonso. 337.
Robertson, Pat. 367.
Roca, Julio. 117.
Rodrigo Franco, Comando. 246.
Rodríguez, Andrés. 179-180.
Rodríguez, Luis. 224.
Rodríguez, Matilde. 197-198.
Rojas Caballero, Luis. 214.
Rolón, Ismael. 22, 35, 159, 161-162, 167, 169, 171, 173, 177, 179-180, 442.
Roma. Ver el Vaticano; la Santa Sede.
Romanización. 28-29, 44.
Romero, Carlos Humberto. 283.
Romero, Oscar. 35-36, 219, 281, 284, 287-298, 307-312, 314, 318, 395, 426, 439-440.
Rondas Campesinas (Perú). 247, 259-261, 278.
Roque González, San (anteriormente Beato). 174.

Rosa Chávez, Gregorio. 294, 300, 306, 308, 311.
Rosal, Jorge. 386.
Rosales, Héctor. 390.
Rossell y Arellano, Mariano. 372
Rossi, Agnelo. 51, 54, 56, 58-59.
Rotsaert, Marcelo. 427.
Rubio García, Andrés. 162.
Ruibal, Julio César. 213.
Ruiz, Samuel. 35, 400, 406, 418, 420-430, 432-435, 445.
Ruiz, Tomás. 16-17, 328.
Ruiz Furlán, José María. 374.
Ruiz Massieu, José Francisco. 403, 431-432.

Sábato, Ernesto. 148.
Sacasa, Juan. 326.
Sacerdotes para el Pueblo. 407.
Sacerdotes para el Tercer Mundo. 125-127, 139.
Sagrado Corazón, Congregación del. 332, 373-375, 378.
Sagrado Corazón, Misioneras del. 254.
Sagrados Corazones, Congregación de los. 263, 266.
Sáinz, Luis. 227.
Sales, Eugenio. 35, 59, 73.
Salesianos. 63-64, 81, 158, 161, 217, 244, 253, 329.
Salgado, Plínio. 45.
Salinas de Gotari, Carlos. 402, 412-414, 427.
Salmón, Raúl. 231.
Samoré, Cardenal. 145.
San Andrés Larráinzar. 435.
San Bernardo (Sâo Paulo). 70.
San Cristóbal de Las Casas. 406, 418-419, 423-425, 428-429, 432-433, 435, 445.
Sánchez, Arístides. 351-352.
Sánchez de Lozada, Gonzalo. 229-230.
Sánchez Tinoco, Alfonso. 406, 424.
Sancho Castañeda, Eduardo. Ver Cienfuegos, Fermán.
Sandinistas. Ver Frente Sandinista para la Liberación Nacional.
Sandino, César Augusto. 326, 329, 335.
Sandoval, Miguel Angel. 383.
Sandoval Iñiguez, Juan. 434.
Sanguinetti, Julio María. 194, 200.
San Ramón, Vicariato Apostólico de. 269.
San Salvador. 39, 282, 289, 300, 306.
Santa Sede. Ver el Vaticano.
Santa Teresihna. 62.
Santi, Carlos. 337, 344, 351.
Santo Domingo, Conferencia Episcopal de. 446.
Santos, Teodoro. 256.
Sâo Feliz de Araguaia. 62.
Sapoá. 351-352.
Sauñi Calderón, Zacarías. 248.
Scherer, Julio. 429.
Scherer, Vicente. 66.
Schick Gutiérrez, René. 327.
Schlaefer, Salvador. 337, 344.
Schmidt, Carlos. 254-255.
Schmitz, Germán. 251, 269.
Schneider, René. 84.

Segura, Vicente Juan. 311.
Seguridad Nacional, Doctrina y Estado de la. 20, 25, 36-37, 43, 47-48, 53, 65, 67, 86, 88, 136, 145, 188, 442.
Selich, Andrés. 213.
Selva Lacandona. 419, 431.
«Semana Trágica». 118.
Sendero Luminoso. 26, 37-38, 40, 233-238, 241-250, 252-269, 274-278, 441-442.
Señor del Gran Poder. 215.
Señor de Huanca. 266.
Seregni, Líber. 190, 194.
SERPAJ (Servicio de Paz y Justicia). 142, 185, 188, 195-199, 444.
Serrano, Mariano. 292.
Serrano Elías, Jorge. 362, 364, 380, 383-384, 386-389.
Sesori. 305, 307.
Sicuani. 266.
Siguad, Gerald. 55.
Siles Salinas, Luis Adolfo. 208, 213-214, 217, 219.
Siles Zuazo, Hernán. 203-204, 215, 218-220, 223-226, 231.
Silva Henríquez, Raúl. 31, 35, 37, 77, 81-85, 88, 90-92, 95-97, 99, 101-102, 104, 112, 133, 278, 424, 443.
Sinarquistas. 405.
Sinclair, Santiago. 87.
Sinchis. 245.
Sist, Arthur. 213.
Smith, Peter. 15, 401.
Socialcristianismo. 80-81. Ver la Acción Católica; Democracia Cristiana.
Socialismo. 117-118.
Socorro Jurídico (El Salvador). 291, 295.
Sodano, Angelo. 32.
Solentiname. 330.
Somoza, Los. 26, 156, 324, 326-327, 329-331, 333-334, 345, 353.
Soto, Alvaro de. 311, 316.
Sousa, Luiza Erundina de. 71.
Souto, Edson Luis Lima. 53.
Spesotti, Cosme. 292.
Stalín. 20.
Stessel, Alfonso. 394.
Stoll, David. 362.
Stone, Richard. 298.
Stroessner, Alfredo. 22, 24, 155-157, 159, 162, 166-168, 175-181, 442.
Strzalkowski, Zbigniew. 257.
Suárez Rivera, Adolfo. 412, 433-434.
Súdafrica. 216.
Summa. 430
Sur Andino. 251, 261-267, 272.
Swaggert, Jimmy. 94.

Tacuara. 124.
Tagle Covarrubias, Emilio. 89, 90.
Talavera, Ramón. 159.
Tami Puell, Rosalía. 245.
Tapia, Sergio. 98.
Tarahumara. 410.
Tarata (Lima). 274-275.
Tawantinsuyo. 266.
Tenancingo. 303-304.
Teología de la liberación. 25, 32, 55, 73-74, 110, 144, 176-178,

250-250-252, 258, 266, 270, 278, 335, 369, 376, 379, 433.
Teoponte. 208-209.
Terrazas, Julio. 223, 227-230.
Testigos de Jehová. 354.
Timerman, Jacobo. 130, 144-145.
Tlatelolco, Masacre de. 401, 407, 409.
Tojeira, José María. 313-314.
Tomaszek, Miguel. 257.
Tómic, Radomiro. 80, 84.
Toribio de Mogrovejo, Santo. 16.
Torrelio, Celso. 222.
Torres, Juan José. 204, 208-209, 211-212.
Torriceli, Robert. 371.
Tortolo, Adolfo. 131, 133-135.
Tovar, Romeo. 310.
Tradición, Familia y Propiedad. 45, 50-51, 55, 84, 99.
Tratado de Libre Comercio. 418, 421.
Trento, Concilio de. 446.
Tribunal Permanente de los Pueblos. 188.
Triple A. 125, 128.
Triple Alianza, Guerra de la. 155, 157.
Troskistas. 71, 262.
Tumiri, Julio. 214.
Túpac Amaru. 447.
Tupamaros. 162, 187. Ver Movimiento de Liberación Nacional Tupamaru.
Turcio Lima, Augusto. 364.
Tutela Legal. 23, 39, 294-296.
Uchuraccay. 272.
UDP (Unión Democrática y Popular). 215, 219-220.
UMAE (Unión de Mutua Ayuda Epsicopal). 406, 423-424.
UNAGRO (Unión Nacional Agropecuaria). 385.
Ungo, Guillermo. 297, 300, 305-306, 309.
Unidad Popular (Chile). 85-86.
Unidad Revolucionaria Nacional Guatamalteca (URNG). 4, 37, 365, 382-390, 392-394.
Unión Cívica (Argentina). 117.
Unión Cívica (Uruguay). 190.
Unión Cívica Radical. 147.
Unión Democrática Independiente. 110.
Unión Democrática de Liberación. 331.
Unión Guerrera Blanca. 283, 290, 312.
Unión Nacional de Estudiantes Católicos. 274-275.
Unión Soviética. 20, 284.
United Fruit Company. 363-364.
Universidad Católica (Asunción). 158-159, 171.
Universidad Católica (Santiago de Chile). 78, 84, 91.
Universidad Católica (Valparaíso). 78.
Universidad Católica del Perú. 151, 251.
Universidad Centroamericana (El Salvador). 38, 288-290, 297, 302, 309, 311-313, 316.
Universidad Centroamericana (Nicaragua). 330.

Universidad Gregoriana. 423.
Universidad Nacional de San Carlos. 393.
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. 242, 244, 253, 275.
Universidad Nacional de San Marcos. 274-275.
Universidad Particular Víctor Andrés Belaunde. 253.
Universidad Rafael Landívar. 373.
Universidad de San Luis. 144.
UNO (Unión Nacional Opositora). 355-356.
Uriburu, José Félix. 117-118.
URNG. Ver Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.
Urioste, Armando. 223.
Uruguay. 20, 36, 39, 47, 162, 167, 183-200, 444-445.

Vandrell, Francesco. 388.
Valdés, Gabriel. 102.
Valech, Sergio. 98.
Valle del Alto Huallaga. 267.
Valle de la Convención. 262.
Vallejos, Luis. 263.
Vargas, Getulio. 45.
Vargas Alzamora, Augusto. 252, 274-275.
Vargas Llosa, Mario. 240.
Vasco de Quiroga. 16, 446.
Vaticano, El. 27-34, 36, 38, 73-74, 79, 103, 157, 174, 270, 291, 300-301, 337-338, 342-343, 347-349, 357-358, 408, 410, 413-414, 434.
Vega, Juan Antonio de la. 176-178.
Vega, Pablo A. 337, 344-346, 348, 351.
Vekemans, Roger. 82-83, 99.
Velasco Alvarado, Juan. 238-239, 262, 441.
Véliz, Claudio. 18.
Venezuela. 317-318.
Verbo, Iglesia del. 367.
Verbo Divino, Sociedad del. 158.
Vergara, Jesús. 414.
Vicaría de la Solidaridad. 23, 39, 60, 75, 88, 90, 95-99, 103, 106, 108, 116, 133, 295, 443.
Videla, Jorge. 21, 128-130, 135, 138, 140-141, 147-149, 166.
Vietnám, Guerra de. 284, 286, 366.
Villa, Pancho. 434.
Villa El Salvador. 275-277, 442.
Villacorta, Jorge. 306.
Villagrán, Francisco. 386.
Villalobos, Joaquín. 297, 310, 317.
Villarán, Susana. 273.
Villeda, Ana Cecilia. 302-303.
Viola, Roberto. 135, 146-149.
«Violencia, la». 235.
Virgen del Carmen. 87.
Virgen de Fátima. 215.
Visión Mundial. 248, 250.
Vivas, Bosco. 337, 344, 351.
Voordeckers, Walter. 378.

Walker, William. 325, 328.
Wasseige, Eric de. 213-214.
Wast, Hugo (Martínez Zuviría, Guillermo). 119.

Wauthier, Pierre. 54.
Wavreille, Jorge. 213-214.
Weber, Max. 15, 18, 35.
Wheelock, Ricardo. 351.
Wieland, Alfonso. 250.
Woods, Guillermo. 377-378.
Woodward, Miguel. 89.
Wright, Jaime. 61.

Yon, Julia. 254.
Yon Sosa, Marco Antonio. 365.
Yrigoyen, Hipólito. 116-118, 122, 133, 147.

Zabala, José. 105.
Zamora, Rubén. 297-298, 300-301, 305-306, 310.
Zañartu, Mario. 83.
Zapata, Emiliano. 18, 407.
Zapatistas. 417-418, 421-423, 426-428, 431-432, 435, 445.
Zarco, Teresa. 384.
Zedillo, Ernesto. 403, 430, 432-433.
Zelaya, José Santos. 325, 328.
Zuccolillo, Aldo. 169.
Zur, Jorge. 177.

IGLESIA, DICTADURAS Y DEMOCRACIA
Se terminó de imprimir en el mes de setiembre
de 1997 en los talleres gráficos de
Editorial e Imprenta DESA S.A.
(Reg. Ind. 16521), General Varela 1577,
Lima 5, Perú.

PUBLICACIONES RECIENTES

ALICIA DEL AGUILA
Callejones y mansiones. 1997. 176 p.

OTTO LEIDINGER
Procesos industriales. 1997. 250 p.

ANA MARIA LORANDI
De quimeras, rebeliones y utopias. 1997. 220 p.

ROGELIO LLERENA
Código de ética judicial. 1997, 108 p.

NELSON MANRIQUE
La sociedad virtual y otros ensayos. 1997. 282 p.

JORGE MARCONE
La oralidad escrita. 1997. 294 p.

MANUEL MARZAL
Historia de la antropología social. 1996. 576 p.

CARLOS RAMOS NUÑEZ
El código napoleónico. 1997. 408 p.

ROGER RODRIGUEZ ITURRI
El derecho a amar y el derecho a morir. 1997. 356 p.

En Uruguay y Argentina, los cristianos de base asumieron la defensa de los derechos de sus compatriotas, y posteriormente respaldaron el esfuerzo para enjuiciar a los culpables. En México, la Iglesia se ha convertido en la conciencia de una nación que busca la auténtica democracia.

En todas partes hubo evangélicos que también contribuyeron a este proceso.

La historia política contemporánea de América Latina no puede comprenderse ni escribirse sin tomar en cuenta el aporte fundamental que la Iglesia hizo a la consolidación de la democracia.

Jeffrey Klaiber, S.J. Sacerdote jesuita y profesor de historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor de *Religión y Revolución en el Perú, Iglesia en el Perú* y muchas otras obras sobre la realidad del Perú y de América Latina.