

# LOS CRISTIANOS Y LA LUCHA POR LA PAZ EN AMERICA CENTRAL

*Jacinto Ordóñez P.*



**E**n una entrevista hecha a Helder Cámara, decía el Obispo brasileño que la América Latina tiene en común una independencia política sin una independencia económica, un idioma común donde el español y el portugués no provocaban mayores problemas de comunicación, a excepción del Caribe, y una tradición cristiana de la cual todos éramos herederos. Lo dicho sobre la América Latina es, por supuesto, válido para los países de América Central. Los cinco países de esta área tienen una historia común como colonia y como países políticamente independientes a partir del 15 de setiembre de 1821; pero también tienen en común la pobreza y la dependencia económica. Los cinco países también tienen un idioma común, a excepción de las comarcas indígenas que subsisten y las áreas que recibieron las migraciones del Caribe inglés que progresivamente se incorporan al español. Y los cinco países también tienen una tradición cristiana, predominantemente católica. Las iglesias protestantes llegaron a Centroamérica a partir de la década de los ochenta del siglo pasado y como parte de la expansión económica de Estados Unidos y la consolidación de los cristianos en relación con los problemas centroamericanos es de importancia central para el futuro de nuestros pueblos. De ahí la importancia que vemos en el tema de "los cristianos y la lucha por la paz en Centro América".

Quisiera comenzar haciendo algunas consideraciones de carácter general y, a la vez, de clarificación de conceptos y de método de trabajo. Después de estas consideraciones introductorias, quisiera caracterizar al cristiano centroamericano en su lucha por la paz y, por último, referirme a las razones bíblico-teológicas que generan la dinámica de su participación en esa lucha.

## I. Algunas consideraciones de carácter general

A los cristianos no se les puede ver solamente como individuos, porque una de sus características ha sido ser Iglesia; los cristianos son parte de una Iglesia por razones de principio. Tampoco se les puede considerar solamente como creyentes de una fe absurda, porque las exigencias de la proclamación de su mensaje los ha llevado a pensar, sistematizar y explicar racionalmente su fe. Ampliamos un poco más estos conceptos.

El hecho de que a los cristianos no se les pueda ver solamente como individuos, sino como Iglesia, nos sugiere, desde ya, un enfoque necesariamente sociológico. Desde la perspectiva de la tradición católica, la Iglesia es la única que mantiene la enseñanza cabal, la tradición y el orden de la “única Iglesia verdadera y visible de Cristo en la tierra”. Desde la perspectiva de la tradición no católica, habría que buscar, entre la variedad de comprensiones que sustentan las más de quinientas iglesias, así llamadas “denominaciones”, una comprensión que sea representativa. En términos generales, entre las iglesias no católicas se pueden mencionar a las de muy antigua tradición como las iglesias ortodoxas, las iglesias que tuvieron como origen la Reforma Protestante del siglo XVI y las iglesias así llamadas de fe que han surgido en el presente siglo. Para poner como ejemplo, una de las comprensiones más representativas del protestantismo diría que las “Iglesias Reformadas” consideran Iglesias a la congregación de los creyentes donde el Evangelio es predicado en su forma pura, los sacramentos son administrados correctamente y el orden de disciplina es necesaria <sup>1</sup>.

Tanto la comprensión católica como las muy variadas comprensiones no católicas presuponen en la Iglesia una institución social que participa de los procesos económicos, políticos y culturales del pasado en el cual están ubicados. Por esta razón, Congar, al referirse a la Iglesia Católica decía: “*La Iglesia no sería más que una organización regulada por una jerarquía que detenta el poder y cuya clientela no tendría sino observar sus reglas y seguir sus prácticas. ¿Es esto una caricatura? ¡Por supuesto que no!*”<sup>2</sup>. Esta descripción también es válida para las iglesias no católicas, con la excepción de que muchas de ellas ni son grandes ni están bien organizadas. Lo que sí se cumple es que siempre tienen una jerarquía y una clientela que les obedece.

Pero también hemos afirmado que a los cristianos tampoco se les puede ver como creyentes, seguidores de una fe absurda, sino que ha de vérselos como personas que intentan explicar racionalmente su fe; esto también nos sugiere un enfoque necesariamente teológico. De acuerdo con la Biblia, a Dios hay que amarlo “*con todo el corazón*”, pero también “*con todo el entendimiento*”<sup>3</sup>. Es decir, el cristiano conceptualiza su fe por razones de principio. Esta ha sido evidente cuando vemos el vigor y la creatividad del pensamiento cristiano que se inicia desde el primer siglo hasta nuestros días. Por esta razón, Míguez Bonino, en su prólogo al primer libro de Rubén Alvez, se queja que en América Latina no hubiera habido, en forma significativa, un pensamiento cristiano original. A la altura de 1968, Míguez decía:

*“La Iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro si-*

*glos y medio de Catolicismo Romano y uno de Protestantismo no han producido el mínimo de pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de comunicar la Palabra de Dios a los hombres.*

*La escasa literatura producida hasta hace pocos años no ha hecho más que traducir, reproducir o imitar la de otras latitudes como si no hubiera nada en el hombre y la circunstancia latinoamericana que evocara aunque más no fuera un vocabulario nuevo para comunicar el mensaje de Cristo.*

*La falta de una teología en un continente en el que la Iglesia ha dispuesto de tan amplia base humana no puede menos que resultar sintomática. ¿Dónde está el vigor y la creatividad que dejó huellas imborrables en la cultura y pensamiento en cada crisis histórica a partir del primer siglo? ¿Qué ha pasado con la Iglesia de Orígenes y Agustín, de Tomás y Calvino, del Puritanismo o Pascal? Con la excepción de tímidos intentos aislados y periféricos, ni la crisis de la conquista y la colonización, ni los de la independencia y las nacionalidades latinoamericanas han evocado una interpretación teológica”<sup>4</sup>.*

Sin embargo, Míguez ve en la incipiente producción teológica de esos años, la superación que los cristianos habían logrado al salir de su marginalidad en relación con la historia de sus propios pueblos. Es más, se siente satisfecho de escribir el “Prólogo” de lo que considera “la primera obra protestante” de la América Latina con rigor científico <sup>5</sup>. Desde esos años, finales de la década del sesenta, hasta hoy, ya es mucho lo que se ha escrito teológicamente en nuestro subcontinente. El impacto de este trabajo ha obligado a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano a publicar, con aprobación del papa Juan Pablo II, una “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’ ” y un “Resumen del documento” <sup>6</sup>. Lo que estos documentos pretenden no es condenar la Teología de la Liberación, sino dar “*criterios básicos para discernir una auténtica y legítima Teología de la Liberación y otras corrientes que podrían significar un peligro para la fe*” <sup>7</sup>.

En resumen, a los cristianos, claro que se les puede ver como personas, pero simultáneamente ha de vérselos como Iglesia; es claro también que se les puede ver como creyentes que parten de su fe, pero que intentan que esa fe sea altamente lúcida. Por esta razón, la Iglesia como institución social es determinada por los conflictos y contradicciones económicas, sociales y políticas; pero a la vez, la Iglesia tiene una identidad propia desde la cual procesa esos conflictos y esas contradicciones económicas, sociales y políticas, la autonomía relativa que le da la fe lúcidamente pensada. La convergencia de estos dos elementos es lo que orienta metodológicamente nuestro enfoque, convergencia que tiene un carácter dialéctico. Cualquier intento por ignorar esta convergencia nos conduciría a un planteamiento unilateral del problema. Consciente de la diversidad de variables aquí presentes y de sus múltiples y complejas relaciones, y dadas las limitaciones que impone este trabajo, me voy a referir a dos de esas variables y a sus relaciones en función de la participación de los cristianos de Centroamérica, lo cual equivale a decir que hay dos tipos de Iglesia en Centroamérica y dos

tipos de teología. Por una parte, está la Iglesia que legitima al Estado y a las clases dominantes que ese Estado representa y, por otra parte, está la Iglesia que se ha unido al pueblo que sufre injusticia y violencia y que, en un acto de desesperación, se ha rebelado contra el sistema que genera esta situación y que lucha por su liberación. Esto mismo podremos decir de la teología: por una parte está la teología de una Iglesia comprometida con el Estado y con las clases dominantes y, por otra, está la teología de una Iglesia comprometida con el pueblo y sus luchas de liberación.

## II. Los cristianos en Centro América

Los cristianos de Centro América han sido parte de la historia económica, social y política de nuestros países. Por esta razón, quisiera referirme a esa situación, aunque para ello tenga que hacerlo de una manera muy general y en sus aspectos más sobresalientes. En segundo lugar, los cristianos han respondido a esa situación de dos formas diferentes, razón por la cual me referiré a esos dos tipos de cristianos que, como ya vimos, generan dos tipos de Iglesia y dos tipos de teología.

Los ingentes esfuerzos hechos en la Colonia por mejorar las condiciones económicas y lograr la producción de excedentes que permitieran participar en el mercado internacional hizo que los países centroamericanos desembocaran en una economía agroexportadora y monocultivista; esto es, producen prioritariamente para exportar y, por ser monocultivista, se hacen altamente dependientes. Esto se agrava con la presencia de las transnacionales que pretenden controlar la producción, la comercialización y el transporte nacionales.

Ante la depresión económica de 1929 y el impacto de la Segunda Guerra Mundial, el sistema agroexportador y monocultivista entró en crisis y desembocó, a la altura de 1950, en una diversificación de la producción nacional y una ingerencia mayor del Estado en la empresa de producción. Esta nueva etapa consolidó el sistema capitalista, esto es, acentuó la concentración de tierra y capital en manos de una oligarquía claramente identificable y provocó el crecimiento del proletariado agrícola.

Esta nueva situación hizo imposible el éxito de la Alianza para el Progreso y, en particular, del Mercado Común Centroamericano. La Alianza para el Progreso, estrategia contrarrevolucionaria ante la creciente influencia del modelo económico de Cuba, a partir de 1959, tuvo múltiples entrambamientos generados por las oligarquías locales, tales como la imposibilidad de implementar reformas tributarias o realizar reformas agrarias significativas. El Mercado Común Centroamericano, fórmula para desarrollar una industria nacional que generara un crecimiento económico e incrementara relaciones económicas del área, degeneró en incipiente industria manufacturera, raquítrico mercado nacional y regional y pequeña clase obrera industrial.

El intento por diversificar la producción y la mayor ingerencia del Estado en ella puso a Centro América dentro del capitalismo contemporáneo. El fracaso de la Alianza para el Progreso y el Mercado Común Centroamericano como

intentos para superar los problemas que la Revolución Cubana levantaba, la explotación económica imperativa y el surgimiento de las luchas populares en favor de la justicia económica y social, hizo "necesaria" una estrategia de mano dura en la década de los sesenta. Se pretendía dinamizar la economía local sin necesariamente un cambio estructural, incrementar inversiones extranjeras mayormente norteamericanas, promover ayuda internacional (AID) y otorgar préstamos bancarios. Se volvió a la explotación agraria y a la diversificación de la producción, y se incrementó la exportación a nivel mundial de productos no tradicionales. Además, y paralelamente, se implantó un aparato de contrainsurgencia y represión contra las aspiraciones liberadoras de los movimientos populares. Este nuevo modelo económico implantado fue implementado por nuevos grupos económicos de Estados Unidos, exiliados cubanos radicados en Estados Unidos y Centro América y una burguesía burócrata-militar criolla.

Los éxitos de este esfuerzo, sumados a los éxitos relativos de las décadas anteriores, dinamizaron la economía de los países centroamericanos, expandieron el comercio, incrementaron los recursos estatales y produjeron mayor concentración de capital. Hubo nuevas oportunidades para las transnacionales, mayor enriquecimiento de los grandes terratenientes y concentración de capital. Mientras tanto, el campesino emigraba a las ciudades y los problemas de las zonas marginales urbanas se hacían más graves. Desde el punto de vista social, surgió una clara burguesía que tuvo distintos matices en los diferentes países del área, hubo un relativo ensanchamiento de las clases medias y una clara proletarización del campesino y del reducido obrero industrial. Mientras tanto, crecía el número de desocupados. Desde el punto de vista político, los siempre latentes movimientos populares, tanto campesinos como obreros, se reactivaron a partir de la Revolución Cubana: la pequeña burguesía intelectual despierta a la necesidad ya centenaria de las clases explotadas, surgen guerrillas, revueltas estudiantiles y nuevos partidos políticos de izquierda. Mención especial tienen el surgimiento del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua (1961) y el de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) en Guatemala (1962). La lucha era contra el sistema capitalista impuesto por Estados Unidos y sus representantes criollos que se beneficiaban de este proceso. Estados Unidos y los gobiernos centroamericanos respondieron suscribiendo pactos y organizando la represión y la propaganda "anticomunista" <sup>8</sup>.

Este es el contexto en el cual Carter responde a la situación ya convulsionada de la región: con una estrategia más flexible, evitando operaciones clandestinas y el apoyo a regímenes militares e impulsando el desarrollo económico a través del Fondo Monetario Internacional. La falta de credibilidad de esta nueva política y la creciente convulsión revolucionaria del área abrió las puertas a las acciones enérgicas de Reagan, quien, a la par de una promoción de un mercado libre, ha impuesto la violencia como método prioritario de persuasión y como fórmula necesaria para eliminar la subversión que actualmente está en marcha en América Central.

Cada país centroamericano ha vivido esta situación que, en forma muy general, he tratado de resumir. Sería largo referirme a la manera en que estas políticas se fueron implementando en cada uno de los países. Lo que sí quiero seña-

lar, con algunos ejemplos, es a la forma como los cristianos han confrontado esta situación de violencia que obviamente ha generado el capitalismo centroamericano. No pretendo abordar toda la información que a este respecto existe; lo que simplemente hago es, como ya lo llevo dicho, escoger algunos ejemplos que, por razones de tiempo, selecciono de los cristianos de Guatemala y Honduras.

1. La historia de la violencia en Guatemala no solamente ha sido cruel sino larga. Desde el triunfo de Castillo Armas (1954), que frustra la apertura democrática de los gobiernos de Arévalo y Arbenz (1944-1954), el uso de la violencia ha sido la fórmula prioritaria para defender un desarrollo económico que no ha dado participación al pueblo, que ha elevado el costo de vida y que ha acelerado el empobrecimiento de los sectores populares. Si Castillo Armas recurrió a la violencia cuando invadió Guatemala usando territorio hondureño y con la complicidad del gobierno de Estados Unidos y de la United Fruit Company, los gobiernos que le siguieron han recurrido a una violencia más cruel y ahora institucionalizada, con una teoría científica del terror, a fin de mantenerse en el poder a pesar de su impopularidad y aplastar sin escrúpulos la rebelión de los sectores populares. Los gobiernos de Ydígoras Fuentes (1958-1963), de Peralta Azurdia (1963-1966), de Méndez Montenegro (1966-1970), de Arana Osorio (1970-1974), de Langerud (1974-1978), de Lucas García (1978-1982), de Ríos Montt (1982-1983) y el actual gobierno de Mejía Víctores (1983-) han formado una cadena de represión ascendente que, como dice el Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala, viola permanente y sistemáticamente *“todos los Derechos Humanos y libertades fundamentales como resultado de la aplicación de la doctrina totalitaria de la Seguridad Nacional”* <sup>9</sup>. Ya hay tomos voluminosos que registran nombres y apellidos de secuestrados, torturados y asesinados, cuando no ejecutados a plena luz del día y frente a compañeros o familiares. Han habido promedios entre 19 y 27 cadáveres que aparecen diariamente con señas de torturas. De acuerdo con el informe del Comité Pro Justicia y Paz en 1984,

*“la violencia creció a niveles inimaginables, la política de genocidio y tierra arrasada destruyó a más de 250 aldeas y los cálculos más conservadores señalan la muerte de más de 20 mil campesinos, en su mayoría indígenas; que ha ocasionado también el desplazamiento de miles de guatemaltecos”* <sup>10</sup>.

La participación de los cristianos guatemaltecos por la paz ha demostrado, con mucha claridad, los dos tipos de Iglesia a las cuales nos referimos al principio. La Iglesia que pacta con el poder político dominante es aquella que utilizando las estructuras económicas vigentes, su ubicación social y su privilegio jurídico y político justifica, o al menos guarda silencio, frente a la violencia imperante. Un ejemplo de esta Iglesia es el arzobispo Mariano Rossel Arellano, quien inauguró un modelo de evangelización con marcada orientación anticomunista (1951), quien organizó una cruzada nacional en contra del comunismo en ocasión de la peregrinación nacional de la imagen del Cristo de Esquipulas (1953) y quien publica una carta pastoral en la que pide a los fieles luchar contra el comunismo (1954), todo esto en relación con el triunfo de Castillo Armas. El Arzobispo fue proclamado, por supuesto, héroe nacional. Lo mismo se podía decir

de su sucesor, monseñor Mario Casariego y Acevedo, de quien se ha dicho que

*“... extraordinariamente hábil en oportunismo político, logra algo que ha sido imposible para sus antecesores: estar siempre bien con los políticos de turno y en lugar de ser rechazado por el sistema ser diligentemente protegido por el mismo. (Quizá sea el único caso en el mundo de un Obispo que siempre sale con gente armada). El precio de tal protección es el servilismo y la claudicación, por ejemplo, callar y/o hacer callar ante la violación de los derechos humanos, los programas de control de la natalidad, la pornografía, el acaparamiento, etc. y bendecir a todo el que esté en el poder...”*

En carta pastoral de 1967, monseñor Casariego pide a los fieles respetar a las autoridades legítimamente constituidas y a colaborar con las iniciativas gubernamentales de progreso y paz, un progreso que se edifica sobre la sangre del pueblo y una paz de los cementerios.

En cuanto a las Iglesias protestantes, la mayoría guarda silencio porque consideran que su misión es “ganar almas para Cristo” y que hablar de paz es meterse en política. Sin embargo, por ejemplo El Verbo, Iglesia a la cual pertenece Ríos Montt, convirtió en profeta de Dios al presidente que mandó al paredón a sus hermanos y que mantuvo la represión contra su pueblo. Como dice Jorge Pixley:

*“El general evangélico era el candidato idóneo para acabar con la insurgencia que se había recrudecido en tiempos del Presidente y General Romeo Lucas García, quien fue derrocado el 23 de marzo de 1982. Inmediatamente, el nuevo dictador se declaró nombrado por Dios para pacificar a Guatemala, y pidió a sus hermanos de la Iglesia El Verbo que le encomendaran a la tarea con oración y la imposición de manos, lo cual gustosamente hicieron con discreta publicidad”.*

La Iglesia que rompe con el poder político dominante y que se atiene a los principios del Evangelio es el segundo tipo de Iglesia que también está presente en Guatemala. Basta recordar el documento de la Conferencia Episcopal de Guatemala que publica, en ausencia del Cardenal Casariego, bajo el nombre *Unidos en la Esperanza*. Otro ejemplo podría ser el actual Arzobispo de Guatemala, monseñor Próspero Penados, quien en su momento y cuando era Obispo de San Marcos, refiriéndose a una acusación del vicepresidente Sandoval Alarcón en el sentido de que “la Iglesia de América Latina propaga el comunismo”, dijo lo siguiente:

*“... es comunismo preocuparse por la educación de un pueblo donde más de la mitad de sus habitantes son analfabetas, o por la salud de un pueblo que tiene elevadas tasas de enfermedades endémicas y de mortalidad infantil, o el esfuerzo de la Iglesia por desarrollar programas encaminados a aliviar el hambre y miseria del pueblo. ¿O denunciar el desempleo, bajos o injustos salarios, las condiciones de trabajo inhumano y discriminación racial? ¿Denunciar la tortura, desaparición y muerte de tantos inocentes...”*

que la Iglesia dé su apoyo moral a organizaciones y movimientos que persiguen una vida más digna y humana? . . . Si esto es comunismo señor Vice-presidente, sí somos comunistas, desde el Papa Paulo VI hasta los Obispos de Guatemala que firmamos el documento eclesial 'Unidos en la Esperanza' ”.

Algunas voces de pastores y laicos protestantes, como vimos, también se han levantado, a pesar de que las Iglesias protestantes del país son de la más conservadora tradición. Un ejemplo podría ser Julia Esquivel, poetisa de la Iglesia presbiteriana, quien, a través de su publicación ecuménica Diálogo, mantuvo una constante interpretación de los problemas guatemaltecos desde la perspectiva de la fe y una denuncia de la explotación, la represión y la injusticia imperantes. Con motivo del terremoto de 1976, Julia Esquivel escribió:

*“Todos estos entusiasmos verbales utilizados en estos días pueden fortalecer en mucha gente la falsa conciencia de que la enfermedad y las llagas que padecemos los guatemaltecos, son cosa de ahora, del terremoto, son voluntad de Dios, simples consecuencias de los fenómenos naturales, cuando en realidad lo que a la vista está son las llagas de siempre que se abrieron para revelar una vez más la triste realidad de siempre, hecha de desnutrición, de vivienda insegura e insalubre, de despidos injustos, de falta de organización comunal y laboral. . . , cuyas raíces se nutren de la injusticia radical y generalizada que recorre todo el sistema y organizaciones sociales*

*.....*  
*El terremoto que hemos padecido despertó la conciencia de los barrancos donde millares de seres humanos han vivido infrahumanamente, empujados, lanzados a codazos, por el pecado de la civilización. Y son los habitantes de esos barrancos los que, abriendo los ojos a su lamentable realidad, se dan cuenta de la 'arquitectura' que los alberga: sus barrancos son cate-drales invertidas donde un Dios muerto está esperando el 'día tercero', el día de su Pascua, de su resurrección”<sup>11</sup>.*

2. Aunque los militares que actualmente siembran violencia en Honduras y se hacen cómplices de la política de violencia de Estados Unidos han sido de reciente escuela, la tradición militar tiene una larga historia. Los militares que dieron el golpe de Estado al presidente Ramón Villeda Morales (1957-1963) consolidaron la hegemonía del ejército. Su tendencia por un ciego anticomunismo consideró cualquier idea nueva como subversión. El corto intento de reformismo del último gobierno de López Arellano, y sus jóvenes oficiales, se frustró con la política de Melgar Castro (1975-1978), que puso a Honduras a la altura de las demandas norteamericanas: se abrió el mercado internacional, se hizo una reforma agraria en beneficio de la clase agroexportadora y se agudizó la represión. Honduras es un país eminentemente agrario y la postergación de una distribución justa de la tierra condena a la mayor parte del pueblo a la desocupación, al hambre y al éxodo. Por esta razón, los sindicatos campesinos han jugado un papel importante en la vida política del país: la Asociación Nacional de Campesinos de Honduras (ANACH) y la Unión Nacional de Campesinos (UNC), que aparecieron en la década de los sesenta. Sus luchas por los derechos del campesino han sido aplastadas sistemáticamente por el ejército. En el inventa-

rio se registran la masacre en el golpe de Estado (1963), la matanza de El Chaparral, el crimen de El Jute, la represión de 1968, la "Guerra de Fútbol" (1969), la masacre de Santa Clara, la de los Horcones, la de Olancho y el desalojo, la persecución y el encarcelamiento de campesinos, etc. En todas estas ocasiones, el ejército ha favorecido a los terratenientes en contra de las aspiraciones populares por resolver el problema de la tenencia de la tierra. La caída de Melgar Castro dio paso a la "reforma política sin reformas sociales", y por supuesto mucho menos en cuanto a reformas económicas, que ha asociado a militares con la derecha hondureña (el Partido Nacional), creando así una fórmula de "paz y democracia". Esta plataforma es la que ha facilitado la ingerencia militar directa de Estados Unidos, que actualmente garantiza la ayuda "encubierta" a la contrarrevolución nicaragüense y la continua amenaza de invasión norteamericana a la tierra de Sandino.

La participación de los cristianos hondureños en la lucha por la paz también ha mostrado los dos tipos de Iglesia a la cual he hecho referencia. La Iglesia que pacta con el poder político o que guarda silencio para mantener sus privilegios. La carta pastoral del arzobispo Turcios y Barahona, en la cual condena al comunismo por ser intrínsecamente malo, carta promulgada en ocasión de la huelga bananera de 1954; la cruzada anticomunista que, usando terminología bíblica, acusaba a los movimientos populares como "lobos de piel de oveja y potestades de las tinieblas", y la cruzada española de la Santa Misión que fue altamente eficaz en la lucha contra lo que llamaron "invasión materialista y desmoralizadora". En fechas más recientes, la reacción de la Iglesia ante la masacre de Olancho, donde murieron dos sacerdotes (1975), y, en especial, del Nuncio Apostólico, simpatizante de la dictadura de Somoza. Esta reacción advirtió que la masacre fue una consecuencia obvia dada la orientación "medio comunista" de la acción social de sacerdotes, religiosas y laicos. Las iglesias protestantes se han mantenido en silencio, ocupadas en una evangelización generalmente anticatólica, proclamando la necesaria salvación del mayor número de almas hasta que "Honduras sea para Cristo" e ignorando el sufrimiento del pueblo y la presencia militar de Estados Unidos en suelo patrio.

La Iglesia que rompe con el poder político dominante y que se atiene a los principios del Evangelio son muy claros. Los esfuerzos de monseñor Evelio Domínguez por orientar el trabajo pastoral de su Iglesia lo hizo publicar una carta pastoral en 1961 bajo el nombre *La parroquia, el párroco y el trabajo pastoral*. En su carta invita a la redefinición de la función sacerdotal a la luz de la realidad nacional de esos años. Como consecuencia, se abrieron dos brechas importantes de acción social, la promoción de la organización campesina para proteger los intereses del campesinado y las escuelas radiofónicas para la educación del pueblo. Se comenzaron programas de alfabetización de adultos, se fundó la Acción Cultural Popular Hondureña, se fundaron centros de acción social de la Iglesia. Para el cumplimiento de esta tarea no solamente se crearon nuevas organizaciones, sino que se usaron las instancias de la estructura vigente de la Iglesia, tales como Cáritas, los cursillos de cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano, etc. La masacre de Olancho, que fue dirigida y realizada por los militares, en complicidad con los terratenientes del área, culminó con la muerte de dos

sacerdotes, líderes campesinos, una estudiante universitaria y una visitante extranjera. El arzobispo Héctor Enrique Santos manifestó que,

*“toda la grey católica sabe que la misión de la Iglesia es predicar el Evangelio que exige la denuncia de las injusticias y promover la justicia a fin de que todas, tengan una existencia acorde con la condición humana”<sup>12</sup>.*

Me parecen suficientes los ejemplos que hemos escogido para sustentar nuestra tesis de que en Centro América hay dos tipos de cristianos, lo cual equivale a decir que hay dos tipos de Iglesia. No es difícil encontrar claros ejemplos en los otros países tales como en El Salvador y en Nicaragua. En estos países, la polarización de ambos tipos de Iglesia ha sido tan notoria que para nosotros es familiar los nombres de monseñor Oscar Arnulfo Romero (en El Salvador) y los sacerdotes y pastores que participan en la subversión contra Somoza (en Nicaragua). Aún en Costa Rica, donde presumimos que no ha existido la violencia de los otros países centroamericanos, encontramos estos dos tipos de cristianos.

Ahora bien, existen pues los cristianos que pactan con el Estado representativo y los cristianos que rompen con esos poderes y se atienen al Evangelio. Para los primeros, paz es el orden económico, social y político que hay que aceptar para poder cumplir la misión evangelizadora de la Iglesia. Los cambios que provoca el Evangelio se realizarán a nivel individual y el cambio social vendrá como consecuencia de ese cambio y por evolución natural. Por esta razón no hay que cuestionar el orden establecido, sino que, siguiendo lo que dice la Escritura, la Iglesia ha de someterse a las autoridades, porque ellas han sido constituidas por Dios <sup>13</sup>. La misión de la Iglesia es estar presente en la sociedad y cristianizar a través de los pulpitos, la catequesis y la formación familiar. En este empeño los cristianos legitiman el sistema dominante e interiorizan su ideología, traicionando así sus mismos principios.

Para los cristianos que rompen con el Estado y las clases dominantes que ese Estado representa, la paz todavía no está hecha. Renuncia entonces al poder político y económico como mediación necesaria para cumplir su misión y se apoya en el poder de la fe, en la realidad de su esperanza y en la eficacia de su amor <sup>14</sup>. Su prioridad no es entonces mantener las buenas relaciones con el poder político (el Estado) o con el poder económico (las clases dominantes), sino con la justicia y la paz, esencia misma del Evangelio <sup>15</sup>. Esta es la Iglesia así llamada de los pobres que, viendo a su pueblo oprimido, explotado y objeto de injusticia, se ha unido al sufrimiento del que es víctima de esta violencia y a sus luchas por su liberación.

Resultará obvio entonces que una Iglesia comprometida con un orden de injusticia ignore la violencia que se comete contra el pueblo y se haga una teología, en el mejor de los casos, justificadora del orden establecido o una teología simplemente del pasado y de otras latitudes, repitiendo más bien que haciendo teología, entretenida en abstracciones y en interpretaciones idealistas. Una teología que justifica la explotación, la represión y la muerte, que se hace cómplice del sistema que genera miseria y hambre, que persigue y encarcela, que tortura

**y ansina, que realiza masacres y hace invasiones, es una teología de la muerte.**

**La Iglesia que rompe con el orden de injusticia ve con preocupación y angustia la violencia que genera el orden y se atiene a sus principios de fe. Se trata de una teología desde la fe que se vive, que a mi juicio es la única forma de hacer una verdadera teología. Nos dice Pablo Richard que esta teología tiene tres niveles de existencia, una espiritual, otra orgánica y otra profesional. La teología espiritual tiene una experiencia convergente:**

*“La experiencia de Dios como el Dios de los pobres y la experiencia del pobre como lugar del encuentro con Dios. Dios y el pobre son así las referentes que nunca faltan en toda la Teología de la Liberación”<sup>17</sup>.*

**La experiencia de ser pobre y, en la pobreza que lucha por su liberación, tener la experiencia de Dios. Es pues la experiencia de Dios que da al interior de esa lucha la que genera esta nueva teología. La experiencia del pobre es algo así como el “lugar epistemológico” donde el hombre conoce a Dios.**

*“Dios no es vivido más allá de la práctica, sino como plenitud que supera toda imposibilidad humana, natural o impuesta, al interior de la práctica. Toda esta espiritualidad utópica y trascendente es vivida al interior de las exigencias políticas, orgánicas y teóricas de la práctica histórica de liberación. Es en esa práctica donde se revela la dimensión liberadora de la fe cristiana.*

*La experiencia de Dios como el Dios de los pobres y la experiencia del pobre como el lugar del encuentro con Dios es la espiritualidad interior a la práctica histórica de liberación”<sup>18</sup>.*

Este punto de partida de los cristianos es lo que le da la identidad de su propia participación por la justicia y la paz. Es la necesidad de comunicar y confesar esa doble experiencia la que ha dado origen a las comunidades cristianas de base, o comunidades eclesiales de base, que, a juicio de Leonardo Boff, “reinventan la Iglesia”. Es en estas comunidades donde la nueva teología toma forma “orgánica”, es allí donde se hace una relectura de la Biblia, donde se la interpreta a la luz de las necesidades actuales y donde se crea teología. La teología “profesional” no será otra cosa que la actividad de los teólogos por confrontar esta teología naciente con la teología universal. Esta es, en contraposición con la otra teología, una teología de la justicia y una teología de la paz, esto es, una teología de la vida.

### III. Las razones bíblico-teológicas

Los cristianos que ven con preocupación el estado de injusticia y de violencia que genera el sistema económico-social vigente se inscribe dentro de la tradición de la Iglesia universal, es decir, no son una secta, y fundamentan su acción en el espíritu de las Escrituras. La Biblia es para ellos la expresión de los sufrimientos de un pueblo oprimido, que desea ser libre y que lucha por su liberación. Esto parece obvio tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

En cuanto al Antiguo Testamento, el paradigma del Exodo, usado porque presenta la opresión egipcia y la liberación de esa servidumbre, es el ámbito histórico que definió el pensamiento bíblico desde sus inicios. En otras palabras, la lucha del antiguo pueblo de Israel contra la opresión de Egipto y a favor de su propia libertad estará presente permanentemente en toda la literatura del Antiguo Testamento en una forma muy evidente.

Sin embargo, el Exodo solamente fue el punto de partida de la historia; esto es, también fue solamente el punto de partida del pensamiento de las Escrituras del Antiguo Testamento. El Exodo es solamente una verdad parcial de la historia de un pueblo, porque Israel no solamente fue oprimido en Egipto, sino que fue invadido, hecho cautivo y sujeto a un proceso de disolución como pueblo. Los dos reinos del Israel antiguo (del Norte y del Sur) fueron destruidos, la independencia fue reducida a servidumbre, las palabras intervención-cautiverio-extermínio no permitieron que la historia del Exodo fuera idealizada. El Exodo fue solamente el inicio del proceso de liberación que tuvo sus luchas entre opresión-liberación, intervención-resistencia, cautiverio-compromiso radical, exterminio-vida.

En cuanto al Nuevo Testamento, la Escritura expresa también los sufrimientos de un pueblo en servidumbre. Israel era, en el tiempo de Cristo, una colonia bajo el Imperio Romano, se había empobrecido en una forma dramática (las cartas neotestamentarias de enfermedad, hambre y pobreza) y la religión judía (la ley y el templo) habían adquirido características dogmáticas, legalistas, etnocentristas y rígidas. La Iglesia judía estaba en el proceso de hacerse hegemónica y de adquirir un autoritarismo espiritual. Con estas características, la Iglesia del tiempo de Cristo era una base ideológica del control político de las clases dominantes del pueblo.

Dentro de este contexto, el concepto de paz va unido en una forma indisoluble al concepto de justicia. Así, cuando se habla del Mesías que habría de venir como un "Príncipe de paz" <sup>19</sup> se dice que *"juzgará con justicia a los pobres, y argüirá con equidad por los mansos de la tierra. . . y con el espíritu de sus labios matará al impío. Y será la justicia cinto de sus lomos. . ."* <sup>20</sup>. Los pobres y los mansos serán redimidos y los impíos, esto es, los que explotan a los pobres y los que violan la mansedumbre de los hombres de paz, serán destruidos. Una vez hecha esta justicia (que es juicio y a la vez redención) viene la clásica descripción de lo que sería un mundo de paz.

*"Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora"* <sup>21</sup>.

El anuncio del profeta Isaías tiene un doble contenido: la justicia para los pobres y la paz de los adversarios. No se da la paz sin la justicia porque la justicia es la condición para la paz. Aquí, el concepto de paz supone estructuras de una nueva sociedad que elimine las relaciones injustas desde los mismos niveles

de la producción y del trabajo. El así llamado Tercer Isaías es muy claro en este sentido:

*“He aquí yo crearé nuevos cielos y nueva tierra . . . he aquí traigo a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo. . . y nunca más se oirán en ella voz de lloro, ni de clamor. Edificarán casas y morarán en ellas; plantarán viñas y comerán el fruto de ellas. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma, porque . . . mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos. No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición. . .”*<sup>22</sup>.

La paz vendrá una vez sea cumplida la lucha por la liberación de la explotación, de la coacción. La paz implica liberación de la violencia de aquel que gracias a su poder obliga a otros para que trabajen en su beneficio, de la violencia de aquellos que por la fuerza despojan al más pequeño y al más débil, de la invasión, la ocupación y el saqueo del poderoso que con demagogia interviene y reduce a servidumbre y a cautiverio. En este sentido, la paz no puede venir a menos que sea cumplida la lucha por la liberación. La liberación es la fase necesaria para el advenimiento de la paz. De ahí la expresión bíblica elocuente que dice:

*“No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra la madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa”*<sup>23</sup>.

Estas palabras son nada menos que expresiones de Jesús, quien, citando al profeta Miqueas, describe el conflicto que trae la lucha por la redención y la libertad. Lo que Jesús está diciendo a los rabinos de su tiempo es: La intervención de Dios en la historia ha llegado, los hogares se están dividiendo, las familias se pelean entre sí, tal como lo dijo el profeta Miqueas. Esto se debe a que la presencia de Dios en la historia exige del hombre de fe la respuesta al desafío que impone la libertad. Las palabras de Cristo posteriores al pasaje leído dicen:

*“El que ama a padre o madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a hijo más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará”*<sup>24</sup>.

La exigencia de la fe impulsa a la lucha de la liberación, porque reconoce que sin liberación no vendrá la paz, porque reconoce que mientras tanto exista la explotación, la coacción, la violencia, el despojo, la invasión, el saqueo, la servidumbre y el cautiverio, como modos “normales” de vida nunca podrá haber paz. La división de la familia, en el contexto de Miqueas, será una consecuencia de la corrupción de la sociedad, porque la familia habrá sido carcomida por el sistema de explotación. Por esta razón, la presencia redentora de Jesús traerá lucha que tocará el corazón mismo del sistema, esto es, la familia. La paz y la liberación van de la mano, porque la primera no será realmente posible sin la mediación de la segunda.

Por otra parte, la explotación, la coacción, el despojo, la invasión, el saqueo, la servidumbre y el cautiverio forman parte de un sistema que tiene estas características. La guerra es el mecanismo a través del cual los poderosos dominan a los débiles, es el instrumento de opresión y de despojo. La guerra tiene su origen en la codicia por las riquezas, en las ansias por la expansión y en el deseo por el dominio. La guerra aparece cuando los poderosos se mantienen en el poder a costa de los débiles, cuando la explotación y la opresión resultan funcionales, cuando la intervención y la ocupación silencian la protesta del pueblo que desea su liberación.

Aquí, la lucha por la liberación es la lucha por la justicia, y la liberación y la justicia son las condiciones necesarias para la paz. En este sentido resulta clara la expresión del profeta Isaías:

*“(Jahvé) juzgará entre las naciones y reprenderá a muchos pueblos; y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni adiestrarán más para la guerra”<sup>25</sup>.*

El profeta Miqueas reproduce esta expresión de Isaías y agrega:

*“Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien las amedrente. . .”<sup>26</sup>.*

En otras palabras, las armas de guerra y de explotación se convierten en herramientas agrícolas y de producción, para satisfacer las necesidades del pueblo. El trabajo dejará de ser servil y comenzará a ser proceso creador de un mundo más humano.

Por estas razones, el concepto de la paz no puede ser interpretado, desde la perspectiva bíblico-teológica como el esfuerzo por “mantener la paz”, sino como la tarea de “hacer la paz”, esto es, “construir la paz”. Es aquí donde cobran importancia las palabras de Cristo: *“Bienaventurados los hacedores de la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios”<sup>27</sup>.*

A los cristianos no se les puede ver sólo como personas, sino como Iglesia que, como ya hemos visto, tiene dos formas de ser: una que se ha comprometido con el orden de injusticia y de violencia y otra que ha optado por la justicia y la paz. A los cristianos tampoco se les puede ver solamente como creyentes que parten de su fe, sino como personas que intentan que esa fe sea lúcida. Como ya hemos visto, hay una fe cautiva en el orden de injusticia y violencia que produce una teología de la muerte y hay una fe que nace en las luchas populares que produce una Teología de la Liberación, una Teología de la Justicia, una Teología de la Paz, en pocas palabras, una Teología de la Vida. Es desde esta perspectiva que se interpreta la tradición de la Iglesia y se hace una relectura de las Escrituras, es desde esta perspectiva que se fundamenta la participación de los cristianos a favor de la paz en Centroamérica.

## NOTAS

1. Cf. Marvin Halverson y Arthur A. Cohen, eds. **Handbook of Christian Theology**. New York, Meridian Books, Inc. 1958. pp. 53-58.
2. Citado por Leonardo Beff. **Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia**. Santander, Editorial Sal Terrae. 1980. p. 9.
3. San Marcos. 12: 33.
4. José Míguez Bonino. *Prólogo*. En **Religión: Opio o instrumento de Liberación**, de Rubén Alves. Montevideo, Tierra Nueva. 1970. p. I.
5. Cf. *Ibíd.*
6. Documentos publicados con fecha 6 de agosto de 1984. Cf. Equipo DEI, ed. **Teología de la Liberación, documentos sobre una polémica**. San José. Departamento Ecuménico de Investigación. 1984. pp. 17-44.  
*Ibíd.* p. 11.
8. Cf. Guillermo Meléndez. *Marco económico-político de la evolución de la Iglesia centro-americana*. En **La Iglesia de los pobres en América Central**, por Pablo Richard y Guillermo Meléndez, eds. San José. DEI. 1983. pp. 23-43.
9. Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala. Equipo de Derechos Humanos. **Las desapariciones forzadas e involuntarias en Guatemala**. Junio de 1984. p. 1.
10. *Ibíd.* p. 4.
11. **Diálogo**. Enero y febrero de 1976. pp. 13 y 23.
12. Cf. *Ibíd.* pp. 301-337.
13. Cf. Romanos. 13: 1 y 2.
14. Cf. I Corintios. 13: 13.
15. Cf. Pablo Richard y Guillermo Meléndez. *Op. cit.* pp. 19-22.
16. Cf. Tomás Borge. *La Teología de la muerte*. En **Revista Nuestro Siglo**. Ediciones CELOPE. N° 18. 2° semestre. 1982. pp. 34-39. Discurso en la clausura del Segundo Congreso Continental de Estudio y Asamblea Plena de la Conferencia Cristiana por la Paz de América Latina y el Caribe. 1 de junio de 1982.
17. Pablo Richard. *Para entender la Teología de la Liberación*. En **Documentos sobre una polémica**, en Joseh Retzinger et al. San José, DEI. 1984. p. 96.
18. *Ibíd.* p. 97.
19. Isaías. 9: 6.
20. Isaías. 11: 4 y 5.
21. Isaías. 11: 6-9.
22. Isaías. 65: 17-25.

23. Mateo. 10: 34-36.
24. Mateo. 10: 37-39.
25. Isaías. 2: 4.
26. Miqueas. 4: 4a.
27. Mateo. 5: 9.