



Carlos Mauricio Hernández

La civilización fracasada

Crítica política desde
Ignacio Ellacuría al capitalismo



La civilización fracasada

Crítica política desde
Ignacio Ellacuría al capitalismo

Catalogación en la publicación UNAM.
Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Hernández, Carlos Mauricio, autor.

La civilización fracasada. Crítica política desde Ignacio Ellacuría al capitalismo / Carlos Mauricio Hernández

Primera edición | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2022.

LIBRUNAM 2166901 | ISBN UNAM 978-607-30-6502-3 ISBN UCA Editores 978-99961-1-091-7

El Salvador -- Historia -- Guerra civil, 1979-1992. | El Salvador -- Política y gobierno -- Siglo XX. | Ellacuría, Ignacio -- Actividad política. | Capitalismo -- El Salvador.

LCC F1488.3.H47 2022 | DDC 972.84053--dc23

972.84

H557c Hernández, Carlos Mauricio

La civilización fracasada Crítica política desde Ignacio Ellacuría al capitalismo / Carlos Mauricio Hernández ; editor

Universidad Nacional Autónoma de México. -- 1ª ed. -- San Salvador, El Salv. : UCA Editores, 2022. 215 p. ; 22.5 cm. -- <Colección textos universitarios ; v. 59>

ISBN UCA Editores 978-99961-1-091-7 <impreso>

1. Ellacuría, Ignacio, 1930-1989-Crítica e interpretación. 2. Guerra civil, 1980-1992 <El Salvador>-Historia. 3. Capitalismo -- Siglo xx-Historia. 4. El Salvador-Guerra civil,-1979-1992-Historia. I. Universidad Nacional Autónoma de México, coed. II. Título.

BINA/jmh

Primera edición: 2022

© Carlos Mauricio Hernández

Imagen de portada: Detalles de *La cruz de la nueva civilización*, parte central del *Tríptico dedicado a Monseñor Romero*, obra de Fernando Llort ubicada en la capilla de la UCA.

D.R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

D. R. © UCA Editores
Universidad Centroamericana "José Simeon Cañas"
Boulevard Los Próceres, Colonia Los Jardines de Guadalupe,
Antiguo Cuscatlán, La Libertad,
República de El Salvador, Centroamérica

ISBN UNAM 978-607-30-6502-3
ISBN UCA Editores 978-99961-1-091-7

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / Printed in Mexico

Carlos Mauricio Hernández

La civilización fracasada

**Crítica política desde
Ignacio Ellacuría al capitalismo**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
MÉXICO, 2022

Índice general

Introducción	9
Capítulo 1. El Salvador en guerra: la explosión de la violencia política	13
El pretorianismo en El Salvador: la ausencia de elecciones transparentes, limpias y justas, 17 ; Fin del MCCA y la guerra de las Cien Horas, 34 ; Las doctrinas Monroe y Destino Manifiesto, 43 ; Represión y reacción: guerra civil (1980-1992), la respuesta insurgente al pretorianismo en El Salvador, 48 ; La explosión de la guerra civil, 50 ; Los Acuerdos de Paz, 60	
Capítulo 2. La democracia y el Estado en Centroamérica	65
Democracia, 67 ; Las cuatro fuentes de la democracia según Robert Dahl, 71 ; Estado, 82 ; El Estado moderno y la democracia representativa, 85	
Capítulo 3. El actor político	95
De Portugalete a San Salvador, 96 ; Los cambios de rumbo en la Iglesia católica y la Compañía de Jesús (1960-1980), 103 ; Voces en contra y a favor del actor político, 118 ; Autoconcepción de Ellacuría, 127 ; Reacciones a la masacre de la UCA, 130	

Capítulo 4. Teórico político	135
La civilización de la pobreza, ¿una apología de la miseria?, 135 ;	
Estado y democracia ¿para qué?, 175 ; Democracia: elecciones	
en guerra civil (década de los ochenta), 181 ; Homenaje al <i>zoon</i>	
<i>politikón</i> , 187	
Epílogo	193
Bibliografía	199
Bibliografía de Ignacio Ellacuría, 199 ; Bibliografía general, 201	
Anexos	211
Jesuitas de la UCA: víctimas del 16 de noviembre de 1989, 211 ;	
Cronología de algunos procesos históricos de El Salvador (1812-	
1994), 213	

Índice de cuadros, gráficas y figuras

Cuadro I.1. Las primeras exportaciones de café en El Salvador 1865-1904, **19**; Cuadro I.2. Etapas del café en El Salvador (1840-1930), **20**; Cuadro I.3. Cantidad de diputados y porcentaje de escaños obtenidos por el PCN y el PDC en elecciones legislativas (1961-1970), **33**; Cuadro I.4. Situación política salvadoreña entre 1944 y 1984, **41**; Cuadro I.5. Grupos guerrilleros que constituyeron el FMLN, **49**; Cuadro I.6. Principales características de la situación política en El Salvador después del golpe de Estado de 1979, **54**

Gráfica I.1. Resultado de elecciones legislativas 1982-1991 de ARENA, PDC y PCN, **55**

Figura I.1. Zonas cafetaleras, ferrocarriles y puertos hacia 1900 en Centroamérica, **22**; Figura I.2. Propaganda de la Unión Nacional Opositora (uno) en periódico salvadoreño, **34**; Figura I.3. Portada de periódico salvadoreño sobre el crimen de Regalado Dueñas, **47**; Figura I.4. Estructura del FMLN según la Fuerza Armada de El Salvador, **52**

Introducción

La gran promesa o creencia de que el capitalismo es la mejor de las civilizaciones posibles por tratarse de un orden generador de progreso material y espiritual de la sociedad en su conjunto no se ha cumplido. Un sistema que favorece la constante creación de brechas enormes en estilos de vida y daños graves al planeta no puede ser considerado exitoso.

El fracaso se expresa cada momento en distintos y variados aspectos de la vida social humana, como el ámbito político. En el mundo contemporáneo la democracia se ha convertido en la forma preferida de gobierno, de tal modo que es difícil encontrar personas *políticamente correctas* que estén en contra de ella. De igual forma, se defiende la legitimidad de un Estado cuando este se encuentra configurado acorde con los principios democráticos de división de poderes, de libertad individual, de la creación de espacios para la participación ciudadana, de respeto por la voluntad de las mayorías en el reparto de escaños, etcétera.

Ignacio Ellacuría Beascoechea (Portugalete, España, 1930-San Salvador, El Salvador, 1989) se incluye entre los personajes que se posicionaron a favor de la democracia y del Estado en los términos antes señalados, siempre y cuando existiera coherencia entre la teoría y la praxis. Esa coherencia se logra cuando se aplica el mecanismo de *historización*, que en palabras del autor radica en dos puntos: «[en primer lugar] consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente

como un “deber ser” [...] en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva» (Ellacuría 2001 [1978]:217). Cualquier *principio abstracto* o *deber ser* puede examinarse desde su concreción histórica a partir de esos dos momentos, como las categorías de bien común, progreso, justicia, derechos humanos, democracia, Estado democrático, etcétera.

Por ejemplo, de nada sirve colocar el derecho de las personas a la libertad en constituciones o declaraciones si eso no se hace realidad concreta en un contexto determinado. Incluso es absurdo hablar del derecho a la libertad si una sociedad, una democracia, un Estado o una civilización ni siquiera aseguran la existencia primaria del total de las personas.

En este sentido, la teoría sobre el Estado y la democracia que desarrolló Ellacuría no se puede examinar si no es bajo la luz de la crítica al orden mundial de su época, la civilización de la riqueza y, por consiguiente, desde la propuesta utópica que formuló: la civilización de la pobreza. Tampoco se puede dejar de lado el contexto desde el cual desarrolló su pensamiento político ni sus vínculos eclesiales y académicos.

En este libro, en los capítulos 1 («El Salvador en guerra: la explosión de la violencia política») y 3 («El actor político», sobre la vida del llamado «volcán jesuita») se perfila al filósofo, mientras que los capítulos 2 («La democracia y el Estado en Centroamérica») y 4 («Teórico político», sobre el desarrollo de los planteamientos de Ignacio Ellacuría en torno al Estado y la democracia) se centran en el marco teórico-político. De esta manera se pretende dar cuenta de la reflexión sobre lo político de un autor marcado por un contexto, el salvadoreño, entre 1970 y 1989, cuando el país registró una de las convulsiones más graves de su historia.

La biografía de Ellacuría está marcada por el desarrollo de la guerra civil salvadoreña registrada entre 1980 y 1992, en la que intervinieron múltiples factores; en esta obra se examinan especialmente aquellos relacionados con el quehacer político del autor antes y durante el conflicto armado. Por ello, este texto se enmarca en un esfuerzo por reconstruir una parte del pasado y por entender qué sucedió en la región centroamericana durante esos años. Es una puesta en marcha de la imaginación sociológica (Mills 1961) para

hacer una conexión entre la historia social, acontecimientos a gran escala o mundial, la situación regional o local y la biografía personal.

Por lo anterior, no se hace aquí un ejercicio que busque sin más complacer la mera curiosidad humana, sino que se trata de un producto que ha sido fruto de una investigación encuadrada en los estudios contemporáneos de una generación que intenta comprender los pormenores de una época que marcó el quehacer social, económico y político del presente —sobre todo por sus graves secuelas—: la guerra civil. El espíritu de fondo es que, en la medida en que toda teoría en algún momento se convierte en praxis histórica, se transformen realidades irracionales o estructuralmente injustas.

Este acercamiento a la verdad histórica es la mejor vía para examinar ese pasado en vista del alto grado de imprecaciones que surgieron desde el Estado para etiquetar a muchas personas que cuestionaron el orden injusto establecido y que se atrevieron a señalar que la violencia no se reduce a la expresión armada. En el caso concreto salvadoreño, la raíz de la problemáticas estaba en la violencia estructural, que en aras de *mantener el orden* generó violencia represiva del Estado, y la cual a su vez derivó en violencia revolucionaria.

En tal sentido, esta obra tampoco es un esfuerzo teórico que pretenda a fin de cuentas estudiar el pasado para no repetir la historia, sino tener presentes a las víctimas de la guerra civil y hacer énfasis en la responsabilidad de solidaridad y de justicia hacia ellas. Esto no debe confundirse con la memoria militante —la que, en lugar de basarse en la verdad, utiliza criterios para favorecer electoralmente a un partido político del presente—, sino que se fundamenta en una memoria que tiene como criterio principal la búsqueda de la verdad y la justicia.

Vale aclarar de entrada que en esa búsqueda no tiene cabida la discusión banal de si Ellacuría fue más filósofo que teólogo o más teólogo que filósofo; o de si llena los requisitos para ser considerado un politólogo o un sociólogo de la política. Ellacuría fue un pensador con formación teológica y filosófica y eso se nota en sus textos, porque en sus escritos filosóficos no es extraño encontrar referencias teológicas, y en los teológicos hay aspectos que toma de la filosofía.

De igual manera, no se hace la distinción —también banal— entre textos «mayores» o «menores», aunque sí se reconoce que en los «académicos» o extensos (textos mayores) Ellacuría desarrolla con mayor claridad sus ideas fundamentales. Sin embargo, no se discriminan aquellos que elaboró al calor de la coyuntura (textos menores) porque tienen el mismo valor a efectos de escudriñar en la complejidad del conjunto de su pensamiento.

Ellacuría nunca formó parte de las filas guerrilleras. Desde su posición como intelectual entendió que el desafío no pasaba por enfundar las armas, a pesar de haber sido acusado de comunista-terrorista. Su perspectiva dirigida a superar la violencia imperante en el país ni siquiera se limitaba a lo que establecía el marxismo-leninismo (aunque obviamente utilizaba a Marx). Más bien estaba marcada por una ética-política con fuertes componentes de inspiración cristiana y de la filosofía política que parte de una concepción de integralidad del ser humano.

Capítulo 1. El Salvador en guerra: la explosión de la violencia política

Estados Unidos no ha encontrado la solución. Las cosas están yendo muy mal. Yo suelo decir en la embajada americana estos puntos:

Primero, no somos más tontos que ellos. Segundo, llevamos más tiempo estudiando el problema. Tercero, estamos más interesados por el pueblo de El Salvador. Y cuarto punto, no nos interesa directamente la seguridad de Estados Unidos. Quinto, no queremos el poder para nosotros mismos tampoco.

Entonces, es más probable que nuestro juicio esté más acertado que el de ellos. No somos comunistas tampoco. No trabajamos a favor de Moscú. Ni siquiera trabajamos a favor de Roma. Trabajamos en favor del pueblo salvadoreño.

(ELLACURÍA 1986)

Hegel, reconocido filósofo alemán del siglo XIX, decía que «cada uno es, sin más, hijo de su tiempo» (1968:35), con lo cual quería expresar la importancia de comprender los procesos históricos que impactan en la vida particular de las personas.

A Ignacio Ellacuría, quien llegó a El Salvador por primera vez en marzo de 1949, le tocó ser testigo del transcurrir conflictivo que se vivió en el país durante el siglo XX por ser una república marcada económicamente por la dependencia de la producción y exportación de café, caracterizada política y socialmente por un pretorianismo que derivó en una de las mayores crisis nacionales desde la época colonial: la guerra civil.

¿Cómo se llegó a esa guerra? Las versiones sobre qué sucedió son diversas. Hay quienes afirman que fue producto de una agresión del comunismo internacional, mientras que desde otras posturas se explica como producto

de la represión por parte de los ricos hacia los pobres. Son posiciones que en la actualidad cuentan con adeptos que están profundamente convencidos de su veracidad. Poner en perspectiva esas versiones exige colocarse un paso delante de la memoria militante.

La idea que anima esta indagación histórica es que, sin poner atención a los conflictos concretos por los que ha pasado El Salvador, sin estudiar a fondo las tensiones ideológicas de los años setenta y ochenta del siglo pasado, sin examinar el papel de los distintos gobernantes que tuvo el país, sin fijar la mirada en lo que sucedía en el plano centroamericano y latinoamericano desde la Revolución cubana en 1959 y la Guerra Fría, es imposible profundizar y actualizar el legado teórico de Ignacio Ellacuría sobre el Estado y la democracia.

De hecho, muchos de los grandes referentes clásicos de la filosofía y de otras disciplinas han tenido como uno de sus desafíos medulares el comprender y dar cuenta del pasado. El mismo Ellacuría fue uno de esos pensadores, tal como señala Antonio González:

El gran tema de la filosofía de Ellacuría es la historia. La *Filosofía de la realidad histórica* es su obra filosófica más completa y elaborada, por más que esta elaboración haya quedado truncada por su asesinato [...] En el tratamiento del problema de la historia, el pensamiento de Ellacuría se deriva muy directamente de ciertas ideas que Zubiri expresó en los años 40, en *Naturaleza, Historia y Dios* (González 2005:180-181).

Desde ese principio zubiriano se hace aquí una contextualización: ¿en qué consiste el aporte de Zubiri que Ellacuría asume para explicar filosóficamente los cambios históricos? La clave está en una crítica a la visión predominante de la tradición influenciada por Aristóteles, quien planteó que los cambios se dan por el paso de la potencia al acto. «Zubiri propone otra visión de la historia» (González 2005:182) en la que no se actualiza lo que ya estaba de manera predeterminada en potencia y, por tanto, es inevitable o necesario que suceda por una «ley de la historia». En lugar de hablar de potencias y de actos, Zubiri plantea que la categoría que mejor explica el dinamismo de la historia es la de «apropiación de posibilidades».

La historia sería un proceso de posibilitación. En este proceso hay un lugar para la creatividad y para la novedad: recibimos un elenco de posibilidades, que podemos apropiarnos o no, y la siguiente generación recibirá como posibilidad el resultado de las posibilidades que nosotros nos hayamos apropiado [...] No cualquier cosa es posible en cada momento de la historia. Nuestras posibilidades han sido determinadas por las generaciones anteriores. Tenemos un elenco, a veces muy estrecho, de posibilidades. Y nada más. La historia no es el puro reino de la libertad, sino que obedece a unos dinamismos que poseen una lógica propia, que es la lógica de la transmisión de posibilidades [...] La historia no es un caos de arbitrariedad hermenéutica. La historia tiene unos dinamismos propios que se pueden estudiar. Existen líneas históricas reales, por más que estas líneas no estén predeterminadas desde el inicio de los tiempos, por más que en ellas no haya siempre necesariamente un progreso moral (González 2005:183).

Bajo esta concepción, Ellacuría, discípulo y compañero de Zubiri, no asumió la creencia de que el capitalismo caería por un proceso de necesidad histórica, por una lógica de la historia de progreso, como la tuvo una buena parte del marxismo imperante en la región. Tampoco que, por una mano invisible, el hecho de que las elites más ricas consiguieran más ingresos automáticamente se traduciría en una distribución inteligente de las riquezas. Más bien asumió el desafío que plantea la «creatividad», y el espacio para la «novedad» que el dinamismo histórico proporciona y que permite la apropiación de posibilidades para cambiar el rumbo —nunca preestablecido— de la historia.

El Salvador le proporcionó al autor un elenco de posibilidades que pueden estudiarse e interpretarse sin caer en el determinismo. La guerra civil pudo haberse evitado, pero el hecho histórico real es que se dio. ¿De qué posibilidades se había apropiado la realidad política salvadoreña y centroamericana? ¿Qué opciones transmitieron las generaciones hegemónicas al rumbo de los países? ¿Con cuáles de esas posibilidades tuvo que enfrentarse Ellacuría? ¿Qué situaciones tuvo que cargar el autor, o de cuáles se tuvo que encargar para orientarlas en otra dirección no predeterminada? En las siguientes líneas de López Bernal se encuentra un resumen de lo que fue este país en los últimos dos siglos en lo que respecta a la conducción del Estado:

«En el siglo XIX el sistema político fue dominado por caudillos, terratenientes, comerciantes y cafetaleros. En 1931 el poder político pasó a manos de militares, condición que se prolongó hasta la década de 1980 con la apariencia de un régimen democrático» (2015:37).

Estas palabras de López Bernal resumen la tesis central de la revisión histórica que aquí se defiende: el ejercicio político en El Salvador no se ha traducido en mejoras sustanciales para las mayorías, e incluso en algunos periodos se ha utilizado el Estado para reprimir movimientos religiosos, intelectuales o ciudadanos promotores de cambios sociales a favor de esas mayorías. De hecho, sin el cierre de espacios políticos, sin la represión contra detractores políticos, sin el enfermizo discurso anticomunista para deslegitimar a cualquier persona crítica, sin la cerrazón de militares a las condiciones mínimas para una democracia electoral, la guerra civil se pudo haber evitado. Desde el poder se utilizaron todos los recursos para posibilitarla.

¿Cómo explicar esa manera de ejercer el poder político desde el Estado? Para responder a esta pregunta es útil recurrir a una categoría desarrollada desde la ciencia política que abona a la tesis central de este capítulo. El Estado y la democracia en El Salvador durante el siglo XX son expresión de un *régimen pretoriano*. La característica principal de este tipo de regímenes es la siguiente: «[el] influjo desmedido de los militares en la política o ejercicio sin más, por ellos, del poder público. El vocablo y la práctica provienen de la guardia pretoriana de Roma, que ponía y quitaba a su antojo, en muchas épocas, a los gobernantes» (Ossorio 1999:606). Asimismo, de acuerdo con Serra Rojas, el concepto «pretoriano»: «En la actualidad se emplea para calificar al político, sea militar o civil, que ejerce el poder por la fuerza, el fraude, o por otros medios ilícitos, aunque aparentemente se haga en forma legal» (1999).

En la definición de Serra Rojas se señala un aspecto que caracterizó la política salvadoreña: no fueron solo militares quienes ejercieron el poder con fachada de democracia. Hubo civiles que desempeñaron cargos de dirección política, pero en general el Estado funcionó bajo los parámetros establecidos desde la institución castrense. Es esta la razón por la que en la literatura sobre la época se plantea que se trató de regímenes cívico-militares.

No obstante, hubo un predominio de lo militar sobre lo cívico a tal grado que a las fuerzas armadas se les asignaron roles constitucionales propios de

parlamentos o del órgano judicial con relación al mantenimiento del orden en general de la República. Para el caso específico salvadoreño, ninguna instancia no-militar o cívica tuvo tanto peso en la conducción del aparato estatal como la Fuerza Armada durante buena parte del siglo pasado —conducción que no puso en peligro los grandes intereses de las elites económicas, salvo durante el extraño momento en el que se discutió la reforma agraria en la década de los setenta—.

Ante esta situación no parece extraño que la cultura política en El Salvador tenga expresiones de este militarismo difundido por décadas, el cual se puede encontrar aún ahora en distintos aspectos de la sociedad —por ejemplo, observando la gran cantidad de armas que circulan legal o ilegalmente—. Tampoco resulta extraña la misma guerra civil como un modo de arreglar las diferencias políticas, pero, sobre todo, como un recurso para acceder al poder por la vía armada.

Lo paradójico de esta cultura política es que, a la par que se expandió e impregnó varios sectores de la sociedad, se fue desarrollando una resistencia al militarismo que cobró fuerza, lo que se reflejó en movimientos de la Iglesia católica y entre algunos políticos e intelectuales. Estos diversos actores y pensadores buscaron terminar el conflicto por la vía negociada, es decir, alcanzar el abandono de las armas necesario ante la coyuntura, pero sin perder el horizonte de construir una sociedad justa a largo plazo, con una democracia y un Estado sin vicios de pretorianismo. En ese grupo de personas se enmarca Ignacio Ellacuría.

EL PRETORIANISMO EN EL SALVADOR: LA AUSENCIA DE ELECCIONES TRANSPARENTES, LIMPIAS Y JUSTAS

«El sistema político salvadoreño representó históricamente la quintaesencia del pretorianismo en beneficio de una oligarquía estrechamente vinculada a la posesión y concentración de la tierra» (Alcántara 2003:27). Esta valoración que hace el politólogo Manuel Alcántara sobre la historia política salvadoreña quizá deba matizarse a la hora de pedir pruebas sobre otras regiones del

mundo en el siglo xx, pero no por eso deja de contener una idea importante sobre lo que ha significado el papel de los militares en este país.

El inicio del régimen pretoriano en El Salvador arrancó con la llegada del general Maximiliano Hernández Martínez a la dirección del Ejecutivo en diciembre de 1931, luego de un golpe de Estado. Terminó con un hecho similar, casi medio siglo después, en octubre de 1979. Entonces dio inicio un periodo de transición que acabó en 1982, cuando se puso en marcha una mecánica electoral que nombraron en ese entonces «democracia». Antes de entrar en detalles sobre estos hechos que marcaron al país en todos los ámbitos se señalan algunos acontecimientos previos relacionados con la configuración del Estado salvadoreño y vinculados principalmente al café, motor económico antes del inicio del pretorianismo.

La configuración turbulenta del Estado salvadoreño desde la dependencia del café

A finales del siglo xix las elites con poder económico y político encontraron en el cultivo del café el modo para enriquecerse y configurar la sociedad salvadoreña desde sus intereses particulares. Apelaron a principios abstractos del liberalismo para convertir este pequeño país centroamericano en una verdadera república cafetalera a pesar de que el café no es un arbusto propio de la región centroamericana.

En los alrededores de 1725 existían dos centros —o dos focos, como dirían hoy en día— en donde el café había sido aclimatado en América: la Guyana, en la parte sur del continente; y la isla Martinica, en las Antillas. De la primera de estas colonias francesas, el cultivo del café había de propagarse en la América del Sur, mientras que, del segundo de estos focos, el café había de invadir las islas del Caribe, la América Central y México (Choussy 2011:139).

Específicamente en el caso de El Salvador, el registro del que se dispone informa que fue traído en 1840 por Antonio J. Coelho, un amigo brasileño de Vicente Guerrero, político y militar mexicano involucrado en la anexión centroamericana a México en 1822 (Choussy 2011:154). Tal como se mencionó

arriba, este cultivo impactó tanto en la realidad salvadoreña, que marcó profundamente todo el quehacer económico, político y social: «Con los primeros cafetos sembrados por Coelho, y con enseñanza que dio sobre su cultivo, puede decirse que El Salvador tenía puesta la base de su futuro como nación cafetalera, y por ende, de su principalísimo factor de riqueza» (2011:159).

Veinticinco años después de las enseñanzas de Coelho, el café ya representaba cerca del cinco por ciento de las exportaciones totales de El Salvador (véase cuadro I.1).

Cuadro I.1. Las primeras exportaciones de café en El Salvador 1865-1904

<i>Año</i>	<i>Cantidad en colones</i>	<i>% de exportaciones totales</i>
1865	138 263.20	4.85
1866	197 075.77	8.09
1867	275 220.00	9.5
1868	528 153.00	15.32
1869	507 793.00	13.47
1870	663 347.95	17.04
1871	662 420.95	17.34
1872	489 299.85	12.6
1873	1 056 329.81	30.39
1879	2 001 163.35	48.5
1881	2 909 195.84	59
1882	2 700 804.60	51.5
1883	3 416 104.35	58
1886	2 662 453.75	56
1894	5 035 362.23	76
1904	13 470 796.91	81

Fuente: elaboración propia con base en Choussy (2011:163-165 y 167).

La efectividad de este cultivo fue tan grande, que para 1879 ya había pasado a significar casi 50 por ciento de las exportaciones totales. El añil, que desde la época colonial había sido uno de los principales productos de exportación y fuente de recursos, ya no era capaz de competir con el café por la cantidad de dinero que este representaba (véase cuadro I.2).

Cuadro I.2. Etapas del café en El Salvador (1840-1930)

Periodos	Título	Caracterización
Primer periodo (1840-1865)	Cosechas y exportaciones incalculables	Se siembran las primeras plantas y crece el cultivo hasta que en 1865 se contabilizaron más de 100 000 colones en exportación de café.
Segundo periodo (1865-1873)	Infancia	Se convierte en un producto de exportación fuerte. Se hace vía puerto, ya no por Guatemala.
Tercer periodo (1873-1879)	Juventud	Disputa entre el añil y el café. Gana el segundo y se convierte en el principal producto de exportación del país. El añil dejó de serlo en ese periodo.
Cuarto periodo (1879-1929)	Madurez	Monoexportación de café (no monocultivo): «representa la casi totalidad de nuestra exportación».

Fuente: elaboración propia con base en Choussy (2011:159).

Las dos caras de la dependencia del café

La dependencia del café tuvo dos facetas: una positiva, porque se convirtió en la fuente principal de riqueza desde la cual el país se fue configurando en distintos ámbitos, y otra negativa, como es de esperarse, porque si un país depende económicamente solo de un producto, cuando este entra en crisis

se ve afectada la totalidad de la dinámica de vida de la población, lo cual sucedió en 1929 con la depresión mundial.

El café era el rey; de él se obtenían las divisas extranjeras; con él se pagaban las importaciones; él proporcionaba las rentas del gobierno central y local; financiaba la construcción de carreteras, puertos y trenes; proporcionaba empleo permanente y estacional a una gran parte de la población, y creó la fortuna de unos pocos (David Browning en Whitfield 2006:52).

¿Cómo se vio impactado el medio político durante el auge del café? Fue inevitable para esas elites que, debido a la acumulación de riqueza o a la bonanza económica, no se pusiera la mirada en lo político, otro ámbito desde el cual se ejerce incidencia más allá del puramente económico. Dicho fenómeno no fue exclusivo de El Salvador porque, de hecho, buena parte de Centroamérica (tal como se aprecia en la figura I.1) durante los años que abarcan el fin del siglo XIX y el inicio del XX se vio imbuida en la caficultura:

El café constituyó el motor principal del crecimiento agroexportador en la economía centroamericana como un todo, aunque su importancia local varió muy fuertemente. Con el café y los procesos a él asociados, se iniciaron o aceleraron transformaciones profundas e irreversibles en las relaciones de clase en el campo centroamericano. La caficultura contribuyó también a redefinir las condiciones de interacción sociopolítica en el interior de aquellas sociedades en que se constituyó un eje fundamental no solo de la producción sino también de las pugnas de poder (Samper 1993:11).

El Salvador es quizá, entre todos los países de Centroamérica, el ejemplo de sociedad que giró alrededor de este cultivo, lo que derivó en «pugnas de poder» relacionadas con la ganancia que representó la caficultura: «Las exportaciones de café pasaron de un poco más de 46 millones de libras en 1900 a casi 63 millones en 1913, y superaron los 82 millones en 1920; a excepción de algunas exportaciones de oro, el país a comienzos del siglo XX era prácticamente un monoexportador de café» (Walter Franklin 2015b:307).

Figura I.1. Zonas cafetaleras, ferrocarriles y puertos hacia 1900 en Centroamérica



Fuente: Samper (1993:49).

Esta monoexportación generó cantidades considerables de dinero, tal como señaló Browning (en Whitfield 2006:52). Pero esta boyante posición económica de El Salvador no hubiese sido posible sin el protagonismo del aparato estatal, que se puso al servicio de las elites dedicadas al grano. El hecho que marcó este modo de hacer política fue la especie de reforma agraria —que no se caracterizó por buscar la justicia en el reparto de la tierra— impulsada por el presidente Rafael Zaldívar (1876-1885). Esta medida, con la que se eliminaron las tierras ejidales y comunales para pasar a manos

privadas —que las ocuparon para el cultivo del café— es conocida como el «despojo» de tierras, que se dirigió especialmente contra indígenas.

A partir de un censo de tierras que el gobierno nacional ordenó en 1879, se concluyó que una cuarta parte del territorio del país correspondía a tierras comunales y ejidales, muchas de ellas ideales para café pero que, según el gobierno, eran subutilizadas o inutilizadas por sus ocupantes. La solución que el gobierno nacional decretó en 1881 y 1882 fue la abolición de las tierras comunales y ejidales y su conversión en tierras de propiedad individual acorde con las concepciones liberales imperantes (Walter Franklin 2015b:305).

A la versión llana de «despojo de tierras» deben agregarse al menos dos elementos: en primer lugar, que antes de esta reforma gubernamental los campesinos o indígenas que disponían de esas tierras no estaban en una situación de bienestar absoluto y, en segundo lugar, es innegable que existían conflictos «en el seno mismo de las comunidades indígenas y campesinas» (Walter Franklin 2015b:305). Ello no significa que la acción del presidente liberal Zaldívar se tradujera en mejoras sustantivas para las mayorías indígenas y campesinas; al contrario, se encontraba de fondo un interés económico muy marcado en favor de familias económicamente poderosas: «El gobierno de Zaldívar buscaba transformar el país de acuerdo a las concepciones liberales y capitalistas de la época [...] Zaldívar, Ángel Guirola, Mauricio Duke y el círculo económico que se afirmó durante el gobierno de Dueñas eran representativos de los nuevos poderes económicos» (Turcios 2015:78).

Fueron estas familias las que más se vieron favorecidas por esas medidas tomadas desde el espacio de lo político. El poder del Estado se puso en función, en específico, de las familias dedicadas al café. Así nació la mítica idea de que eran 14 las familias que constituyeron la elite económica con fuertes tentáculos en el Estado.

No se cobraban impuestos a las exportaciones y las rentas, o se cobraba muy poco. Esta tendencia dio lugar a que los grupos económicos dominantes prácticamente se acostumbraran a no pagar impuesto, o a pagar lo mínimo, una

tendencia que se prolongó al siglo xx y se mantiene hasta la actualidad (López Bernal 2015:33).

Cuanto más ingresos proporcionaba el café, más crecía la desigualdad en distintos sectores sociales. El grupo que representó a esa elite económica fue incapaz, a juzgar por lo que afirma López Bernal, de distribuir con justicia la riqueza generada y tampoco se esforzó por crear una sociedad o un Estado que tuviera como finalidad el bienestar de las mayorías. Con todo, a nivel estrictamente político: «El régimen era formalmente republicano, su contenido era autoritario, restringido y personalista, y, en la medida en que la sociedad cafetalera se fue consolidando, desaparecieron los golpes de Estado, de suerte que entre 1898 y 1931 ninguno llegó a tener éxito» (Alcántara 2003:131).

La falta de efectividad de los golpes de Estado para acceder al poder es un indicador de que el ejército a finales del siglo xix y durante el primer cuarto del xx no era el actor principal, sino que la elite económica era también la elite política. Esta última terminó por ceder el poder político a principios de los años treinta, momento en el que inició formalmente el pretorianismo.

La entronización del militarismo: cesión de las elites cafetaleras del Estado

Los vientos favorables se acabaron para esa elite salvadoreña dedicada a la exportación del café con la crisis mundial de 1929. El precio cayó y puso a prueba el desatino y la incapacidad de las elites económicas que hicieron de ese grano la única fuente de recursos, lo que generó resultados desfavorables para el país: «La crisis económica de 1929 mostró cuán vulnerable era la economía a la dependencia excesiva del café: cuando los precios del grano se derrumbaron, el país los siguió» (López Bernal 2015:35).

El último de los presidentes que en buena medida representaba a la «dinastía Meléndez-Quiñónez», Pío Romero Bosque (1927-1931), se vio obligado por las circunstancias a realizar unas elecciones presidenciales: «sin declararse a favor de alguno de los candidatos. Ganó la presidencia el ingeniero Arturo Araujo y la vicepresidencia el general Maximiliano Hernández

Martínez. El país estaba con las ventas de café paralizadas y sus valores en mínimos históricos» (Turcios 2015:86).

Según la versión de Webre, estas elecciones tuvieron la característica de haber sido genuinamente limpias, sin intervención del presidente en los resultados:

Un sinnúmero de candidatos aparecieron portando estandartes de «partidos» organizados apresuradamente, pero al final, la victoria fue para Arturo Araujo. Siendo él mismo un terrateniente rico con reputación de tratar a sus campesinos con ecuanimidad, Araujo llevó a cabo una campaña francamente populista pidiendo un cambio arrasador, incluyendo una reforma agraria, aunque evitó la retórica revolucionaria marxista prefiriendo la más moderada filosofía vitalista de Alberto Masferrer (Webre 1985:17).

Aunque la coyuntura jugó a favor de Araujo para ganar las elecciones, no le ocurrió lo mismo en el ejercicio de gobernar. El 3 de diciembre de 1931, pocos meses después de haber asumido la presidencia, fue depuesto por un golpe de Estado. Entonces, el Directorio Militar nombró presidente al que fue vicepresidente junto con Araujo, al general Hernández Martínez, quien inició un periodo que dejó huellas hasta el presente en la cultura política salvadoreña.

¿Democracia pretoriana?

Sobre la democracia se ahondará en el capítulo siguiente. El término «democracia pretoriana» es un eufemismo utilizado en la jerga de los mismos militares, que aplicaron el vocablo «democracia» aunque no se cumplieran los mínimos que exige esta forma de gobierno. Por otro lado, de fondo se encontraba la relación entre civiles y militares que: «aluden a la existencia de un continuo en el que de un lado se observa una dominación militar autárquica sobre la sociedad y del otro, una completa subordinación a las instancias del poder civil» (Sojo 1997:265).

El pretorianismo al cual se hace referencia aquí es al caracterizado fundamentalmente por la hegemonía de militares —sin estar del todo ausentes los sectores civiles— en la conducción política de una nación. Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador experimentaron este fenómeno durante el siglo xx, aunque, para Alcántara, el caso salvadoreño es el más significativo.

El ejército salvadoreño ha sobresalido como el actor político más destacado y excluyente de los restantes. De sus filas han surgido las élites políticas que gobernaron el país, ha sido impulsor de partidos políticos en momentos en que la democracia pretoriana estuvo de moda, y ha impuesto Constituciones y estilos de hacer política. Por todo ello, el período de medio siglo comprendido entre 1932 y 1982 tiene como denominador común la presencia continuada del ejército en la vida política salvadoreña, que se perpetúa en el poder a través de diferentes modalidades que van desde el golpe de Estado a las elecciones amañadas (Alcántara 2003:132-133).

En similares términos, Carlos Sojo¹ plantea que, en el caso salvadoreño: «el ejército institucionalizado en la primera mitad de la década de 1910, ejerció un control prácticamente ininterrumpido de la vida política nacional desde 1931, hasta el inicio de la transición con la elección de Napoleón Duarte en 1984» (1997:270).

Un sector del Estado que debió haberse especializado en el uso de las armas para efectos de defensa nacional desplazó al sector civil —a las elites cafetaleras en el caso de El Salvador— e impuso una manera de gobernar que quedó impregnada en lo más profundo de esta sociedad, como se ha mencionado antes, bajo el concepto de cultura político-militar. Debido al éxito político del militarismo, en algunos países de Centroamérica se llegó al extremo de otorgar al ejército prerrogativas en las Constituciones —con

¹ Parece haber acuerdo entre los autores en que la época que abarca el pretorianismo inició con la llegada de Martínez en diciembre de 1931, no así con respecto a la fecha final. Alcántara indica 1982 debido a las elecciones legislativas, mientras que Sojo menciona 1984 por las elecciones presidenciales. Aquí se considera como límite el golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, fecha en que asumió el cargo el último presidente militar.

las que no deberían contar— en las Cámaras de Diputados, las Asambleas Legislativas o las cortes del Órgano Judicial:

El problema de la influencia política de las fuerzas armadas de América Central [...] es la existencia de funciones, constitucionalmente establecidas, que involucran a los militares de lleno en actividades de estricto alcance político. [Por ejemplo] El Ejército de Honduras tiene por funciones «el mantenimiento de la paz, el orden público y el imperio de la constitución, los principios del libre sufragio y la alternabilidad en el ejercicio de la presidencia» (Sojo 1997:278-279).

Estas «prescripciones constitucionales» al ejército, tal como las llama Sojo, es probable que se logaran por influencia del contexto histórico mundial. Más específicamente, el ambiente de guerra que se respiraba en el mundo en los años treinta pudo haber justificado el uso de la fuerza en El Salvador para mantener el orden frente a posibles amenazas. Pero esta apelación al principio abstracto de asumir el poder para mantener el orden y la paz se tradujo en un caldo de tensión que tarde o temprano iba a explotar. El abuso de poder, la represión política y el cierre de espacios para la oposición, todos aspectos antidemocráticos, en realidad fueron el fermento para la organización de grupos de excluidos que optaron por la vía armada para luchar contra este (des)orden establecido.

Los ejércitos centroamericanos nunca afrontaron seriamente desafíos externos a la seguridad nacional [...] se convirtieron en poderosos instrumentos de represión y de garantía del «orden» público amenazado por protestas civiles, insurrecciones armadas, o simples manifestaciones de descontento social. Su función primaria fue la represión policiaca y política y sólo cuando contribuyeron a desencadenar las tensiones que condujeron a la guerra terminaron convirtiéndose en ejércitos contrainsurgentes y contrarrevolucionarios (Sojo 1997:281).

A partir de esta categoría de pretorianismo, a continuación se examinarán cronológicamente los actores principales que protagonizaron este régimen en El Salvador durante buena parte del siglo xx.

La era Hernández Martínez

«Martínez fue el primer soldado profesional en sentido moderno que alcanzó» el cargo de presidente de la República en El Salvador (Webre 1985:18). Una de sus primeras medidas fue contra el levantamiento de indígenas y campesinos en el occidente del país, la zona que más producía café y la más afectada por la crisis económica. La respuesta represiva del Estado fue desproporcionada. Se convirtió en una masacre de indígenas y campesinos sin que hasta la fecha exista una cifra fidedigna de muertes. Las más altas mencionan que fueron alrededor de 30 000 las personas asesinadas por las fuerzas militares. Como sea, después de la represión por el levantamiento «con visos de bolcheviquismo» (Walter Franklin 2015a:183) «el general y el ejército habían pasado a ser los rectores de la vida salvadoreña» (Turcios 2015:90). No obstante:

la élite económica nunca se sintió completamente a gusto con el régimen de Martínez [...] el dictador no era uno de ellos. A diferencia de sus predecesores en el cargo, Martínez era de origen humilde y de linaje indígena, y había escogido la carrera militar como vía de movilidad social. Entrenado en las academias militares de Guatemala y El Salvador, Martínez albergaba pretensiones intelectuales como filósofo (Webre 1985:21).

Todo apunta a que la aceptación a medias o a regañadientes de Martínez se debió a que a la elite económica le pesó más el miedo generado por el «imaginario comunista ideológico», que el honor de dirigir el Estado directamente:

A los sectores de la oligarquía les marcó mucho el levantamiento campesino de 1932, el ver a las hordas —como les llamaban—, a la gente pobre, sucia, desarrapada manifestándose. Todo el sistema legal que se fraguó después del 32 fue un esquema legal que prohibía la organización campesina [...] Pero en la visión oligárquica siempre ha habido un pavor hacia la movilización de la gente y asocian comunismo con cualquier tipo de cambio. Y cambio lo asocian a desorden. Hay una ecuación firme de la oligarquía de aquella época que llega hasta ahora: cambio-reforma-desorden-amenazas a nuestras libertades-amenazas a las pro-

piudades-caos-poco desarrollo-amenaza a la riqueza (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

También, luego del golpe de Estado de 1931, Estados Unidos le tuvo cierta reserva a Martínez, al que solo reconoció como presidente hasta en enero de 1934. El gobernante Franklin Roosevelt «había decidido replantear las relaciones con los países latinoamericanos bajo la llamada política del buen vecino» (Walter Franklin 2015a:182), con la que afirmaba evitar la utilización de tropas para dirimir diferencias con los países de Latinoamérica. Así, ante la crisis económica, la respuesta del gobernante salvadoreño, según la describió Walter Franklin, fue «autárquica»: «un intento de solventar los problemas del país con los recursos propios a la mano y no tolerar oposición alguna a sus medidas» (2015a:183). «Tenía un hablar suave, era vegetariano y masón. En tres años había organizado un sistema de seguridad política y control que no se comparaba con nada del pasado [...] Aquel era el régimen de un partido: Pro Patria» (Turcios 2015:91).

Antes de la Segunda Guerra Mundial, Martínez reconoció «a Francisco Franco como jefe de gobierno apenas comenzaba la guerra civil en España y contrató un general alemán para dirigir la escuela militar en San Salvador» (Walter Franklin 2015a:183). Luego, el peso de Estados Unidos se hizo sentir: Martínez le declaró la guerra a Japón, a Alemania y a Italia, puso a disposición del gobierno norteamericano las aguas del golfo de Fonseca para efectos de la defensa del continente, cambió al director alemán de la escuela para nombrar a un estadounidense y «los ciudadanos alemanes e italianos residentes en el país fueron remitidos a campos de internamiento en territorio estadounidense y sus empresas pasaron a administración estatal» (Walter Franklin 2015a:184).

El final de su presidencia fue en mayo de 1944, tras una huelga general de «brazos caídos» por la que tuvo que renunciar, pero esos años al frente del gobierno dejaron un legado que se puede resumir en las siguientes líneas:

La rectoría del ejército, el imperio de un partido oficial, el control autoritario sobre la población, las elecciones rituales, la figura del comandante por encima de la ley formaban una herencia que se prolongaría muchos años. Una versión

oficial, una sola, que hacía del anticomunismo su razón de ser, quedaba como piedra fundacional (Turcios 2015:93).

Mientras tanto, la crisis política no estaba desconectada de una crisis económica que Martínez, este personaje que la derecha salvadoreña y conservadora ha mitificado y considera como uno de los mejores presidentes de la historia del país, fue incapaz de resolver:

De una población de menos de 100 000 en 1930, la municipalidad de San Salvador creció más de 250 000 en 1960. Muchos de estos nuevos capitalinos eran migrantes pobres recién llegados, quienes estiraban pesadamente los servicios públicos ya inadecuados, al mismo tiempo que no ofrecían un aumento compensatorio en los ingresos por concepto de impuestos y vivían en condiciones primitivas, a menudo en zonas marginales erigidas en terrenos baldíos públicos o privados (Webre 1985:109).

Tras su caída, a Martínez le siguieron una serie de gobernantes militares que crearon dos partidos políticos en la línea del Pro Patria: el Partido Revolucionario de la Unificación Democrática (PRUD) y posteriormente el Partido de Conciliación Nacional (PCN). Ambos gobernaron con poca apertura democrática y con una tendencia a manipular elecciones a su favor sobre las bases del fantasma del comunismo y de la represión política.

La era prudista

El PRUD gobernó de 1950 a 1960, primero con el teniente coronel Óscar Osorio (1950-1956) como presidente y luego con el teniente coronel José María Lemus (1956-1960). En este periodo se trabajó por una nueva Constitución política que tuvo una particularidad, tal como señala Turcios:

El nuevo texto político dejaba atrás la organización liberal del Estado y postulaba otra modalidad de actuación estatal en la economía y la sociedad [...] el artículo 137 lo postulaba en forma rotunda: «se reconoce y garantiza la propiedad privada

en función social». Además, la Constitución regulaba el trabajo y la seguridad social y era marco normativo de una nueva estrategia de desarrollo (Turcios 2015:95).

El nuevo enfoque de la Constitución, fruto de la llamada Revolución de 1948, estableció como una de las principales obligaciones del Estado la atención de los aspectos sociales, mientras por muchos años «sus principales preocupaciones habían sido la sanidad fiscal y la seguridad política por encima de todo» (Walter Franklin 2015*b*:323). Sin embargo, los gobiernos siguieron los lineamientos de Estados Unidos en lo que respecta a la lucha contra lo que consideraron el peligro del comunismo internacional, argumento que en el caso salvadoreño, como se ha mencionado, históricamente se había utilizado para eliminar toda crítica a los gobiernos o para desarticular a la oposición política, de ahí que no fuera extraño que el gobierno prudista aceptara

gustosamente ayuda militar en forma de equipo y entrenamiento, proporcionada casi en su totalidad por Estados Unidos bajo los acuerdos firmados en Río de Janeiro en 1947, conocidos como el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), una alianza militar para enfrentar «las actividades expansionistas del comunismo internacional» (Walter Franklin 2015*a*:188-189).

En 1952 se promulgó la ley de Defensa del Orden Democrático «con la cual se institucionalizó el autoritarismo prudista» (Turcios 2015:97), que se vio truncado por el golpe de Estado de octubre de 1960. Lemus no terminó el periodo presidencial después de haber ganado con más de 90 % de los votos en 1956. La Junta de Gobierno fue a su vez derrocada por el llamado Directorio Cívico Militar en enero de 1961. Así se decidió porque entre quienes conformaron esa Junta estaba el doctor Fabio Castillo Figueroa, tildado de ser simpatizante del comunismo. Todo apunta a que Estados Unidos dio el visto bueno a estos golpes.

La era pecenista

El Directorio Cívico Militar nombró a un civil como presidente interino: el doctor Eusebio Rodolfo Cordón (enero-julio de 1962), para preparar el terreno

a un nuevo partido dirigido por militares, el PCN, el 2 de septiembre de 1961, «sobre la base del PRUD y con el respaldo del ejército» (Turcios 2015:101). Esta vez a la cabeza se encontraba el teniente coronel Julio Adalberto Rivera. En el ámbito electoral, casi un año antes del PCN había nacido otro partido que sufrió un duro ataque desde el discurso anticomunista del oficialismo: el Partido Demócrata Cristiano (PDC). Fue el «21 de noviembre de 1960 [...sus] programas estarían basados en los principios del social cristianismo» (Webre 1985:51).

Poco después de la fundación del partido [PCN], el directorio anunció que se celebrarían elecciones el 17 de diciembre de 1961, para escoger una asamblea constituyente. Los partidos establecidos, como era de esperarse, recibieron con gran indignación la noticia de la formación del PCN y de la precipitada convocatoria para elecciones. Oradores de toda posición política concebible arengaron a una muchedumbre reunida en la Plaza Libertad para protestar por el nuevo partido. Representando a los demócrata cristianos, Abraham Rodríguez advirtió sobre la amenaza a la democracia que planteaba un partido oficial y en su iniciación como orador político, Napoleón Duarte leyó un manifiesto titulado «¡Traición al pueblo salvadoreño!» (Webre 1985:62).

Los resultados de la elección presidencial del 29 de abril de 1962 eran fácilmente predecibles, ya que el nuevo partido seguía fielmente a sus antecesores, el Pro Patria y el PRUD, en lo que respecta a falta de transparencia y de limpieza en los procesos electorales:

El viejo patrón de la política prudista parecía estar restableciéndose. Ninguno de los partidos de la oposición tenían intención de presentar candidato [...] Rivera permaneció sin opositor, exceptuando un burro que los estudiantes universitarios nominaron como «el único candidato digno de competir con el oficialismo». Decidido a que su próxima victoria, por falta de opositor no fuera completamente sin sentido, Rivera hizo campaña tanto como, o quizá más que, si hubiera tenido oposición (Webre 1985:65).

En boca de Julio Rivera, la consigna de la Alianza para el Progreso era «si nosotros no hacemos las reformas, los comunistas las harán por nosotros» (Webre 1985:58). Quizá por este espíritu se modificó el sistema electoral, de modo que las elecciones legislativas de 1964 fueron las primeras en llevarse a cabo bajo un sistema proporcional de escaños.

Cuadro I.3. Cantidad de diputados y porcentaje de escaños obtenidos por el PCN y el PDC en elecciones legislativas (1961-1970)

Partido/año	1961	1964	1966	1968	1970
PCN	54 (100%)	32 (61.5%)	31 (59.6%)	27 (51.9%)	34 (65.4%)
PDC	—	14 (26.9%)	15 (28.8%)	19 (36.5%)	16 (30.8%)

Fuente: elaboración propia con base en Artiga (2015:94-95).

La baja que experimentó el PDC se debió a procesos fraudulentos, pero también fue efecto de la guerra que libró El Salvador contra Honduras, además de que «a partir de 1970 se agudizará una peculiar militarización del país, desapareciendo poco a poco la apariencia de apertura vivida en la década de 1960» (Alcántara 2003:135).

En el ámbito municipal, el PDC logró ganar el Gobierno de San Salvador en 1966 con José Napoleón Duarte como alcalde. Repitió en 1968 y 1970, y gozaba ya de todas las condiciones necesarias para ganar la presidencia de la República en las elecciones de 1972, para las cuales compitió como candidato de la Unión Nacional Opositora (UNO), coalición de los partidos Demócrata Cristiano, Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y Unión Democrática Nacionalista (UDN) [...] Sin embargo, el triunfo le fue arrebatado mediante el mayor fraude electoral que registra la historia (Artiga 2015:94).

El fraude de las elecciones de 1972 estuvo precedido por el fracaso del Mercado Común Centroamericano (MCCA) como efecto de la guerra contra Honduras en 1969.

Figura I.2. Propaganda de la Unión Nacional Opositora (uno) en periódico salvadoreño



Fuente: *La Prensa Gráfica*, 18 de diciembre de 1971, p. 41

En la década de 1960, las esperanzas de desarrollo social y económico se centraron en la creación y consolidación del Mercado Común Centroamericano (MCCA), que recibió el decidido respaldo de Washington tanto por medio de inversiones directas de empresas estadounidenses como de préstamos y donativos del gobierno mismo (Walter Franklin 2015a:194).

FIN DEL MCCA Y LA GUERRA DE LAS CIENTO HORAS

Parecía que el MCCA iba por buen camino, pero a finales de 1968, ya con Fidel Sánchez Hernández (1967-1972), el segundo presidente del PCN, en Honduras se dio inicio a una reforma agraria que excluyó a salvadoreños de los beneficios. «Las tierras afectadas por la reforma eran generalmente tie-

rras nacionales sobre las cuales estaban asentados muchos campesinos de origen salvadoreño» (Walter Franklin 2015a:196). Eso implicó expulsiones masivas de salvadoreños de tierras hondureñas, y la respuesta del gobierno de El Salvador fue el ataque militar.

El lunes 14 de julio de 1969 una flotilla de aviones particulares improvisados como naves militares lanzó bombas sobre Tegucigalpa [...] Cien horas duró la aventura; después vino la batalla diplomática en la Organización de Estados Americanos. Los argumentos salvadoreños no pudieron valer ante el hecho indiscutible de la invasión, de manera que cuando la OEA ordenó el cese del fuego y el repliegue no quedó más que el acatamiento (Turcios 2015:105).

Esta acción, además de romper con el MCCA, trajo consigo un agravante para la ya caótica situación en el interior del país. Con el ataque a Honduras:

Lo único que logró el gobierno fue mantenerse en el poder. Por lo demás, los costos económicos y políticos para El Salvador fueron muy altos. Honduras cerró sus carreteras al paso de vehículos y carga provenientes de, o destinados a, El Salvador; el tráfico hacia Nicaragua y Costa Rica tuvo que efectuarse en un transbordador que cruzaba el golfo de Fonseca, lo que resultaba más caro y dilatado. Muchos negocios e inversiones de salvadoreños en Honduras fueron confiscados sin explicación ni indemnización. No fue sino hasta 1980, cuando se firmó un tratado de paz entre los dos países, que se restablecieron las relaciones diplomáticas y volvieron a circular vehículos salvadoreños en las carreteras hondureñas (Walter Franklin 2015a:198-199).

En esa misma línea de evaluación de la guerra contra Honduras, para López Bernal «militarmente fue un fracaso, y en términos económicos un desastre, pues se perdió el principal mercado de la región» (2015:41). Además marcó una ruptura con el proyecto de modernización o de industrialización que se inició en 1948: «El país cayó en una espiral de problemas que las élites dirigentes no fueron capaces de entender y enfrentar adecuadamente. Por primera vez en décadas, el bloque dominante mostró fisuras imposibles de disimular» (2015:42).

Esas fisuras explican de alguna manera el conflicto que se generó entre los militares que dirigían el gobierno y la oligarquía en la década de los setenta. Y así se originó una serie de acontecimientos que fueron poco a poco desatando las condiciones para la guerra civil de la siguiente década.

LA REFORMA AGRARIA

Uno de los efectos de la reforma agraria en Honduras fue que desató la necesidad de realizar una en El Salvador. En ese contexto, el presidente Sánchez Hernández convocó a un congreso con distintos actores de la vida política y social del país.

En enero de 1970 se instaló el Congreso de la Reforma Agraria [...con] tres detalles significativos: el compromiso del presidente con la reforma, el retiro de la Asociación Nacional de la Empresa Privada (ANEP) del evento y la ausencia de representantes de las organizaciones campesinas (Turcios 2015:106).

La iniciativa, al no tener mayor eco, se estancó, sobre todo después de los resultados de las elecciones legislativas y municipales en las que el PCN salió triunfante: «Con estos resultados electorales y la cercanía de la elección presidencial, el presidente canceló la propuesta de ley para la reforma agraria» (Turcios 2015:106-107). El tercer presidente de la era pectenista, como se mencionó antes, llegó al Ejecutivo luego del fraudulento proceso electoral de 1972. El coronel Arturo Armando Molina gobernó por cinco años (1972-1977). Al igual que su predecesor, impulsó una reforma agraria que fue apoyada por Ellacuría en sus inicios.

En junio de 1975 la Asamblea aprobó la Ley del Instituto de Transformación Agraria (ISTA), y en junio de 1976 se promovió «el decreto del Primer Proyecto de Transformación Agraria, determinando el área afectada (58 000 hectáreas en la región oriental) y los límites permitidos (35 hectáreas el máximo y tres el mínimo)» (Turcios 2015:109). Pero esta iniciativa, al igual que en 1970, tuvo la oposición de los grupos de poder económico:

El Frente Agropecuario de la Región Oriental (FARO) y la ANEP, que denunciaban la arbitrariedad gubernamental al violar el derecho a la propiedad y desconocer el criterio de la productividad. El gobierno defendía la necesidad de romper la concentración de la propiedad agraria y propiciar la redistribución. En todo el siglo xx no se había dado un enfrentamiento tan duro entre un gobierno de militares y las asociaciones de empresarios y propietarios [...] El 19 de octubre, la Asamblea Legislativa aprobó reformas sustantivas a la Ley del ISTA (Turcios 2015:110).

No solo se dio marcha atrás al proyecto, sino que fracasó totalmente la reforma. En esta batalla ganaron las elites económicas debido a que los pretorianos utilizaron el Estado para beneficiar los intereses del gran capital. Ante este hecho Ellacuría escribió el famoso editorial: «A sus órdenes, mi capital» (2005b[1976]), en el que lanzó duras críticas al gobierno y a la empresa privada como se verá en el Capítulo 4.

El último presidente de la era PCN

Los empresarios apoyaron al general Carlos Humberto Romero para la elección presidencial de 1977, probablemente como premio por haberse mantenido distante de la propuesta de reforma agraria. El proceso electoral con el cual ganó la presidencia también fue fraudulento.

Aquellos que todavía creían en la democracia pura en El Salvador, tenían cada vez menos razones para sentirse optimistas a medida que avanzaban los años 70. La violencia política aumentó después de las elecciones y dos movimientos guerrilleros urbanos bien definidos emergieron: el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y las Fuerzas Populares de Liberación «Farabundo Martí» (FPL) (Webre 1985:241).

Por el lado de la derecha, en 1975 surgió el escuadrón de la muerte llamado Fuerzas Armadas de Liberación Anticomunista-Guerra de Eliminación (FALANGE), que amenazaba con:

exterminar a todos los comunistas y a sus colaboradores en la sociedad salvadoreña. Denunció al gobierno y a la Iglesia de haber sido infiltrada por los rojos —obispos, sacerdotes, diputados, ministros y aun oficiales militares— y concluían con la esperanza de que al tomar la vanguardia en esta lucha, inspirarían a Molina para que recuperara la cordura, limpiara la casa y organizara un régimen apropiado tomando como modelo el de Martínez (Webre 1985:244).

Tras el secuestro el 19 de abril de 1977 por parte de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL) del ministro de Relaciones Exteriores, Mauricio Borgonovo Pohl, surgió la Unión Guerrera Blanca (UGB), la cual sostenía que «los jesuitas y otros sacerdotes progresistas eran los responsables de la violencia revolucionaria en El Salvador y que debían ser castigados» (Webre 1985:254). Parecía que la suerte estaba echada y que el inicio de la guerra civil era inminente, pero faltaba aún una última opción que pudo haber frenado la guerra, aunque tampoco fructificó.

El golpe de Estado del 15 de octubre de 1979

López Bernal explica que los movimientos de diversa índole que surgieron en la década de los setenta estaban «dispuestos a quebrar el sistema de dominación hasta entonces vigente. Quizá no tenían mucha claridad sobre los cambios a realizar, pero sí estaban muy seguros de lo que ya no querían» (López Bernal 2015:35-36). Y el símbolo de ese rechazo estaba en la silla presidencial. El presidente Romero, además de la tensión interna, estaba sometido a una presión internacional desde Washington, con «la llegada a la Casa Blanca del presidente Jimmy Carter en 1977 [quien] trajo consigo un golpe de timón de la política de Estados Unidos hacia Latinoamérica, especialmente una mayor insistencia en el respeto a los derechos humanos y políticos» (Walter Franklin 2015a:199).

Además, las prácticas políticas del PCN habían empeorado en ese decenio:

En 1976, la Asamblea Legislativa se integró, como en los tiempos del esplendor autoritario, sin ningún opositor. Las elecciones presidenciales de 1977, denun-

ciadas como fraudulentas, terminaron con el despliegue represivo contra la UNO en la Plaza Libertad. El bloque político en el poder se había quedado sin cartas para gestar consensos, solo tenía la represión ante el despliegue revolucionario, que mostraba su capacidad de protesta y su poder militar. Así vivía el país una crisis que no se comparaba con nada de lo conocido en los dos siglos de su existencia (Turcios 2015:110-111).

Una de las mayores consecuencias de esa crisis fue la ruptura del orden establecido con la salida de Romero a través de un nuevo golpe de Estado, el último registrado en la historia política salvadoreña, el 15 de octubre de 1979. La esperanza de un cambio de situación se expresó en la «Proclama de la Fuerza Armada», donde la institución armada se comprometía a «apoyar decididamente todas las reformas y normas tendientes a lograr los cambios que el país necesita, dentro del proceso político, social y económico» (Fuerza Armada Salvadoreña 1979). La literal «c» de las acciones en cuanto a «lo político» ilustra lo fundamental que se buscaba con el golpe:

Iniciar un diálogo constructivo con todas las Organizaciones Populares, con el objetivo de lograr su participación en el Proceso de cambio estructural. Establecer también una convivencia democrática con esas organizaciones, en la que el respecto a las leyes y los Derechos Humanos sea la norma de comportamiento mutuo (Fuerza Armada Salvadoreña 1979).

La proclama fue valorada por López Bernal como un documento en el que se plantearon cambios profundos: «Ni los Acuerdos de Paz de 1992, ni ninguno de los planes de gobierno de derecha o de izquierda de la postguerra pretendieron transformaciones tan profundas como las de 1979» (López Bernal 2015:44).

El problema fue que esas transformaciones soñadas, puestas en el papel, no se llevaron a la práctica porque los militares siguieron cometiendo crímenes, los grupos paramilitares también y los movimientos guerrilleros tomaron fuerza con el triunfo de la Revolución en Nicaragua en julio de ese mismo año, donde se contó con la presencia «por primera vez de misio-

nes diplomáticas, técnicas y militares de la Cuba revolucionaria y la Unión Soviética en un país centroamericano» (Walter Franklin 2015a:199-200).

La formalidad democrática funcionó en las décadas de 1950 y 1960, pero se agotó en la siguiente. A las demandas de libertades políticas y respeto a la voluntad popular expresada en las urnas, se respondió con represión y el cierre de los mínimos espacios políticos vigentes. Estas medidas dieron un resultado contrario a lo esperado: en lugar de debilitar la oposición, la fortalecieron. Cuando se agotaron las vías legales, la lucha armada pareció ser la alternativa. Efectivamente, la mayor parte de los que optaron por las armas habían participado activamente en la oposición política, pero terminaron desilusionados. Ese desencanto facilitó su tránsito hacia planteamientos político-ideológicos más radicales, hasta llegar a las organizaciones guerrilleras de izquierda (López Bernal 2015:39).

Ante esta situación, a la pregunta de quién provocó la guerra civil en El Salvador no se puede responder simplemente cargando la responsabilidad sobre quienes se vieron obligados a optar por la vía armada; la gran responsabilidad recae sobre quienes desde el poder político y económico —como las elites salvadoreñas y centroamericanas— pudieron haber evitado que muchos de los actores políticos que quisieron hacer cambios profundos y necesarios en el país se decantaran por las armas, pues la vía electoral, paradójicamente, fue malograda por los mismos que criticaban el comunismo por considerarlo antidemocrático.

Tal como se observa en el cuadro I.4, el periodo pretoriano estuvo marcado por situaciones conflictivas cuyos actores a nivel interno fueron en su mayoría militares. Pero no se puede comprender a cabalidad todo este panorama sin señalar uno de los actores internacionales que cobró relevancia en la región: Estados Unidos. Esta nación poderosa e imperial libró su lucha contra lo que se denominó el comunismo internacional representado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Los militares salvadoreños encontraron en el gobierno estadounidense, que les respaldó y financió durante el siglo xx, a uno de sus mayores aliados internacionales.

Cuadro I.4. Situación política salvadoreña entre 1944 y 1984

<i>Acontecimiento</i>	<i>Cantidad</i>
Constituciones aprobadas	4
Golpes de Estado exitosos	5
Golpes de Estado fallidos	5
Presidentes provisionales	4
Presidentes constitucionalmente electos	8
Total de cambios de gobierno	37
Gobernantes militares	9
Gobernantes civiles	3
Porcentaje de militares en funciones ejecutivas	60.60 %
Porcentaje de civiles en funciones ejecutivas	39.40 %

Fuente: elaboración propia con base en Cerdas Cruz (1997:299).

*La intervención de Estados Unidos en Centroamérica:
la lucha anticomunista en el contexto de la Guerra Fría*

La Guerra Fría ingresó a Centroamérica vía Guatemala, tras el derrocamiento del presidente Jacobo Arbenz en junio de 1954 en ese país. Para el gobierno estadounidense, las medidas reformistas de Arbenz estaban al servicio del comunismo internacional y, por ello, se puso en peligro la paz en la región y en toda América.

La Guerra Fría había llegado a Centroamérica. Lo que no se sabía es que duraría unos cuarenta años más. Lo acontecido en Guatemala en 1954 caló profundamente en las izquierdas latinoamericanas y en los gobiernos de línea reformista. Los intereses de Estados Unidos, tanto locales como estratégicos, tendrían que tomarse muy en cuenta cuando se intentara cualquier proceso de cambios sociales y económicos que los afectara (Walter Franklin 2015a:191).

En El Salvador, el gobierno de Rivera recibió el respaldo del presidente John F. Kennedy, quien era considerado como uno de sus «aliados muy eficaces en la lucha contra el comunismo» (Webre 1985:55). Este apoyo se tradujo en «más de 25 millones de dólares en préstamos de Estados Unidos con promesas de más» (1985:59).

El triunfo de la Revolución cubana en 1959

Cinco años más tarde ocurrió otro acontecimiento que repercutió en una presencia más incidente de Estados Unidos en la región, aunque el suceso no fue en Centroamérica sino en el Caribe: el triunfo de Fidel Castro contra Fulgencio Batista en enero de 1959. Este hecho no fue ajeno a la coyuntura de Guerra Fría presente en el mundo. Además, la Revolución cubana se convirtió en un símbolo para quienes promovían cambios políticos, económicos y sociales en Latinoamérica puesto que, con la hazaña lograda por Castro y sus compañeros de armas:

[...se] demostró que era posible derrocar a un gobierno impopular y, una vez instalado en el poder, efectuar transformaciones profundas en la sociedad y la economía del país. También provocó la enemistad de Washington, tanto por las expropiaciones de empresas estadounidenses como el alineamiento de Cuba con el bloque soviético (Walter Franklin 2015a:192).

Además, la Cuba de Fidel Castro ponía un ingrediente nuevo en el panorama latinoamericano, sobre todo en relación con la lucha armada de grupos insurgentes: «A partir del triunfo de la Revolución cubana a comienzos de 1959, en buena parte de Latinoamérica las personas y los grupos desafectos a quienes no se les permitía expresarse políticamente comenzaron a plantearse la opción de asaltar el poder por la vía armada» (Walter Franklin 2015b:330-331).

En El Salvador «el movimiento de Castro encontró muchos simpatizantes entre la izquierda salvadoreña, concentrados, como era de esperarse, en la Universidad Nacional» (Webre 1985:37). Pero la repuesta del régimen militar

no se hizo esperar, tampoco la reacción de Estados Unidos ante el desafío que supuso la Revolución cubana.

Estados Unidos inició un programa a nivel hemisférico para acelerar los cambios sociales, económicos y políticos que le «quitarían banderas» a las izquierdas revolucionarias. Esta fue la Alianza para el Progreso [...] para muchos gobiernos latinoamericanos, esencialmente conservadores, las reformas prescritas resultaban casi tan amargas como los cambios revolucionarios que se querían evitar (Walter Franklin 2015a:192).

El interés de Estados Unidos por toda América Latina es entendible bajo la perspectiva de su carácter capitalista e imperialista. Pero ¿por qué hacer de Centroamérica una zona de especial incidencia?, ¿cómo se podría explicar el involucramiento político estadounidense en Guatemala, Nicaragua o El Salvador? Son dos los elementos que se complementan para encontrar respuestas a estas preguntas.

LAS DOCTRINAS MONROE Y DESTINO MANIFIESTO

Las trece colonias británicas que lucharon por su independencia a finales del siglo XVIII terminaron contagiándose de la lógica imperial de la que renegaron frente a Inglaterra en el siguiente siglo, algo que concibieron como «natural» dados los altos niveles de desarrollo industrial que alcanzaron y su expansión en territorio.

Acorde con esta ideología imperialista, por su ubicación geográfica la región centroamericana, junto con el Caribe, representó para ellos un espacio importante para el comercio interoceánico y la seguridad nacional. Antes, la región tuvo que hacerse campo frente a las potencias europeas que tenían tentáculos desde el periodo colonial.

Tanto Inglaterra como Alemania jugarían un papel importantísimo en los destinos de la Centroamérica independiente y de sus repúblicas sucesoras, como socios comerciales y fuente de capitales [...] Estados Unidos fue adquiriendo con

el paso del tiempo un papel de contrapeso a las pretensiones comerciales y políticas de las potencias europeas, con las cuales comenzó a competir. De manera muy puntual, en 1823 el presidente estadounidense James Monroe dijo que su país objetaría cualquier intento de un país europeo de establecer una nueva presencia colonial en las Américas cuando casi todas las antiguas posesiones españolas ya habían adquirido su independencia (Walter Franklin 2015a:137).

En esa misma línea, un intelectual estadounidense, Frederick J. Turner, defendió que su país no solo tenía que cuidar a América de la Europa colonizadora, sino que tenía un mandato, un destino que expresaba de esta manera:

Los Estados Unidos tenían que proseguir la misión encomendada de tener que gobernar a otras razas sin experiencia política y subdesarrollada [...] los ideales del «Destino Manifiesto» y de la Doctrina Monroe, centrados en el reforzamiento de ideas conservadoras, tales como la voluntad de dominio de los pueblos llamados «inferiores» (Zermeño, 1988:130).

Ya desde 1898 Estados Unidos había perdido su inocencia (Zermeño 1988:140) con las intervenciones en Cuba y Filipinas. Por más que apele a que su intención es llevar progreso, civilización o industrialización, el trasfondo del involucramiento del país del norte en cualquier región del mundo es parte de su modo de ser imperial. Algo que se ha repetido en distintos periodos históricos es que Estados Unidos no busca la «defensa de la humanidad», por más que así lo exprese antes de atacar o intervenir en otros países o regiones, sino que se mueve por el interés de sus grandes corporaciones o por razones de control político ante quienes considere que no colmulgan con su visión del mundo. En las siguientes líneas encontramos esos motivos ya desde 1898: «Por razones humanitarias, en defensa de la vida y propiedades norteamericanas, por la seriedad de los daños ocasionados al comercio y negocios del pueblo norteamericano, y por la amenaza que representaban los hechos cubanos para la paz del pueblo norteamericano» (Zermeño 1988:134).

La retórica coincide casi un siglo después, en 1980, cuando Estados Unidos se convirtió en el tercer actor de la guerra civil en El Salvador o en la agresión contra el sandinismo en Nicaragua. El nuevo ingrediente que le dio aún más fuerza a la paranoia imperial estadounidense fue el comunismo.

Alimento del anticomunismo

Una de las tesis más importantes en este trabajo de investigación es que las elites económicas, políticas, intelectuales y religiosas encontraron en el discurso anticomunista una excusa para evitar los cambios o transformaciones que exigía el país para crear una sociedad más ordenada, justa y democrática. Esta cerrazón condujo a que la receta de Washington incluso encontrara resistencia para hacer pequeños ajustes sin caer en medidas extremas —esa era la idea central de la Alianza para el Progreso—: «La alianza entre militares y la oligarquía confeccionó el Partido de Conciliación Nacional (PCN) para dominar fraudulentamente las elecciones [de 1972] convocadas con el fin de intentar legitimar un régimen cuyo principal activo era su feroz anticomunismo» (Alcántara 2003:134).

Estados Unidos encontró así un país en Centroamérica que encajaba con su doctrina de Guerra Fría. Y las elites de El Salvador, a su vez, encontraron en el país norteamericano el padrino perfecto que les diera recursos económicos, militares y legitimación internacional. El dicho «Dios los cría y ellos se juntan» expresa lo profundo de esta alianza contra el «feroz comunismo».

El mal de los males: el comunismo

Un campesino de una zona rural de El Salvador, ubicada en el municipio de Cinquera, describió los primeros discursos anticomunistas que escuchó en ese lugar en la década de los setenta, cuando un coronel del ejército salvadoreño llegó a advertirles de un «peligro».

—He venido a Cinquera porque les quiero advertir de un peligro: el comunismo.

—Coronel, ¿qué es comunismo?

—Comunismo es lo que está sucediendo en Cuba.

—Coronel, ¿y qué es Cuba?

—Es un país que está ahí dentro del mar. Ahí gobierna un hombre que se llama Fidel Castro. Este siempre anda vestido de militar porque con su uniforme logra cubrir la alta vellosidad que tiene en todo su cuerpo, porque él es mitad hombre y mitad mono. Tiene uñas largas, tiene cola, tiene dos cuernos, se alimenta de carne humana, pero prefiere comer niños. Se los come como nosotros comemos un mango maduro...

Nos llenamos [a los campesinos] de terror con aquellas imágenes horrosas (P. Alvarenga Escobar, entrevista, 13 de septiembre de 2015).

El comunismo en su expresión como partido político apareció por primera vez en el periodo del presidente Pío Romero Bosque (1927-1931), cuando se fundó el Partido Comunista Salvadoreño (PCS), en 1930. Se acusó a este partido de encontrarse detrás del levantamiento indígena y campesino en la zona occidental del país en enero de 1932.

Las acusaciones de subversión comunista cargadas de emoción, usadas por los presidentes salvadoreños contra sus opositores desde los días de Martínez y la revuelta de 1932, no habían perdido nada de su eficacia en 1967. De hecho, el tema cobró más fuerza en los años 60 como resultado de la revolución en Cuba y los subsecuentes esfuerzos del gobierno de Castro para exportar sus ideas y métodos a otros países latinoamericanos (Webre 1985:123).

Pero el fantasma del comunismo cobró más fuerza cuando en 1971 se registró el primer secuestro y el asesinato del industrial Ernesto Regalado Dueñas, miembro de una de las familias más ricas en El Salvador:

El asesinato de Regalado debe haberles parecido, no solamente a los oligarcas, sino también a los salvadoreños de todas las clases que valoraban el orden social, como una primera trompeta de la campaña de asesinatos de la izquierda [...] A través de los años 60, El Salvador había sido suficientemente afortunado al evitar la actividad guerrillera, los asesinatos y los secuestros que plagaban a la

vecina Guatemala, pero ahora parecía que eso estaba comenzando aquí también (Webre 1985:194).

Figura I.3. Portada de periódico salvadoreño sobre el crimen de Regalado Dueñas



Fuente: *La Prensa Gráfica*, 20 de febrero de 1971.

Al parecer, los autores materiales e intelectuales eran miembros de El Grupo, una organización de estudiantes de la Universidad de El Salvador (UES) conformada por jóvenes de la democracia cristiana. Como estrategia, quienes estaban en el poder y los defensores del orden establecido llevaron

este crimen al campo del comunismo, al que consideraban que era la semilla de la discordia en la sociedad salvadoreña.

Se acusaba recurrentemente a este partido con argumentos como que se trataba de una doctrina que enseñaba el «odio de clases» sobre todas las cosas, lo que conllevaba a que el pobre quisiera llegar al grado de asesinar a los ricos solo por el hecho de serlo —el caso Regalado Dueñas era el ejemplo más palpable—. Pero el discurso fue más allá de la esfera de lo retórico, como se mencionó arriba, porque a finales de 1975 surgió el escuadrón de la muerte llamado Fuerzas Armadas de Liberación Anticomunista-Guerra de Eliminación (FALANGE).

REPRESIÓN Y REACCIÓN: GUERRA CIVIL (1980-1992), LA RESPUESTA INSURGENTE AL PRETORIANISMO EN EL SALVADOR

El fin del pretorianismo llegó, demasiado tarde, con el golpe de Estado de 1979. Algunos sectores políticos, luego de varios intentos fallidos de llegar al poder por la vía electoral y decepcionados a causa de los vicios propios de ese tipo de regímenes militares, optaron por tomar las armas. Otras personas los secundaron, animadas por lo que significaba asumir el socialismo en tanto alternativa al capitalismo para crear una sociedad más justa, y otras quizá por venganza ante la represión estatal.

No se pretende hacer una apología de crímenes como el de Regalado Dueñas. Más bien, el objetivo es comprender por qué se tensionó tanto el ambiente político que derivó en ese tipo de acciones. Por ello, en este análisis se asume la postura de que la mayor responsabilidad recae en quienes detentaban el poder porque desde ahí se sembró la semilla de la guerra y se proporcionaron argumentos a los grupos insurgentes para animarlos a tomar las armas. Así lo resume uno que fue comandante guerrillero durante el conflicto armado:

La guerra civil de El Salvador es un caso clásico de conflicto provocado por un poder oligárquico autoritario. En este país, el anticomunismo adquirió características de enfermedad mental. A partir de noviembre de 1979, más de 600 per-

sonas eran asesinadas mensualmente;² los escuadrones de la muerte, policías o militares, decapitaban y descuartizaban.

Los pronósticos de una segura victoria de Ronald Reagan en las elecciones estadounidenses de 1980 fueron interpretados como una licencia para el exterminio y, en ese contexto, la esquizofrenia paranoide los hizo ver a un obispo conservador que estaba denunciando la matanza como un guerrillero comunista. Le pegaron un tiro en plena misa y convirtieron al asesino material en su líder político (Villalobos 2015).

Aunque Villalobos no utilice el concepto de régimen pretoriano, en esencia plantea lo mismo que Alcántara y otros autores convencidos de que en ese periodo los gobiernos militares abonaron desde el poder a la radicalización que derivó en guerrillas. En 1970 se registró la primera de ellas, y en toda esa década surgieron los demás grupos que en 1980 dieron vida al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

Cuadro I.5. Grupos guerrilleros que constituyeron el FMLN

<i>Guerrilla</i>	<i>Nacimiento</i>
Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL)	1970
Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)	1972
Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional (FARN)	1975
Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC)	1976
Fuerzas Armadas para la Liberación (FAL)	1980

Fuente: elaboración propia con datos tomados de Argueta (2011) y Juárez Ávila (2014).

² En promedio, 20 homicidios al día.

LA EXPLOSIÓN DE LA GUERRA CIVIL

La guerra local adquirió dimensiones de guerra fría. La ayuda militar y económica de Estados Unidos y de países como Nicaragua y Cuba estuvo presente en los bandos en pugna. Lo que se debió invertir para tomar medidas desde el Estado dirigidas a superar la precariedad socioeconómica de la ciudadanía se «invirtió» en pertrecho para la lucha armada. «El caso de El Salvador es muy significativo. Durante la Administración Carter se trataba de resolver un problema local, estábamos luchando contra la resistencia campesina. De acuerdo con la Administración Reagan, estamos luchando contra la Unión Soviética» (Chomsky 1982).

Este país centroamericano fue para Chomsky un laboratorio de la Guerra Fría durante el conflicto armado. La paranoia anticomunista de militares y oligarcas durante la presidencia de Reagan alcanzó niveles nunca antes registrados, como lo demuestra la actuación de la Fuerza Armada Salvadoreña.

La versión oficial del conflicto armado

Se tuvo acceso a algunos documentos que en su momento fueron secretos y estaban destinados para el uso exclusivo de altos mandos del ejército salvadoreño y de asesores norteamericanos. En ellos se puede clarificar cómo se concibió la guerra civil salvadoreña en la década de los ochenta. En primer lugar, se reconoce que se trata de un fenómeno complejo:

El movimiento subversivo en El Salvador tuvo su origen con la conjugación de distintos factores estructurales, políticos, sociales y culturales que produjeron una población vulnerable a la penetración de doctrinas Marxistas Leninistas auspiciadas y financiadas por el Comunismo Internacional. Factores de gran relevancia influyeron en la población en forma determinante produciendo el estallido de violencia que azota nuestro país desde finales de 1979 (Fuerza Armada Salvadoreña 1988:2).

Los grandes factores a los que se refiere el texto anterior son cinco en total:

- a) La reforma educativa de los años sesenta, que envenenó la mente de estudiantes a nivel nacional con «aspiraciones y metas inalcanzables» y llevó a frustraciones.
- b) El crecimiento demográfico, que se tradujo en pobreza y en grandes masas de personas desempleadas.
- c) La postura de la Iglesia católica, que se politizó y se dividió entre creyentes verdaderos y socialistas.
- d) Una crisis de legitimidad política de los gobiernos militares del PCN con «triunfos electorales artificiales».
- e) Una situación económica deplorable ante la dependencia de la exportación de café, algodón y azúcar, «agudizada por una desigual distribución de riqueza y una injusta estructura de la tenencia y explotación de la tierra» (Fuerza Armada Salvadoreña 1988:2-3).

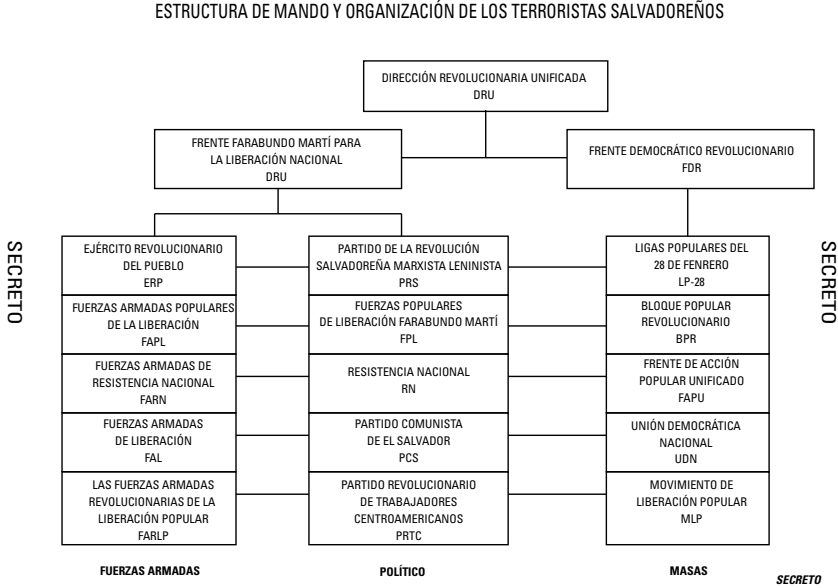
Por lo anterior parecería que la Fuerza Armada de El Salvador reconocía abiertamente la responsabilidad de los gobernantes y las elites por el caos político en que había caído el país. No obstante, la idea que cruza cada uno de los cinco aspectos antes mencionados es la paranoia militar: «El mayor ingrediente motivador del proceso revolucionario en El Salvador es de índole política, cuya máxima expresión es el ambicionismo desmedido de los dirigentes terroristas que genera una irracional lucha por el poder absoluto de la nación» (Fuerza Armada Salvadoreña 1988:3).

Ante la agresión de las que nombraron «fuerzas terroristas» de izquierda, el papel que asumió el ejército —y muy probablemente enseñado en la Escuela Militar— fue el de defender el Estado y la democracia. Así, se apeló al principio abstracto de defensa de la patria para justificar atrocidades que bien pueden enmarcarse en el concepto de terrorismo de Estado, muy a pesar del lenguaje militar para describir a los grupos insurgentes con ese calificativo.

En resumen, la versión oficial afirmó que el origen de la guerra civil se encontraba en lo que denominaron la agresión del comunismo internacional contra el Estado y el orden democrático liberal presente en El Salvador.

Aunque no se ignoraban los efectos innegables del régimen pretoriano y del modo de ser de las oligarquías, elementos que impidieron crear una sociedad justa, democrática y en paz, lo que al final tenía más peso para explicar la crisis era el comunismo. Esta idea fue promovida desde el interior de la clase política, y con mucha fuerza desde Estados Unidos. Los grandes medios de comunicación, en manos de grupos oligarcas, promovían también esta versión día a día. No es extraño que aún en el presente haya personas convencidas de que no puede haber otra manera de entender esta parte del pasado.

Figura I.4. Estructura del FMLN según la Fuerza Armada de El Salvador



Fuente: Fuerza Armada Salvadoreña (1984:A4).

Más allá de la versión oficial

Para ir más allá de esta versión oficial, según la cual se considera la insurgencia como responsable de terrorismo sin reconocer el terrorismo que se hacía des-

de el Estado mismo, es necesario revisar las evaluaciones efectuadas sobre el conflicto armado. Desde el interior de las filas militares hubo una especie de *mea culpa* por parte del general Héctor Gramajo, ministro de Defensa en Guatemala (1985-1990), cuando evaluó el papel del ejército de ese país en la década de los setenta, pero que se puede extrapolar al ejército salvadoreño, pues ambos actuaron con el mismo espíritu en ese periodo:

La represión de los 70 fue para salvar al Estado. Si el Estado era injusto eso los oficiales profesionales no podíamos discutirlo. Pero se cometió un error al combatir (a los alzados) con sus propios medios y métodos. El guerrillero trabaja a escondidas, secuestra, ataca con las armas escondidas y vestido de civil. El ejército es una institución, no puede hacer eso y sin embargo, lo hizo (Gramajo en Sojo 1997:274).

Esta declaración obliga a colocar en tela de juicio la versión oficial del conflicto armado, lo cual no significa ponerse sin más del lado insurgente guerrillero. Quienes conformaron esas organizaciones no fueron seres intachables e infalibles que nunca cometieron abusos o violaciones a los derechos humanos. La gran diferencia entre un bando y el otro estriba en que se pudo haber evitado desde el ejercicio del poder una situación que llevara a la formación de guerrillas. Quienes han estudiado este periodo desde la historia o la ciencia política indican que esta no es una idea descabellada.

A lo largo de 1980 se generalizó la guerra civil, tras el incremento de la violencia registrada contra la izquierda y una vez que las fuerzas revolucionarias se vieron envueltas en un acelerado proceso de convergencia política con la creación del Frente Democrático Revolucionario (FDR)³ en abril y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en octubre (Alcántara 2003:137).

Además, la democracia defendida desde los militares carecía de los mecanismos mínimos que plantea el liberalismo. No era ni siquiera posible realizar elecciones limpias, justas y transparentes debido a los amaños y fraudes

³ Según Gilles Bataillon, el FDR fue una «coalición creada en 1980 por el MNR, disidentes demócrata-cristianos y grupos de izquierda. Se alía al FMLN» (Bataillon 2008:14).

que se llevaban a cabo en cada elección. Por ello, al final del pretorianismo no se pasó a un régimen puramente democrático, sino que inició una «mecánica electoral» cuyo mayor defecto consistió en dejar fuera de juego a uno de los actores políticos más importantes de la vida política nacional.

Cuadro I.6. Principales características de la situación política en El Salvador después del golpe de Estado de 1979

a)	Implementación de la «mecánica electoral» bajo el término de «democracia».
b)	Una de las partes quedaba excluida del juego electoral: la izquierda.
c)	Calendario de reforma política clásico: convocatoria a elecciones para una Constituyente, que elabora una nueva Constitución que garantiza el orden para la elección presidencial.
d)	La injerencia de Estados Unidos fue cada vez más notoria con Reagan por su temor a la Revolución nicaragüense.
e)	Estado sin la exclusividad en el uso de la violencia o fuerza: ajusticiamientos y grupos paramilitares.
f)	Reformulación del sistema de partidos: surge ARENA y la Democracia Cristiana asume un mayor protagonismo.

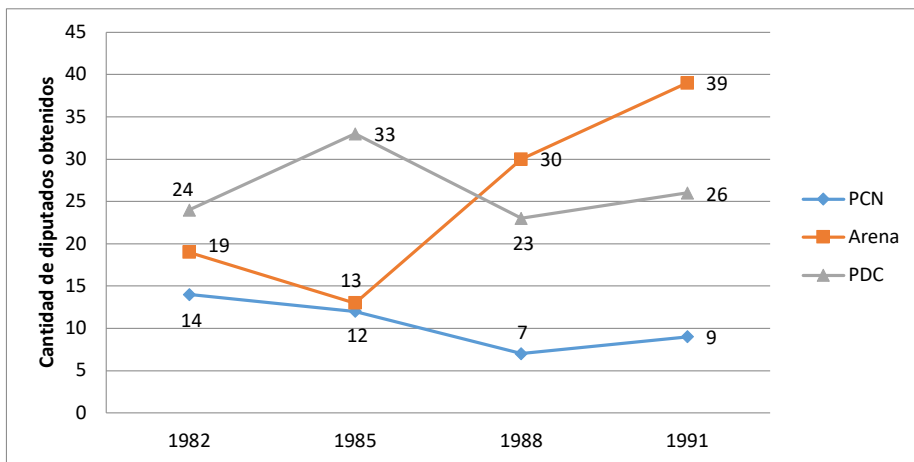
Fuente: elaboración propia con base en Alcántara (2003:138-139).

Tras «las elecciones de marzo de 1982, convocadas por la Ley Transitoria sobre Constituciones e Inscripciones de Partidos Políticos» (Alcántara 2003:141), se conformó la Asamblea Constituyente, que elaboró una nueva Constitución Política, aprobada en diciembre de 1983. En ella se plantearon algunas obligaciones del Estado que antes hubieran sido tachadas como ideas terroristas y comunistas contra la empresa privada y los terratenientes:

- a) El Estado está obligado a procurar ocupación para todo trabajador (art. 37).
- b) Papel de árbitro en conflictos laborales (art. 49).
- c) Promoción del desarrollo económico social a través del incentivo a la productividad, crecimiento económico y utilización racional de recursos (art. 148).

- d) El Estado promoverá la iniciativa privada como fuente de la riqueza nacional (art. 102).
- e) La propiedad privada se concibe en términos de «función social» (art. 103).
- f) Pone límites a la cantidad de propiedad de tierra: no más de 245 hectáreas por propietario con el fin de reducir las desigualdades sociales y mejorar la calidad de vida de la zona rural (art. 105). El artículo menciona el concepto «tierra rústica» (Alcántara 2003:148).

Gráfica I.1. Resultado de elecciones legislativas 1982-1991 de ARENA, PDC y PCN



Fuente: elaboración propia con base en Artiga, 2015 (127,149, 153 y 174). En 1982, 1985 y 1988 el total de diputados que conformaron la Asamblea Legislativa fue de 60. En 1991 estaba constituida por 84 escaños.

La vía armada como alternativa a los procesos electorales

A pesar de que los procesos electorales cobraron cierta regularidad después de la Constitución de 1983 y de que el principal partido que había sido víctima del pretorianismo llegara a ganar la presidencia de la República en 1984, la vía armada fue la opción que tomó uno de los actores políticos. Ese actor excluido, el FMLN, enfrentaba dos grandes retos en sus orígenes: «unificarse y

reunir recursos para lanzar una ofensiva militar que provocara una insurrección popular similar a la que había acabado con el gobierno de Anastasio Somoza, en la vecina Nicaragua en julio de 1979» y esa «llamada “ofensiva general” que se lanzó en los primeros días de enero de 1981, buscaba definir la lucha antes de que el tenaz anticomunista, Ronald Reagan, tomara posesión de la presidencia de los Estados Unidos» (López Bernal 2015:45).

El cálculo de la insurgencia no era una fantasía. Estados Unidos quería evitar a toda costa que El Salvador se convirtiera en otra Nicaragua, y por esta razón se involucró de lleno en el conflicto armado, convirtiéndose en el tercer actor de la guerra:

Estados Unidos intervino en la guerra desde un inicio. El gobierno de Reagan se encontraba en plena escalada de intervencionismo militar y el ejército salvadoreño, debido al apoyo político y económico brindado por el gobierno estadounidense, fue adquiriendo un poder inmenso. Para 1981 la administración norteamericana ya se planteaba la necesidad de reestructurar y de profesionalizar las fuerzas armadas como una medida indispensable para evitar su derrota [...] El propósito norteamericano era derrotar militarmente a la guerrilla, y a ello apostaba su intervención. Así, se convirtió en el tercer actor de la guerra y en el conductor estratégico de la misma, con el aval y colaboración del gobierno salvadoreño (Domínguez, París Pombo y Venet 1993:64).

La guerra había sido declarada por todos los bandos en disputa. El conflicto desde entonces y durante toda esa década marcó la vida entera del país y terminó de configurar con más claridad los tres grandes bloques políticos que tuvieron acceso al poder desde el Estado, desde el siglo pasado hasta el presente.

Los tres bloques: conservador (empresarios, PCN-ARENA), gubernamental contrainsurgente (PDC) e insurgente (FMLN)

Según Alcántara, en las elecciones para elegir presidente de la República en 1984 entraron en disputa dos grandes proyectos representados por los parti-

dos mayoritarios en los ochenta: «el de corte reformista, avalado por el PDC, y el oligárquico, representado por ARENA» (2003:142).

En una línea similar, Turcios afirma que el inicio del conflicto armado significó la definición de los tres bloques que fueron protagónicos en la dirección del Estado salvadoreño, esto sin negar la influencia poderosa del país norteamericano, que introdujo sus tentáculos en la política doméstica centroamericana desde el siglo XIX.

En 1980, los bloques políticos y sus agrupaciones líderes delinearon un mapa inestable que rompía con todos los moldes tradiciones y con casi todas las regularidades políticas conocidas. La política salvadoreña estaba moldeada a partir de la interacción de tres bloques: el gubernamental contrainsurgente; el conservador, desplazado del gobierno; y el democrático revolucionario o insurgente [...] Esos bloques fueron los artífices de la guerra, la política y los Acuerdos de Paz; y cada uno de ellos tendría su turno en la dirección del gobierno (Turcios 2015:116-117).

Cada bloque en su interior tiene sectores con diferencias ideológicas, pero pueden agruparse por sus fines políticos fundamentales en los tres arriba mencionados. El primero, gubernamental contrainsurgente, estuvo dirigido por una alianza entre la dirección militar y el PDC, sobre todo desde la llegada de Duarte a la Tercera Junta Revolucionaria de Gobierno en marzo de 1980;⁴ el segundo bloque se conformó con quienes habían sido desplazados de la dirección del Ejecutivo después del golpe de Estado de octubre de 1979, miembros del PCN, desertores de la Fuerza Armada que tomaron la vía de formar grupos paramilitares y los grandes empresarios;⁵ el tercer bloque, insurgente, se formó con los sectores que habían sufrido la represión y que optaron por tomar las armas desde la inspiración de la izquierda revolucionaria latinoamericana.

⁴ Estados Unidos se decantó en los inicios de la guerra por esta alianza. Durante la gestión presidencial de Duarte, este llegó al hecho simbólico de besar la bandera estadounidense, aunque para algunos esa fue una estrategia del gobernante salvadoreño para manipular al presidente Reagan (Erlich 2003).

⁵ Todos ellos tenían por contrincante al PDC en el ámbito electoral y al FMLN en el ámbito del enfrentamiento armado.

El PDC contaba con el respaldo de grupos excluidos del que había sido el bloque dominante, y Arena, forjada por los «herederos» del autoritarismo, recibía el respaldo de la mayoría de grupos empresariales y había logrado en tres años un éxito impresionante entre la población. En torno a esos dos bloques se encontraba la Fuerza Armada, y encima de ellos estaba el gobierno de los Estados Unidos como fuerza dirigente y sostén último. La Casa Blanca garantizaba su posición con la multimillonaria ayuda económica, que había creado una intensa sobre determinación en el Estado salvadoreño (Turcios 2015:120).

La gestión de Duarte se enfrentó a la guerra, pero también a esos grupos del bloque conservador que realizaron paros y al accionar de la guerrilla.

Al gobierno de Duarte le faltó voluntad política para llevar adelante los acuerdos de Esquipulas II, así como para crear el espacio necesario para el diálogo y la negociación política con el objeto de poner fin a la guerra. El PDC estuvo implicado en numerosos escándalos de corrupción (Alcántara 2003:142).

Por su parte, Estados Unidos, con la democracia cristiana al frente del Ejecutivo, había convertido el aeropuerto de Ilopango en una base militar más que favorecía a los «contras» nicaragüenses. ARENA ganó las elecciones presidenciales de 1989, con Alfredo Cristiani como candidato. Parecía que la nueva presidencia se encaminaba hacia el final de la guerra, pero la insurgencia optó por otro camino.

El FMLN lanzó su ofensiva sobre San Salvador en noviembre de 1989, una de las mayores batallas de la guerra y de la historia militar salvadoreña. En medio de la ofensiva ocurrió el asesinato de los jesuitas, un acontecimiento que era la demostración del sinsentido guerrero de los jefes militares que lo cometieron material e intelectualmente (Turcios 2015:123).

Los militares pretorianos nuevamente demostraron que, a pesar de haber sido derrotados en 1979, aún conservaban su capacidad para actuar en nombre del Estado con represión y terrorismo, algo que conformó su modo de conducirse durante la década de los ochenta. A continuación se presentarán unas cifras que ayudan a dimensionar la gravedad de este conflicto.

Las cifras de la guerra

Desde el inicio de la guerra hasta 1986 el efecto de los conflictos armados en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Honduras —este último país convertido en una base militar estadounidense contra las guerrillas de izquierda y de apoyo a los contras nicaragüenses— ya se había hecho sentir en lo que respecta al «comercio intercentroamericano». Se registró una caída «de más de mil millones de dólares a menos de 500 millones» (Domínguez, París Pombo y Venet 1993:23). No obstante, esa caída de la transacción económica entre los países del área se vio oxigenada por la enorme cantidad de dólares que enviaba el poderoso país del norte, aunque esa ayuda no estaba destinada ni para educación ni para salud, ni para crear mejores democracias, sino para mantener activa la guerra.

Entre 1981 y 1989 Estados Unidos destinó financiamiento por 195 millones de dólares para apoyar a la «contra» en su lucha por derrocar al gobierno sandinista. Los resultados de la «guerra sucia» fueron destructivos para la economía, al obligar al gobierno nicaragüense a destinar el 60 por ciento del presupuesto nacional a gastos de defensa (Domínguez, París Pombo y Venet 1993:35).

Así funcionaba la política de doble carril estadounidense: mantener y terminar el conflicto en El Salvador y Nicaragua simultáneamente. La conspiración contra el gobierno sandinista fue financiada en buena medida con esos dólares, pero el país centroamericano al que Estados Unidos envió más recursos económicos fue El Salvador.

Se recibió de Washington un total de 954 millones de dólares en asistencia militar entre 1979 y 1989 junto con otros 2.695 millones en ayuda económica. Hubo años en esa década en que El Salvador fue el país que más asistencia recibió de Estados Unidos, después de Israel y Egipto (Walter Franklin 2015a:201-202).

Esa gran cantidad de dinero para la guerra hizo que los ejércitos en la zona centroamericana crecieran de una manera escandalosa, al igual que aumentaron los recursos que los gobiernos destinaron a defensa:

De 1977 a 1985, el personal militar de Centroamérica pasó de 48 mil a 207 mil efectivos. Los presupuestos de la defensa de los gobiernos del área aumentaron en conjunto de 140 millones de dólares en 1977 a 600 millones de dólares en 1986 (aumento de más de 425 por ciento) (Domínguez, París Pombo y Venet 1993:23).

En El Salvador, la Fuerza Armada era en esa época una de las instituciones más prósperas en el país, cuadruplicó «su personal durante los últimos diez años, pasando de 16 mil hombres en 1981 a 60 mil en 1991» (Domínguez, París Pombo y Venet 1993:90).

Esa abundancia de dinero tenía su reflejo en la cantidad de personas dedicadas a la guerra. Según cifras que recoge Walter Franklin, «el total de combatientes de ambos bandos en 1990 —en su gran mayoría hombres— fue de al menos 70 400 individuos» (2015*b*:333). En cuanto a «bajas», la guerra dejó 11 613 en la Fuerza Armada, mientras que en la guerrilla se registraron 985. «El número total de civiles del conflicto fue mucho mayor: se estima en cerca de 75 000 personas, lo que equivale a 1.5 por ciento de todos los habitantes del país» (Walter Franklin 2015*b*:334).

Centroamérica fue un claro ejemplo de cómo se mueve una región del mundo cuando llega la industria de la guerra con financiamiento de las grandes potencias. Se ven afectadas las transacciones económicas de comercio o de mercado en esas coyunturas conflictivas, pero se obtienen recursos con tal de no perder la batalla. Sin embargo, ninguna cantidad de dinero puede compensar las pérdidas humanas y sociales que una guerra de este tipo implica, por lo que se hizo cada vez más fuerte la presión por alcanzar una salida negociada al conflicto.

LOS ACUERDOS DE PAZ

La reacción de otros países ante la opción militarista de Reagan se tradujo en la Declaración Franco-Mexicana de agosto de 1981, en la que se hacía un llamado a solucionar el conflicto por la vía negociada, por la vía política y no por la militar, entre el FMLN y el gobierno salvadoreño. En 1983 el Grupo Contadora (México, Venezuela, Colombia y Panamá) buscó una opción di-

plomática para lograr un «acuerdo de pacificación» en la región centroamericana. En 1986 se presentó el Acta Contadora, en la que se promovía la reducción de gastos militares y el establecimiento de regímenes más democráticos, pero Estados Unidos, que tenía la última palabra, no la apoyó.

Luego, en febrero de 1987, el presidente Óscar Arias de Costa Rica presentó una nueva propuesta de salida negociada: «Esquipulas II» que fue firmada por los cinco presidentes centroamericanos, pero Estados Unidos tampoco apoyó esa iniciativa. Una de las mayores exigencias del gobierno estadounidense era que Nicaragua se desvinculara de sus «aliados del mundo socialista». En marzo de 1988 se logró un cese al fuego en ese país por presión del Congreso estadounidense hacia la ayuda dirigida a los «contras» nicaragüenses.

El proceso de pacificación también se vio oxigenado por la llegada a la presidencia de Estados Unidos de George Bush en enero de 1989 y por la caída del muro de Berlín y la disolución de las alianzas militares y económicas de los países socialistas del este europeo con la Unión Soviética. La guerra fría estaba llegando a su fin, y con ella buena parte de sus conflictos armados en las periferias del planeta, incluyendo a Centroamérica (Walter Franklin 2015a:204).

Desde el derrocamiento de Arbenz en 1954 hasta la caída del Muro de Berlín en 1989 no solo El Salvador, sino toda Centroamérica, fue una región geopolítica que sufrió los embates de las potencias que estaban inmersas en la Guerra Fría. Cuando ese conflicto concluyó, se vino abajo buena parte del discurso ideológico que sustentaba a la insurrección y al ejército salvadoreño. Ninguna de las dos fuerzas podía ganar por la vía militar y el financiamiento para la década de los noventa no tenía pronóstico favorable. Con la firma de los Acuerdos de Paz, la ruta electoral terminó por imponerse a la vía de las armas para intentar acceder al poder.

La firma de los Acuerdos de Paz

Tras la caída del Muro de Berlín surgió una incógnita válida para comprender el fin de las guerras en Centroamérica y, en concreto, la relacionada con

El Salvador: ¿quiénes decidieron realmente terminar la guerra civil en El Salvador? En febrero de 1990 el jefe del Comando Sur de Estados Unidos, cuya sede estaba en Panamá, planteó que el fin de la guerra se tenía que alcanzar por una vía negociada, postura que apoyó el Departamento de Estado.

La Fuerza Armada salvadoreña lo hizo en marzo. En abril se llevó a cabo un encuentro en Ginebra (Suiza) entre representantes del gobierno y la guerrilla, quienes se comprometieron a terminar la guerra por la vía política lo antes posible. El secretario general de la ONU apoyó todas las reuniones que se llevaron a cabo posteriormente. En julio de 1991 se estableció la misión de Observadores de las Naciones Unidas en El Salvador (ONUSAL) para apoyar el cese al fuego.

Por su parte, la insurgencia, según explica uno de los comandantes guerrilleros, Joaquín Villalobos, vio en Cristiani un claro representante del sector que en verdad tenía poder para negociar el cese del conflicto armado.

Duarte no tenía poder alguno, y por tanto, carecía de márgenes de negociación. Por ello, el planteamiento nuestro era que para negociar de verdad había que hacerlo con quienes tuvieran poder real, y para esa gente, representada políticamente por ARENA, la consigna del momento era “negociación es traición”. Nosotros boicoteamos las elecciones de marzo de 1989 precisamente para que ganara ARENA, para negociar con quienes sí tenían el poder (Villalobos en Domínguez, París Pombo y Venet 1993:68).

El partido de derecha había dado signos de cambio que probablemente le dieron sentido a la estrategia de la guerrilla:

Su programa pasó de ser fuertemente anticomunista, oponiéndose a la redistribución de la tierra y a otras reformas sociales, a ser el defensor del neoliberalismo [...] La sustitución de Roberto D’Aubuisson por Alfredo Cristiani al frente del partido desde 1988 le situó dentro de las corrientes de la «nueva derecha» latinoamericana, a través de su homologación internacional y al acercamiento a los sectores empresariales y financieros nacionales (Alcántara 2003:155).

Finalmente, fue el 16 de enero de 1992, en el Castillo de Chapultepec, Ciudad de México, cuando se concretó la firma de los Acuerdos de Paz que puso fin a la guerra civil salvadoreña.

La evaluación de la guerra

Aunque la firma de la paz no implicó automáticamente una transformación profunda de los problemas económicos y sociales, sí permitió que en el ámbito político se abriera espacio a las personas con ideología de izquierda. El FMLN se convirtió en partido político. Competió por primera vez en 1994 por la presidencia y por escaños en la Asamblea Legislativa y en concejos municipales. En 2009 ganó por primera vez en una elección presidencial. Por otro lado: «La paz, en sí, fue un gran avance que permitió reorientar recursos de la guerra a la reconstrucción y al desarrollo, incluyendo durante algún tiempo fuertes cantidades de fondos provenientes de las agencias de asistencia para el desarrollo» (Walter Franklin 2015b:336).

En cuanto a la guerra, la versión de este partido de izquierda es que la lucha armada fue necesaria para conseguir la apertura democrática, el fin de gobiernos militares de carácter represivo y un Estado enfocado ya no en la guerra, sino en otras áreas como la educación y la salud.

Los guerrilleros no éramos solución de nada, fuimos simplemente síntomas de un país políticamente enfermo. Fueron las barbaridades del régimen las que nos multiplicaron. Treinta y cinco años después del asesinato del arzobispo Romero, la derecha salvadoreña no ha reconocido su culpa y torpeza. Matando a Romero quisieron detener una rebelión y la provocaron. Matando a los seis jesuitas pretendieron evitar una negociación y la desataron (Villalobos 2015).

En esa misma línea, Walter Franklin expone su valoración de este conflicto armado:

Debe reconocerse que la guerra civil de 1980-1992 ha tenido un impacto sobre la sociedad como ningún otro acontecimiento desde la conquista ibérica del

siglo XVI. La guerra provocó gran mortandad, así como desplazamientos masivos de población [...] Muchísimos de los sobrevivientes acarrean traumas muy profundos que no han sido atendidos, entre ellos el duelo y la incompreensión de lo sucedido (Walter Franklin 2015b:335-336).

El objetivo de esta reconstrucción histórica fue dar cuenta de ese pasado complejo y traumático que le proporcionó a Ellacuría un elenco de posibilidades desde las cuales actuó y pensó sobre la realidad para incidir en una dirección concreta, con un claro horizonte ético-político de carácter socrático: crear una *polis*, un Estado que permitiera a la ciudadanía desarrollarse plenamente en su humanidad, especialmente a aquellas mayorías en situación de precariedad, víctimas de un orden social y económico que fracasó como proyecto político.

En el contexto internacional, la Guerra Fría fue un factor sin el cual no se pueden comprender las medidas tomadas por los principales actores políticos en el nivel local. Las cifras de la guerra reflejan el protagonismo directo de Estados Unidos por su paranoia frente al comunismo de la Unión Soviética y de los gobiernos de Cuba y Nicaragua. En su afán por que El Salvador «no cayera en las garras del comunismo internacional» el país del norte financió abiertamente a militares y al gobierno de Duarte para luchar contra la insurgencia, a pesar del terrorismo de Estado y las consecuentes violaciones a los derechos humanos que eso significaba.

En resumidas cuentas, se puede afirmar que: «La guerra civil no fue más que la muestra más patente del fracaso del modelo político militar-autoritario y de un crecimiento poblacional que superó la capacidad de generación de empleo del modelo económico» (Walter Franklin 2015b:337).

El costo de ese fracaso conllevó un drama que implicó para el país y la región una serie de secuelas que aún están por enfrentarse y resolverse desde un Estado que se presenta como republicano y democrático. En el Capítulo 2 se revisa con mayor detenimiento teórico lo que implica esta relación entre Estado y democracia.

Capítulo 2. La democracia y el Estado en Centroamérica

¿Democracia es un buen nombre para un sistema de gobierno en que una mayoría estable y sustancial puede estar segura de que tiene el poder de despedir a los gobernantes que se han ganado su desprecio?

Éste no es el significado original del término «democracia», pero tampoco es una extensión meramente ilegítima de su significado original.

(DUNN 2014:260)

Durante el pretorianismo fue imposible llevar a cabo elecciones transparentes, libres y limpias en un marco de libertad de expresión y de asociación para designar, por medio del sufragio universal, a quienes debían ocupar cargos de gobierno. No obstante, los defensores de ese régimen con hegemonía militar llegaron a asociar su ejercicio político con la democracia. Tal fue el caso de Rodolfo Cordón, quien alardeaba de un proceso electoral que eligió una Asamblea Legislativa (luego del golpe de Estado en octubre de 1960) la cual le nombró presidente provisional de enero a julio de 1962:

Memorable jornada del 17 de diciembre del año próximo pasado [1961], cuando el pueblo salvadoreño demostró su auténtica estatura espiritual [...] en el cumplimiento del deber más sagrado para el hombre culto, desde los viejos tiempos de la Atenas de Pericles hasta estos días nuestros atormentados por la amenaza de la bomba hidrógena [...] el pueblo se volcó en las urnas electorales reafirmando rotundamente su vocación democrática (Cordón 1962:4).

Cordón fue un aliado del militar Adalberto Rivera, el presidente iniciador de la era pecenista. Con él se entró en un terreno espinoso en el que era difícil encontrar una correspondencia entre el concepto (lo que se decía) y la realidad a la que se hacía referencia (lo que se hacía o era en la práctica). El pretorianismo nunca se caracterizó por la coherencia entre lo que los dirigentes decían sobre la democracia y su práctica represiva. Por más que Cordón citara a Pericles, fue un periodo de ausencia de democracia plena. Ni siquiera se respetaron los requisitos mínimos de la llamada democracia liberal, como se verá en este capítulo. Por ello, como crítica al calificativo de «demócratas» que se adjudicaban los pretorianos, el sociólogo Torres Rivas cataloga la situación política en toda Centroamérica durante el siglo xx como antidemocrática desde sus raíces por tratarse de «sociedades de naturaleza oligárquica».

El poder de las oligarquías de la América Central no fue inclusivo ni democrático porque le bastó la fuerza a través de la mediación militar para asegurar el control social y el orden político [...] Cuando las reivindicaciones democráticas primarias (libertad de expresión y organización, elecciones, partidos políticos) se plantearon, fueron asumidas como expresiones críticas al orden oligárquico-militar (Torres Rivas 2004:154).

Al ser estas las características del orden político establecido, se puede concluir que de democracia liberal tenía poco o nada más allá de los discursos. En el caso salvadoreño, el Estado, dirigido por militares, tenía toda su fuerza orientada a salvaguardar los intereses de las elites económicas u oligarquías. Según Dagoberto Gutiérrez:

los dueños del gobierno tienen cierta autonomía frente a las clases dominantes [económicas...] en El Salvador lo que sucedió desde 1932 es que los militares se convirtieron no en los dueños del poder, sino en administradores del poder de la oligarquía, que seguía controlando al Estado. En todo Estado hay una clase dominante y una clase gobernante. La clase gobernante es la que administra, este fue el papel de los militares (D. Gutiérrez, entrevista, 4 de diciembre de 2017).

Para delimitar mejor esta discusión, se plantea como objetivo fundamental profundizar en elementos teóricos básicos sobre la democracia y su relación con el quehacer político desde la realidad centroamericana. De esta manera se puede analizar mejor la incoherencia entre el discurso del régimen pretoriano a favor de la democracia —como forma de gobierno que los legitimaba frente a la sociedad y que caracterizaba al Estado como democrático moderno— y los hechos. Asimismo, se pretende colocar las bases para dar sustento al aporte teórico de Ellacuría sobre la democracia y el Estado, más allá de la incoherencia del pretorianismo y de los postulados meramente liberales de ambos conceptos políticos.

De manera preliminar se puede afirmar que se trata de un planteamiento cuyo tema principal es el bienestar de las mayorías populares. Por tanto, la forma de gobierno y el Estado deben estar a su servicio, en función de generar condiciones de vida que permitan a la población vivir en niveles de dignidad humana aceptables, algo que estuvo muy lejos de cumplirse durante la guerra civil salvadoreña, pero que aún es una exigencia válida.

DEMOCRACIA

El politólogo Robert Dahl enfatiza que para comprender la democracia como régimen de gobierno contemporáneo se deben revisar las cuatro fuentes desde las cuales se ha ido posicionando, un camino nada fácil a lo largo de la historia. De hecho, la valoración que por muchos siglos se hizo de esta forma de gobierno fue negativa, muy probablemente por el dominio teórico de reconocidos pensadores que no tuvieron simpatía por la democracia, como Platón o Aristóteles.

El rechazo histórico a la democracia

Al poner la democracia en perspectiva a lo largo de la historia se descubre que no ha sido una idea o práctica política hegemónica en Occidente, más bien fue, durante siglos, considerada como negativa. En Europa, a inicios del siglo XVIII:

democracia aún era una palabra marginada; solo los disidentes más desenfadados e incorregibles, como John Toland o Alberto Radicati di Passerano, podían ubicar su postura política al lado de ella, incluso de manera clandestina o entre amigos íntimos. Cualquiera que adoptara esta postura se ubicaba fuera de las fronteras de la vida política, en las afueras de la vida intelectual de prácticamente todos sus contemporáneos (Dunn 2014:117).

Esta situación no cambió mucho en el siglo siguiente a pesar de las revoluciones en Francia y en Estados Unidos durante el siglo XVIII que implicaron un renacer de la idea de democracia como la forma de gobierno preferida, puesto que «la democracia se mantuvo, bajo ese nombre, como la meta política de pequeños grupos de disidentes extremos o de movimientos que buscaban desafiar el orden existente de frente y de manera fundamental» (Dunn 2014:241). El siglo XX tampoco significó la aceptación mundial de la democracia:

Durante la mayor parte del siglo XX, los antiguos grandes imperios heridos de Rusia y China la rechazaron con un desprecio especial, pero durante buena parte de la primera mitad de ese siglo también la rechazaron estados temporalmente más poderosos y amenazantes como Alemania y Japón (Dunn 2014:284).

A ese rechazo se suma la pérdida de simpatía que sufrió la democracia por parte de un sector político que surgió tras el triunfo de la Revolución bolchevique, ya que «antes de 1917 prácticamente todos los socialistas occidentales del siglo XX se consideraban a sí mismos demócratas, sin importar cuán diferentes fueran sus metas, su temperamento político o los medios institucionales de su preferencia» (Dunn 2014:248).

En la medida en que se fue consolidando la Unión Soviética, los socialistas se dividieron frente al nuevo régimen: «[o] lo rechazaban de manera categórica por su tiranía y su opresión o insistían en que era el único portador verdadero de la antorcha de los Iguales» (Dunn 2014:249), es decir, o se seguían los parámetros formales que exigía la democracia en cuanto al poder de la ciudadanía de cambiar dirigentes políticos o se le daba la legitimidad del poder a un grupo de personas que semánticamente defendían la lucha por la igualdad y el bien común.

La aceptación de la democracia

En la actualidad, el nivel de aceptación de la democracia parece no tener rival. Se ha consolidado como la mejor forma de gobierno que pueda existir y que los seres humanos, occidentales o no, han desarrollado. Atenienses en la época antigua —cuando se originó el vocablo—, franceses y estadounidenses en la modernidad, han sido los tres núcleos que la han promovido, y por ello se plantea que han existido:

tres grandes momentos del «advenimiento» democrático. Uno en Grecia, especialmente en la Atenas de Pericles; otro en el siglo XVIII, con la Revolución norteamericana de las trece colonias y su independencia de Gran Bretaña, y [tres] la Revolución francesa y su desenlace en la Francia de Luis XVI. De estos sucesos brota toda una historia de la democracia entendida como idea y valor político (Gamboa 2014:13).

¿Por qué la democracia, semánticamente, impregnó el mundo occidental? Luego del desarrollo y el impacto que tuvo este proceso político tanto en Estados Unidos como en Francia, la idea de democracia inició su expansión. Entrado ya el siglo XX se relacionó directamente con el poder imperial del país norteamericano y con su capacidad de progreso económico e industrial: «Hizo su entrada [...] como el bautizo de nueva fórmula de gobierno civilizado (el gobierno de los civilizados por los civilizados) ofrecida por los ganadores de dos guerras mundiales sucesivas a un mundo en extrema necesidad de civilización» (Dunn 2014:244-245).

Fue durante esta segunda batalla [la Segunda Guerra Mundial], y ante los horrores del Tercer Reich y las brutalidades de las conquistas asiáticas de Japón, cuando los pueblos amenazados y en buena medida conquistados de Europa unieron filas con Estados Unidos bajo el estandarte de la democracia (Dunn 2014:246).

No es cualquier tipo de democracia la que simboliza esa alianza democrática anglosajona, sino que se trata de una relacionada con el liberalismo, que plantea una democracia cuyo carácter principal pasa por el mecanismo

de la representación. Esta «democracia representativa sería el modelo impuesto a los enemigos derrotados por los vencedores occidentales» al final de la Guerra Fría (Dunn 2014:284).

A pesar de este triunfo de la democracia representativa como estandarte de civilización, la historia muestra que este sistema político no estuvo exento de polémica porque se usó el concepto para catalogar países que se comportaban bajo el visto bueno del gobierno estadounidense: «Durante décadas, a la vez en Indonesia, en Corea del Sur, en Taiwán, en Vietnam del Sur, en Chile, dictaduras abiertas y flagrantes se contaban sin disculpas entre las filas de los demócratas occidentales» (Dunn 2014:250).

Ahí también cabe ubicar a los países centroamericanos con regímenes pretorianos. Como se mencionó antes, se autoconcebían como democráticos por más que sus hechos apuntaran en una dirección antidemocrática. Al parecer, para los intereses del país norteamericano era más importante evitar que estas naciones cayeran en manos del comunismo internacional o de la Unión Soviética que respetar los mínimos que exigía una democracia representativa: «El final de la Unión Soviética y el colapso del bloque de estados que con tanto esfuerzo había construido a partir de su modelo, la democracia representativa se sacudió a todos los rivales que quedaban y se convirtió prácticamente en un índice de la normalidad global» (Dunn 2014:285).

Tras la caída del Muro de Berlín la democracia representativa tomó un lugar predominante, y una década después se llegó al grado de utilizar el concepto para contraponerlo al de terrorismo.

Después del 11 de septiembre de 2001, la propagación de la democracia en todo el mundo [...] volvió a cambiar de significado [...] De ser el escudo de armas en los estandartes estadounidenses se convirtió también, al menos por un tiempo, en un arma política esencial. Como el mismo presidente de Estados Unidos George W. Bush reconoció en noviembre del siguiente año, «la expansión global de la democracia es la fuerza última en la reducción del terrorismo y la tiranía» (Dunn 2014:251).

Todos estos aspectos hacen necesario insistir en el grave problema semántico y en las contradicciones del ideal democrático que se observan en las

discusiones sobre esta forma de gobierno: «Con el transcurso de los siglos que tomó su triunfo, algunos han llegado a considerarla simplemente como una impostora, portadora de un nombre robado, un instrumento para el gobierno del pueblo en manos de algo indudablemente distinto» (Dunn 2014:290-291).

Como sea, es innegable que desde hace ya algunas décadas:

la idea de democracia goza de universal popularidad. La mayoría de los regímenes políticos aducen algún tipo de títulos para hacerse acreedores al nombre de «democracia» [...] Hasta los dictadores parecen creer en nuestros días que adoptar una o dos pinceladas de lenguaje democrático es un ingrediente imprescindible para su legitimidad [...] Pero un término que puede significar cualquier cosa no significa ninguna, y eso es lo que ha pasado con el término «democracia», que hoy ya no es tanto una palabra con sentido limitado y específico, como la expresión de un vago apoyo a una idea popular (Dahl 1992:10).

Frente a esa ambigüedad en la que coinciden Dunn y Dahl, para clarificar este concepto se revisarán a continuación qué aspectos de la Atenas antigua, de la idea republicana, del principio de igualdad y del gobierno representativo han influido en la discusión sobre el significado y las problematizaciones de esta forma de gobierno.

LAS CUATRO FUENTES DE LA DEMOCRACIA SEGÚN ROBERT DAHL

Grecia clásica

La forma de gobierno denominada democracia surgió en la Grecia antigua. Más específicamente, fue en Atenas donde se desarrolló esa afamada manera de organización política, que concebía el poder político ejercido por el pueblo y no por una persona o un grupo selecto de ciudadanos. El problema surge cuando se entra en detalles históricos que ponen a la vista las limitaciones prácticas de este sistema para hacer honor a su ideal de participación política del «pueblo».

Además, «todos los filósofos políticos y publicistas atenienses cuyas obras poseemos simpatizaban, en diverso grado, con la oligarquía» (Dahl

1992:411). Los reconocidos filósofos Platón y Aristóteles se cuentan entre quienes, lejos de defender la democracia, generaron críticas y una actitud de rechazo hacia ella. No obstante, los filósofos y pensadores de ese tiempo concibieron ideas relacionadas con el diseño de un tipo de ciudadano que solo puede vivir y alcanzar la excelencia dentro de una *polis*.

Consideraron que debía ser una buena *polis*, lo que refleja un elemento importante de reflexión: la democracia supone la existencia de un Estado que no necesariamente es democrático, sino un conjunto de instituciones u organizaciones que administren el aparato público. Para decirlo en otros términos, el bien común y los principios políticos como la igualdad no estaban ligados en forma necesaria o exclusiva a la democracia.

De hecho, «antes de que la palabra “democracia” entrara en vigor, los atenienses ya se habían referido a ciertas clases de igualdad como características positivas de su sistema político» (Dahl 1992:22). Bovero señala al respecto la existencia de cuatro «fórmulas de la igualdad» que expresa bajo los siguientes conceptos:

- a) Isonomía: hace referencia a la igualdad de todos los hombres ante la ley, es decir, «igualdad establecida por ley fundamental».
- b) Isegoría: derecho de hablar en voz alta ante la asamblea de ciudadanos, es decir, igual derecho-poder de persuadir a los demás.
- c) Isotimia: igual posibilidad de acceder a los encargos públicos sin discriminaciones de clase y de censo.
- d) Isogonía: considerada por el autor como la que «justificaba todas las demás», pues hace referencia a la «igualdad de naturaleza». Todos los hombres libres (no incluye a esclavos, a mujeres, a niños ni a extranjeros) son iguales, todos participan igualmente de la naturaleza humana, todos, ricos, pobres, se encuentran dotados de razón y voluntad, por lo que ninguno, al menos en principio, debe ser considerado incompetente por naturaleza en materias públicas (Bovero 2013:26-27).

Es probable que esta concepción de igualdad le facilitara a Pericles (495-429 a.C.), personaje griego que simboliza la creación y el ejercicio de la democracia en Atenas, la construcción del ideario alrededor de esta forma

de gobierno. A él se le adjudica un documento titulado «Discurso fúnebre» u «Oración fúnebre» en el que expresa «el orgullo con que el ateniense contempla su ciudad, el amor con que miraba su participación en la vida cívica de aquella época» (Sabine 2009:37). Se trata de un texto que no necesariamente refleja en realidad *cómo era* la democracia sino *cómo debía ser*:

A menudo se ha dado una interpretación excesiva a la oración fúnebre que Tucídides pone en labios de Pericles, pues la sección que trata en concreto de la democracia es muy breve y el autor se expresa en ella con dificultades y a la defensiva: es una respuesta a la crítica que acusaba a la democracia de ineficaz en la explotación del talento individual sobresaliente. No obstante, Pericles afirma que las disposiciones políticas de Atenas en general, así como el estilo de vida de la ciudad, eran un ejemplo para el resto de Grecia (Dunn 1995:28).

En este sentido, se hace alusión a una serie de características generales de esta forma de gobierno para tener una noción de cómo la concibieron y, quizá, trataron de vivirla.

- a) Para Pericles la única forma de gobierno que asegura el derecho a la libertad, a la igualdad entre ciudadanos y el respeto por la ley y la justicia es la democracia. En ninguna otra manera de organizar el poder político se garantizaba que los ciudadanos gozaran de estos derechos (Held 2001:32).
- b) Todos los ciudadanos estaban obligados a participar activamente en la política. Se podría decir que tenían no solo el derecho, sino la obligación de hacerlo, y quien no lo hacía era considerado incapaz o inútil. Para involucrarse en asuntos políticos no se contemplaban criterios como la riqueza o el estatus social (Held 2001:33).
- c) La participación era directa, nadie representaba a nadie, lo que significa que absolutamente todos los ciudadanos debían discutir y decidir qué hacer o qué no hacer en los asuntos públicos (Held 2001:33).
- d) Por último, aparece el fenómeno de la deliberación minuciosa antes de tomar decisiones en favor de la *polis*. En el «Discurso fúnebre» se afirma con contundencia que siempre es mejor la deliberación que conduzca a un consenso que la mera votación:

Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer. Y esto porque también nos diferenciamos de los demás en que podemos ser muy osados y, al mismo tiempo, examinar cuidadosamente las acciones que estamos por emprender; en este aspecto, en cambio, para los otros la audacia es producto de su ignorancia, y la reflexión los vuelve temerosos (Pericles en Tucídides 1983:6).

Este diseño político tenía un contexto histórico, al cual alude Dahl⁶ cuando enumera seis requisitos mínimos del orden democrático antiguo:

1. El bien general se entendía que estaba en total armonía con el interés particular de cada ciudadano.
2. Existía lo que se puede considerar un alto grado de homogeneidad: la desigualdad económica no era tan marcada, no existían muchas expresiones religiosas, no se hablaban dispares idiomas, existía un grado de instrucción ecuánime y la diversidad étnica no era tan diferenciada.
3. La cantidad de ciudadanos no era muy extensa en cada *polis* —en Atenas había entre 40 000 y 50 000 habitantes— con lo cual:
 - Se evitaba la heterogeneidad extrema y la inarmonía;
 - Se lograba un mayor conocimiento de la ciudad, de los debates importantes y de los ciudadanos entre sí para evitar confundir el bien común con el particular;
 - Se posibilitaba la viabilidad de la reunión de todos los ciudadanos.
4. La totalidad de los ciudadanos debía estar en condición de reunirse para tomar directamente las decisiones vinculantes. Se consideraba incompatible la representatividad con la democracia.
5. Cada ciudadano participaba en las asambleas y en cargos públicos: «casi todos los cuales eran de un año de duración y solo podían ocuparse una vez en la vida [...] era casi seguro que todo ciudadano ocuparía algún cargo por un año, y un alto número formaría

⁶ Coincide y amplía la información proporcionada por Held.

parte del importantísimo Consejo de los Quinientos, que establecía el temario de la Asamblea» (Dahl 1992:29).

6. Existía autosuficiencia o autonomía entre lo político, lo económico y lo militar: «debía poseer todas las condiciones requeridas para una vida buena [...] la democracia estaba ligada a la virtud de la frugalidad, y no a la opulencia» (Dahl 1992:29).

Es importante hacer énfasis en que no se trató de una situación política totalmente inclusiva si se juzga desde parámetros actuales, ya que los metecos —no nacidos en Atenas pero con ciertos derechos sin llegar a convertirse en ciudadanos—, las mujeres y los esclavos eran grupos de personas excluidas de la ciudadanía. El contexto ateniense de esa época «no reconocía la existencia de una pretensión universal de libertad o igualdad o al goce de derechos ya sea políticos o, en líneas más generales, humanos» (Dahl 1992:33).

Además, cada uno de los requisitos enumerados «se halla en flagrante contradicción con la realidad de cualquier democracia moderna de un Estado nacional o país [...los cuales] constituyen un cuerpo más heterogéneo que lo que los griegos consideraban conveniente» (Dahl 1992:29). De ahí que en las comparaciones entre aquella democracia antigua y la presente se puedan encontrar diferencias abismales y hasta contradictorias con el ideal antiguo.

Lo que nosotros entendemos por democracia no es lo que hubiera entendido un ateniense de la época de Pericles: nociones griegas, romanas, medievales y renacentistas se han mezclado con otras de siglos posteriores para generar un desorden teórico y prácticas que a menudo son, en lo profundo, incongruentes entre sí (Dahl 1992:10).

Pero a pesar de esas incongruencias, el hecho constatable es que la alusión a la democracia, como régimen preferible, es el discurso predominante en el mundo occidental, y especialmente en América Latina. Quizá la pista para comprender esto es que «el pensamiento democrático no abandonó totalmente la visión de los griegos, la reemplazó por una nueva visión de una democracia más vasta, ahora extendida al ámbito de la nación moderna» (Dahl 1992:34).

Tradición republicana proveniente de Roma, ciudades-Estado italianas de la Edad Media y el Renacimiento

La tradición republicana, así llamada, tiene sus antecedentes teóricos en Aristóteles y en las experiencias históricas de Esparta, Roma y Venecia. República y democracia parecen tener diferencias conceptuales, pero también ciertas coincidencias que han marcado su devenir histórico, especialmente en la relación con el Estado. Así pues, «la tradición republicana se apartó del pensamiento democrático griego y en algunos aspectos fue antitética respecto de él, el republicanismo compartió empero algunos de sus supuestos» (Dahl 1992:36):

- a) El ser humano es un animal político por naturaleza.
- b) Para alcanzar las potencialidades deben asociarse políticamente.
- c) Buen hombre es equivalente a buen ciudadano (ética-política).
- d) Un buen ordenamiento político promueve la virtud en los ciudadanos para que estos por sí mismos o por convicción busquen el bien público o común.
- e) Igualdad ante la ley y entre sí.
- f) La legitimidad de todo sistema político tiene como base la participación del pueblo en asuntos de gobierno (Dahl 1992:36).

Fundamentalmente, esta tradición republicana hace énfasis en tres aspectos básicos para llevar a cabo un ordenamiento político: *a)* el peligro de que el pueblo o sus líderes se corrompan, *b)* la heterogeneidad de las poblaciones y *c)* la necesidad de mezclar principios de las distintas formas de gobierno.

La tarea de los republicanos consiste en elaborar una constitución que refleje, y de algún modo equilibre, los intereses de uno, de pocos y de muchos proporcionando un gobierno mixto, con elementos de la democracia, de aristocracia y de monarquía de tal modo configurados que los tres componentes finalmente concurren al bien común (Dahl 1992:36-37).

Como se mencionó antes, la república romana aportó un modelo de cómo funcionó este ideal político con el «sistema de cónsules, Senado y tribunos del pueblo», pero habrá que esperar hasta el siglo XVIII: «La constitución inglesa, que con su maravilloso ordenamiento de la monarquía, la Cámara de los Lores y la de los Comunes fue para algunos teóricos republicanos (principalmente el barón de Montesquieu) el verdadero epítome de un sistema de gobierno perfectamente equilibrado» (Dahl 1992:37).

Republicanismo democrático y republicanismo aristocrático

Dahl defiende que se pueden catalogar dos tipos de republicanismo: el que se dio en Estados Unidos e Inglaterra durante el siglo XVIII, con tendencia hacia lo que denomina «republicanismo democrático» —Thomas Jefferson, Maquiavelo—, y el que se basa en el planteamiento de Aristóteles, un «republicanismo aristocrático», al igual que el defendido por John Adams y el experimentado en el Renacimiento florentino (Dahl 1992:37).

Si bien los republicanos aristocráticos y democráticos concuerdan en que la concentración del poder es siempre peligrosa y debe evitarse, la solución que cada uno de ellos da a este problema no es la misma. Los aristocráticos o conservadores siguen haciendo hincapié en un gobierno mixto que equilibre los intereses de uno, de los pocos y de los muchos, y procuran que dichos intereses queden reflejados en la monarquía, en una «cámara alta» aristocrática y en una «cámara baja» para los comunes [...] para los demócratas] a raíz de la imposibilidad de encontrar soluciones válidas al problema de establecer un gobierno mixto en una república democrática [...] reemplazaron de hecho la antigua idea del gobierno mixto por otra nueva, puesta en boga por Montesquieu: la de separación constitucional e institucional de los poderes en tres ramas, la legislativa, la ejecutiva y la judicial. Se convirtió en un axioma de la teoría republicana que la concentración de estos tres poderes en un poder único era la esencia misma de la tiranía, y que por lo tanto debían ser localizados en instituciones separadas, cada una de las cuales pudiese controlar a las otras (Dahl 1992:38).

Es por ello que el republicanismo aristócrata es una posición que contradice el ideal ateniense de participación política. Lo que se argumenta es que el pueblo no tiene como función principal el ejercicio de gobernar, «sino más bien elegir dirigentes idóneos que estén en condiciones de llevar a cabo la exigente tarea de regir los destinos del sistema político total» (Dahl 1992:37). Aparece aquí un aporte para el mecanismo de la representación, que a larga pudo haber terminado por convertirse en un argumento utilizado por los republicanos demócratas empeñados en «la democratización de los grandes Estados nacionales del mundo moderno» (Dahl 1992:39).

Lógica de igualdad política

La clave de la igualdad política está condensada en el principio categórico de igualdad, que se caracteriza por los siguientes elementos:

Los miembros [de una comunidad] creen que ninguno de ellos, y ninguna minoría entre ellos, está mejor capacitado o capacitada, tan definitivamente que a esa o esas personas deba permitírseles gobernar sobre todo el resto de la asociación; por el contrario, piensan que todos están igualmente calificados para participar en un pie de igualdad en el proceso de gobierno de la asociación (Dahl 1992:43-44).

Dahl señala que únicamente el régimen democrático puede estar en sintonía con lo defendido por este principio de igualdad, que no es exclusivo del mundo griego antiguo:

Innumerables sociedades tribales desarrollaron formas embrionarias de democracia sin estar en absoluto al tanto de estas ideas del mundo occidental [...algunas de ellas] nada sabían de la democracia griega, el republicanismo romano o la teoría o filosofía política en un sentido formal. Lo que sí sabían, o creían, es que todos ellos eran esencialmente iguales en cuanto a su capacidad para participar en el gobierno (Dahl 1992:44).

En la práctica este principio de igualdad no siempre ha generado ordenamientos políticos con la coherencia esperada. Paradójicamente «ha sido interpretado de una manera muy excluyente», como en el caso de Atenas, en donde «los ciudadanos varones no creían que fuese aplicable a la mayoría de los adultos de la ciudad (mujeres, metecos y esclavos)», o en Venecia, donde «los nobles, que eran apenas una minoría minúscula de la población veneciana, solo lo hicieron valedero para sí mismos» (Dahl 1992:45).

La adopción o conciencia del principio de igualdad ha llevado a procesos que se pueden considerar más o menos democráticos, pero «de la democracia resultante podríamos decir que lo es respecto de su propio demos pero no necesariamente respecto de todas las personas sujetas a las decisiones colectivas del demos» (Dahl 1992:45). Esto se complejiza más con el mecanismo democrático que se desarrolla a continuación.

Gobierno representativo

En este tema la pregunta medular es ¿cómo surgió y cómo se justificó la representación en tanto mecanismo de legitimación para llegar al ejercicio del poder? O, planteado en otros términos, ¿cómo surge la idea de un gobierno de tipo representativo? Las siguientes líneas de Dahl proporcionan información que ayuda a responder estas preguntas.

La representación no fue un invento de los demócratas sino el desarrollo de una institución medieval de gobierno monárquico y aristocrático. Sus inicios han de encontrarse, principalmente en Inglaterra y Suecia, en las asambleas convocadas por los monarcas o a veces los mismos nobles, para tratar importantes cuestiones de Estado: la recaudación de impuestos, las guerras [...] Lo típico era que los convocados provinieran de diversos estamentos y los representasen [...] Con el correr del tiempo, esos estamentos se redujeron a dos (los lores y los comunes) que, por su puesto, estaban representados en cámaras separadas (Dahl 1992:41).

Este origen, enmarcado en la dinámica política medieval, no desapareció de la práctica política moderna ni de las teorías o filosofías políticas posteriores. Held, por ejemplo, expone cómo diversos pensadores defendieron la importancia práctica en la época moderna de la representatividad, que respondía a los desafíos de las nuevas configuraciones estatales, con amplios territorios y con poblaciones mucho mayores que la considerable pequeña *polis* de la antigua Atenas.

Thomas Paine (1737-1809) defendió que «el sistema representativo [logra] abarcar los diversos intereses y cualquier dimensión territorial y poblacional» (Paine en Held 2012:143). En este mismo sentido Montesquieu (1689-1755) concebía la dificultad práctica del principio teórico de la participación de todo el pueblo: «es imposible en los grandes estados y está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños [...] el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo» (Montesquieu en Held 2012:107).

Por su parte, John Stuart Mill (1806-1873) afirmó que «un sistema representativo proporciona un mecanismo mediante el cual los poderes centrales pueden ser observados y controlados» (en Held 2012:132). De esta manera, defendió la representación por su practicidad no solo para llegar al ejercicio del poder, sino también para controlar posibles abusos.

Después de Montesquieu y de Rousseau, la representación ya era ampliamente aceptada por los demócratas y los republicanos como una solución que eliminaba las antiguas limitaciones de tamaño de los países democráticos y convertía la democracia, de una doctrina solo apropiada para ciudades-Estado pequeñas y evanescentes, en otra que era aplicable a las grandes naciones de la edad moderna (Dahl 1992:41).

Vallés señala que en el siglo XVIII quienes tenían como modelo la democracia ateniense se encontraron con un problema que ya fue señalado por Dahl. Querer aplicar la democracia antigua a regímenes con Estados modernos no dejó de ser un problema con graves consecuencias, que encontraron en la representación una solución que permitía no abandonar el ideal:

La democracia electiva o representativa fue el modo de adaptar aquel modelo ideal a la nueva situación: la intervención en los asuntos públicos no correspondería ahora a todos los ciudadanos, sino a sus representantes libre y periódicamente elegidos. Se salvaban los problemas prácticos que presentaban las comunidades de gran dimensión y se mantenía una cierta vinculación entre las decisiones políticas y la voluntad de los ciudadanos. Pero se pagaba el precio de constituir dos categorías desiguales: los representantes —con un control creciente sobre todo tipo de recursos políticos (información, habilidades, contactos)— y los ciudadanos de a pie, privados en general de dichos recursos (Vallés 2008:114).

Es probable que, dada esta situación que señala Vallés, las críticas contra el mecanismo considerado un «invento maravilloso» para aplicar el ordenamiento político a vastos territorios y poblaciones se hayan convertido en el talón de Aquiles de la democracia moderna. Más allá de las descalificaciones fáciles que a veces pudieran suscitarse en torno a este aspecto, lo cierto es que este mecanismo genera polémicas, pero de alguna manera resuelve problemáticas (teóricas y prácticas) sobre cómo organizar la sociedad inspirada en principios de orden democrático.

Para finalizar con esta idea, se pueden apuntalar tres aspectos del texto de Dahl que giran en torno al problema de cómo aplicar el concepto de democracia al régimen o forma de gobierno de muchos países en la actualidad.

- La idea de la democracia, que podría haber perecido junto con las ciudades-Estado, resultó pertinente así para las naciones del mundo moderno.
- Si antes las luchas y los conflictos de facciones se juzgaban destructivas de la democracia, ahora el conflicto político pasó a ser visto como algo normal [...] Por consiguiente, la antigua creencia de que los ciudadanos podían y debían procurar el bien público más que sus fines privados se volvió más difícil de sustentar y hasta imposible, en la medida en que «el bien público» se fragmentó en los intereses de los individuos y grupos.
- [Las] instituciones de la democracia representativa alejaron tanto al gobierno del contacto directo con el demos, que sería razonable preguntarse (como lo han hecho algunos críticos) si el nuevo sistema tenía derecho a adoptar el venerable nombre de democracia (Dahl 1992:42-43).

A pesar de las contradicciones y los vaivenes históricos relacionados con este concepto, lo cierto es que la llamada democracia se ha ido estableciendo en diversos países. Rafael del Águila considera que la democracia abiertamente liberal representativa: «ha triunfado: no existe régimen político alguno en el mundo cuya legitimidad pueda comparársele» (Águila Tejerina 2004:529).

ESTADO

«No puede extenderse una partida de nacimiento del estado en la que conste una fecha determinada», afirma el politólogo Josep Vallés. No obstante, Norberto Bobbio ofrece una definición de Estado para luego dar paso a la discusión sobre el Estado en la modernidad, al que llama representativo o liberal.

En términos generales, Bobbio define que el Estado es la «máxima organización de un grupo de individuos sobre un territorio en virtud de un poder de mando» (Bobbio 1985:86). Se caracteriza por ser un aparato que ejerce el uso exclusivo de la fuerza física o el monopolio del uso legítimo de la fuerza física (1985:110). Esta última sería una de las tres características fundamentales de todo Estado: la *soberanía*. Las otras dos que terminan por constituirlo son el *pueblo* y el *territorio* (1985:128).

En el siguiente extracto de Platón se puede apreciar cómo desde la antigüedad el poder que implica la existencia de un Estado se ha asociado a un ordenamiento que tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades básicas del individuo que lo exige para vivir tanto la naturaleza como la convivencia con otras personas.

Sócrates: —Lo que da origen a la sociedad, ¿no es la impotencia en que cada hombre se encuentra de bastarse a sí mismo y la necesidad de muchas cosas que experimenta? ¿Hay otra causa?

Adimanto —No.

S. —Así es que habiendo la necesidad de una cosa obligando a un hombre a unirse a otro hombre y otra necesidad a otro hombre, la aglomeración de estas necesidades reunió en una misma habitación a muchos hombres con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de Estado; ¿no es así?

A. —Sí.

S. —Pero no se hace partícipe a otro de lo que uno tiene para recibir de él lo que no se tiene, sino porque se cree que de ello ha de resultarle ventaja.

A. —Sin duda.

S. —Construyamos, pues, un Estado con el pensamiento. Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?

A. —Sí.

S. —La segunda necesidad es la de la habitación; la tercera la del vestido.

A. —Es cierto.

S. —¿Y cómo podrá nuestro Estado proveer a sus necesidades? Será necesario para esto que uno sea labrador, otro arquitecto y otro tejedor. ¿Añadiremos también un zapatero o cualquier otro artesano semejante?

A. —En buen hora (Platón 1972:122).

Al parecer, esta concepción filosófica impregnó en quienes teóricamente se dedicaron al estudio de esta figura política con el paso del tiempo. Así, los llamados «contraactualistas», como Hobbes, conciben el origen y la legitimidad del Estado en los siguientes términos: «el Estado surge de un pacto. Así como el vencido, para conservar la vida, renuncia a su libertad y se somete al vencedor [...] a cambio de obtener su protección, los hombres renuncian a la fuerza privada, se someten a la protección del estado civil para garantizar su vida» (Páez Montalbán 1998:31).

Ante esta formulación, otro filósofo contraactualista advertirá del peligro que el individuo puede correr al ceder frente a un Estado poderoso (Leviatán):

Locke formulará la famosa objeción a la postura de Hobbes, de confiar el supremo poder a un soberano indivisible. Sería como confiarse a los leones para no ser dañado por los zorros [...] es Locke el iniciador de la postura liberal en un punto capital para esta tradición, el de la relación estado-individuo, como también para las sucesivas versiones de «sociedad civil» (Páez Montalbán 1998:31).

De hecho, en esta discusión entre estos dos filósofos surgió la idea de conectar el Estado moderno con la democracia liberal o representativa ya que, ante la posibilidad de abusar del poder estatal, se ideó un mecanismo de defensa que asegure que el papel del Estado no sea contraproducente frente a quienes se debe: los individuos (quienes además crean el Estado y no a la inversa). Ese mecanismo es la democracia.

Estado moderno y democracia liberal van a ir conformando una especial unidad. En efecto, la igualdad de derechos de los individuos ante la ley, como requisito de una plena ciudadanía, y los postulados de un pleno desarrollo personal, como disfrute de libertades básicas, debía conjuntarse —en lo político— con el derecho al voto también igual (Páez Montalbán 1998:36).

Desde el punto de vista teórico la reflexión sobre la democracia implica necesariamente pensar en el Estado. La razón fundamental, que probablemente estaba de fondo también en los planteamientos de autores del talante de Ignacio Ellacuría, la expresa Dahl en las siguientes líneas:

Los defensores de la democracia han centrado su atención en el Estado, y no estuvieron desacertados. Sea o no la más importante de las asociaciones humanas, el Estado es incuestionablemente una asociación decisiva. Lo es a raíz de su extraordinaria influencia, poder y autoridad, y por ende a raíz de la capacidad de quienes lo conducen para controlar los recursos, estructuras, programas de acción y decisiones de todas las demás asociaciones que conviven dentro de los límites del Estado (Dahl 1992:159-160).

EL ESTADO MODERNO Y LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

El tipo de Estado instaurado en la Europa moderna, que sirvió de modelo para otras regiones del mundo, ha transitado desde la forma feudal —en la que no existían contrapoderes y el poder central se encontraba disgregado—, pasando por la forma de Estado absoluto —concentración y centralización de poder— hacia el Estado representativo —simboliza la «revolución copernicana» en las conceptualizaciones de Estado pues se plantea por primera vez la igualdad de individuos— (Bobbio 1985:158-165). En este último, la representación de los individuos implica que el Estado se pone en función o al servicio del individuo y no a la inversa. Además, estos individuos poseen derechos políticos independientemente de su estamento social (1985:162-164). La apuesta por la libertad humana cruza la reflexión teórica sobre el deber ser del Estado.

En el Estado representativo, a diferencia de los dos anteriores, se protege la libertad —ausencia de impedimentos para ampliar la esfera de la acción individual—. Fue Kant quien formuló el deber ser del Estado: «cada cual puede hacer aquello que le parezca mejor siempre y cuando respete las leyes que garantizan el mismo espacio de acción para los demás» (en Fernández Santillán 1996:78). No obstante, fueron hechos políticos concretos, en sintonía con los desarrollos teóricos, los que lograron expandir esta forma de Estado.

Fueron las revoluciones liberales en Norteamérica y en Francia las que condensaron de modo más sistemático estas doctrinas. Los documentos políticos y los textos legales que surgieron en torno a estos dos grandes episodios —especialmente, las primeras declaraciones de derechos del hombre y las primeras constituciones escritas— sirvieron de orientación doctrinal al movimiento liberal que se extendería en Europa y América a lo largo del siglo XIX (Vallés 2006:95).

En la actualidad se lleva a cabo una evaluación crítica de ese tipo de Estado por su relación con la expansión del capitalismo o la colonialidad. Según David Held, la configuración política del Estado liberal hace que los grandes empresarios interfieran en «la dirección de la acción estatal» para

tener a su servicio el aparato estatal, asegurando así el cuidado de sus intereses y, en consecuencia, se neutraliza el deber ser del Estado como procurador de libertad y de igualdad cívica. Para este fin se sirven de la forma de gobierno que surgió con el Estado: «la democracia representativa es una democracia “inofensiva” para el mundo moderno y, en particular, para la economía capitalista moderna» (Held 2002:95).

En una línea similar, Joaquín Hirsch llega a definir la democracia moderna-representativa en términos de «democracia burguesa». Esta se basa en «mecanismos de división de poderes que busca no afectar el modo de ser capitalista» (Hirsch 2002:28). La conclusión de ambos autores es que el sistema capitalista habría hecho del Estado, a través de la democracia representativa, un ente a su total disposición. ¿Cómo se ha forjado la discusión sobre el Estado en Centroamérica?

Estado en Centroamérica: de nación a república

En Centroamérica el concepto de Estado ha tenido diversas acepciones: «Gobierno, forma de gobierno, Nación, Monarquía española, antiguas provincias del Reino [...], estos son algunos de los significados de la voz Estado utilizada en el Reino de Guatemala y Centroamérica entre 1770 y 1880» (Avendaño Rojas y Herrera 2014:115).

- a) Estado como «nación». Alrededor de 1811 la composición fundamental de lo que se consideraba Estado:

[...] no la ven aquí a partir de territorios o instituciones, sino de individuos, ciudadanos y vasallos (aparecen los tres términos como sinónimos) [...] Las necesidades existentes en un Estado van más allá de los individuos, pues implican —entre otras— asimismo el bien de los pueblos, sostener la administración interior, las relaciones diplomáticas, la marina, el ejército, la manutención de los ministros del culto. No queda duda de la sinonimia entre Estado y nación dada por los autores de las *Instrucciones*, quienes lo entendían como una realidad omniabarcadora, compuesta por individuos y, a la vez, sustento de un conjunto de instituciones, corporaciones y relaciones (Avendaño Rojas y Herrera 2014:116).

b) Estado como espacio jurisdiccional. Básicamente esta manera de entender el Estado se relaciona con el fenómeno político de la integración de la Federación Centroamericana (1824-1838) en la que devino la región del antiguo Reino de Guatemala durante el periodo colonial. «El término provincia es sustituido constitucionalmente por el de Estado. Y en efecto, fueron las antiguas provincias del otrora Reino de Guatemala las que llegaron a convertirse en los “Estados” miembros de la República Federal» (Avendaño Rojas y Herrera 2014:119). El siguiente extracto es autoría de José Cecilio del Valle, político e intelectual centroamericano:

Que se eleven a Estados Federados las que eran provincias subalternas, que se instale en cada uno el congreso que debe darle leyes para su procomunal; que se elija al jefe, que arreglado a ellas lo gobierne con sabiduría y lo dirija con circunspección; que la elección de su gobernador sea expresión libre de la voluntad general de los pueblos; y regidos estos por un gobierno paternal, obra de ellos mismos, avancen en la carrera de su felicidad (del Valle en Avendaño Rojas y Herrera 2014:119-120).

c) Estado como república:

Al disolverse la Federación, los Estados se asumieron soberanos, libres de todo poder supra-estatal, aunque no descartaban una unión futura. Como tal, la voz Estado fue sinónimo de República [...] Un Decreto legislativo de El Salvador [1840] precisaba en su artículo primero que «el pueblo del Estado es soberano y su Gobierno popular, representativo, cuya acción será ejercida por tres poderes» (Avendaño Rojas y Herrera 2014:122-123).

Esta última definición de Estado es la que parece haber sobrevivido durante el siglo xx en Centroamérica. Específicamente en El Salvador, el Estado fue instrumentalizado por las oligarquías económicas cuando el café estuvo en auge, y posteriormente por los militares durante el pretorianismo. De esta manera se alejó al Estado de una de sus funciones elementales teóricamente

planteadas desde filósofos como Platón: asegurar las condiciones para el desarrollo pleno de los individuos que se encuentran bajo su jurisdicción.

Del rechazo a la aceptación de la democracia en Centroamérica

En el caso de la experiencia política centroamericana, particularmente en El Salvador, el tipo de democracia que se ha configurado es el de una democracia representativa, presidencialista, con procesos de repartición de escaños de distinto tipo para elecciones de alcaldes (proporcional), diputados (proporcional) y presidente (mayoritaria).

Al igual que en Europa y otras regiones del mundo, la democracia no siempre tuvo la aceptación que tiene en la actualidad, ni tampoco parece haber estado en el centro de los debates intelectuales presentes en el Reino de Guatemala durante el periodo colonial. Según Jordana Dym: «Los centroamericanos usaron el término democracia en el siglo que comprendió las reformas borbónicas, la crisis de la monarquía (1808-1814), la Independencia del Reino de Guatemala de España (1821) y México (1823), y la formación y separación de la República Federal de Centroamérica (1825-1838)» (Dym y Herrera 2014:97).

Aunque no era un concepto hegemónico en el ámbito político centroamericano, se encuentran ejemplos de consultas populares que en la actualidad podrían catalogarse como democráticas, pero que en su momento fueron llamadas «cabildos»:

Sin usar el término democracia, los políticos centroamericanos a veces adoptaron sus preceptos en la práctica. En momentos de crisis, las autoridades perpetuaron tradiciones como el cabildo abierto, incorporando a todos los ayuntamientos constitucionales centroamericanos —y así a la mayoría de su población urbana y rural, ricos y pobres, europeos, africanos e indígenas—, formando una especie de igualdad y representación popular; es decir, una democracia de facto basada en prácticas tradicionales [heredadas de la colonia] (Dym y Herrera 2014:102-103).

Por ejemplo, se utilizó una especie de referéndum en el que ganó la opción para anexarse a México en noviembre de 1821, aunque en el discurso quienes asumieron la tarea de dirigir la anexión eran contrarios a la democracia. Dym agrega que en Centroamérica «la democracia pura con participación directa de todos los ciudadanos no fue una meta oficial» (Dym y Herrera 2014:97-98). Debido a la herencia colonial, la forma de gobierno preferida era una monarquía constitucional, pues representaba el orden, la libertad y en general el buen gobierno, mientras que la democracia y la república se relacionan con lo contrario: el caos político. Eso cambió con la Constitución de Cádiz promulgada en 1812, cuando el Imperio español estaba sumido en una crisis debido a la invasión por Napoleón. Se puede decir que con la Constitución gaditana la democracia dio sus primeros pasos en la región centroamericana, e inició así un vaivén entre la aceptación y el rechazo. La valoración hecha por José Cecilio del Valle respalda la afirmación anterior:

Consideró en 1820 que en 1811 se había declarado «los derechos de la Democracia» en la Constitución de Cádiz. En su opinión, el voto había ofrecido al pueblo derechos democráticos sin que el sistema constitucional abriera el camino hacia el gobierno directo. Aplicando el vocabulario aristotélico, del Valle sugirió que la sociedad política centroamericana no era monárquica ni despótica, sino una mezcla que conservaba una distinción (necesaria) de clases al mismo tiempo que abría las puertas a la participación popular en el Gobierno (Dym y Herrera 2014:100).

El ideal democrático en Centroamérica dio un retroceso en el camino de su aceptación política cuando Fernando VII retomó el poder en España. El rey «abrogó» la Constitución de Cádiz, y los llamados «jueces fernandinos» se encargaron de vilipendiar todo lo que se relacionara con la democracia: «Insistieron en que la democracia era opuesta a la libertad» (Dym y Herrera 2014:100).

En un momento de crisis imperial, el camino hacia la democracia —ya fuera la francesa o la norteamericana, probablemente ambos modelos consternaban al monarca y a sus sucesores— empezaba con una monarquía constitucional y los

cargos contra los diputados «democráticos» hacían ver el lado negativo y extremo del término (Dym y Herrera 2014:100).

Después de la independencia en 1821 vino la propuesta de anexión a México. Al igual que los jueces fernandinos, quienes defendían la anexión eran fervientes enemigos de la democracia. Entre ellos hubo uno —cuya firma en un documento citado por Dym aparece como J. B.— que descalificó la experiencia democrática en los siguientes términos:

Las antiguas repúblicas de Grecia y Roma sacrificaron mucho, pero no lograron una libertad duradera, y que las repúblicas «menos remotas» como Holanda (en donde se pagaban muchos impuestos) o Francia (un «vértigo de la democracia») cubrieron el mundo de turbulencias y revoluciones para terminar con un soberano absoluto, con el pueblo en «esclavitud» (J. B. en Dym y Herrera 2014:102).

De esta manera se nota con claridad que «el objetivo de los anexionistas era denunciar la experiencia revolucionaria francesa y, a la vez, equiparar la democracia (y la república) con el desorden y la anarquía» (Dym y Herrera 2014:102).

Luego, durante el periodo en que duró la experiencia de la Federación Centroamericana (1824-1838), «la palabra democracia raras veces apareció en documentos, aunque la idea despectiva de democracia como gobierno desordenado, sin reglas y con tendencias violentas siguió viva por muchos años» (2014:104).

La democracia fue finalmente aceptada cuando triunfaron los llamados liberales centroamericanos. «Solo hacia 1870, cuando se establecieron nuevos gobiernos “liberales”, se institucionalizó la descripción del gobierno como “democrático”» (Dym y Herrera 2014:108). Por ejemplo, El Salvador en 1883 «adoptó el formulario de los liberales: [el gobierno o el Estado es] republicano, democrático, representativo y alternativo» (2014:109).

Lo peculiar del caso centroamericano es que la aceptación e «institucionalización» del término democracia no se tradujo inmediatamente en la creación de mecanismos que buscaran la pluralidad de opciones políticas, la disposición del voto para la dirección del Estado o la consecución de elecciones lim-

pías, transparentes y justas. Más bien «optaron por un sistema representativo republicano para evitar un gobierno democrático en el que los individuos, con voto directo, manejasen el poder político» (Dym y Herrera 2014:104).

A partir de las décadas de 1870 y 1880, con el éxito de la revolución «liberal» y el reconocimiento del agotamiento de las posibilidades políticas del modelo «conservador» por su incapacidad de garantizar la paz con un sistema de derecho, la voz democracia acompaña al liberalismo en el renacimiento de la invocación a la soberanía popular como un elemento del discurso político. Sin embargo, con el firme control estatal, no se restableció la práctica democrática de consultar a los pueblos, las insurrecciones populares ya no tuvieron éxito y el voto ya no fue libre. No sería sino hasta las revoluciones del siglo xx cuando las prácticas de la democracia liberal cederían ante la democracia nacional y que las prácticas democráticas y no solamente el término cobrarían importancia (Dym y Herrera 2014:109).

Así se enmarcan las luchas de sectores de oposición como la democracia cristiana en los años sesenta del siglo xx en El Salvador, y de otras muchas organizaciones sociales que abrazaron la semántica democrática frente al pretorianismo. Incluso, aunque algunos grupos de la izquierda armada de esa década lucharan primordialmente por el socialismo, también tenían de fondo un discurso por una «verdadera democracia» que superara la democracia representativa liberal, que se asoció en ese contexto al régimen pretoriano.

En la línea expresada por Dym, para Torres Rivas «la democracia y su ejercicio en América Central tienen que ser consideradas como experiencias históricas particulares» (2004:153). Su tesis principal es que en esta región sucedió algo inusual, sobre todo en los países centroamericanos que experimentaron guerras civiles en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado. Primero se «implantaron» ciertos mecanismos de la «democracia electoral» (Torres Rivas 2004:156) y luego se puso fin a los conflictos armados. Lo «lógico» era a la inversa, que primero se pusiera fin a la guerra para después desarrollar los mecanismos democráticos cuya ausencia en buena medida había generado esos conflictos armados por los recurrentes fraudes, la represión política y los crímenes de Estado de diferente especie llevados a cabo por dictaduras cívico-militares o regímenes pretorianos.

En este contexto, aquí se defiende una línea de interpretación en la que se catalogan los regímenes pretorianos del siglo pasado —así como muchas de las prácticas del presente— como no coherentes con lo establecido por el ideal de la democracia representativa. Los evidentes fraudes electorales, así como la cultura política mesiánica y clientelar, no son lo propio del mecanismo de la representatividad, según lo planteado por Paine, Montesquieu y John Stuart Mill. Si las personas electas para representar los intereses de otros cumpliesen mínimamente con este principio, no costaría tanto llevar a cabo medidas dirigidas a distribuir mejor la riqueza, a conseguir mejores salarios o mejoras en las condiciones laborales, entre otras.

Asimismo, se plantea que si el Estado es una institución desde la cual se incide en el rumbo de las sociedades y es una pieza clave para construir un orden que permita a las personas desarrollarse, quienes dirigen sus estructuras deben ser individuos que procuren el bien común, no represores paranoicos con actitudes anticomunistas enfermizas. Y, además, dado que la democracia ha sido la forma de gobierno que en estos tiempos parece ser la que goza de mayor legitimidad en el mundo, desde el Estado se debe ser coherente con los principios que ella exige. Ni una ni otra cosa se hicieron en El Salvador:

La naturaleza de los grupos de poder que condujeron el autoritarismo fue de grupos civiles y militares tipo «camarillas» que hicieron uso de una retórica anti-comunista y contrainsurgente exacerbada, pero parecieron más interesados en el aprovechamiento del poder absolutizado para fines de enriquecimiento personal. La corrupción más extrema acompañó el terrorismo de estado y los fraudes electorales, configurando una forma particularmente perversa de negación de la democracia (Aguilera Peralta 1997:111).

El telón de fondo era que al militarismo se le debía poner freno. Esto en un régimen democrático tiene especial aplicación, puesto que en:

toda forma de gobierno, desde las más puras democracias hasta las autocracias más salvajes, tanto si han mantenido el orden y la sumisión por consentimiento como si lo han hecho por coerción, debe encontrar los medios para asegurar la

obediencia de sus militares, tanto respecto del régimen en el poder como del sistema de gobierno en general (Kohn 1997:37).

Para la democracia, el control civil —es decir, el control de los militares por oficiales civiles elegidos por el pueblo— es fundamental. El control civil permite a la nación fundar sus valores y propósitos, sus instituciones y prácticas, en la voluntad popular y no en la preferencia de los líderes militares (Kohn 1997:39).

Así pues, la conclusión que se deriva de este planteamiento es tajante: si se quiere consolidar una democracia es necesario superar la cultura política militarista tan profundamente marcada aún en la sociedad salvadoreña (Sojo 1997:267). La apuesta está en que la institucionalidad funcione para hacer realidad lo que implica una república con un Estado democrático.

Que ahora la democracia sea la forma de gobierno con la mayor aceptación y se encuentren promotores de esta en los campos del ejercicio político y en los círculos de la intelectualidad no significa que en buena parte de la historia del mundo occidental haya sido concebida en términos positivos. Al contrario, desde la Atenas de Pericles la democracia no fue bien evaluada por siglos, hasta que las revoluciones de Francia y Estados Unidos la volvieron a colocar en un peldaño importante, como una modalidad digna de imitar en otras regiones. Un fenómeno similar ocurrió en la historia centroamericana. De ser rechazada porque se consideraba como una forma de gobierno que no procuraba la libertad ni el orden y además generaba violencia, pasó a formar parte de la terminología legítimamente válida y útil desde el proceso que llevó a la promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812.

Para finales de ese siglo la democracia se implantó discursivamente con fuerza en Centroamérica gracias al éxito político de quienes se denominaban liberales. Por un largo periodo, quienes fueron parte de las elites políticas no cumplieron a cabalidad uno de los principales aspectos que exige el ideal democrático en relación con el poder de elección que debe tener el pueblo o la ciudadanía sobre quienes dirigen el aparato estatal. En El Salvador, ya entrado el siglo xx, las incoherencias entre la práctica política y el discurso democrático llevaron a que germinaran sectores en la sociedad que exigían reglas distintas a las que caracterizaban el régimen pretoriano de partido

único: juego sucio contra la oposición y procesos electorales fraudulentos o meramente rituales.

Esta convulsión es un indicador de que los políticos en el poder durante el siglo xx no llegaron ni siquiera a cumplir con los mínimos necesarios para ser catalogados como ejemplos de democracia representativa, que ya de por sí no «es una receta impresionante para la construcción del orden, la paz, la seguridad, la prosperidad o la justicia» (Dunn 2014:287-288). Pero su promesa es que puede ser una de las maneras de organización político-social menos perjudiciales entre las que ha conocido la humanidad:

La defensa menos ambiciosa que podemos hacer de ella es que está muy lejos de ser lo peor que podríamos temer: ofrece a los habitantes del mundo en que nos encontramos una base más segura y menos ofensiva personalmente sobre la cual vivir en conjunto con los demás ciudadanos dentro de nuestros estados (Dunn 2014:291).

El hecho de que Bush, después del ataque terrorista de 2001 en suelo norteamericano, haya convertido la democracia en una bandera de lucha contra países que no eran ya de su simpatía solo demuestra la ambigüedad con que políticos de distintas partes del mundo utilizan este vocablo. Ante ello, desde la teoría se debe estar alerta a esos usos poco precisos y que no responden a los ideales expuestos ya desde el «Discurso fúnebre» de Pericles.

Algo parecido sucede con la definición de Estado. Frente a la diversidad de definiciones y de tipologías, el punto coincidente es que se trata de la expresión política por excelencia de las sociedades. Las instituciones que lo componen, más allá de las diferencias accidentales, en esencia deben perseguir el bienestar de las personas que están bajo su sombra. Esto toma mayor fuerza cuando se trata de un Estado que se dice democrático o representativo, algo que no ocurrió en El Salvador durante el régimen pretoriano ni durante la explosión de la guerra civil puesto que desde el aparato estatal se violaron sistemáticamente derechos humanos de grandes sectores poblacionales. La biografía misma de Ellacuría es un reflejo de esas violaciones que se cometieron desde o con la venia del Estado salvadoreño, como se verá en el siguiente capítulo.

Capítulo 3. El actor político

Siempre se tiene en la mente que los jesuitas son revolucionarios pero eso no es cierto, hay de todo.

(TORRES ALVEAR en GUTIÉRREZ QUINTANILLA 2007:172)

En marzo de 1982 Ellacuría se encontraba fuera de El Salvador por causas ajenas a su voluntad. Tuvo un encuentro en la sede del periódico *ABC*, en Madrid, donde Josefina Martínez de Álamo le realizó una entrevista de la cual resultó el reportaje titulado «El volcán jesuita». La fuerza metafórica sobre la vida de Ellacuría en medio de un contexto ardiente en distintos ámbitos de la sociedad es atinada. El concepto «volcán» proporciona la idea de cambios, de intensa actividad, de desastre, de terremotos, de paisaje centroamericano, de vitalidad, incertidumbre, admiración, etc., elementos todos que marcaron tanto su vida personal como su contexto.

El otro concepto, «jesuita», refleja a cabalidad que Ellacuría, por más figura política que fuera, ante todo era un religioso, un sacerdote que formaba parte de la Compañía de Jesús, orden católica fundada en el siglo *xvi* y con una presencia importante en varias regiones del mundo, especialmente en Europa y América Latina. Para complementar los principales aspectos biográficos del autor, se dedica especial atención a los cambios y conflictos internos de los jesuitas en Centroamérica y en el mundo, relacionados con los cambios experimentados por la Iglesia católica a partir del impacto que generó el Concilio Vaticano II.

DE PORTUGALETE A SAN SALVADOR

El «volcán jesuita» nació en Portugalete, una población ubicada en las afueras de Bilbao, en el llamado País Vasco, el 9 de noviembre de 1930. Perteneció a una familia de cinco hermanos, de los cuales cuatro optaron por entrar de lleno en la vida religiosa.

Era un joven reservado y algo intenso y sus profesores del colegio jesuita de Tudela no pensaron en él, en un primer momento, cuando consideraron quiénes podrían tener vocación para entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús [...] Ingresó en el noviciado el 14 de septiembre de 1947, en Loyola, el hogar de san Ignacio [fundador de la Compañía de Jesús] (Whitfield 2006:49).

Su primer contacto con El Salvador fue en marzo de 1949. Llegó, junto con otros cinco novicios y su maestro, el jesuita Miguel Elizondo, para fundar el noviciado en Santa Tecla, una ciudad cercana a la capital salvadoreña. Todos ellos venían de experimentar una guerra civil.

Provenían de la región vasca [...] con una historia, una lengua y una cultura distintas de las del resto de España y por ende del resto de Europa, el pensamiento y espíritu independiente vasco se combinaron con un intenso sentido de identidad regional opuesto a las fuerzas del general Franco durante la guerra civil española [...] La posición de los jesuitas vascos era insólita. Mientras, por un lado, Franco restableció rápidamente a la Compañía, la cual había sido expulsada por la República Española en 1931 [...] por el otro apeló, en 1948, a su estrecha relación con los superiores de la Compañía de Jesús para dividir, en dos provincias, a los jesuitas vascos en lo que fue la provincia de Castilla (Whitfield 2006:50).

Tal como se ha señalado en Capítulo 1, la realidad salvadoreña de mediados del siglo xx se caracterizaba por el cultivo y la exportación del café. El poder económico estaba concentrado en pocas familias y el poder político se hallaba marcado por el régimen pretoriano. Al establecerse en Santa Tecla, los novicios tuvieron contacto con esta realidad a través de algunas personas que visitaron en hospitales, cárceles y zonas rurales. Ellacuría explicó que,

en esos primeros años, como novicios tenían «un sentido muy simple de la obediencia. No fue un sacrificio ni un heroísmo. Y nunca me he arrepentido de haber iniciado una vida americana» (Ellacuría 1982a:136).

Al parecer, este primer contacto con la realidad salvadoreña impregnó tanto a Ellacuría que luego de su proceso formativo en distintas partes del mundo —como se verá a continuación—, decidió volver a El Salvador, con la venia de sus superiores, para quedarse. Más de 30 años después de haber pisado por primera vez tierras salvadoreñas, el autor dejó claro este mensaje cuando se encontraba en España: «Aquí estoy haciendo esto: contestar entrevistas, dar charlas, participar en coloquios [...] Llego, hablo y piensan: “mira qué valiente, qué sincero, qué entretenido.” Todo son aplausos. Pero este no es mi sitio. Mi destino está allí, en El Salvador» (Ellacuría 1982a:136).

Antonio González afirma que no se puede decir a ciencia cierta cuál fue la razón por la cual Ellacuría eligió quedarse y jugarse la vida en El Salvador, pero sí considera que la clave está en la mística de la Compañía de Jesús (entrevista, 20 de septiembre de 2016). Juan Nicolás explica un poco más esa mística de la formación jesuita:

El plan de formación de los jesuitas tiene una parte de formación en un país del tercer mundo y una parte de formación en alguna de las mejores universidades del mundo. Las dos cosas forman parte de la formación de los jesuitas. Esa es una idea muy buena porque, al final, quien pasa por todo el proceso es un buen profesional de lo que sea porque puede estar en la Georgetown en Estados Unidos y también haber estado en Senegal (J. Nicolás, entrevista, 16 de septiembre de 2016).

José Mora Galiana aporta un elemento más para explicar, desde un aspecto de la personalidad particular, lo importante que fue este primer contacto de Ellacuría con El Salvador.

En aquella época el principio de encarnación de la persona allí donde tenía que ser testigo del mensaje evangélico era muy claro. Arrupe desarrollaba mucho ese pensamiento. Yo creo que Ignacio Ellacuría eso lo tenía muy bien asumido. Pero aparte también por su talante personal, porque al ser sensible a las injus-

ticias estructurales desde su juventud o su niñez, aunque él perteneciera a una clase alta, él optaba y evangélicamente era muy claro (J. Mora Galiana, entrevista, 15 de septiembre de 2016).

La formación académica y religiosa de Ellacuría —según el modelo jesuita que ya fue caracterizado por Nicolás— fue «larga y exigente, enfatizando la excelencia académica». La Compañía proponía que la «inversión» que se hacía en la preparación de sus miembros fuera una de sus «fortalezas más grandes» (Whitfield 2006:62).

Los jesuitas en El Salvador

Según el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, la presencia de los jesuitas en el país más pequeño de Centroamérica tuvo dos momentos que se detallan en los siguientes párrafos:

Primer período (1869-1872) [...] Como muchos jóvenes salvadoreños se habían educado con los jesuitas en Guatemala, la sociedad y el gobierno de ES [El Salvador] insistían en la fundación de un colegio. Para conocer la situación, el superior de la misión de Guatemala envió (1869) [un grupo de misioneros...] La estancia de los jesuitas en El Salvador hasta su expulsión tres años después (1872) fue de una intensa actividad pastoral (O'Neill y Domínguez 2001:1236).

Al parecer, algunos sectores llamados «liberales» con algún tipo de actitud anticlerical fueron los responsables de esa primera expulsión. La fuente no explica con claridad las razones por las cuales se obligó a salir del país a esos jesuitas.

Segundo período (1914-1989). Una nueva expulsión de la Compañía de Jesús, esta vez de México, al empezar la revolución de 1914, hizo que volvieran los jesuitas a El Salvador, invitados por el arzobispo de San Salvador, Adolfo A. Pérez Aguilar [...] poco a poco, fueron aceptando el seminario y la iglesia de San José en la capital (1915), el templo y residencia del Carmen en Santa Tecla

(1916), el colegio externado San José (1921) y la escuela apostólica S. Ignacio en Santa Tecla (1931). Cuando los jesuitas mexicanos se retiraron en 1937 de El Salvador, entonces dependientes de la provincia de Castilla, dejaban varias obras bien establecidas [...] Así, abrieron el noviciado en Santa Tecla (1949), la Universidad José Simeón Cañas en la capital (1965) [...] añadiéndose la parroquia de Aguilares (1972) y la obra de promoción social *Fe y Alegría* (1976) (O'Neill y Domínguez 2001:1236).

De las obras de la Compañía que se establecieron durante el siglo xx en El Salvador, las que más tienen relación con la biografía de Ellacuría son dos: el noviciado que fue inaugurado por un grupo de jesuitas provenientes de España (como se señaló antes) y el centro de estudios superiores conocido popularmente como «la UCA» —Universidad Centroamericana José Simeón Cañas—, que tuvo la particularidad de ser la primera universidad privada en el país y se convirtió en el principal centro de operaciones de Ellacuría, como se verá más adelante.

De Santa Tecla, Ellacuría salió para América del Sur, donde continuó con los estudios posteriores después de esta etapa inicial. Rodolfo Cardenal señala que la formación religiosa y académica de Ellacuría estuvo marcada por cinco figuras:

- a) Miguel Elizondo, maestro de novicios poco convencional, le inculcó el deporte y el contacto con la realidad social en San Tecla, El Salvador (1949).
- b) Aurelio Espinoza, profesor de Humanidades en Quito, Ecuador (1952-1955).
- c) Ángel Martínez, poeta nicaragüense que conoció en Quito, Ecuador (1952-1955).
- d) Karl Rahner, profesor de Teología (uno de los de mayor influencia en el Concilio Vaticano II), a quien trató en Alemania entre 1958 y 1962.
- e) Xavier Zubiri, filósofo español centrado en la reflexión sobre la realidad que pretendió crear un sistema filosófico que diera cuenta de la relación sujeto-realidad (1963-1966) (Cardenal 2002:13-18).

La Filosofía y la Teología fueron sus grandes ramas de formación —contaba con licenciatura en las dos disciplinas y un doctorado en la primera—. Ambos saberes le llevaron a desarrollar un especial interés por los asuntos políticos de la realidad salvadoreña. Al terminar sus estudios con Zubiri, regresó a dar clases de Filosofía y Teología en 1967 a la UCA. Desde entonces creó un vínculo con la universidad de tal magnitud que llegó a convertirse en rector de la misma una docena de años después, en 1979.

En 1970 comenzó a impartir clases de Teología a laicos mediante «cursos nocturnos y los fines de semana». Luego, en 1974, fundó junto a otros compañeros el Centro de Reflexión Teológica (CRT) y la Maestría en Teología. Diez años más tarde fundó la *Revista Latinoamericana de Teología*. Según Cardenal:

El primer escrito suyo que impactó en la conciencia nacional no fue uno de filosofía, sino de teología. El texto «Teología Política», publicado por el Secretariado Social del Arzobispado de San Salvador en 1973 [...] Ellacuría decía que en América Latina, era más urgente la teología que la filosofía, porque era más eficaz (Cardenal 2002:18).

Más allá de la discusión sobre si era más teólogo que filósofo o viceversa, lo cierto es que sus producciones dejan claro que tenía un interés particular por mostrar la realidad salvadoreña con afán de transformarla en favor de los sectores marginados: «Su producción intelectual [...] se va a diversificar en tres intereses diversos: el análisis sociopolítico, la profundización filosófica y la creación teológica; a los que se añadirá sus escritos sobre la actividad universitaria cuando es nombrado rector» (Castellón Martín 2003:27).

Ellacuría defendía que la universidad tiene su centro fuera de ella, lo cual significa que un centro de estudios superior no debe limitarse a promover meros avances científicos y a la comprensión de diferentes zonas de la realidad, sino que ello debe conducir a una transformación de la realidad en la que está inmersa. De ahí que defendiera la universidad en sí misma como una realidad histórica y política, con un claro horizonte: promover un aporte intelectual de alta calidad técnica y ética para orientar al Estado y a la ciudadanía en general hacia la solución de graves y complejos problemas.

En esa línea, consideró que convertir la casa de estudios en una mera fábrica de profesionales o de títulos la alejaría de su rol político por excelencia, que no consistía en ser un actor directo en el ejercicio del poder estatal —pues para esto están los partidos políticos, los jueces y demás funcionarios públicos—, sino más bien en aportar al desarrollo cultural y científico de una sociedad. Esto implica una dedicación especial en busca de la excelencia académica a través del estudio, la investigación y la docencia. He aquí las armas políticas propias de la universidad, y en ellas estriba su aporte a la transformación social.

Este discurso ellacuriano no se dio en el aire, porque de alguna manera el autor expresaba una corriente de pensamiento que defendía el papel político protagónico de las universidades en la realidad latinoamericana. A ello se sumó la situación de la única universidad pública del país. En 1972 fue intervenida la Universidad de El Salvador (UES) y los militares la cerraron durante más de un año. Con la presidencia de Molina se dio vida en 1977 al Consejo de Administración Provisional (CAPUES), que fue establecido por el gobierno para incidir en la dirección de la universidad. El peor escenario se dio ya iniciada la guerra.

De 1980 a 1984 la UES fue cerrada y ocupada por militares. El rector de la universidad nacional en ese periodo crítico, Félix Ulloa, maniobró para que las clases y demás actividades académicas funcionaran en locales alquilados. En octubre de 1980 Ulloa fue asesinado por escuadrones de la muerte (grupo paramilitar de derecha). Frente a este ataque asfixiante a la universidad pública desde el mismo Estado, la UCA tomó el papel de «conciencia crítica» que no pudo asumir la UES.

Desde la Reforma de Córdoba en 1918 se comenzó a plantear el papel político de la universidad. A partir de entonces se incluyó el concepto de extensión universitaria como una «proyección al pueblo» del desarrollo cultural y de «preocupación por los problemas nacionales» (Tünnermann 1991:152). Desde su fundación en la época colonial, la universidad en Latinoamérica «no hizo sino responder a los intereses de las clases dominantes de la sociedad, dueñas del poder político y económico» (1991:11). Ahí estriba uno de los cambios de la Reforma cordobesa: «La universidad aparecía ante los ojos de la nueva clase [media] como el instrumento capaz de permitirle su

ascenso político y social. De ahí que el movimiento (1918) propugnara por derribar los muros anacrónicos que hacían de la universidad un coto cerrado de las capas superiores» (1991:113).

En sintonía con esa visión desarrollada en América Latina, en los años sesenta, con Fabio Castillo como rector de la UES, se planteó un proyecto de reforma en el que se defendía que la universidad debía desempeñar un papel protagónico en los debates y en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas del país. En el II Congreso Universitario Centroamericano (1968), realizado en San Salvador, se condenó la estructura socioeconómica dominante: «la verdadera integración deberá comenzar por combatir, en su misma raíz, las estructuras que condicionan la dependencia y el subdesarrollo centroamericano» (Tünnermann 1991:198).

Este rol político universitario muy presente en un sector académico contrasta con lo que Senent denomina «la universidad según el modelo tradicional»:

La misión de la universidad en la sociedad moderna, podríamos decir de su «tipo ideal», se centra en la producción de un conocimiento social y naturalmente aplicable y en la educación superior de las élites profesionales de esa sociedad. La lucha por la justicia o por la mejora de la sociedad, no es objeto preferente de la acción universitaria (Senent 2010:658).

¿Dónde ubicar la postura y el rol universitario de Ellacuría?: «el modelo de universidad de Ellacuría no encaja en el modelo tradicional» (Senent 2010:659). Por tanto, no fue difícil acercarse o coincidir con el modelo latinoamericano de universidad que se venía fraguando desde 1918. Se encuentra más bien una confluencia entre política, ética y universidad con un desafío claro: «[La universidad] tiene una tarea ética desde sí misma frente a la realidad: para la liberación, la transformación o el cambio social. Pero esta tarea, de incidencia política o práctica, no debe de dejar de ser “universitaria” para Ellacuría» (2010:672).

Si a Ellacuría lo mataron como rector y como universitario fue porque su actividad no fue meramente contempladora y cognoscente de la realidad social

[...] en su tarea, puso en juego su vida, no por alcanzar una mera «verdad objetiva» y por su comunicación, sino por su compromiso vital e institucional con la realidad social para que diera de sí lo que podía y debía: una sociedad justa, superadora de una sociedad rota e inviable por la presencia masiva del mal y la muerte (Senent 2010:658).

En sintonía con esta última idea expuesta por Senent, también se podría aplicar al rector asesinado de la UES y a otros pensadores que sufrieron persecución por esta apuesta universitaria. Como telón de fondo se encontraba la relación entre una personalidad como la de Ellacuría y su contexto histórico. Para Luis González, esta fue una época en la que Ellacuría pasó a ser un actor político clave, porque él era de los que mandaban, no de los que obedecían: era un líder. «Era de los que lanzan la mirada y ponen la ruta»:

Había elementos de personalidad, de formación académica, de trayectoria jesuítica. Esta suma de elementos fue dándole a él la oportunidad en una época del país que permitía este tipo de liderazgos. No todas las épocas son buenas para que emerjan buenos liderazgos. Esa fue una época en la que una palabra bien dicha tenía eco (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

Este contexto le permitió a Ellacuría convertirse en actor político desde una concepción del quehacer universitario marcada por la Reforma de Córdoba y por los cambios en el interior de la Iglesia y de la misma Compañía de Jesús, tema que se examina a continuación.

LOS CAMBIOS DE RUMBO EN LA IGLESIA CATÓLICA Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1960-1980)

En la estructura de la Iglesia católica, a la cual pertenece la Compañía de Jesús, es frecuente que se lleven a cabo reuniones de la alta jerarquía expresada en el papado, el colegio cardenalicio y los obispos con jurisdicción en distintas partes del mundo para tratar aspectos doctrinales, de dirección de fe y de prácticas pastorales. Estas reuniones se conocen como concilios. Los

tres últimos fueron: Trento en 1545, Vaticano I en 1869 y el Vaticano II que se desarrolló entre 1962 y 1965. Este último fue convocado por Juan XXIII, papa reconocido por promover una renovación de la Iglesia para responder a las exigencias y los desafíos de su época (Departamento de Teología UCA 2000:14-16).

Fundamentalmente desde el Concilio Vaticano II se produjo un cambio de discurso religioso con respecto a la relación entre fe y justicia. Bajo la consigna de que la misión de la Iglesia es promover el reino de Dios y sus valores, no como una figura después de la muerte física, sino como algo que inicia desde la vida terrenal, se obliga a poner la mirada en estructuras injustas, por lo que se invita a analizar lo político, lo social y lo económico desde categorías religiosas o de fe.

Estas ideas del Concilio Vaticano II llegaron poco a poco a América Latina. Para examinar su aplicabilidad los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín en 1968. «Fue una reunión muy importante porque allí los obispos proclamaron la opción preferencial por los pobres y se comprometieron a trabajar por la justicia» (Departamento de Teología UCA 2000:63). Luego, se reunieron en Puebla, México, en 1979, para dar continuidad a ideas que contradecían el discurso tradicional de la Iglesia, el cual:

anunciaba la esperanza de una vida más allá de la vida presente, en la que la justicia y la misericordia de Dios remediarían definitivamente la resignación triste y dolorosa de una vida desgraciada aquí abajo. Los gozos del cielo compensarían y superarían de un modo increíble los sufrimientos de la tierra. En consecuencia, el mensaje eclesial proclamaba la poca importancia de unos pocos años en este mundo frente a la eternidad del otro (Sacerdotes de México 1978:17).

En cambio, el nuevo discurso religioso en Latinoamérica, en consonancia con el magisterio de la Iglesia luego del Concilio Vaticano II, tomó un rumbo nuevo, tal como se expresa en el siguiente extracto del documento final de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla:

31. La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

32. rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

33. rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

34. rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

35. rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

36. rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

37. rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

38. rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

39. rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen.

40. Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios.

41. Países como los nuestros en donde con frecuencia no se respetan derechos humanos fundamentales —vida, salud, educación, vivienda, trabajo...—, están en situación de permanente violación de la dignidad de la persona.

42. A esto se suman las angustias surgidas por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante un ejercicio de justicia sometida o atada. Tal como lo indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, «por un auténtico compromiso evangélico», debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos (Consejo Episcopal Latinoamericano 1979).

Las líneas anteriores son representativas de la oleada religiosa que impactó a Ellacuría y a toda una sociedad, tanto a los sectores de elite como a personas marginadas, que estaba acostumbrada a otro tipo de Iglesia.

Los cambios en la Compañía de Jesús: Congregaciones Generales 31 y 32

Los encuentros internos que realiza la Compañía de Jesús se denominan «Congregaciones Generales». Para implementar los cambios necesarios exigidos a raíz del Concilio Vaticano II se realizaron dos de esas reuniones. La primera de ellas fue la llamada Congregación General 31 (1965-1966) y años después la Congregación General 32 (1974-1975). La realización de ambas se justificó por el «intensísimo cambio socio-cultural, que los sociólogos denominan proceso de modernización (años setenta-noventa)» (O'Neill y Domínguez 2001:1295).

La posición de los jesuitas antes de la Congregación General 31 se centraba en la opción por las elites. La lógica era: en la medida en que se cristianizaran las personas de las clases dominantes a través de la educación y los sacramentos, se conseguiría que se sensibilizaran para ser más solidarios y

humanos con respecto a los menos favorecidos en el mundo. Así lo expresó con contundencia el superior general de los jesuitas en 1962: «Sobre todo hay que llevar a las clases elevadas la mentalidad social y evangélica de la iglesia. Sea, pues, una de vuestras más graves preocupaciones la lucha por el reinado de la justicia social cristiana, necesidad tan peculiar de los tiempos modernos» (P. Janssens en O'Neill y Domínguez 2001:1295).

Incluso Janssens planteó que «para hacer frente a la expansión del comunismo: “es preciso no solo aliviar la pobreza, sino suprimir las causas de ella; no solo ayudar a los pobres, sino conseguir que no lo sean”» (O'Neill y Domínguez 2001:1295), muy acorde con el discurso tradicional de la Iglesia antes del Concilio Vaticano II. Pero al igual que el catolicismo, los jesuitas invirtieron esa lógica y en mayo de 1965 eligieron como superior general a Pedro Arrupe, un vasco que había sido provincial en Japón. Poco a poco este jesuita se convirtió en símbolo de la renovación en la Compañía de Jesús.

De hecho, una de las primeras medidas que tomó Arrupe fue hacer una revisión a nivel mundial de las obras asignadas a la Compañía. «El Survey. Mandado emprender por Arrupe (1965), despertó expectativas y celos, y movilizó muchas energías» (O'Neill y Domínguez 2001:1298), debido a que ya había de fondo un claro cambio de la opción por las elites a la opción por los pobres.

Se diferenció de los obispos españoles, que defendían ardorosamente la cruzada anticomunista y que esperaban otra postura de un misionero del prestigio de Arrupe. Tampoco sentaron bien estas actuaciones a algunos sectores de la Compañía de Jesús española, más o menos identificados con la minoría conciliar. Se comenzó a comentar que Arrupe parecía un potencial «progresista» (O'Neill y Domínguez 2001:1296).

En 1968 esos cambios del superior «progresista» ya eran evidentes. Ellacuría ya estaba de lleno en labores de la uca en El Salvador, mientras en Europa los ánimos se caldeaban:

La solicitud de la Compañía de Jesús por Iberoamérica no separó el servicio de la fe de la promoción de la justicia, incluso antes de la Congregación General 32.

Especialmente en países cristianos y tan sometidos a estructuras económicas, sociales y políticas gravemente opresivas (O'Neill y Domínguez 2001:1311).

En apenas tres años Arrupe consumó el giro social de la Compañía de Jesús y empezaron sus problemas. Le acusaron de todo, en primer lugar, de ser el responsable del nacimiento y auge de la Teología de la Liberación, un «lobo marxista» según los conservadores. Las palabras «opción por los pobres», empleadas por primera vez en una carta de Arrupe a los jesuitas de América Latina en mayo de 1968 fueron la espoleta (Bedoya 2007).

No es casual que acusaciones de este tipo también fueran utilizadas en América Latina para deslegitimar un cambio eclesial más inspirado en la fe y la compasión que en una apuesta por un régimen comunista. Parece que la ceguera ante estos cambios no se dio de manera exclusiva en los países llamados «tercermundistas»; también ocurrió en sectores poderosos en la dirección de la Iglesia. Después del «progreso» que significó el documento surgido del Vaticano II, llegó al papado un polaco protegido por el Opus Dei (sector conservador católico) a finales de la década de los setenta, Juan Pablo II, quien fue el encargado de enfrentar a Arrupe.

La Compañía de Jesús vivió un episodio único en su historia. Con motivo de la irrecuperable enfermedad del P. Arrupe, la Santa Sede intervino directamente, de manera inusitada, en su gobierno [1981] y la Compañía de Jesús fue gobernada durante casi un bienio (31 octubre 1981-13 septiembre 1983) por un delegado del Papa (Paolo Dezza) y su coadjutor (Giuseppe Pittau), que debían ayudarla a disponerse para la Congregación General 33. En ésta, se aceptó la dimisión del P. Arrupe y, elegido General Peter-Hans Kolvenbach, se ratificó el camino emprendido por las CCGG 31 y 32 (O'Neill y Domínguez 2001:1305).

Al parecer las intenciones de Juan Pablo II no estaban lejos de hacer desaparecer la Compañía de Jesús o, al menos, de dar un golpe de timón para repeler a aquellos jesuitas que se habían tomado en serio el camino de la promoción de la justicia a la par de la promoción de la fe, especialmente en Centroamérica. ¿Qué estaba sucediendo en el interior de la Compañía en esta región en la que Ellacuría se hallaba inmerso?

Los cambios en la Provincia Centroamericana

Un diagnóstico de la situación general de la provincia jesuita en América Central se encuentra en las siguientes líneas de un documento oficial de la misma Compañía de Jesús:

La iglesia salvadoreña había recibido refuerzos del extranjero, sobre todo, con el movimiento misionero español desde 1945. El Concilio Vaticano II (1962-1965), la Asamblea de Medellín (1968) y Puebla (1979), así como las orientaciones de la CJ [Compañía de Jesús] en sus Congregaciones Generales XXXI (1965) y XXXII (1974-1975), impulsaron a los jesuitas a una amplia labor social y pastoral en la enseñanza y parroquias. Su alinearse con las clases más desprotegidas les hizo objeto de amenazas e inseguridad personal (O'Neill y Domínguez 2001:3940-3941).

Para mayor especificidad, se consultó un documento redactado exclusivamente para los jesuitas, en el que se encuentran datos relevantes sobre cómo se vivieron esos cambios en los cuales Ellacuría estaba inmiscuido abiertamente. El primer dato relevante que se aborda en este informe es la primera reunión que se llevó a cabo en Centroamérica para reaccionar frente a «El Survey» convocado por Arrupe. El año en que está registrado ese encuentro es 1969:

Arrupe [...] no reconocía en las clases poderosas a los principales agentes del cambio social [...] A la gran mayoría le pareció que las instituciones de la Viceprovincia estaban ordenadas de espaldas al pueblo [...] aceptaron que el apostolado debía transformar las estructuras de la sociedad [...] Las relaciones de los jesuitas con el poder público eran excesivamente contemporizadoras, en opinión de la mayoría [...] con el poder económico la práctica era demasiado condescendiente (Provincia Centroamericana 1991:5).

Tras ese encuentro en diciembre de 1969, se reunieron alrededor de 130 jesuitas de la viceprovincia, incluido Ellacuría, y llegaron a algunas conclusiones como las siguientes:

[a] se llamó la atención a que el Vaticano II, Medellín y la Carta de Río actualizaban, para nuestra historia presente, la injusticia social como gran pecado colectivo [...]

[b] La condescendencia con ese gran pecado en nuestros hábitos de vida (individualismo, aburguesamiento, mundanización) y en la estructuración de nuestras obras (dedicación preferente a clases altas, compromisos económicos con los ricos, colaboracionismo con poderes opresores) apuntaba a nuestra corresponsabilidad en ese mismo pecado colectivo [...]

[c] En el documento final de esta reunión los jesuitas se comprometieron a atender más y mejor a los llamados que venían desde las mayorías injustamente empobrecidas y oprimidas de Centroamérica (Provincia Centroamericana 1991:8).

La expresión más inmediata de estos cambios provenientes de varias fuentes (Vaticano II, Medellín, Congregación General 31, etc.) tuvo lugar en el colegio Externado San José, concebido originalmente para atender a personas de las clases altas salvadoreñas. «El Colegio servía sólo al 8 por ciento de la población que podía pagar su matrícula y sus mensualidades [...] cambiar una institución vinculada de una forma tan estrecha con los sectores más poderosos de la sociedad no era fácil» (Whitfield 2006:108).

Pero la corriente eclesial, el cambio que venía desde el superior de la Compañía, exigía abrir las puertas a sectores de la sociedad que las elites y los mismos jesuitas habían discriminado de los procesos formativos.

En 1972, el Externado aceptó estudiantes que no podían pagar la mensualidad establecida y empezó a hacer una serie de modificaciones en su currículum. En las clases de sociología de los últimos años se analizaron las distintas interpretaciones de los problemas latinoamericanos, muchas de las cuales utilizaban terminología marxista como instrumento de análisis y llevaron a los estudiantes, en salidas de campo, a un mundo que, hasta entonces, habían habitado y mirado pero no vivido (Whitfield 2006:109-110).

Por esos sinsentidos de la vida, en lugar de aprovechar ese giro para construir una mejor sociedad, más cristiana, pero a la vez más justa y huma-

na, las elites reaccionaron de manera burda a los cambios. Bajo la «torsión anticomunista», que también estaba presente en otras regiones del mundo, confundieron esos cambios inspirados en la fe, en los principios del evangelio cristiano mismo y en los documentos oficiales de la Iglesia católica, con el proyecto comunista soviético o estalinista. «La impresión que quedó en algunas clases altas más privilegiadas de El Salvador, de que los jesuitas habían traicionado a sus antiguos aliados sociales para dedicarse a difundir el comunismo y a envenenar la mente de los jóvenes, no sería olvidada» (Whitfield 2006:113).

Paradójicamente, las resistencias a esos cambios también vinieron de sectores de la Iglesia católica. En un editorial escrito por Óscar Romero (que después sería arzobispo de 1977 a 1980), insinuó que el Externado se había contaminado de marxismo, lo cual «desató una campaña contra los jesuitas sin precedentes; los presentaba como “comunistas con piel de oveja” y como “una amenaza a la paz y al orden social”» (Whitfield 2006:111). Incluso, desde el Estado hubo una reacción cargada de esa «torsión anticomunista». El fiscal general llamó a declarar al rector del Externado debido a que fueron «acusados de enseñar marxismo y de enfrentar a los padres de los alumnos con sus hijos» (Doggett 2001:491).

Las heridas internas

Así como Ellacuría formó parte de esta corriente que a nivel internacional abrazó los cambios en las concepciones de ser religioso, en una realidad llena de injusticias, también hubo otros jesuitas que se resistieron a cambiar de óptica y a abandonar la corriente hegemónica tradicional. Ese choque interno de posturas dejó

una estela de apasionamiento y de dolor. Este resultado era, por una parte, reflejo vivo de un cuerpo apostólico que estaba siendo traspasado por vez primera por el desafío de los conflictos sociales y por el mismo sufrimiento de las grandes mayorías pobres. Por otra parte, radiografiaba con exactitud la falta de

madurez con que nuestras posturas se enfrentaban (Provincia Centroamericana 1991:15).

Hubo una legítima preocupación por seguir el ideal de poder «realizar los cambios sin romper la unidad del cuerpo apostólico y con el menor número posible de heridas personales» (Provincia Centroamericana 1991:16). Es por ello que, en 1976, Arrupe pidió en Centroamérica «un cuidado delicado para que los jesuitas no se politizaran indebidamente y una preocupación por una mayor explicitación de la fe, especialmente en la Eucaristía» (Provincia Centroamericana 1991:17).

La preocupación de Arrupe no se fundaba en una simple sospecha o paranoia anticomunista (como la que sí padecían las elites con la «torsión anticomunista»). De hecho, en 1977 tres estudiantes jesuitas pidieron dimisorias debido a que «se decidían por un compromiso político explícitamente revolucionario y guerrillero, incompatible con la vocación de la Compañía» (Provincia Centroamericana 1991:21). Aunque no se cuenta con un registro oficial de la cantidad de jesuitas que pasaron de las filas religiosas a las guerrillas, sí hubo casos que llevaron a encender las alarmas entre las jerarquías eclesiásticas, económicas y políticas.

Por ejemplo, el sacerdote Fernando Hoyos abandonó la Compañía para unirse a un grupo guerrillero en Guatemala durante 1981. «Si yo dejo de creer en Dios alguna vez, Él nunca dejará de creer en mí» (Provincia Centroamericana 1991:90), expresó este jesuita en una carta dirigida al provincial. Su muerte acaeció en combate contra el ejército guatemalteco en julio de 1982.

Rutilio Grande y monseñor Romero

A los conflictos internos de la Compañía se sumó la represión política contra esta nueva corriente que expresaba Ellacuría. El primer jesuita víctima de la represión pretoriana en El Salvador fue Rutilio Grande, a quien se le había encomendado la parroquia de Aguilares, un municipio al norte de San Salvador compuesto en su mayoría por campesinos. En ese lugar nació la

Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), fruto del trabajo pastoral de Grande y otros jesuitas.

El 6 de diciembre de 1976, monseñor Rivera y Damas ordenó a los sacerdotes Carlos Cabarrús y Luis Pellecer en la parroquia de Aguilares, donde la comunidad de teólogos había vivido durante dos años.

El mismo día en que Cabarrús y Pellecer eran ordenados, caía abatido por las balas un hacendado cañero a pocos kilómetros de la parroquia de Aguilares [...] Este hecho, irracionalmente ligado a la concentración multitudinaria de Aguilares, marcó la ordenación de los primeros jóvenes jesuitas formados en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, con el signo del desencadenamiento de una campaña de odio contra la iglesia y los jesuitas, una de cuyas cumbres sería el asesinato de Rutilio Grande [el 12 de marzo de 1977] (Provincia Centroamericana 1991:20).

Las palabras de Ellacuría en reacción al crimen contra su compañero jesuita expresan que el ataque tenía como inspiración un rechazo a los cambios originados a partir de los documentos eclesiales oficiales, malentendidos con torpeza por los poderosos:

Conozco al padre Rutilio Grande desde hace más de veinticinco años. La última vez que lo vi fue hace poco más de tres meses, dirigiendo la ceremonia de ordenación sacerdotal de dos jesuitas centroamericanos, precisamente en la parroquia en la cual le han arrebatado su vida sacerdotal. Miles de campesinos asistieron a la ceremonia. Con este gesto, la Compañía de Jesús quería mostrar cómo, siguiendo el espíritu de la última Congregación General [32], quiere estar con los más necesitados en su búsqueda de la fe y de la justicia [...]

En estas circunstancias tenía que desatar la cólera y la rabia de quienes se ven amenazados por la predicación del Reino de Dios. Estaba amenazado como lo están otros muchos sacerdotes en El Salvador. Ya se sabe el pretexto: son comunistas que están soliviantando al campesino contra los terratenientes. Y no era así. El padre Grande tenía un cuidado exquisito en separar el anuncio de la fe de toda forma de organización campesina, por muy legítima que fuese.

Esto le costó graves disgustos, porque los más avanzados políticamente lo tildaban de poco comprometido con las acciones políticas concretas. Su muerte muestra que su compromiso era total, mucho más profundo que el de cualquier extremista. El padre Arrupe, que lo conocía, ha dado testimonio de su auténtico carácter sacerdotal (Ellacuría 2000d[1977]:663-664).

A pesar de la claridad con la que ya en esa coyuntura se denunciaba la represión contra este sector de jesuitas y contra otros líderes religiosos, los ataques no pararon.

En junio de 1977 una organización clandestina paramilitar, la Unión Guerrera Blanca, amenazó a todos los jesuitas de El Salvador con el asesinato si no salían del país en el plazo de un mes. El provincial tomó el pulso a los jesuitas ya formados y dio serenamente la misión de permanecer en sus puestos de trabajo, pues los encontró en su gran mayoría firmes [...] El plazo de la amenaza pasó y los jesuitas fueron respetados en su vida, aunque las calumnias contra su fama continuaron, acusándose incluso al provincial de haber pertenecido a las guerrillas en su país (Provincia Centroamericana 1991:26-27).

El golpe emocional que significó el crimen contra Grande, lejos de disminuir la fidelidad a la nueva tendencia de la Compañía, parece que la fortaleció. En 1978 los jesuitas se reunieron para ratificar que se buscara realizar «un trabajo intelectual, de investigación y teorización que tenga como parámetro principal un servicio estructural a largo plazo, una creación de conciencia crítica sobre la realidad de nuestros países» (Provincia Centroamericana 1991:34).

Esa realidad entró en una convulsión política sin precedentes a finales de los setenta. En Nicaragua el movimiento sandinista derrocó el régimen somocista; en El Salvador el golpe de Estado de octubre de 1979 fue el último intento fallido por evitar la explosión de la guerra civil, además de que fue asesinado el arzobispo Óscar Romero, que había estado muy cercano a los jesuitas; Honduras se había convertido en una base militar de Estados Unidos y en Guatemala continuaba la guerra civil. En la Provincia este era el diagnóstico en 1981:

Alexander Haig, formula la línea reaganiana: en El Salvador se traza la línea divisoria de la penetración «comunista» en Centroamérica. Se afirma que en muy pocos meses se habrá hecho desaparecer el peligro. Comienzan a llegar los asesores militares norteamericanos. A pesar de la firmeza norteamericana, las organizaciones político-militares se mantienen y comienzan un prolongado período de guerra civil (Provincia Centroamericana 1991:55).

El provincial asegura en otro informe de 1982, enviado al Vaticano, que la región centroamericana «se ha convertido en foco de interés mundial; la implicación de las grandes potencias ha distorsionado el conflicto, cuya solución ya no está solo en manos de los centroamericanos» (Provincia Centroamericana 1991:62).

En esas circunstancias, los jesuitas estuvieron en el ojo del huracán. Varios de ellos «aparecen en listas negras públicas de la derecha salvadoreña paramilitar. Todos, sin embargo, se mantienen firmes» (Provincia Centroamericana 1991:48-49). Ametrallaron casas de jesuitas, se colocaron bombas en la biblioteca de la UCA y en la imprenta (Doggett 2001:60). La locura de la guerra se había hecho presente en El Salvador. Esos primeros años fueron sangrientos. «Entre 1980 y 1982, el índice de asesinatos en El Salvador alcanzó los 800 al mes» (2001:60), alrededor de 9500 homicidios al año. Ellacuría tuvo que salir del país a finales de 1980:

Después de ser advertido secretamente de un plan de los militares para acabar con su vida. Un amigo militar telefonó a una persona que, a su vez, transmitió el mensaje al P. Ellacuría, nombrado rector de la UCA un año antes, para comunicarle un mensaje en clave: «el paciente está en peligro grave». Al preguntar al que llamaba si se podía esperar, el informante le contestó: «no, el paciente no sobrevivirá a esta noche. Hay que trasladarlo inmediatamente».

El P. Ellacuría se refugió en la embajada de España y salió del país al día siguiente. Por seguridad, en su boleto de avión figuraba como I. Beascochea, su segundo apellido, que no usaba casi nunca. Durante varios meses vivió en España y México, hasta que se trasladó a Nicaragua para, desde allí, trabajar como rector de la UCA. Regresó a El Salvador en abril de 1982 (Doggett 2001:61-62).

Desde ese año hasta el final de su vida Ellacuría se dedicó a buscar una salida negociada al conflicto. Su trabajo en el Comité Permanente del Debate Nacional por la Paz (CPDN) fue muestra de ello. Además, una línea planteada por la provincia centroamericana era la siguiente: «respecto de la violencia, atiéndase al testimonio por el diálogo y por la paz en El Salvador y Nicaragua» (Provincia Centroamericana 1991:107). Asimismo, su gestión como rector de la UCA al servicio de una transformación de la realidad a favor de las mayorías populares lo convirtió en una especie de figura socrática.

El Sócrates salvadoreño

En el mito de la caverna elaborado por Platón se describe a un hombre que sale del encierro en el que ha estado toda su vida junto a otras personas creyendo que la realidad se reduce a las sombras. Ese sujeto regresa a contar la verdad a los demás, pero estos, en lugar de agradecerse, lo acusan de loco, lo descalifican, e incluso llegarían a asesinarlo por intentar sacarlos de la falsedad. No es mera coincidencia que Sócrates haya padecido lo que describe Platón en el mito. Su discípulo denuncia así la injusticia que la sociedad y la política atenienses ejercieron contra su maestro.

Al igual que Sócrates, Ellacuría se había convertido en un pensador incómodo al poder establecido. En noviembre de 1989, desde el aparato estatal se transmitieron en una cadena nacional mensajes con un claro tono descalificador y violento: «Los jesuitas son comunistas, ¡mátenlos!», «Ellacuría es un guerrillero» (Whitfield 2006:33).

Sin un juicio legal ni justo en el que se aportaran pruebas contundentes de las acusaciones hechas, fue condenado por la razón de la fuerza y no por la fuerza de la razón, como él hubiera querido. Su «delito» estribó en ser un tipo de intelectual que asumió como deber fundamental incidir en la realidad salvadoreña.

Gracias a que en 1976 le fue concedida la nacionalidad de este país centroamericano, tuvo la libertad de hacer presentaciones públicas, con lo cual logró el reconocimiento de otros actores políticos salvadoreños. Llegó incluso a ser parte de la comisión encargada de negociar la liberación de la hija del

presidente Napoleón Duarte cuando fue secuestrada por grupos guerrilleros en 1985.

Asimismo, estuvo siempre activo en el CPDN, que tenía como misión buscar una vía negociada al conflicto armado, desde donde se dedicaba a hacer llamados a los distintos sectores para parar la guerra cuanto antes porque «no queremos una guerra que dure cuatro o cinco años. Porque después de cuatro o cinco años no vamos a estar agónicos, vamos a estar muertos» (Ellacuría en Basterra y Gorostola 2009). Aunque no era el único jesuita en ese tipo de labores: «El protagonista del grupo de jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA), cuya figura más representativa era Ignacio Ellacuría, se hizo patente en el país. Viendo la miseria e injusticias prevalecientes, UCA se convirtió en la conciencia crítica de la situación» (O'Neill y Domínguez 2001:3941).

En este línea, Whitfield, concluye que «como rector de la UCA durante la guerra civil, Ellacuría fue una fuerza en la política de El Salvador, lo cual le ganó un odio visceral único entre algunos sectores de la sociedad salvadoreña» (2006:17). A pesar de la condena irracional, sobre todo de sectores de la ultraderecha (escuadrones de la muerte, oligarquía, el partido Alianza Republicana Nacionalista [ARENA], militares de alto rango, etc.), la acción sobre la realidad salvadoreña tenía una estrategia clara: incidir desde la universidad. Luis de Sebastián (exvicerrector de la UCA) asegura que Ellacuría decía «vamos a luchar por los pobres, pero como universitarios. Nosotros no podemos luchar como líderes políticos. No podemos luchar como guerrilleros. Nosotros vamos a luchar como universitarios. Con las armas de la mente, con las armas de la ciencia, con lo que nosotros hacemos bien» (Luis de Sebastián en Basterra y Gorostola 2009).

En el documental titulado «Ignacio Ellacuría: vida y compromiso» se recogen unas palabras en las que explica este horizonte universitario de incidencia política:

Nosotros vamos a ver si realmente se puede arbitrar una forma, de tal manera que en poco tiempo las necesidades básicas del país que el 60% del país no las tiene cubiertas, puedan ser cubiertas. Y esto no va a ser de un día para otro, pero esto sí reclama el esfuerzo de todos los salvadoreños. Cada uno en su cosa, es decir, nuestra universidad lo que va a hacer, es ser la mejor universidad

posible en estas circunstancias y dedicar toda su capacidad de investigación a resolver los problemas verdaderos del pueblo salvadoreño (Ellacuría en Basterra y Gorostola 2009).

En el contexto de la guerra, las posturas de este tipo eran para los gobernantes y las elites económicas similares a las de la guerrilla o los «comunistas». Al acusarlo de ser el cabecilla o ideólogo del FMLN, ocultaron lo que en verdad eran él y sus demás compañeros jesuitas: «hombres de diálogo». Nada más erróneo que «identificar a los jesuitas con el FMLN» (O'Neill y Domínguez 2001:3941).

VOCES EN CONTRA Y A FAVOR DEL ACTOR POLÍTICO

¿Qué han dicho sobre Ellacuría dentro y fuera del país? En esta sección se da voz a algunas personas a quienes se les consultó sobre su papel en tanto actor político.

Derecha salvadoreña

El empresario salvadoreño Jaime Hill, uno de los miembros de las llamadas 14 familias, aseguró que había conocido personalmente a Ellacuría y que lo consideraba como el cerebro detrás de monseñor Romero. «Romero era el parlante de Ellacuría. El genio era Ellacuría», afirmó. Aunque no lo consideraba un comunista sin más, de acuerdo con su versión sí tenía una fuerte carga de marxismo mezclada con elementos del capitalismo y del comunismo. «¿Cuál fue el error de Ellacuría? Que quiso hacer un cambio sociopolítico en un año, cuando las 14 familias venían desde el tiempo de Martínez. El error de él fue querer hacer el cambio demasiado rápido. El problema fue que quiso meter su idea muy violentamente» (J. Hill, entrevista, 13 y 16 de octubre de 2015). Afirmaba que le preguntó a Ellacuría por qué no conversó con las 14 familias, a lo cual le respondió que no le habrían escuchado.

Izquierda salvadoreña

Carlos García desde muy joven fue miembro de las Comunidades Eclesiales de Base, desde donde se involucró directamente en el conflicto armado a través del FMLN. Aseguró que Ellacuría «no apoyaba al FMLN», sino que «buscaba una salida a la guerra. Esa cátedra que tenía estaba en esa lógica, aunque había jesuitas involucrados con algunas actividades del FMLN y declarados» (C. García, entrevista, 3 de noviembre de 2015). ¿Por qué entonces Ellacuría se convirtió en objetivo militar si en realidad no estaba tan cercano a la guerrilla? García planteó que eso se debía a que era común que el ejército declarara comunista a cualquier personaje que tuviera una actitud crítica por más mínima que fuera, pero reiteró que Ellacuría y su grupo de jesuitas no eran «tan revolucionarios».

Han sido muy revolucionarios en el escritorio. Han escrito mucho y siguen escribiendo. Y ese me parece que ha sido un aporte valioso. Vos querés encontrar cosas de lo que sea, de marxismo, etc., está en la UCA. Encontrás muchas cosas buenísimas que no encontrás en otro lado. La UCA como institución ha sido muy revolucionaria desde el escritorio. El mismo Rutilio Grande tenía problemas con su congregación. Jon Cortina ¡cuántos problemas no tuvo! Por eso creó Pro Búsqueda, porque le cerró la puerta la Compañía (C. García, entrevista, 3 de noviembre de 2015).

La coyuntura fue la que convirtió a los jesuitas en un peligro para el régimen debido a su alta productividad intelectual. Pero «Ellacuría no es un Rutilio Grande, no se le va a ver en medio de la gente» (C. García, entrevista, 3 de noviembre de 2015). Finalmente, reconoció que el crimen contra los jesuitas fue un mal cálculo de los militares porque tuvo como efecto el «aceleramiento de la negociación por la firma de los Acuerdos de Paz» debido al impacto internacional de gran escala que alcanzó el hecho.

Una opinión más amable sobre la relación del FMLN con Ellacuría la plantea Pablo Alvarenga, que estuvo cerca de la FECCAS y fue miembro de las organizaciones de campesinos en la zona norte del país, desde donde pasó a la organización guerrillera. Él afirmó que Ellacuría participaba en las mar-

chas con la gente, aunque no apoyaba en sí a la guerrilla: «Lo que daba era fortaleza espiritual. Nos leían partes, la doctrina de la Iglesia, contenido de la Biblia para fortalecer el espíritu de los que luchaban en las calles porque decía él que era un derecho del pueblo exigir» (P. Alvarenga, entrevista, 13 de septiembre de 2015).

Por su parte, David Rodríguez, exsacerdote vinculado a la FECCAS y a la guerrilla durante la guerra, mencionó que había sido alumno de Ignacio Ellacuría en el Seminario San José de la Montaña cuando estudió filosofía, y que ya en esa época su pensamiento estaba marcado por Zubiri. Consideraba a los jesuitas de la UCA de la siguiente manera: «Ellos jugaban un papel muy importante porque tenían autoridad moral y de gran prestigio intelectual. Ellos analizaban la realidad y sacaban conclusiones que el gobierno estaba equivocado, que el gobierno tenía que resolver los problemas sociales que tenía el pueblo» (D. Rodríguez, entrevista, 24 de noviembre de 2015).

La razón por la cual Ellacuría y otros jesuitas asumieron un rol protagónico desde la UCA se debía a su «honestidad intelectual».

Ellos no podían prestar su inteligencia al servicio de los explotadores. Muchos plumíferos vendían su capacidad de escribir, de analizar, pero en beneficio de la oligarquía. Ellos eran bien honestos a pesar de ser difícil. Ellos analizaban la realidad como tenían que analizarla. Se les tachó de comunistas porque así era en esa época. Hasta militares que eran progresistas se les acusaba de comunistas. Los medios de comunicación son tremendos en este país. Son capaces de volver blanco lo negro y negro lo blanco. Tienen poder, tienen fuerza, tienen incidencia. Ahí el único veneno para ellos es cuando la gente toma conciencia [...] pero esto no es tan fácil lograrlo (D. Rodríguez, entrevista, 24 de noviembre de 2015).

Según este exsacerdote vinculado a la guerrilla durante la guerra civil, la decisión de asesinarlos fue reflejo de torpeza y miopía militar, pues en la realidad ellos no eran los ideólogos del FMLN. Este aspecto fue secundado por uno de los comandantes guerrilleros del FMLN durante el conflicto armado, Dagoberto Gutiérrez, quien describió a Ellacuría en los siguientes términos:

Recogía y expresaba opiniones. Hablaba con militares, hablaba con gente del gobierno y hablaba con nosotros [la comandancia guerrillera]. Era una persona autorizada, con mucho nivel intelectual, gran nivel intelectual. Uno siempre aprendía de las opiniones de él. No pocas opiniones de él eran divergentes de las opiniones de nosotros. ¡Chocaban! En ocasiones se aprende más de las opiniones diferentes que de las opiniones coincidentes.

Era una figura internacional y nacional. Un gran productor de pensamiento y un gran conocedor de la realidad [...] Él hizo un trabajo muy minucioso de la historia de este país. Cuando fue asesinado venía de presentar un trabajo en Barcelona que se llama la «Civilización de la pobreza» (D. Gutiérrez, entrevista, 4 de diciembre de 2017).

Su asesinato lo catalogó como algo «increíble»; pareciera que los militares en la ofensiva «no tenían bien puestas sus neuronas». Mencionó que era una «tontería» que los militares acusaran a Ellacuría de ser un dirigente de la guerrilla: «políticamente un error increíble». Reveló también un dato sobre una petición que le hizo al FMLN en aras de la negociación para terminar la guerra:

En la última conversación que tuvimos con él, pocos días antes de su muerte, nos pidió que no desatáramos la ofensiva. Casi todo mundo sabía que se estaba preparando una ofensiva, los mismos militares lo sabían [...] No quería que se desatara la ofensiva porque los militares estaban interesados en negociar y porque Cristiani, decía él, quería negociar. Nosotros teníamos informaciones diferentes, pero él pensaba así (D. Gutiérrez, entrevista, 4 de diciembre de 2017).

Gutiérrez consideraba que Ellacuría había hecho lo correcto al buscar puentes de diálogo entre distintos sectores de la sociedad: «era necesario hacer eso. Si nosotros no lo podíamos hacer [era] porque estábamos en guerra. No siempre aceptaban hablar con nosotros. Él sí lo podía hacer» (D. Gutiérrez, entrevista, 4 de diciembre de 2017).

Académicos

Paul Almeida no es especialista en Ellacuría, pero sí en los movimientos populares en El Salvador. Consideraba a Ellacuría como un «profeta» en cuanto a su apuesta por la efectividad a largo plazo de luchar por cambios políticos profundos sin caer en el uso de las armas. Puso como ejemplo algunos sucesos recientes en los que las protestas pacíficas en la calle derivaron en cambios. Aseguró que a finales de los setenta, tras el triunfo de la revolución en Nicaragua, se alimentó más la idea de tomar el poder por la vía armada, lo cual se tradujo en un debilitamiento de las organizaciones populares no armadas. «La organización popular fue debilitada en los primeros años de la guerra. Hubo un resurgir del movimiento popular hasta el 84 más o menos debido a la represión, que alcanzó niveles de genocidio. Cada marcha terminaba en masacres» (P. Almeida, entrevista, 1 de diciembre de 2015).

Finalmente, sobre la acusación a Ellacuría de ser comunista o ideólogo de la guerrilla, Jorge Cáceres Prendes opinaba que eso estaba en la lógica «del otro negativo», cuando los militares que dirigían la guerra salvadoreña hacían alusión a la etiqueta de comunista. Matizó esta opinión en los siguientes términos: «La oligarquía salvadoreña es responsable de no haber permitido ninguna apertura y haber recurrido más bien a la represión y utilizado al ejército y militares, que de forma muy voluntaria se prestaron a esa represión» (J. Cáceres, entrevista, 2 de diciembre de 2015).

Allegados a Ellacuría

En esta sección se incluyen los testimonios de personas que se escogieron para ser entrevistadas porque tuvieron cercanía de algún tipo con Ellacuría o estudiaron su trabajo aunque no lo hubieran conocido personalmente.

Juan Antonio Senent, estudioso de la obra del filósofo desde los derechos humanos, aseguró que Ellacuría decidió quedarse en Centroamérica, y más específicamente en El Salvador, porque consideraba la región como el entorno adecuado para escudriñar lo producido por el sistema mundial, para observar las verdades desde la exclusión y la pobreza.

Opinaba que Ellacuría era un personaje público no solo en El Salvador, sino también en España, donde era articulista de uno de los principales medios de prensa escrita en los años ochenta, *El País*. Por ello, la repercusión de su asesinato generó un gran impacto en España, porque además se movía en distintas universidades de ese país. «Era una voz respetada [...] Era una figura controvertida en España, incluso al interior de la Compañía de Jesús. Las alianzas que se le suponían con los movimientos revolucionarios, con la Teología de la Liberación. Había sectores eclesiales que veían con sospecha todos esos movimientos» (J. A. Senent de Frutos, entrevista, 13 de septiembre de 2016).

Ese aspecto hacía que Ellacuría estuviera siempre «en medio de la sospecha» porque se suponía que estaba involucrado con la guerrilla y defendía el marxismo. Con el tiempo esa figura se ha ido «descontaminando» (J. A. Senent de Frutos, entrevista, 13 de septiembre de 2016). Parece que la mala fama que tenía la llamada Teología de la Liberación le causó algunos problemas a Ellacuría por ser uno de sus exponentes. No obstante, Antonio González, que fue parte de una generación de jesuitas muy cercana a Ellacuría, aseguró que el rector mártir:

Tenía una relevancia política grande... él tiene en ese momento más que una filosofía, una teología que le da una importancia muy central a lo político. No olvidemos que la Teología de la Liberación recibe una fuerte influencia de la teología política. Hay motivos teológicos para valorar lo político como lugar de cambio social. Esto no solo hay que buscarlo en la Teología de la Liberación o la teología política, sino que va más allá, es una opción que toma la iglesia en el siglo IV, de involucrarse con el Estado, con influir desde el poder político (A. González, entrevista, 20 de septiembre de 2016).

Antonio González reseñó el fuerte debate que existió en el interior de la Compañía de Jesús, donde algunos defendían abiertamente el capitalismo.

Los sectores de Iglesia y de los jesuitas donde estaba Ellacuría, lo que veían era un deseo por superar el capitalismo, pero [sería] un socialismo con rostro humano... pero no sabe muy bien qué es. No es tampoco la dictadura soviética

[...] no estaba muy teorizado. Era más bien una esperanza de que con un socialismo habría, de todos modos, lugar para la democracia. [...] Había un anhelo por algo distinto del capitalismo. Ellacuría, por político, también podría ser algo pragmático en eso. No tenía un modelo, a lo mejor se hubiera conformado con una socialdemocracia. [...] En aquella época la izquierda era más drástica, es decir, o con nosotros o en contra de nosotros. Era la Guerra Fría y era de decir o eres un reformista-revisionista o realmente habría que hacer un sistema como el de Nicaragua o el de Cuba (A. González, entrevista, 20 de septiembre de 2016).

Ellacuría no cayó en esa lógica excluyente. Era «muy inteligente» y a una persona así no se le puede pedir que «esté firme por un modelito de un partido político [...] tenía más amplitud de miras y también respecto a su propio modo de pensar. Siempre fue muy tolerante respecto al desacuerdo intelectual» (A. González, entrevista, 20 de septiembre de 2016).

Luis A. González fue también cercano a Ellacuría, sin ser jesuita. Fue un laico que estudió Filosofía en la UCA y tuvo por profesor al personaje en mención. Afirmó que Ellacuría antes de la explosión de la guerra civil:

tenía un vínculo muy fuerte con el movimiento popular. Se puso del lado de todas las demandas sociales, especialmente las relacionadas con la tierra (reforma agraria). Estaba muy del lado de cambios estructurales que no necesariamente pasaban por una revolución [...]. Al tema de la revolución siempre le tuvo sus peros y a la toma del poder por la vía violenta. Siempre tuvo reparos, pero sí coincidía plenamente en las demandas sociales (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

Antes de la guerra estaba más inclinado a que se realizaran cambios, siendo sus referentes los sectores sociales populares, pero esto cambió cuando estalló la guerra.

Ellacuría entendía intelectualmente la lógica de la guerra, pero también veía los peligros que una guerra conlleva por toda la destrucción, por todo lo difícil que iba a ser después reconstruir el país. No perdía su visión filosófica de largo plazo. Entonces veía que la guerra era un problema que casi no tenía solución en cuanto a su desenlace, pero que una vez suscitada habría que buscarle una solución.

Sin embargo, hay unas críticas de él al proyecto revolucionario [...] Entendía que explotó la guerra porque casi no había otras salidas. La guerra tenía una lógica que una vez iniciada habría que parar. La guerra era mala en sí misma —decía él— porque deja daños que luego son difíciles de reparar. Pero entendía por qué se había desarrollado (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

González contó que en los pasillos de la UCA Ellacuría era un mito. Decían que «debería de ser ministro de Educación» porque reconocían su alto nivel de intelectualidad. Además:

Cuando vino Rubén Zamora al país a fundar la Convergencia Democrática, la primera conferencia que dio fue en la UCA. La dio sobre Gramsci. Ellacuría lo invitó [...] Porque Ellacuría quería abrir espacios para una solución negociada que llevara al país a una salida democrática con amplia participación y pensaba que el proyecto de Rubén Zamora era bueno (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

Este entrevistado aseguró que, personalmente, Ellacuría estuvo influenciado por diversos actores religiosos de América Latina:

Le influyó Méndez Arceo de México, le influyó [Paulo] Evaristo Arns de Brasil, Pedro Casaldáliga, le influyó Gustavo Gutiérrez. Yo lo pongo en la tradición de los pensadores españoles del exilio porque él pertenece en realidad a esa generación [...] a la camada de intelectuales a la que pertenecieron la mayor parte de exiliados. Educado, además, como maestro que educaba a los exiliados, como Unamuno, Zubiri [...] Muchas de las cosas que hicieron los exiliados en México, Ellacuría las hizo en la UCA (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

Luis González señaló que jesuitas con ideas similares tuvieron enemigos en el Vaticano y entre algunas autoridades eclesíásticas. Asimismo, confirmó que hubo una corriente de jesuitas no comprometida, también con posturas abiertamente de derecha, que derivó en roces en el interior de la Provincia y con el Vaticano.

Sobre por qué Ellacuría y los otros jesuitas se quedaron en el país, aseguraba que se debió a que los seres humanos tenemos la capacidad para sentirnos parte de un país extranjero. Eso le pasó a los jesuitas españoles que llegaron junto con Ellacuría en su juventud; se sintieron queridos, que podían ser útiles y apreciados. En el caso de Ellacuría:

era un hombre de fe bien intensa, solo que su fe era bastante particular. Fe filosófica: sometida al criterio de la razón, y aceptando que había cosas que razonablemente no se podían creer. Y que con razón si alguien no las creía no había problema y él estaba dispuesto a decir «me parece que lo que decís es cierto» (L. A. González, entrevista, 26 de noviembre de 2015).

Esta idea enlaza con las consideraciones de Juan Hernández Pico, jesuita coetáneo de Ellacuría, quien mencionó que hubo dos aspectos fundamentales por los cuales el exrector de la UCA se convirtió en actor político importante en El Salvador:

Una, su capacidad intelectual muy poderosa, que le capacitó para leer la realidad en una forma profunda y verdadera. La segunda es su compromiso con la gente, con los pobres sobre todo y, también, con la institucionalidad del país, que le permitió y le movió a hacer públicas sus visiones y así participar directamente en un inicio de soluciones. Por ejemplo, las soluciones que promovió en favor del diálogo, de la negociación y de una manera de mirar las cosas que no demonizaba las posturas enfrentadas, sino que miraba las partes de verdad que había en ambas posturas (J. Hernández Pico, entrevista, 7 de diciembre de 2017).

Hernández Pico aseguró que la acusación contra los jesuitas de haber abandonado el camino del evangelio por «meterse en política» era absurda, porque Jesús de Nazaret hizo lo mismo, se introdujo en la realidad de su pueblo y criticó a los poderosos de su tiempo. Ellacuría fue una persona que intervino en la realidad de su pueblo, según lo que se afirma en los mismos evangelios: «No se puede decir que Ignacio Ellacuría fuera traidor a los evangelios, sino al revés, intentó ser leal con los evangelios y consecuente con

los evangelios dentro de la situación histórica que vivía» (J. Hernández Pico, entrevista, 7 de diciembre de 2017).

Por otro lado, se acusaba a los jesuitas de abandonar el camino de la fe para promover la justicia. Hernández Pico explicó que la justicia es una dimensión de la fe. «En virtud de la fe luchó por la justicia», y simultáneamente tuvo el cuidado de no identificar esta lucha con países declarados socialistas como Nicaragua, Cuba o la Unión Soviética: «No representaban esa alternativa porque fundamentalmente imponían la justicia por una política dictatorial y eso llevó a [cometer] unas barbaridades absolutas, tremendas, en contra de la vida de la gente y de los mismos compañeros de camino» (J. Hernández Pico, entrevista, 7 de diciembre de 2017).

Consideraba que Stalin asesinó a miles de comunistas, de ahí que Ellacuría jamás abrazara el socialismo de la Unión Soviética o de Cuba.

AUTOCONCEPCIÓN DE ELLACURÍA

¿Qué decía Ellacuría de sí mismo? Fue cuestionado sobre su posición en el interior de la Compañía, en el periodo en que Juan Pablo II intervino en el gobierno de los jesuitas porque al parecer estaba preocupado por la forma en que estos realizaban su labor pastoral «y sus posibles implicaciones en la política, en Centroamérica». Ellacuría se colocaba a sí mismo en una posición de centro frente a los extremos de derecha e izquierda dentro de la Compañía, lo que muy bien podría transferirse a su posicionamiento político en El Salvador:

—¿La Compañía está dividida en dos grupos muy diferenciados? [pregunta Martínez de Álamo]

—No. Hay quizá una minoría algo extremista de derechas, y otra minoría algo extremista de izquierdas. Pero la mayoría forma un bloque central [responde Ellacuría].

—¿Y usted dónde está?

—Dentro de ese bloque, desde luego (Ellacuría 1982a:139).

Sobre la acusación de ser un sacerdote marxista, leninista o comunista, la respuesta que proporcionó fue breve, pero da pistas sobre cómo se autoconcebía en tanto intelectual y sobre su relación con el marxismo:

Me pueden acusar de ser comunista, y no lo soy. Me pueden acusar de ser marxista [...] Y conozco a Marx, como conozco a Hegel, y a Aristóteles, o a Zubiri. Y no soy marxista [...] Cuando me acusan, respondo: «Mire, yo diría que soy cristiano». Y el cristianismo es mucho más radical que cualquier rojo y cualquier comunista. El cristianismo entendido en su pureza, es tan radical que resulta casi impracticable (Ellacuría 1982a:139).

Ese cristianismo al que se refiere Ellacuría probablemente está en sintonía con el cambio que experimentó la Iglesia desde el Concilio Vaticano II y su implicación en América Latina y entre los jesuitas, que exige una fe con la mirada puesta en los problemas concretos de la realidad socioeconómica, lo que necesariamente pasa por involucrarse en asuntos de carácter sociopolítico.

Una inmensa parte del mundo vive en una terrible injusticia. Y la última Congregación de la Compañía de Jesús decidió que los jesuitas deberían concentrarse en el anuncio de la fe y en la promoción de la justicia. Fue un diagnóstico acertado. El problema está en cómo. ¿Predicando a los ricos que se conviertan?...

Ese método se ha seguido durante mucho tiempo con poca efectividad. Existe otra forma también estrictamente cristiana: predicar a los pobres que se levanten, que se organicen: que comprendan que su situación no es la que Dios quiere para ellos; que luchen por sí mismos, porque nadie lo hará en su lugar [...]

Pero esta fórmula se complica en situaciones dramáticas porque otras fuerzas políticas, como el marxismo, sostienen ese mismo pensamiento. Y entonces, aparecen los conflictos de conexiones o no conexiones entre marxistas y cristianos (Ellacuría 1982a:138).

Por ello, explicó Ellacuría, el trabajo de los jesuitas en Centroamérica tenía como eje promover la justicia en coherencia con lo estipulado por los lineamientos generales de la Compañía.

Promover la justicia, despertar al pueblo, traer el cristianismo a la Historia, a esta época actual y a los problemas actuales. Predicar la esperanza de la resurrección, y predicar, además una esperanza inmanente, terrena. Porque queremos que el reino empiece a realizarse ya en esta tierra. La gente campesina es profundamente religiosa en América Latina e incluso la clase obrera. Y precisamente ese es nuestro gran desafío: que no pierdan su fe y que puedan conciliar su práctica política con el cristianismo (Ellacuría 1982a:138).

Por ello, la «eficacia» de las acciones dirigidas a este fin era central en la reflexión y en la práctica de este actor y teórico político. Para Jon Sobrino, uno de sus compañeros jesuitas en El Salvador, Ellacuría «era un hombre que estaba convencido de que en la historia tenía que haber soluciones eficaces. Si no eran eficaces, no eran soluciones» (Sobrino en Whitfield 2006:403). También otro contemporáneo de Ellacuría, César Jerez, dio cuenta de esta «posición de eficacia». A continuación se refiere un pequeño diálogo entre Ellacuría y Jerez, del Centro de Investigación y Acción Social, organismo que llevaba a cabo un trabajo político en las comunidades a diferencia de la UCA, que apostaba por el desarrollo académico:

«Mirá, lo que ustedes quieren hacer es más cristiano, pero lo que yo quiero hacer es más eficaz». Jerez se rió y le preguntó qué quería decir. «El testimonio de pobreza de ustedes [...] el vivir en un barrio pobre, el meterse en el campo y todo eso que quieren hacer es más cristiano. Pero a la larga, es más eficaz lo que nosotros queremos hacer en la UCA» (Whitfield 2006:405).

Es probable que Ellacuría, como rector, sintiera una especie de obligación moral para hacer frente a la difícil situación de la sociedad salvadoreña. Tenía «la convicción de que la mejor manera para garantizar la eficacia radicaba en aprovechar una institución con autoridad y voz en la sociedad a la cual se intentaba cambiar» (Whitfield 2006:403).

No estaba buscando «poder», sino «eficacia»: por eso, aseguró, buscó tener acceso al embajador estadounidense más que con un funcionario político menor, con un comandante del FMLN más que con su mensajero y, cuando las condiciones lo permitieron, con el mismo presidente de la república. Más importante que la cuestión de su influencia [...] era para quién y por qué la ejercía (Whitfield 2006:404).

En lo anterior se encuentra la conexión entre el actor político que era y los principios que abrazó de la corriente transformadora que por un tiempo promovió la misma estructura eclesial a la cual pertenecía. Ellacuría es un fiel reflejo de que: «luchar y sufrir por la justicia no está reservado a hombres sin fe» (Provincia Centroamericana 1991:78).

REACCIONES A LA MASACRE DE LA UCA

Como se ha mencionado antes, Ellacuría fue asesinado junto a otras personas que estaban con él en la madrugada del 16 de noviembre de 1989. Los ejecutores del crimen fueron miembros de un batallón especializado de la Fuerza Armada de El Salvador, lo cual convierte el hecho en un crimen de Estado que ha permanecido impune en El Salvador por décadas.⁷ Paradójicamente los cuerpos de seguridad estatales que por principio debían velar por sus vidas, se las arrebataron con barbarie so pretexto de ser aliados de la guerrilla. Este hecho se produjo en el contexto de la ofensiva guerrillera lanzada por el FMLN. En total fueron abatidos seis jesuitas, y Elba y Celina Ramos, madre e hija que realizaban servicios domésticos en la residencia de los religiosos.

De personalidades diversas, los seis jesuitas constituían un grupo. Joaquín López (1918), el único salvadoreño, era el director de la sección El Salvador del vasto

⁷ Inocente Montano (uno de los autores intelectuales), viceministro de Seguridad Pública cuando se registró la masacre, fue condenado por un Tribunal en España en 2020. En cambio, el sistema judicial salvadoreño, a pesar de la derogatoria de la Ley de Amnistía de 2016 y de la reapertura del caso en 2022, no ha procesado a los autores intelectuales. Sobre los autores materiales, fueron condenados en 1992 Guillermo Benavides y Yushy Mendoza, en un juicio plagado de irregularidades. En 2016 Benavides volvió a la cárcel luego de haber sido amnistiado en 1993 (véase AudiovisualesUCA 2020).

movimiento Fe y Alegría, con sus escuelas, talleres y clínicas, si bien él estaba minado por un cáncer [...] los demás todos eran españoles, Ellacuría (1930), por su personalidad y liderazgo, además de ser rector de la UCA desde 1979, era el portavoz del grupo y pensador respetado en El Salvador.

Ignacio Martín Baró (1942), vicerrector de la UCA y director del Instituto de Opinión Pública, trabajaba, además, entre los campesinos de Jayaque. Segundo Montes (1933), Director del Instituto de Derechos Humanos, acababa de recibir en Washington un premio por sus trabajos en este campo. Amando López (1936) era profesor de filosofía y teología, así como Juan Ramón Moreno Pardo (1933), entregado además, a dar ejercicios a sacerdotes y religiosas (O'Neill y Domínguez 2001:3941).

En los documentos de la Compañía de Jesús consultados la masacre se registra como un trágico suceso que tuvo impacto de carácter mundial. Fue una noticia que recorrió diversos medios de comunicación:

Juan Pablo II tuvo tres intervenciones condenatorias; el arzobispo de San Salvador, Arturo Rivera Damas, se personó en la universidad e hizo acusaciones claras [...] el P. General jesuita Peter-Hans Kolvenbach, a más de pasar unos días a finales de 1989 con la comunidad de la UCA, excreó el acto en dos cartas a la Compañía de Jesús, declarando que ésta no se echaría atrás con sus compromisos cristianos. Igualmente, reprobaron el crimen obispos y gobiernos democráticos, mientras la prensa y televisión mundial le dieron una cobertura extraordinaria (O'Neill y Domínguez 2001:3941).

Aunque no se aclara en el documento citado, al parecer las siguientes líneas son un extracto de una de esas dos cartas que el superior de los jesuitas hizo circular en reacción al acto criminal del Estado salvadoreño: «Aunque la gran mayoría de los jesuitas asesinados habían nacido en España, ninguno de ellos había pensado en abandonar el pueblo y el país que han amado tanto, y han preferido, según la tradición misionera de la Compañía, aceptar hasta el fin los sufrimientos» (O'Neill y Domínguez 2001:1311).

Senent recoge algunas palabras del superior de los jesuitas en las que se refiere directamente a la experiencia con la comunidad salvadoreña:

Les visité pocos meses antes de que fueran asesinados y en la visita compartimos muchas cosas. Les dije que algunos padres de alumnos nuestros en los colegios de los jesuitas en América me habían preguntado muchas veces: «Padre, ¿por qué los jesuitas de hoy ya no son como los jesuitas de antes? Hay tantos que son comunistas o izquierdistas...». En nuestra reunión les presenté esta pregunta a los jesuitas en la Universidad Centroamericana (UCA). Cuando les dije: «al parecer, todos ustedes son marxistas o comunistas», se sonrieron. Y el P. Ellacuría dijo: «¿Cree usted que nosotros daríamos nuestra vida por Marx y sus teorías? Somos compañeros de Jesús y éste es el misterio de nuestra vida».

Los jesuitas no pertenecían a las guerrillas, pero durante años y años habían venido trabajando como un grupo intelectual que promovía la justicia en El Salvador para ayudar a que los pobres salieran de su miseria. A los militares esto les parecía motivo suficiente para considerarles «muy peligrosos». También los jesuitas tenían bastante contacto con la guerrilla, dentro y fuera de El Salvador, y además estaban en contacto permanente con el presidente de El Salvador y ministros de gobierno. Intentaron llevar a las dos partes a un acuerdo. Sin embargo, el ejército consideró esta acción sumamente peligrosa. A veces tratar con los mediadores resulta incluso más difícil que tratar con los radicales (Kolvenbach 2016).

En síntesis, en la homilía del domingo 19 de noviembre de ese año, monseñor Rivera Damas mencionó lo que estaba detrás de quienes perpetraron la masacre:

No cabe duda que tan nefanda acción había sido decidida con antelación y preparada por la irresponsable campaña de acusaciones y calumnias —sobre todo en algunos medios impresos— contra varios de los distinguidos académicos de la UCA que ahora ya están muertos; tales acusaciones y calumnias envenenaron las mentes y terminaron armando los brazos asesinos (Arturo Rivera Damas en Doggett 2001:73).

Al igual que Rutilio Grande, monseñor Romero y otros sacerdotes, religiosas o laicos que trabajaban en la línea de los documentos oficiales de la Iglesia e invitaban a promover tanto la fe como la justicia, Ellacuría y

los demás jesuitas asesinados fueron víctimas de la cerrazón y la paranoia anticomunista alimentada y financiada alrededor del mundo por Estados Unidos con el fin de deslegitimar a quienes desde distintas trincheras —sin hacer uso de las armas— luchaban por construir una sociedad diferente a la hegemónica regida por los (anti)valores capitalistas.

En conclusión, este esfuerzo por tener presente el perfil biográfico de Ellacuría —que terminó con su muerte violenta en un crimen de Estado— es un punto de partida epistemológico para comprender de manera más precisa la teoría política que desarrolló en sus textos, tal como señala Castellón Martín:

A veces solo podemos comprender auténticamente el sentido completo de algunas filosofías desde la biografía de sus autores. Hay filósofos a los que conocemos perfectamente si conocemos sus obras; mientras que hay otros de los que, si no conocemos su vida, muchos aspectos de su obra quedan en la oscuridad o incomprensidos, y, sobre todo, no podemos decir que los conocemos. Ellacuría pertenece a esta segunda categoría de filósofos, y por ello todas las obras que sobre él se han realizado tienen siempre muy presente su biografía (Castellón Martín 2003:19-20).

Sobre la base anterior, el último capítulo de este libro, donde se aborda el perfil teórico de Ellacuría, recoge la interpelación a una civilización violenta hecha desde la vivencia misma, no solo desde los meros textos o desde discusiones teóricas. Esta es una de las mayores riquezas que aportó el autor para el mundo contemporáneo y que las balas del poder quisieron silenciar, tanto en su faceta de actor político como de intelectual. Fracasaron.

Capítulo 4. Teórico político

Esclavitud es el analfabetismo. Esclavitud es el hambre, por no tener con qué comprar comida. Esclavitud es la carencia de techo, no tener donde vivir. Esclavitud, miseria, todo eso va junto.
(ROMERO, 1977)

En este cuarto y último capítulo se examina la teoría política elaborada por Ellacuría, que está marcada por el desarrollo de la categoría central de su producción intelectual: civilización de pobreza. Para Ellacuría era de suma importancia tener los pies sobre la tierra, y con esa posición decir algo desde Centroamérica a toda la humanidad, puesto que afirmaba que no solo desde Europa o Estados Unidos se podían crear horizontes u orientaciones político-sociales universales. En este sentido, se han seleccionado dos diagnósticos de la realidad salvadoreña y centroamericana, uno de la década de los setenta y otro de la década de los ochenta, como prueba de que los árboles no le impidieron ver el bosque. La civilización de la pobreza construida o teorizada desde un El Salvador (y una buena parte de Centroamérica) en guerra no es solo una alternativa para este país, sino para el mundo entero.

LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA, ¿UNA APOLOGÍA DE LA MISERIA?

Jon Sobrino redactó una anécdota que refleja la preocupación de fondo que mostró Ellacuría para trascender sus planteamientos políticos, filosóficos y teológicos:

En su última época, Ellacuría, en medio de innumerables problemas [...] quería pensar el todo en el cual él se encontraba [...] Un día me comentó: «la formulación teórica de la solución la tengo clara. Hacerla realidad es muy difícil. Es la civilización de la pobreza». Y estaba convencido de la originalidad del concepto [...] mantuvo el término pobreza, a pesar del escándalo que producía definir así el ideal de una civilización realmente humana. Además de la razón histórica para reclamar la necesidad de la civilización de la pobreza, también se remontó al espíritu del evangelio (Sobrino 2015:53-54).

¿Quiere decir esto que era un apologista de la pobreza entendida como miseria material? No, no lo es. La civilización de la pobreza es algo mucho más complejo que solo se puede comprender en relación con su parte contraria: la civilización de la riqueza. En esta relación dialéctica se encuentra una serie de elementos filosóficos —en diálogo con Hegel, Kant, Marx y Zubiri entre otros—, pero sobre todo un entramado discursivo en el que confluyen principios de la Teología de la Liberación, la filosofía y su posición como pensador crítico, libre y autónomo. No fue algo que se le ocurriera al final de su vida —aunque en uno de sus últimos textos, «Utopía y profetismo desde América Latina» (1989), es donde ahonda con más detalle sobre el concepto—, porque aparece ya en sus escritos de inicios de los años setenta. De hecho, uno de los primeros textos que generó impacto y reacciones encontradas fue «Teología política» (1973), en el que ya planteaba la idea de crear una nueva civilización.

El fracaso del capitalismo

Según Ellacuría, el capitalismo en tanto civilización ha fracasado, esto porque a pesar de los avances técnicos, científicos, económicos, jurídicos, políticos, culturales, artísticos o sociales, estos no se traducen en desarrollo personal para un porcentaje mayoritario de la población con miras a alcanzar su plenitud humana. Es en América Latina (la de finales del siglo xx) donde ese fracaso se nota con mayor claridad, donde «de los aproximadamente 400 millones de habitantes [...] 170 millones viven en pobreza [...] y de ellos 61 millones en pobreza extrema» (Ellacuría 2000m[1989]:248).

Los sistemas capitalistas en América Latina han sido incapaces de satisfacer las necesidades básicas de la mayor parte de la población, han creado desigualdades hirientes entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco, han llevado a una gigantesca deuda externa, impuesta sobre los hombres que para nada disfrutaron ni sacaron provecho de los préstamos, han producido con frecuencia crisis económicas profundísimas y han promovido una cultura inmoral del consumismo y la ganancia fácil.

Tristemente, todo esto se ha hecho por hombres y clases que se consideran católicas y que no ven contradicción entre su *praxis* económica y su *praxis* cristiana (Ellacuría 2000m[1989]:278).

Esta situación, por un lado, «es una condena fehaciente del orden histórico mundial» (Ellacuría 2000m[1989]:242) y, por otro, la expresión misma de un fracaso evidente. «La mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella» (Ellacuría 2000k[1988]:353). De ahí que sea necesario preguntarse «si vamos en la dirección correcta o, al contrario, pese a todas las apariencias de mayor civilización, vamos hacia la deshumanización y descristianización del hombre» (Ellacuría 2000m[1989]:256).

La respuesta a esa pregunta es clara, puesto que el mundo está configurado no por «lo que Freud llamó piadosamente el malestar de nuestra cultura, sino [por] lo que debería denominarse el fracaso y la vergüenza de nuestra cultura» (Ellacuría 2000k[1988]:349). Paradójicamente, la civilización impulsada por las grandes potencias mundiales o «el mundo desarrollado no es, de ninguna manera, la utopía deseada, incluso como modo de superar la pobreza, cuanto menos la injusticia, sino el aviso de lo que no se debe ser y de lo que no se debe hacer» (Ellacuría 2000m[1989]:242).

La civilización de la riqueza: la raíz de los males

Debido a su talante filosófico, ante el fracaso señalado Ellacuría se preguntó dónde estaba la causa última o la raíz de esta configuración mal hecha con la cual se rige la humanidad:

La raíz originaria de los males del mundo presente, tal vez pudiera definirse como civilización de la riqueza [...] La civilización dominante en nuestro mundo, no obstante las diferencias que se dan en él, está construida básicamente sobre la necesidad de acumular; se piensa y se estima que solo la acumulación de riqueza puede ofrecer seguridad personal, libertad, posibilidad de no ser dominado por los otros y dominar a los demás, posibilidad última de alcanzar el poder, la estima, el placer y aun la capacidad misma de desarrollo cultural (Ellacuría 2000k[1988]:351).

Los valores o principios, toda una manera de entender la vida en su conjunto desde la civilización de la riqueza, han hecho que en «el camino del enriquecimiento rápido y desigual» se llegue a una «ruptura caínica de la humanidad y a la formación de un hombre explotador, represivo y violento» (Ellacuría 2000m[1989]:266).

Para caracterizar mejor cómo funcionan a grandes rasgos las civilizaciones, Ellacuría señaló dos elementos de análisis:

- a) El motor fundamental: principio abstracto con el cual se configura todo tipo de valoración ético-política-social de un conjunto de personas en un tiempo y un espacio determinados.
- b) El principio de humanización: es el indicador de cómo el motor fundamental o el principio abstracto se concretiza en las personas que conforman determinada sociedad.

En conjunto, tanto del motor fundamental como del principio de humanización se sacarán las valoraciones sobre lo que significan el progreso o el avance de una sociedad y el grado de desarrollo humano que alcance una civilización. Para el caso de la civilización de la riqueza, Ellacuría identificó cuáles son su motor fundamental y su principio de humanización:

La civilización de la riqueza y del capital es aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada del mayor capital posible por parte de individuos, grupos, multinacionales, estados o grupos de estados, como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la

posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad (Ellacuría 1991:273).

El ideal de vida para el ser humano desde la civilización de la riqueza es aquel donde el objetivo último es obtener la mayor riqueza posible. El éxito individual se mide por el dinero o los recursos que posea una persona. Los modelos de vida «positivos» serán aquellos en los que la abundancia reine. Es más, se llega a plantear que si se posee mucho es porque Dios mismo ha bendecido a esa persona, a esa empresa o a ese Estado. Por ello, absolutamente todo debe estar dirigido a promover que las personas busquen riquezas: el Estado, la democracia, la religión, la universidad, los medios de comunicación, la educación, el arte, la ética, la política, la ciencia, la técnica, etcétera.

La fórmula que expresa el principio de humanización de la civilización de la riqueza es: cuanta más riqueza se posea, mayor desarrollo se alcanza en términos de plenitud humana, porque lo que trae grados superiores de libertad y disfrute de la vida (felicidad) para las personas es la riqueza. Este es el discurso hegemónico (ideología) que se ha implantado con el capitalismo, con la civilización presente, y que tiene su praxis correspondiente en distintos rincones del planeta.

Es tan alto el grado hegemónico alcanzado que, incluso, las voces que cuestionan los fundamentos de esta civilización perversa con faceta de «humana» son consideradas ingenuas, locas o peligrosas. A pesar de la descalificación, surgen personas que no solo la cuestionan, sino que se atreven a plantear alternativas a ella. Por ejemplo, un ejercicio de estas características lo realizó Karl Marx en el siglo XIX. Por su parte, para Ellacuría, a finales del siglo XX, el «estilo de vida» que defiende la civilización de la riqueza en realidad:

no humaniza, no plenifica, ni hace feliz, como lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado [...] Implica, asimismo, un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados (Ellacuría 2000m[1989]:250).

Además, se trata de una civilización materialista que en la práctica «se rige hoy sobre todo por las leyes del mercado económico, como la expre-

sión más contundente de que el materialismo no histórico, sino económico, es el que, en última instancia, determina todo lo demás» (Ellacuría 2000m[1989]:254). Pero la falla mayor, el talón de Aquiles de la civilización del capital, señala el jesuita, estriba en una idea que retoma de Kant en el imperativo categórico:

Lo más grave es que la oferta de humanización y de liberación que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen. El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...] Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos [...] En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el veinticinco por ciento de la humanidad (Ellacuría 2000m[1989]:249).

En conclusión, ante el hecho de no poder ser universalizable porque el planeta mismo no da para que así lo sea, la civilización de la riqueza se cataloga, primero, como no «humana; y, segundo, que una civilización capaz de convivir, cuando no de producir la miseria de la mayor parte de la humanidad, es una civilización nefasta, que de ninguna manera puede ponerse como ideal de la humanidad» (Ellacuría 2000k[1988]:349). En otras palabras, la supuesta civilización que exalta la riqueza lo que en la práctica produce es miseria, pobreza y exclusión para las mayorías en el planeta.

La civilización de la pobreza. ¿humanización del capitalismo?

Ante el fracaso que ha supuesto la civilización de la riqueza, las alternativas que se han planteado van desde las que afirman que se puede «humanizar» o moderar el capitalismo o que es imposible salir de este sistema, hasta las

que proponen otro orden radicalmente distinto. ¿En qué posición se ubica Ellacuría? En las siguientes líneas deja claro cuál es su horizonte:

No se niega que tal tipo de civilización, vigente tanto en el este como en el oeste y que debe llamarse civilización capitalista —sea capitalismo de Estado o capitalismo privado—, ha traído bienes a la humanidad [...] pero ha traído males mayores y sus procesos de autocorrección no se muestran suficientes como para revertir su curso destructor (Ellacuría 2000m[1989]:273).

Si el mundo como totalidad se ha venido configurando sobre todo como una civilización del capital y la riqueza [...] y si esto ha dado de sí todo lo positivo que tenía y está trayendo actualmente cada vez mayores y más graves males, ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario, esto es, por una civilización de la pobreza (Ellacuría 2000m[1989]:272).

La alternativa, para el autor, no es suavizar la civilización de la riqueza. Esta es la razón clave para comprender por qué insistió en utilizar el término «pobreza», porque trataba de hacer hincapié en que la humanidad necesita una manera de organizar y de entender la vida desde una perspectiva distinta a la hegemónica. «Esa civilización de la riqueza y del capital ha de ser superada radicalmente» (Ellacuría 2000m[1989]:273).

Para lograrlo, insistía en colocar el énfasis en lo contrario a la riqueza, en la pobreza, puesto que así como se da la paradoja de la llamada «civilización de la riqueza» que en realidad genera *pobreza*, una civilización de la pobreza será capaz de generar *auténtica riqueza*, entendida esta como la condición que permite la satisfacción de las necesidades básicas y el desarrollo humano pleno sin caer en la lógica de acumular irracionalmente dinero o bienes. Ellacuría la define en los siguientes términos:

La civilización de la pobreza, en cambio, fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización [...] La civilización de la pobreza

se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida. Ciertamente, la tradición cristiana, estrictamente evangélica, tiene una enorme desconfianza con la riqueza [...] lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma (Ellacuría 2000*m*[1989]:274).

Al igual que con la civilización de la riqueza, Ellacuría plantea las dos categorías que implica definir la civilización de la pobreza. En esta, el motor fundamental ya no es acumular hasta alcanzar el mayor exceso posible, ni el indicador de plenitud humana o del principio de humanización radica en cuánta riqueza se ha logrado obtener para ser considerado «exitoso». Lejos de eso, se busca construir todo un ordenamiento humano en distintos ámbitos de la vida que tenga como fundamento esencial la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos y su realización personal y comunitaria.

De acuerdo con este argumento, el trabajo ya no es un modo de explotación en términos marxistas, sino un medio para transformar la naturaleza con el fin de desarrollar lo máximo y mejor posible la vida para el conjunto de la sociedad. Si en la civilización de la riqueza el trabajo se ha desvirtuado al ser un medio para que un grupo reducido acumule capital, en su contraparte lo que se busca es «la dignificación por el trabajo, un trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino el perfeccionamiento del hombre» (Ellacuría 2000*m*[1989]:275).

En este sentido, el indicador de desarrollo racional humano está basado en la capacidad de solidaridad que conlleva el esfuerzo por alcanzar la meta determinada por el motor fundamental: la satisfacción de las necesidades básicas. Es decir, cuanto más asegure una sociedad las condiciones de vida para la totalidad de sus integrantes, más realmente civilizada será. No se promueve el individualismo cargado de egoísmo extremo, sino la visión desarrollada por un sinfín de teóricos humanistas: entender al individuo solo en cuanto forma parte de la humanidad.

Finalmente, con la civilización de la pobreza se defiende un estilo de vida moderado, con lo cual se contrapone a la civilización de la riqueza por los vicios que le son más propios, el consumismo y la manía por los lujos:

«la civilización de la pobreza trata de liberarse de la presión del consumismo, de la distinción que viene del lujo adquirible por la riqueza para recuperar la gratuidad de la naturaleza, que se ofrece por igual a todos y que todos pueden disfrutar» (Ellacuría 2000k[1988]:352).

La importancia de la utopía

Ellacuría define la civilización de la pobreza como una utopía. Es plenamente consciente de que no es algo fácil de construir, pero no por ello renuncia a su elaboración conceptual. Y es que «las utopías que figuran en la historia espiritual de la humanidad revelan a primera vista lo que tienen de común: son cuadros y, por cierto, cuadros de algo que no existe» (Buber 2014:17). La clave está en que:

la imagen utópica es un cuadro de lo que «debe ser», lo que el autor de ella desearía que fuese real [...] Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino solo en la comunidad humana. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede separarse empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano (Buber 2014:17-18).

Estas palabras del filósofo Martin Buber encajan a cabalidad con lo desarrollado por Ellacuría. La civilización de la pobreza no existe tal cual en la realidad, pero el concepto expresa hondamente cómo debería organizarse la sociedad para ser más justa y humana. Por otro lado, implica una crítica ineludible a la realidad concreta marcada por la civilización de la riqueza, una realidad que en principio es más propicia para el pesimismo absoluto que para la utopía: «En ninguna parte se vive la opción preferencial por los pobres, la superación del dinamismo del capital y de las exigencias del orden internacional, ni menos aún se ha encontrado la forma de que el sujeto primario de los procesos sea el pueblo dominado y oprimido» (Ellacuría 2000m[1989]:243).

En el caso específico de América Latina, los males que caracterizan a la región, situado Ellacuría en 1989:

se deben a formas capitalistas de dominación. Los males de los sistemas socialistas, tanto en lo económico como en lo político, se hacen presentes en situaciones como las de Cuba, Nicaragua y en algunos movimientos revolucionarios. Pero, excluidos casos extremos socialistas como el de Sendero Luminoso, en Perú, los males de los sistemas socialistas no tienen comparación con la prolongación, la extensión y la gravedad de los del sistema capitalista (Ellacuría 2000m[1989]:246).

Se aprecia más la seguridad nacional norteamericana que la autodeterminación de los pueblos, que el derecho internacional y aun el respeto de los derechos humanos fundamentales, a los cuales se defienden derivadamente, siempre que no pongan en peligro las estructuras militares y policiales, en las cuales se confía, más que en cualquier estructura democrática, para la defensa de los intereses norteamericanos [...] Incluso se emprenden acciones encubiertas por la CIA, entre las cuales no solo se dan ilegalidades, sino estrictas prácticas terroristas (Ellacuría 2000m[1989]:249).

¿De dónde entonces sacó el jesuita español radicado en El Salvador la inspiración para plantear una utopía de la dimensión antes señalada: la civilización de la pobreza? Se considera que son al menos tres las fuentes desde donde Ellacuría navegó para definir tal tarea. En primer lugar, la Teología de la Liberación, en segundo lugar, la filosofía como disciplina (no solo la zuberiana) que tiene por objeto la realidad histórica y la praxis política y, en tercer lugar, la figura de monseñor Romero. La civilización de la pobreza es una propuesta no solo de carácter filosófico, sino también de inspiración cristiana.

La Teología de la Liberación

Para Marx la religión es el «opio del pueblo». En la lógica marxista, la religión, las Iglesias y la teología tendrían la función social de adormecer a las masas para que no tomen conciencia de cómo funciona la injusticia en el mundo

y no generen revoluciones o escándalos en contra de las clases dominantes o poderosas, que a su vez promueven la fe conservadora y defensora del orden establecido. «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu» (Marx, 2000:238). Ante esta crítica, Ellacuría responde:

Si es así, no tiene por qué convertirse en el opio del pueblo, como continúa diciendo el mismo texto marxiano. Si es más protesta que mera expresión, si es más lucha que mero desahogo, si no se queda en mero suspiro, si la protesta y contraste se convierten en utopía histórica, que niega el presente y lanza hacia el futuro, si, en definitiva, se entra en la acción profética, se hace historia en la línea de la negación y de la superación, y no en la línea de la evasión (Ellacuría 2000m[1989]:238).

El tipo de religiosidad al que se refiere el texto anterior es el que se sistematizó en la llamada Teología de la Liberación, que tuvo en Gustavo Gutiérrez uno de sus iniciadores, luego de su conferencia en julio de 1968 dirigida a un grupo de sacerdotes católicos en Chimbonte, Perú (Gutiérrez 1975:18). En las concepciones clásicas históricas de la Iglesia, la teología se había considerado en dos sentidos: como sabiduría y como saber racional. Fue Tomás de Aquino principalmente quien llevó a cabo la tarea de sintetizar ambos aspectos e influyó en Gutiérrez, para quien la teología es «inteligencia de la fe», donde confluyen fe y razón.

Encuentro entre la fe y la razón, y no en forma exclusiva entre la fe y la filosofía determinada. Y ni siquiera entre la fe y la filosofía. La razón tiene, hoy en particular, muchas otras manifestaciones además de la filosófica. La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe (Gutiérrez 1975:25).

Gutiérrez insiste en que este tipo de teología surge gracias a movimientos como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: solo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando el actuar de la comunidad cristiana. [Lo que implica] salir de las fronteras visibles de la iglesia, estar abierto al mundo, recoger las cuestiones que se plantean en él, estar atento a los avatares de su devenir histórico (Gutiérrez 1975:35).

El teólogo español Juan José Tamayo considera que esta manera de hacer teología, nacida en América Latina, es la más genuina o la que más se acerca al objetivo principal de esta disciplina.

Tras largos siglos de secuestro en los sótanos del Santo Oficio, la teología está dejando de ser el brazo largo o la antena de repetición del magisterio eclesiástico y está empezando a recuperar su cometido específico: ser inteligencia crítica de la fe, ser reflexión re-creadora del mensaje cristiano atendiendo a las señas culturales de identidad propias de cada contexto (Tamayo 1989:15).

Ese poner la fe, la creencia religiosa, al servicio de la reflexión sobre los problemas concretos de las personas, fue uno de los objetivos primarios de la Teología de la Liberación, pues cuando surgió la situación en la región latinoamericana, como se ha mencionado, era deplorable para las mayorías:

La Teología de la Liberación surge en América Latina, continente pobre y mayoritariamente cristiano, en la década de los años sesenta. Y lo hace no de forma aislada, cual si se tratara de un producto ideológico químicamente puro, sino en el contexto de la irrupción del Tercer Mundo en la escena histórica y en conexión directa con los movimientos populares de liberación extendidos por todo el subcontinente. En dicho nacimiento interviene de manera muy especial y determinante la inserción de los cristianos en los procesos revolucionarios (Tamayo 1989:30).

Un detalle medular en esta corriente teológica es que no se abandona lo estrictamente religioso y se sustituye por lo político. Al contrario, en palabras de Gutiérrez, es una novedad dentro de la tradición eclesial:

Hablar de Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? Dicho de otro modo, es hacer un ensayo por ver cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de significación del término liberación (Gutiérrez 1975:73).

Se trata, en definitiva, del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo (Gutiérrez 1975:74).

En este sentido, Ellacuría planteó que «la tarea histórica fundamental de los países oprimidos económica, política, cultural y religiosamente tenga un nombre: *liberación*» (en Tamayo 1989:34). Como teólogo, se podría ubicar dentro de lo que Gutiérrez denominó los «grupos más alertas» o de avanzada en América Latina, que se caracterizaban por defender que:

solo puede haber un desarrollo auténtico para América Latina en la liberación de la dominación ejercida por los grandes capitalistas y, en especial, por el país hegemónico: los Estados Unidos de Norteamérica. Lo que implica, además, el enfrentamiento con sus aliados naturales: los grupos dominantes nacionales. Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente. Los sectores oprimidos al interior de cada país van tomando conciencia —lentamente, es verdad— de sus intereses de clase y del penoso camino por recorrer hacia la quiebra del actual estado de cosas, y —más lentamente todavía— de lo que implica la construcción de una nueva sociedad (Gutiérrez 1975:123-127).

La civilización de la pobreza se enmarca en ese esfuerzo utópico por construir un mundo nuevo. Una tarea nada fácil ni sencilla, pero que Ellacuría asumió con convicción.

Ataques a la Teología de la Liberación

Esta expresión teológica sufrió una serie de ataques por parte de distintos sectores dentro y fuera de la Iglesia católica. La acusación principal partía de que se trataba no de una teología, sino de un marxismo disfrazado para justificar levantamientos armados o para alentar a los cristianos a convertirse en guerrilleros. A los promotores se les llamaba «los curas con sotana roja», se les etiquetó de traidores al espíritu original del evangelio, y se les acusaba de no ser auténticos pastores por predicar el «odio de clases» y no el amor de Dios para la humanidad. El hecho de que algunos sacerdotes tomaran las armas y se alistaran como guerrilleros en varios países de América Latina era la prueba fehaciente para los enemigos de la Teología de la Liberación de que se trataba de una teoría peligrosa para la paz.

La campaña contra ella que, desde el lado económico-político, fue emprendida por Rockefeller, el grupo de Santa Fe y tantas otras fuerzas conservadoras y represoras en América Latina y que desde el lado eclesiástico fue conducida sobre todo por Vekermans, López Trujillo y Kloppenburg (Ellacuría 2000f[1985]:398).

Esas voces en contra surgieron principalmente entre las elites económicas y políticas en América Latina, que luego tuvieron eco en los sectores poderosos de Estados Unidos y en el Vaticano. Desde el epicentro del catolicismo, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el cardenal Ratzinger, publicó en 1984 una especie de llamado de atención contra la Teología de la Liberación («Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación») y repitió el mismo mecanismo en 1986 («Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación»). En ambos casos se recogían las quejas o críticas de los sectores poderosos y fueron expresiones de esa ala conservadora de la Iglesia.

Ellacuría señala que Ratzinger siempre fue bastante «crítico, no solo de la Teología de la Liberación, sino del conjunto mayoritario de las teologías y los movimientos que suscitó el Vaticano II o que acompañaron al concilio» (Ellacuría 2000i[1987]:194). Más en específico:

el cardenal Ratzinger ha acusado a la Teología de la Liberación de reducir la fe cristiana a historia y la historia política [...] Se nos acusa de que en la Teología de la Liberación se politiza todo: el reino de Dios, el pueblo de Dios, la caridad, la fe, la esperanza, los sacramentos, la moral, la salvación, la Biblia (Ellacuría 2000j[1987]:19).

A veces nos han acusado de confundir a los pobres con el proletariado. ¿Cómo vamos a hacerlo, si en grandes partes de América Latina no hay proletariado? Hay mayorías populares oprimidas. Hay mayorías campesinas e indígenas explotadas, y a veces, ni siquiera explotadas, sino completamente marginadas de la historia (Ellacuría 2000j[1987]:26).

En términos generales, las críticas hechas no tienen consistencia teológica ni evangélica ni filosófica. Aunque «es indudable que la Teología de la Liberación es peligrosa socialmente. Lo vio perfectamente Rockefeller, antes de que la Teología de la Liberación respirara muy profundo. Hay que preguntarse entonces para qué y para quién» (Ellacuría 2000j[1987]:21). La pista para responder estas preguntas se encuentra en el desde dónde y de quiénes surgen las críticas. ¿Por qué entonces una modalidad de teología pudiera significar algún tipo de peligro para los poderosos? Esto se puede comprender mejor al examinar los postulados fundamentales de esta corriente.

Defensa de la Teología de la Liberación

Los aspectos en los que se comprueba que la Teología de la Liberación ha significado una especie de dignificación y respuesta a la altura de los tiempos de la teología en general son los siguientes:

- a) *Actualización de la teología y del cristianismo al mundo contemporáneo*: «el haber logrado los teólogos latinoamericanos que estos temas centrales de la fe cristiana, bastante descuidados por otras teologías, sean recuperados para el acervo cristiano y para el desafío del mundo actual, es ya un mérito indiscutible y reconocido» (Ellacuría 2000f[1985]:408). «Sin la Teología de la Liberación no se sitúa al

cristianismo en la verdadera línea de compromiso con la superación de la injusticia y la miseria» (2000f[1985]:409).

- b) *Recuperación de la credibilidad de la teología y el cristianismo en un mundo secularizado*: «mientras otro tipo de teología trataba de hacer creíble la fe a los sabios y poderosos de este mundo, porque a los pobres con frecuencia se la imponían de una manera institucional o social; la Teología de la Liberación trata de hacer creíble y operante la fe a las mayorías populares, y en ese signo escandaloso, la hace también creíble para las minorías, sean estas académicas, económicas, culturales o políticas» (Ellacuría 2000f[1985]:410). «La Teología de la Liberación entiende que desde la opción preferencial por los pobres, con su doble componente teórica y práctica, puede acrecentarse de forma importante la verdad sobre Dios, sobre la Iglesia y sobre el hombre» (2000f[1985]:445).
- c) *Dotar de sentido y vitalidad a la fe en un mundo estructuralmente injusto*: la Teología de la Liberación «ha hecho ya mucho por la fe y por la vida de las mayorías populares del continente» (Ellacuría 2000f[1985]:411). Esto lo ha logrado por haber devuelto «a los pobres y a los oprimidos el puesto preferencial que les corresponde no solo en la iglesia, por la voluntad expresa de Cristo, sino también en la reflexión teológica [...] sin exclusivismos, pero con clara preferencia» (2000f[1985]:441).
- d) *Apertura al diálogo intelectual con corrientes incluso con tintes antirreligiosos*: «los teólogos de la liberación en general no son, en ningún caso, antimarxistas [...] incluso se sirven de elementos marxistas» (Ellacuría 2000f[1985]:437). «Yo propondría que se hiciera un estudio cuidadoso de *El capital* para ver en él qué cosas esenciales de su análisis están en oposición insalvable con la fe cristiana [...] Pienso que encontraríamos menos incompatibilidades de las que pueden encontrarse en un Aristóteles, en un Kant o Hegel o en un Heidegger [...] en todos estos casos se ha podido entresacar el trigo de la cizaña. ¿Por qué no se va a hacer lo mismo con el análisis marxista? No nos vaya a pasar aquí lo que pasó con el evolucionismo, donde, por

rechazar su materialismo explicativo, rechazó también la Iglesia el análisis evolucionista de la realidad biológica» (Ellacuría 2000a:512).

En estos cuatro aspectos aparecen los conceptos que se relacionan con la utopía de la civilización de la pobreza: reino de Dios, pobreza-riqueza desde el evangelio y liberación.

Reino de Dios

La categoría de reino de Dios juega un papel de primer orden en la Teología de la Liberación. Se trata de la propuesta desde donde se cuestiona el orden establecido y se evalúa qué tanto ese orden se acerca o se aleja de los valores religiosos y humanos que se encuentran en el evangelio. Se podría decir que es la «metautopía» de la civilización de la pobreza.

El reino de Dios es, en definitiva, una historia trascendente o una transcendencia histórica, en paralelo estricto con lo que es la vida y la persona de Jesús, pero de tal forma que es la historia la que lleva a la transcendencia, ciertamente porque la transcendencia de Dios se ha hecho historia (Ellacuría 2000m[1989]:237).

La tradición conservadora de la Iglesia defiende que el reino de Dios pertenece exclusivamente al más allá, mientras la Teología de la Liberación, sin negar esa trascendencia, asegura que comienza desde el aquí y el ahora. Decir que el reino de Dios solo existe en el más allá o en esta tierra es teológicamente un reduccionismo.

Jesús no predica un reino de Dios abstracto o puramente transterreno, sino un reino concreto, que es la contradicción de un mundo estructurado por el poder del pecado; un poder que va más allá del corazón del hombre y que se convierte en pecado histórico y estructural (Ellacuría 2000b[1977]:87).

El reino de Dios implica un máximo de presencia de Dios, tal como ese Dios se revela en Jesús, y de su voluntad en la historia de los hombres [...] La igle-

sia no es el reino de Dios, sino que es parte de él, pero subordinada. Se trata de que lo divino se haga cada vez más histórico entre los hombres (Ellacuría 2000j[1987]:23).

¿Cómo es ese Dios que se revela en Jesús? Ellacuría lo describe en los siguientes términos:

El Dios de las bienaventuranzas es un Dios justo, que da a los pobres lo que es suyo y a los ricos lo que se merecen; es un Dios que se compadece del pobre y se compromete a ponerse de su parte y que va a actuar en su favor. El rey del reino de Dios no sería verdadero rey, si es que en su reino no es capaz de asegurar la justicia defendiendo al pobre y al débil contra el rico poderoso y opresor. Solo cuando Dios salve al pobre, será realmente Dios salvador prometido [...] Jesús no está recomendando en las bienaventuranzas la pobreza espiritual, sino denunciando la pobreza material como un mal; está anunciando que Dios ha decidido suprimir ese mal, ya que no hay lugar para la pobreza en su reino (Ellacuría 2000e[1983]:178).

Lejos de ser un Dios que bendice la riqueza o que aprecia especialmente a los ricos o poderosos, es un Dios que está a favor de los pobres y en contra de aquellos que generan o se aprovechan de la pobreza y de los pobres. Bajo esta concepción «la categoría “reino de Dios”», tan importante para comprender la civilización de la pobreza, aunque no es una invención de la Teología de la Liberación, «en ella cobra una importancia fundamental y es, además, entendida de modo especial» (Ellacuría 2000i[1987]:202) debido al concepto que se tiene sobre cómo es Dios y su tipo de reinado: «Dios no es un Dios de muerte, sino de vida, no es un Dios de la escasez, sino de la abundancia; no es un Dios de los grandes opresores, sino de los pequeños oprimidos; no es un Dios de la dominación, sino de la liberación» (2000i[1987]:217).

En síntesis, el reino de Dios es incompatible con la existencia de la pobreza material. Por consiguiente, tampoco es compatible con un sistema capitalista ni con una civilización de la riqueza que funciona esencialmente desde la injusticia: desde la violencia estructural o el pecado estructural.

Una situación que no permite a la mayoría ser persona y vivir como persona por estar sojuzgada y aplastada por necesidades vitales fundamentales; una situación de injusticia institucionalizada que impide positivamente la fraternidad entre los hombres; una situación configurada por modelos de la sociedad capitalista y de la sociedad de consumo, que impiden la solidaridad y la trascendencia cristiana; una situación en la que el mundo y la sociedad —lugares inexorables que median la presencia de Dios entre los hombres— son la negación de la esencia amorosa de Dios como realidad última fundante de toda realidad; una situación en la que no aparece la imagen encarnada de Cristo sino más bien la negación permanente de esa imagen; una situación de tales características, desde el punto de vista cristiano, no tiene más que un nombre: pecado (Ellacuría 1973:83).

Ellacuría lo considera pecado en cuanto es un orden que se aleja de la voluntad de Dios. El concepto «pecado» cobra así una dimensión que va más allá de entenderlo, desde una visión conservadora, como un asunto meramente personal. El pecado como hecho teológico tiene tres facetas: «un pecado original (natural), un pecado personal y un pecado histórico (social)» (Ellacuría 2000/[1989]:635). Por ese pecado tridimensional es por lo que el cristianismo debe emprender nuevas dinámicas y no solo quedarse con lo que se considera pecado individual de una manera hegemónica o conservadora.

Desde un punto de vista predominantemente bíblico tal vez el pecado radical habría que situarlo en un modo de vida, en toda una civilización, montada sobre la idea de lucro y propiedad privada [...] es en sí una grave idolatría y lleva consigo la serie de consecuencias perniciosas que constituyen la sociedad de consumo. A escala mundial quizá nunca como ahora se ha podido apreciar el valor significativo de la permanente denuncia bíblica contra las riquezas y su afán.

La existencia misma del Tercer Mundo, resultado obvio de los otros dos mundos, y las diferencias en el nivel de vida dentro de una misma nación, son la prueba definitiva de que una sociedad nacional e internacional montada sobre la idea de lucro son a la par negación del hombre y negación de Dios (Ellacuría 1973:85).

Se observa en esta reflexión sobre el pecado estructural —que Ellacuría considera incompatible con el reino de Dios— una primera formulación de las dos civilizaciones que marcan su obra: de la riqueza y de la pobreza. Se trata de una prueba de que Ellacuría ya en aquellos años comenzó a consolidar su propuesta teórica más relevante.

Según su visión, Dios tenía una opción preferencial por los pobres, por los oprimidos, y condenaba de manera ineludible a los ricos y poderosos, tema que se tratará a continuación.

Pobreza-riqueza desde el evangelio

En la justificación del nombre utilizado para el concepto de civilización de la pobreza Ellacuría mencionó que no tenía que ver con una apología de la miseria. A continuación se ahonda un poco más en el significado real del término, que solo cobra sentido si se coloca en el contexto de su contrario, la civilización de la riqueza, sin perder de perspectiva que el término «pobre»:

es inicial y radicalmente un concepto socio-económico. Tiene después sus derivaciones, que pueden llegar hasta sublimes consideraciones espirituales [...] Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable, en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos (Ellacuría 2000e[1983]:174).

En este sentido, el autor hace hincapié en la naturaleza dialéctica del concepto:

Hay ricos «porque» hay pobres y hay pobres «porque» hay ricos. Si todos los hombres tuvieran niveles bajos de subsistencia, no serían propiamente pobres; solo lo son cuando se da una diferencia social en la propiedad y la disposición de los recursos materiales y, sobre todo, cuando esta diferencia social es causada por la interacción de unos hombres sobre otros, de unos grupos sobre otros (Ellacuría 2000e[1983]:174-175).

Esta relación dialéctica entre riqueza y pobreza se encuentra con claridad en los evangelios. Un elemento más que proporciona sustento a la utopía con clara inspiración cristiana del tipo de cristianismo considerado «auténtico», no-alienante.

En la predicación de Jesús [...] no se trata de la alabanza de la pobreza en sí y de la condena de la riqueza en sí sino de la relación unitaria que guardan pobreza y riqueza, es decir, de aquella riqueza que hace pobres y de aquella pobreza que denuncia la existencia maligna de la riqueza [...] El tema pobreza-riqueza no es, por tanto, un tema de pura ascesis individual; es también un tema sociológico y en esta dimensión sociológica es como se relaciona con el acceso del hombre a Dios. En efecto, la riqueza es vista como uno de los mayores impedimentos del Reino de Dios entre los hombres (Ellacuría 1973:17).

Una vez más aparece una idea o concepción de Dios desde la Teología de la Liberación. Un Dios que toma partido o preferencia por los pobres y no por los ricos, lo que no implica una posición ideológica que proponga el «odio de clases», sino exactamente lo contrario, la compasión o el amor por quienes más sufren.

La pobreza de la vida de Jesús tiene un valor teológico fundamental. No se trata de una reacción psicológica-afectiva de ser pobre con Cristo pobre por alcanzar un mayor parecido con él; el planteamiento debe ser mucho más radical. La pobreza de la vida de Jesús tiene un significado socioteológico de primera importancia [...] en la pugna entre la pobreza y la riqueza es claro que la revelación de Dios está en la pobreza [...] El evangelio da una serie de razones por esta preferencia histórica y concreta de la pobreza, o si se prefiere de los pobres como lugar preferente de la revelación de Dios (Ellacuría 1973:18).

En conclusión, con el concepto de civilización de la pobreza se busca evidenciar que la existencia misma de la pobreza se debe a un ordenamiento injusto, a una violencia estructural o pecado estructural. Por tanto, dados los elevados niveles de pobreza en el mundo, es necesario un «cambio de rumbo [...] en busca de una nueva civilización de la pobreza» en

contra de esta presente «civilización de la riqueza y del consumismo —objetivo para el cual no son suficiente los recursos de la humanidad» (Ellacuría 2000e[1983]:186-187).

Los pobres son, por esto, el lugar epistemológico que dice más verdad sobre la realidad. Situándose desde allí es posible pensar en una civilización que, en términos kantianos, pueda ser universalizable, porque «no hay manera más eficaz y realista de mirar por todo el hombre y por todos los hombres que la de situarse en el horizonte de las inmensas mayorías de la humanidad, que padecen los efectos de la pobreza, la injusticia y de toda suerte de represiones» (Ellacuría 2000e[1983]:191).

Liberación

En el marco de la utopía de la Teología de la Liberación, además del planteamiento de conceptos como reino de Dios y la relación riqueza/pobreza, aparece la categoría de liberación. ¿Liberación de qué? Básicamente de la pobreza material, porque en el reino de Dios no hay espacio para ella: «Se trata de una liberación de los pobres, y no solo de los pobres en sentido económico, sino también en su sentido teológico y político, en un sentido analógico» (Ellacuría 2000j[1987]:26).

A eso habrá que agregar, tal como se ha mencionado previamente, que el reino de Dios no se reduce a la trascendencia (al más allá), sino que comienza desde la realidad presente. Esto obliga a poner la mirada en la realidad histórica o en el presente concreto, en todas las dimensiones que lo componen o estructuran. En ese examen se encuentra que existe un pecado personal y también uno de tipo estructural del cual es necesario liberarse o salvarse. Para Ellacuría el concepto «liberación» está íntimamente ligado al concepto teológico de «salvación».

La salvación cristiana y, consiguientemente, la liberación cristiana, es entendida como un proceso histórico; por lo tanto, con visibilidad histórica [...] no olvida la liberación del pecado personal, pero hace especial hincapié en el pecado histórico, que lo entiende como injusticia y dominación. Es comprobable la presencia

del pecado social e histórico como negación e impedimento del reino de Dios (Ellacuría 2000j[1987]:25).

Ante ello, lejos de ser un concepto exclusivo de movimientos sociales, Ellacuría defiende que se encuentra muy presente en la teología: «Las reflexiones teológicas o simplemente cristianas sobre la liberación arrancan de la constatación y de la vivencia de la pobreza material [...] en contraste con la riqueza de unos pocos» (Ellacuría 2000f[1985]:407). Ese ejercicio no está exento de polémica o de incomodidad.

Los cristianos radicalizados acuden al concepto y los cristianos contemporáneos lo eluden o lo dulcifican. Igualmente los políticos en el poder prefieren términos como desarrollo, mientras que los políticos de la oposición —con las excepciones conocidas según la relación poder-oposición— se inclinan hacia la liberación u otros términos más o menos equivalentes (Ellacuría 1973:83).

Frente a esas ambigüedades en el uso del concepto, ha sido la Teología de la Liberación la que «se ha convertido [...] en uno de los instrumentos teóricos eclesiales más fuertes para cumplir con la misión ineludible de la liberación integral de todos los hombres, pero especialmente de las mayorías oprimidas de todo el mundo» (Ellacuría 2000f[1985]:410). En estas palabras aparece señalado lo esencial del concepto «liberación»: frente a la acusación de que esta modalidad de teología reduce el término a algo puramente político o terrenal, la respuesta es que no y, lejos de eso, se pretende aplicar tanto a lo trascendental como a lo presente.

Cuando nos dicen que reducir la liberación a la liberación de la estructura socio-económica es reducir el evangelio, hay que responder evidentemente que sí, pero la Teología de la Liberación no dice que la liberación se reduce a eso. También dice que un cristianismo que no ayude a liberar las estructuras socio-económicas, no es cristiano (Ellacuría 2000c[1977]:679).

No se trata solo de «salvar» o liberar del pecado individual o personal, sino de hacer un proceso de forma integral sin excluir ninguna de las dimen-

siones humanas, ni lo espiritual ni tampoco lo económico, lo político y lo social. Es algo compatible con los valores del evangelio y de la fe.

A estos pobres hay que anunciarles muy expresa y centralmente la libertad que viene de la liberación. Una liberación que es sobre todo liberación del pecado, de todo pecado y no solo del pecado interior, pero que también es liberación material, socio-histórica, que atiende a todo el hombre y a todos los hombres que se vean privados de su libertad o desprovistos de lo que es necesario para vivir dignamente como hijos de Dios (Ellacuría 2000f[1985]:441).

Existen situaciones en las que ese proceso de liberación integral se puede constatar:

La espléndida experiencia de las comunidades eclesiales de base como fermento de renovación de la iglesia y como factor de transformación política [...] que se organizan para luchar solidaria y martirialmente por el bien de sus hermanos, los más humildes y débiles, son ya prueba del potencial salvífico y liberador de los pobres (Ellacuría 2000e[1983]:186).

Incluso, cuando el proceso de la liberación integral exige acciones de lucha se puede justificar teológicamente: «No solo se condena una vez más el estado calamitoso de injusticia que vive nuestro mundo, sino que se recuerda la legitimidad de la lucha armada para superarlo, aunque lo normal sería no tener que llegar hasta ese punto y quedarse en resistencia activa» (Ellacuría 2000h[1986]:451).

En síntesis, para Ellacuría la búsqueda de una liberación integral está en plena concordancia con los principios básicos de la civilización de la pobreza, que propone en contraposición a la civilización de la riqueza.

La Teología de la Liberación busca estructuras y comportamientos más justos y libres. Aunque la fe cristiana no es suficiente por sí misma para la liberación —y, en este sentido, no volvemos a caer en autocracias, ni en cristiandades, ni en nada semejante—, sí entendemos que la fe puede ser un aporte fundamental a la liberación integral de las personas (Ellacuría 2000j[1987]:25).

Se evidencia, de este modo, que el principio de humanización de ambas civilizaciones tiene como horizonte la libertad humana. Esa es la coincidencia. La diferencia medular está en la concepción del proceso para llegar a ella: «La liberación no puede consistir en un paso de la pobreza a la riqueza, haciéndose ricos con la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por la vía de la solidaridad» (Ellacuría 2000m[1989]:268).

La filosofía

Luego de examinar la inspiración cristiana de la civilización de la pobreza, corresponde desarrollar algunos aspectos filosóficos que proporcionan soporte teórico a esa propuesta, desde la cual se puede hablar del Estado y la democracia. No se pretende hacer un análisis exhaustivo de todos los filósofos o las corrientes filosóficas con las que Ellacuría dialogó o se enfrentó, más bien se trata de señalar algunas herramientas propias de esta disciplina que pudieron haber influido en su reflexión. Se han escogido tres temas filosóficos: *a)* estructura y dinamismo de la realidad, *b)* Sócrates: modelo de filosofar (la *parrhesía*) y la posibilidad de una filosofía latinoamericana, y *c)* riqueza y pobreza en Epicuro. A continuación se desarrolla cada uno de ellos en relación con la idea de crear una nueva civilización.

a) Estructura y dinamismo de la realidad

Estructura

En la tesis doctoral que elaboró Ellacuría sobre el filósofo español Xavier Zubiri se encuentra una preocupación intelectual por comprender a fondo «la realidad». Plantea que:

[Zubiri] ha llegado no solo a la profundización de lo que es la esencia, sino que en esa profundización ha demostrado que la verdadera y última orientación de la metafísica es aquella que estudia toda la realidad desde la esencia. Con lo

que la esencia, además de ser uno de los temas capitales de la metafísica, se convierte en el núcleo mismo desde donde ha de entenderse la realidad y, consecuentemente, la metafísica (Ellacuría 1965a:1).

Desde sus años de formación, Ellacuría tenía una perspectiva desde la que situaba la metafísica como un medio para escudriñar lo real. Esta breve acotación sobre el carácter de esta rama de la filosofía que se suele relacionar con elucubraciones intelectuales muy complejas, sin ubicar los pies sobre la tierra, cobra en Ellacuría un sentido diferente: «lo físico no se opone a lo metafísico; lo físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es lo real que puede considerarse positiva o metafísicamente. La consideración metafísica no es sino la consideración de lo físico, de lo real, pero en cuanto realidad» (Ellacuría 1965a:23-24).

En las siguientes líneas el autor expresa lo que se podría denominar una diferencia de enfoque metafísico entre Aristóteles y Zubiri que, para los intereses de este estudio, ayudaría a comprender la realidad en su conjunto.

Principio, para Aristóteles, es siempre y solo aquello de lo que en última instancia algo viene, con lo que la razón formal de principio ha de verse en el “de dónde” mismo [...] Zubiri se ha limitado en las páginas de SE [Sobre la esencia] al estudio de los principios constitutivos, no sin introducir un cambio radical frente a la concepción aristotélica, de modo que ya no se puede hablar propiamente de principios constitutivos sino de principios estructurales y de distintos niveles de principialidad y de estructuración [...] Zubiri, en efecto, piensa que no se alcanza la radicalidad última de lo que son realmente las cosas, si no es atendiendo a lo que son las cosas estructuralmente (Ellacuría 1965b:5).

Esta idea de «estructura», en cuanto a constitución de todo lo real, fue utilizada por el autor en años posteriores y está conectada con la crítica a la civilización de la riqueza y el apoyo a su contrapropuesta, la civilización de la pobreza. Específicamente, Ellacuría identifica que el sistema capitalista tiene una estructura que ordena o que orienta el conjunto de elementos de la realidad: desde aspectos físico-naturales, pasando por la concepción de trabajo y otros aspectos ideológicos que dan sentido al orden jurídico-político,

hasta cuestiones existenciales del individuo (sentido de la vida, felicidad, etcétera).

De ahí que recurra al concepto de «civilización», muy probablemente porque tiene presente esta idea filosófica de la realidad como estructura, para plantear que el cambio radical o estructural pasa por tocar la esencia o la fuente desde donde se configura toda la realidad. En la publicación póstuma titulada *Filosofía de la realidad histórica*⁸ se puede notar mejor esa relación. Su tesis básica es que «la realidad es un todo sistemático, la realidad es un todo dinámico» (Ellacuría 1999:18).

El objeto de la filosofía es realmente uno solo por la sencilla razón que la realidad toda forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual (Ellacuría 1999:18).

Para hacer un ejercicio filosófico digno es necesario que la realidad sea considerada no solo en cuanto a su estructura, sino también a su dinamismo:

El «objeto» de la filosofía es para Zubiri el todo de la realidad dinámicamente considerado [...] algunas de las formulaciones de Zubiri sobre el todo de la realidad suenan un tanto hegelianas, a pesar de sus insalvables diferencias radicales. La realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal (Ellacuría 1999:25).

Dinamismo

La realidad no es estática, como tampoco lo es su estructuración: «La realidad es originariamente dinámica» (Ellacuría 1999:34). Esto significa que tiene un «modo de moverse». Para algunos filósofos como Hegel y Marx, entre otros, el movimiento es, en esencia, dialéctico —idea de «progreso»

⁸ El proyecto del autor era redactar un libro de filosofía, que inició en la década de los setenta, pero quedó truncado con el crimen de 1989.

con tres momentos: tesis, antítesis y síntesis—. Ellacuría reconoce que esos autores tienen razón solo en una parte: «La negación, en lugar de ser principio de división, es principio de unidad, aunque de unidad superadora y dialéctica» (1999:21). Así, se observan tres maneras de comprender el modo de moverse de la realidad: «filosófico-idealista en Hegel, científico-materialista en Marx, filosófico-realista en Zubiri» (1999:30). La postura filosófica de Ellacuría se decanta por esta última concepción, la zubiriana.

La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica [...] No es, pues, una tesis antihegeliana o antimarxista, sino una tesis que va contra usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y más aún a Marx.

La dialéctica tiene sentidos muy varios y hay que determinar en cada caso cómo se la entiende y si se da, de hecho, esa dialéctica así entendida. Al menos puede sostenerse que no son formalmente lo mismo dinamismo estructural y dialéctica y que, por tanto, cabe, en principio, que se dé el primero sin la segunda, aunque no la segunda sin el primero (Ellacuría 1999:35).

Así, el mecanismo o el modo de moverse de la realidad es lo que se denomina «dinamismo estructural» que, a diferencia de la dialéctica, connota apertura, es decir, no se niega que existan movimientos en la realidad que puedan considerarse progresivos, tal es el caso de la selección natural en el mundo biológico, pero no necesariamente implican siempre progreso. Lo esencial es que la realidad se mueve y la dialéctica es posible porque se enmarca en ese dinamismo.

La realidad misma es la que se muestra como una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica; y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las cuales las superiores se apoyan en las inferiores de las cuales provienen y éstas se hacen presentes en aquéllas [...] Es una tesis que no depende estrictamente de la verdad y realidad de la teoría evolutiva, pero que en la teoría de la evolución tiene una buena

comprobación empírica [...] Lo que la teoría o el hecho de la evolución añade es la explicación procesual de por qué lo inferior se hace presente en lo superior, cómo lo superior viene de lo inferior, cómo mediante lo inferior y cómo realmente lo supero sin anularlo (Ellacuría 1999:39).

De esta manera Ellacuría se aleja de posibles determinismos que plantean una versión mecanizada de la realidad. Se distancia a su vez de un sector marxista que defiende la tesis de una inminente caída del capitalismo y la venida del socialismo y del posterior comunismo por el puro efecto de esperar con los brazos cruzados. En esta noción vuelve a aparecer aquella idea inicial de la apertura de realidad. Los cambios, en todo caso, se deben a cómo una generación se apropie de las posibilidades que le proporciona la tradición: una concepción que no puede tacharse de conservadora solo por tener diferencias con el marxismo.

Algunos de los procesos reales no solo dan paso a realidades nuevas, sino que dan paso a nuevas formas de realidad [...] Esto significa que se da un proceso estricto de realización, entendiéndolo por tal un proceso en el cual la realidad va dando de sí, de modo que van apareciendo formas de realidad superiores a partir de las inferiores [...] No es que las formas primeras de realidad contengan formalmente las sucesivas formas superiores, como si en aquéllas se diera ya indiferenciadamente lo que de realidad y no solo de tal realidad se va a dar en éstas. Se da una estricta novedad y no meramente un despliegue o explicitación de lo mismo (Ellacuría 1999:40).

Es probable que las palabras anteriores las haya escrito el autor contra la idea aristotélica de potencia-acto, y probablemente contra la idea marxista de que del capitalismo saldrá el socialismo. De paso, le da un soporte teórico para creer que «realmente» es posible «otra civilización» que supere la actual. «No podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podemos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la cual proviene» (Ellacuría 1999:41). De aquí se obtiene una herramienta para alcanzar la convicción profunda de que la civilización del capital ya ha dado todo de sí y, por tanto, es necesario no solo

teorizar, sino crear una nueva realidad más acorde con los principios más puros del evangelio y del humanismo.

Esa nueva realidad será posible si toca el conjunto de la realidad histórica, entendida en los siguientes términos: «la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social» (Ellacuría 1999:43). «La realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia» (1999:600).

Finalmente, Ellacuría desde la filosofía se pregunta si tiene validez que, a la par de la reflexión y la búsqueda de transformación de la realidad histórica, exista una inspiración de carácter religioso o, más claramente, el problema de Dios.

Dios no queda excluido del objeto de la filosofía, cuando este objeto se entiende como realidad histórica. Dios no puede aparecer inicialmente en el discurrir filosófico [...] el objeto de la filosofía debe ser primariamente la realidad intramundana, lo cual no significa necesariamente que Dios haya de ser tan solo objeto de fe. Sin embargo, ha de aceptarse el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la razón pura, para reencontrarlo en la razón práctica (Ellacuría 1999:600-601).

Hay quienes objetan que Dios es un invento del hombre y hay quienes hacen de lo religioso un fenómeno puramente histórico, para unos necesario y para otros alienante. Es una opinión que apunta a algo verdadero. Dios aparece después de la persona y en el curso de la historia. No es objeto de una filosofía intramundana, aunque la historia puede descubrir en la intramundanía no solo una transcendencia formal, sino una realidad transmundana y transhistórica, pero cuya transcendencia real es del mundo de la historia (Ellacuría 1999:601-602).

Aparentemente el autor acude nada más a Kant en esta argumentación, pero es a su principal maestro en la formación filosófica a quien le debe o con quien dialoga para tratar este aspecto: «en Zubiri y su metafísica intramundana es simplemente una cuestión abierta, ni teísta ni ateísta» (Ellacuría 1999:26).

b) Sócrates: modelo de filosofar (la *parrhesía*) y la posibilidad de una filosofía latinoamericana

Sócrates

«Sócrates pensaba que sin filosofía, el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos a realizarse como debieran. Por eso, la filosofía es necesaria» (Ellacuría 2001 [1976]:119). La anterior cita es parte del texto *Filosofía, ¿para qué?*, elaborado para estudiantes de la UCA, donde Ellacuría alude a Sócrates para ejemplificar el quehacer filosófico. Probablemente admiraba de manera particular a este filósofo de la antigüedad, quien también fue víctima de un Estado injusto.

Sócrates vivió como ciudadano de Atenas en el siglo quinto antes de Cristo. Fue filósofo porque fue ciudadano, esto es porque fue político, porque se interesaba hasta el fondo por los problemas de su ciudad, de su Estado. Veía todas las cosas *sub luce civitatis*, a la luz del Estado, pero no de un Estado que caía por encima de los individuos, sino de un Estado solo en el cual los hombres podían dar la medida de su plenitud (Ellacuría 2001 [1976]:117).

Frente a algunas ideas que colocan la filosofía «fuera de la realidad» o la acusan de hacer planteamientos que no tienen relación alguna con los problemas concretos de una sociedad, Ellacuría sostiene que el quehacer filosófico no huye de ellos. Al contrario, se busca profundizar en los problemas para dar una mejor cuenta de la realidad en su totalidad. En este sentido, la filosofía tiene una faceta política ineludible. Sócrates así lo planteó y por eso fue incómodo para los poderosos de su tiempo.

Y lo es, tanto por su personal insatisfacción con lo que ya sabía y por su consiguiente búsqueda incesante, como por su constante confrontación con quienes se pensaban depositarios del verdadero saber y del verdadero interés de la ciudad [...] Lo primero lo llevó a un permanente combate consigo mismo;

lo segundo a una batalla desigual con los poderosos de su tiempo (Ellacuría 2001[1976]:118).

A pesar de los riesgos que puedan correrse por tener un espíritu crítico, según Ellacuría, la filosofía desempeña un rol social de contraloría sobre los poderosos: «los filósofos no deben gobernar contra lo que buscaba Platón, pero debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestre permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta» (Ellacuría 2005c[1985]:113).

La parrhesía

¿Qué genera el conflicto con los poderosos? Es un estilo de filosofar, la franqueza para decir lo que se considera verdadero; es el coraje para decir verdades. El concepto *parrhesía* muestra ese talante propio de Sócrates: «No ocultar nada, decir las cosas verdaderas, es practicar la *parrhesía*. Ésta, por tanto, es el “decir todo”, pero ajustado a la verdad: decirlo todo de la verdad, no ocultar nada de la verdad, decir la verdad sin enmascararla con nada» (Foucault 2011:29).

Foucault explica que ese decir la verdad con toda franqueza (*parrhesía*) conlleva riesgos: «Para que haya parrhesía es menester que, al decir la verdad, abramos, instauremos o afrontemos el riesgo de ofender al otro, irritarlo, encolerizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que pueden llegar a la más extrema de las violencias» (Foucault 2011:30).

La parrhesía, en consecuencia, no solo arriesga la relación establecida entre quien habla y la persona a la que se dirige la verdad, sino que, en última instancia, hace peligrar la existencia misma del que habla, al menos si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice (Foucault 2011:31).

A Sócrates, por hacer honor al concepto de *parrhesía*, más que considerarlo un sabio es mejor definirlo como «parresiasta» porque: «mientras el

sabio se mantiene en silencio y solo responde con parsimonia, lo menos posible, a las preguntas que pueden hacersele, el parresiasta es el interpe-lador incesante, permanente, insoportable» (Foucault 2011:37). Además, «el parresiasta [...] no habla mediante enigmas, a diferencia del profeta. Al contrario, dice las cosas lo más clara, lo más directa posible, sin ningún disfraz, sin ningún adorno retórico» (2011:35).

Es cierto que la parrhesía es peligrosa, pero también es cierto que Sócrates tuvo el coraje de afrontar los riesgos. Tuvo el coraje de tomar la palabra, tuvo el coraje de dar una opinión adversa frente a una asamblea que procuraba hacerlo callar, perseguirlo y eventualmente castigarlo [...] En este caso, muestra que, en un gobierno autoritario y oligárquico, decir la verdad es tan peligroso como en una democracia (Foucault 2011:94).

Aunque Ellacuría no desarrolla en sus textos el concepto de *parrhesía*, no parece que tendría objeción en que le aplicaran esta característica señalada por Foucault. Con relación a la propuesta utópica en la cual se centra este capítulo, se puede afirmar que sin *parrhesía* no hubiese sido posible la formulación de su propuesta, pero sobre todo su defensa ante las críticas recibidas. Por ello, también Ellacuría fue un filósofo parresiástico.

Filosofía latinoamericana

Ellacuría reconocía que la teología en América Latina iba algunos pasos adelante en la formulación y creación de algo propio para la región.

El error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir a la liberación por sí solos; según algunos de ellos podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora y la filosofía podría, de hecho, liberar sin entroncarse con una praxis social liberadora (Ellacuría 2005c[1985]:108).

En Latinoamérica, la filosofía para colocarse a la altura de los tiempos debe tener una dirección similar a la teología: situarse epistemológicamente desde el horizonte de los pobres y desde ahí sumarse a la lucha por la liberación integral. Esta labor en sí misma no es ajena a la filosofía, ya que «desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad. Se ha supuesto que es tarea de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía» (Ellacuría 2005c[1985]:93).

Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de la liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal es posible que se llegue a construir una filosofía latinoamericana así como se ha constituido una teología latinoamericana [...] Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede, en su autonomía, ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo en favor del Reino de Dios (Ellacuría 2005c[1985]:121).

Una filosofía que se quede en mera erudición no tiene sentido, y el buscar la verdad solo por la verdad, tampoco. «Filosofía y libertad parecería que tocara muy a fondo el propósito fundamental del saber filosófico, que aunque pudiera autodefinirse como una búsqueda de la verdad, difícilmente podría quedar reducido a una búsqueda de la verdad por la verdad» (Ellacuría 2005c[1985]:93).

El dicho evangélico de que la verdad los hará libres tiene singular aplicación a la filosofía: es la búsqueda y el anuncio de la verdad frente a lo que la impide, lo que traerá a los hombres y a los pueblos la libertad [...] Es cierto que nuestros pueblos necesitan de transformación, pero de una transformación llena de verdad [...] la filosofía como búsqueda de la plenitud de la verdad, esto es, no a la manera de ausencia de error, sino de la presencia plena de la realidad, es así un elemento indispensable en la liberación integral de nuestros pueblos (Ellacuría 2001[1976]:131).

c) Riqueza y pobreza en Epicuro

Para cerrar esta sección sobre los aportes filosóficos que pudieron servir de inspiración o de soporte a Ellacuría para elaborar el planteamiento utópico de la civilización de la pobreza se hace una breve referencia a Epicuro de Samos (341 a.C.- [271-270] a.C.), un autor que, a pesar de no estar presente en sus textos con el mismo desarrollo que dedica a Zubiri, Ortega y Gasset, Tomás de Aquino o Sartre, mostraba coincidencias en relación con la civilización de la pobreza.

El primer aspecto coincidente entre Ellacuría y Epicuro es la concepción de que la filosofía tiene que servir para algo más que solo para pensar o reflexionar técnicamente.

Para Epicuro el filosofar se define como la búsqueda de un remedio contra la confusión de su época. La filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalista de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre. En esta terapia psíquica hay un recuerdo socrático: *therapeía tes psyches*, el «cuidado del alma» era para Sócrates la actividad filosófica, a lo que ahora se añade un nuevo acento sobre la enfermedad colectiva que hay que evitar (García Gual 2016:42).

En palabras de Epicuro, la filosofía es al alma lo que la medicina al cuerpo: «vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma» (Epicuro en García Gual 2016:79). Cuando Ellacuría menciona el fracaso de la civilización del capital, podría estar refiriéndose a una sociedad enferma, lo que se expresa en el consumismo, en problemas de adicciones y en todo tipo de sufrimientos que acarrearán pobreza y exclusión. Ante esa realidad enferma, la filosofía tiene que ayudar en la cura.

El segundo aspecto en que se puede encontrar coincidencia entre el autor griego y el jesuita salvadoreño se refiere a un asunto medular de la civilización de la pobreza. Para Epicuro, la sociedad ha inventado una enferme-

dad mental basada en tener o adquirir la mayor cantidad de bienes posible por considerarse que la riqueza proporciona felicidad o plenitud al individuo, pero eso es falso y enfermizo, porque la naturaleza tiene establecido un nivel de «moderación» para vivir bien.

21

No hay que violentar la naturaleza, sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos (Epicuro en García Gual, Lledó y Hadot 2016:118).

25

La pobreza acomodada al fin de la naturaleza es gran riqueza. Por el contrario, la riqueza no sujeta a límites es gran pobreza (Epicuro en García Gual, Lledó y Hadot 2016:119).

33

Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere tener esto también podría rivalizar con Zeus en felicidad (Epicuro en García Gual, Lledó y Hadot 2016:120).

Otro elemento más que le da sentido al uso de la palabra «pobreza» en la propuesta utópica. En Ellacuría se trataría de un tipo de pobreza «acomodada» a las exigencias de la naturaleza, no en el sentido de miseria, mientras que la civilización de la riqueza encaja perfectamente en la descripción de riqueza desenfrenada que denuncia Epicuro.

Monseñor Romero

Antes de ser nombrado arzobispo en febrero de 1977, Óscar Romero no mantenía una relación cordial con Ellacuría. Parece ser que se tenían un poco de rechazo mutuo por las posturas teológicas que ambos expresaban desde los setenta.

Roma va a tener un acierto monumental a puro desacierto. Verán. Había un candidato de la oligarquía y del gobierno y, consecuentemente, por lo menos en El Salvador, del nuncio. Era obispo de otra diócesis, monseñor Óscar Romero. A los teólogos de la liberación nos había atacado en sermones públicos, en catedral, de horizontalismo, de política, de marxismo, de comunismo, de subversión, de meternos en lo que no nos toca, o sea, un enemigo declarado; además, era una persona relacionada con el Secretario General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), López Trujillo (Ellacuría 2000c[1977]:675).

No era previsible en los primeros meses del año en cuestión que ambos personajes sintieran empatía: «Todo cambió el 12 de marzo de 1977 con el asesinato de Rutilio Grande. El encuentro entre Romero y Ellacuría se hizo, desde entonces, cada vez más coincidente en la visión histórica de la sociedad salvadoreña [...] En lo personal, la relación entre ambos llegó a ser muy cercana» (Sobrino 2015:35).

Ya en el capítulo anterior se hizo referencia a cómo Grande, sacerdote jesuita y amigo personal de Romero, cayó abatido a tiros junto con un campesino y un niño, por lo que desde entonces el arzobispo se negó a asistir a eventos oficiales mientras no se aclarara el hecho. La razón del asesinato fue la labor pastoral que Grande llevaba a cabo con campesinos salvadoreños, por lo que se le acusó de comunista, subversivo y agitador; se usaron contra él estos y otros epítetos similares que después utilizaron contra Romero y Ellacuría. El arzobispado de Romero fue turbulento porque él tenía enemigos dentro de la misma Iglesia, en el gobierno y entre los grandes empresarios y terratenientes, de tal modo que terminaron también por asesinarlo. Sin embargo, de la misma manera se ganó la admiración y el respeto de muchas otras personas, entre ellas, Ellacuría.

[Cuando matan a Rutilio Grande] al arzobispo recién nombrado se le abrieron los ojos. Nosotros sabíamos que era un hombre bueno, espiritual; solo que estaba arropado por ciertos grupos y poderes [...] este hombre conocía al padre Grande. Si esto me hubiera pasado a mí, cosa muy probable de haber estado allí, el arzobispo hubiera dicho: es una pena, es un buen sacerdote, pero dice tales cosas, se mete en política.

Pero de Grande no podía decir eso, lo conocía bien, porque había estado viviendo con él en el seminario arquidiocesano. Grande era un párroco que se pasaba el día y la noche predicando y reuniéndose con la gente [...] no tenía esquema de interpretación marxista de la realidad (Ellacuría 2000c[1977]:675).

Parece ser que cuando la oligarquía tomó la decisión de asesinar al padre Grande lo hizo a partir de un cálculo erróneo:

Ellos dijeron: si matamos a este hombre se va a atemorizar la iglesia y se va a acabar este asunto. Ya habían expulsado a varios, los habían torturado y encarcelado. Torturan de manera salvaje, no de una manera sofisticada como la del Cono Sur, sino salvajemente, los tiran al suelo, los patean, les ponen capuchas, les mean encima —perdonen que lo diga—, se ensañan con el clero y con los campesinos (Ellacuría 2000c[1977]:676).

Como se deduce de lo anterior, ese crimen era parte de una afrenta sistemática a un tipo de Iglesia que unía la fe y la justicia, y simbolizó el parteaguas de la relación entre los grupos de poder y Romero: «el arzobispo nos contaba que fue el nuncio y fue la oligarquía a decirle: “pero si nosotros lo elegimos a usted. ¿Cómo ahora se nos ha vuelto?”» (Ellacuría 2000c[1977]:677).

Desde entonces, y durante tres años más, la pastoral y las homilias del arzobispo se convirtieron en referencia nacional e internacional. Así lo explica Ellacuría en uno de los llamados escritos breves de coyuntura:

Las homilias de monseñor se han convertido en uno de los centros neurálgicos de la conciencia nacional. El pueblo, las mayorías populares esperan domingo a domingo que monseñor Romero diga su palabra cristiana, su palabra evangélica sobre el momento histórico, en que viven los cristianos de El Salvador y en el que viven todos los salvadoreños.

Ya va para tres años en que domingo tras domingo monseñor Romero se pone delante del público en la misa dominical y sin arreglos televisivos dando directamente la cara, sin posibilidad de recomponer una frase mal dicha, se lanza a

sembrar la palabra de Dios tanto sobre la buena tierra como la tierra llena de piedras o de abrojos.

El público que asiste a las misas no se cansa, y el público que no puede asistir se apega a los transistores para no perder su mensaje. Hasta los enemigos le espían, como hacían con las palabras de Jesús los fariseos y escribas para encontrar una palabra en la que poderle prender.

No despiertan odio o desunión sino esperanza, no despiertan resentimiento sino deseos de resurrección. Sus homilias miran la realidad histórica desde el Dios de Jesucristo y miran al Dios de Jesucristo desde la realidad histórica (Ellacuría 1980a).

Para Ellacuría, Romero no era un teólogo de la liberación, pero su palabra y acción pastoral coincidían en los puntos centrales, que también eran los que se defendían en la civilización de la pobreza:

Aunque Monseñor Romero no es él mismo un teólogo de la liberación, fue y sigue siendo principio inspirador de esa teología tanto si se la toma como movimiento eclesial, como si se la toma en cuanto reflexión teórica; es, además y sobre todo, un obispo ejemplar, un modelo de lo que la Teología de la Liberación piensa que deben ser los obispos de El Salvador y en América Latina (Ellacuría 2000h[1986]:449).

Monseñor anunció la buena nueva de que la salvación, toda la salvación, la salvación integral cristiana, debe venir de los pobres, de los oprimidos. Consiguientemente las soluciones políticas que se edifican sin los pobres y aun contra los pobres no tienen viabilidad ninguna, no son salvación sino su condenación, la vuelta a la opresión de Egipto (Ellacuría 1980a).

Sobrino añade un elemento no menor para medir la influencia o el impacto personal de Romero sobre Ellacuría. A sus maestros en filosofía y teología: «les estuvo siempre agradecido, y les podía reconocer —lo decía con claridad en el caso de Zubiri— superioridad en el quehacer intelectual. Pero, de algún modo, también podía considerarse “colega” de quienes habían

sido sus mentores. Sin embargo, nunca se consideró colega de Monseñor Romero» (Sobrino 2015:45).

A Ellacuría le oí críticas sobre muchas personas cuando, a su juicio, cometían un error de concepto o de praxis. A veces también por limitaciones objetivas, aun de gente buena y amiga. Pues bien, nunca le oí criticar a Monseñor Romero, quizás por un pudor reverencial que fue creciendo en él. Pienso que era una forma de respetar esa misteriosa superioridad que veía en Monseñor (Sobrino 2015:48).

En ese contexto, las primeras líneas que redactó Ellacuría tras el magnicidio de Romero acaecido el 24 de marzo de 1980 están llenas de ese «pudor reverencial». Se citan a continuación extractos de un documento que se ubica en el Archivo Personal de Ellacuría, el cual, curiosamente no fue titulado.

Ante el altar de Dios, después de haber anunciado durante tres años el Reino de Dios, cayó monseñor Romero asesinado por quienes no quieren la paz, cimentada en la verdad y en la justicia.

El paso de monseñor Romero por la arquidiócesis de San Salvador tiene las mismas características del paso de su maestro y de su Señor por las tierras de Judea. Fue ante todo y sobre todo un seguidor de Jesús, del Jesús que pasó anunciando el Reino de Dios, que predicó palabras de esperanza y de amor, que se puso de parte de los oprimidos y denunció incansablemente la injusticia y la represión.

Alentó a todas las fuerzas sociales que buscaban un cambio social profundo, en el que quedara desterrada la injusticia, la opresión y la represión.

Por todo ello y sin pretenderlo, humilde y paciente, dándose a todos sin pedir nada para él, gastándose y desgastándose por la liberación de todos, monseñor Romero se convirtió en un héroe nacional y en el salvadoreño más conocido y estimado internacionalmente.

Monseñor Romero no ha muerto. Hay demasiados corazones vivos en El Salvador, que aman la justicia y aborrecen la injusticia, como para que él quede muerto.

Dios nuestro Señor bendijo a la arquidiócesis enviando como pastor durante tres años a este hombre profundamente religioso, esencialmente pastoral y al que lo político y lo social se le dio por añadidura sin pretenderlo ni buscarlo. Monseñor Romero nos va a ayudar desde el cielo para que pronto todos juntos cantemos la gloria de la resurrección en una tierra nueva donde florezcan los hombres nuevos que saben amar a Dios porque saben amar a sus hermanos (Ellacuría 1980*b*).

Es probable que ante tantos vejámenes, desesperanza y sinsentidos políticos presentes en medio de un clima de mucha violencia política apadrinada desde el Estado y de una gran violencia económica o estructural, Ellacuría encontrara en la vida de Romero una fuente de inspiración para configurar sus pasos como intelectual, político y ser humano sensible y comprometido con las condiciones de injusticia que padecían las grandes mayorías populares, las cuales solo podrían salir de esa situación si se superara radicalmente la civilización de la riqueza.

ESTADO Y DEMOCRACIA ¿PARA QUÉ?

La tesis central de este capítulo es la siguiente: lo que se pueda desarrollar sobre la teorización del Estado y la democracia desde el pensamiento de Ellacuría pasa por su examen a la luz de la utopía propuesta por él sobre la civilización de la pobreza. Cualquier otro abordaje que pretenda separar el análisis político ellacuriano de su propuesta utópica central será impreciso. Para desglosar esta idea desde las fuentes primarias (sus propios escritos), se subdivide esta sección en dos puntos: el primero se centra en el Estado desde el contexto de la década de los setenta, porque en la discusión sobre una reforma agraria se desveló la naturaleza deformada del aparato estatal, coyuntura que Ellacuría aprovechó para plantear su deber ser; el segundo se fundamenta en la democracia en la década de los ochenta, ya en plena guerra civil, pero cuando se desarrollaron procesos electorales formales que el autor examina, dejando entrever su posición frente a esta forma de gobierno.

Estado: ¡a sus órdenes, mi capital! (década de los setenta)

El régimen pretoriano en la década de los setenta tuvo que enfrentarse a una situación en la que la convulsión política, económica y social era ya innegable. El fraude de 1972, las represiones a las marchas pacíficas de organizaciones sociales como la del 30 de julio de 1975, la discusión de una reforma agraria en 1976, las elecciones fraudulentas de 1977, el ya comentado asesinato del primero de varios sacerdotes en ese mismo año y el golpe de Estado de 1979 fueron algunos de los sucesos más emblemáticos de la década. A la par de estas situaciones, la idea de tomar las armas frente a la represión del Estado comenzó a hacer mella entre un sector de la población.

El diagnóstico

De entrada, Ellacuría caracterizó el Estado salvadoreño como un ente al servicio de los más poderosos. Muy en la lógica de la civilización de la riqueza, la elite económica, aunque no ejercía el control del Estado directamente, pues los militares asumieron esa tarea desde los años treinta, sí tenía el poder para que el aparato estatal no hiciera realidad ni siquiera los principios liberales sobre los cuales se había constituido. Esta situación no fue exclusiva de El Salvador, más bien refleja una dinámica prototípica de la humanidad, en cuanto determinada por los principios de la civilización del capital: «Es un lugar típico, por sus dimensiones y por lo que ha ocurrido en solo un año [1976], para comprender el problema de la historia de la salvación y del compromiso político de la iglesia, en esa historia de la salvación» (Ellacuría 2000c[1977]:668). «En un país como El Salvador, está claro que el principio de dominación y de opresión consiste en que una oligarquía sumamente reducida domina los medios de producción: el campo, la banca y la industria» (Ellacuría 2000c[1977]:670).

De regreso a la coyuntura salvadoreña de los setenta, una evaluación de Ellacuría sobre el papel de los militares en el poder se puede encontrar en el análisis que hace de la masacre de estudiantes de la Universidad Nacional de El Salvador (UES) en 1975:

En el actual estado de opresión y en el actual desequilibrio de fuerzas, solo con el apoyo de los militares se podía dar un rápido avance en la transformación social, pero decíamos también que las Fuerzas Armadas no estaban capacitadas ni técnica ni políticamente para conducir ellas solas la marcha histórica del país. Sin ellas no se puede gobernar, pero la conducción política del país no puede quedar en sus manos. Los últimos acontecimientos lo demuestran sin ambages. Y demuestran también que todavía es prematuro confiar en que el poder de las armas se ponga de lleno al servicio de las mayorías salvadoreñas [...] Resulta así más doloroso que unas Fuerzas Armadas, que por su extracción popular y por su destino constitucional debieran favorecer lo que lleva a un orden más justo, sean empleadas en atemorizar a quienes tienen todo el derecho de luchar con las únicas armas que tienen: su dolor, su protesta, su organización. Ver en esto subversión y comunismo es estar viendo la realidad nacional con anteojos prestados por las clases dominantes, es inepticia política y, lo que es peor, ceguera culpable (Ellacuría 1975).

El hecho que con más claridad reflejó que el Estado funcionaba en defensa de los intereses de las clases minoritarias poderosas fue la discusión y la resolución de una reforma agraria que estaba lejos de ser una medida radical o socialista, pero que así fue considerada por la oligarquía, de tal manera que el Estado —Ejecutivo, Legislativo y Judicial— tuvo que dar marcha atrás a esa reforma, que respondía mínimamente a los intereses de las mayorías.

Parecía haberse roto el principio oligárquico, según el cual el Estado solo favorece a los más privilegiados, de modo que propiciar sus intereses sería la mejor forma de promover el bien de todos [...] Es frente a este Estado, que iniciaba medidas favorecedoras de los más oprimidos —medidas estructurales y no puramente paternalistas— frente al que se desató la lucha de clases burguesa [...] a favor de un Estado que empiece a representar los intereses reales de las mayorías y que empiece a dejar de ser una careta del poder oligárquico (Ellacuría 2005b[1976]:651).

El proyecto original de reforma agraria fue una iniciativa del Ejecutivo —con el apoyo de la UCA pero con la negativa de distintas organizaciones sociales de izquierda porque la consideraban una medida reformista— que contó con aprobación en la Asamblea Legislativa, de manera que el órgano Judicial le dio el visto bueno y la declaró constitucional.

Durante tres meses [julio, agosto, septiembre de 1976] asistimos a este fenómeno coyunturalmente explicable, pero estructuralmente inexplicable, que a un gobierno, que responde a una clase oligárquica, se lo vea decir violentamente a los capitalistas: «por ustedes está la situación del pueblo así, por ustedes hay tanta muerte de niños y miseria». Los otros, claro, no sabían responder más que: «eso es comunismo, es anticonstitucional, es subversivo» (Ellacuría 2000c[1977]:672).

A los tres meses cede el gobierno ante la presión de la oligarquía. Empieza la fuga de capitales de El Salvador a Miami y el soborno de militares. Solo les digo cómo el poder político es inferior al poder económico y el poder económico se impone al político (Ellacuría 2000c[1977]:672).

En consonancia con la categoría de pretorianismo, que no defiende que sean los militares quienes impongan su voluntad absoluta sin tener en cuenta a los grupos con poder económico, sino el hecho de que sean los primeros quienes tomen protagonismo con algún grado de poder político, Ellacuría planteó que: «los militares creen tener el poder, pero que ese es el gran error; que pueden tener el poder coyuntural, pero que estructuralmente no lo tienen» (2000c[1977]:673), al grado que fueron incapaces de sostener lo que ya desde el Estado se había forjado.

El día 1 de julio, el presidente Molina, ante la asamblea legislativa y ante miles de testigos dijo: «nada ni nadie nos hará retroceder un solo paso en la transformación agraria [...] tenemos que aprender a identificar a los grandes enemigos de la transformación agraria: aquellos pocos que rechazan el seguro de vida para la libre empresa y el régimen democrático, con el objeto de mantener privilegios injustos y los comunistas» (Ellacuría 2005b[1976]:652).

En la celebración de la Independencia en 1976, el 15 de septiembre, el presidente Molina insistió en la idea que había planteado en su discurso en julio: «con el pensamiento puesto en los próceres y en el Supremo Hacedor, les repito, y de una vez por todas, que no daremos ni un paso atrás en el camino de la transformación nacional» (Molina en Ellacuría 2005b[1976]:653). Ese mismo año, llegado octubre, inició en El Salvador la transición de la temporada lluviosa a la seca. En condiciones climatológicas normales, en esa época inician los llamados «vientos nortes», producto de frentes fríos que descienden del polo norte. «Los vientos de octubre, y antes de que soplaran muy reciamente, se llevaron consigo la lucha y arrasaron con la transformación agraria» (2005b[1976]:653). Los cambios de la reforma agraria le dieron en el corazón al proyecto de reforma del campo: «El gobierno no podrá expropiar tierras simplemente porque están mal distribuidas y porque la mala distribución es una antifunción social, sino que está a merced de lo que le permitan los capitalistas agrarios» (2005b[1976]:653). «El gobierno ha obedecido [...] ha acabado diciendo: “a sus órdenes, mi capital” [...] Ganó el capital, ganó la clase dominante, y perdió el Estado. Por eso, el Estado dijo: “a sus órdenes, mi capital”» (2005b[1976]:654).

La coyuntura llevó a una conclusión muy propia de la época:

Contra lo que suele afirmar la oligarquía, la lucha de clases no es un instrumento exclusivo, artificial y dolosamente promovido, del marxismo-leninismo. La existencia de clases es un hecho objetivo y es un hecho objetivo la lucha de clases. En nuestro caso, ha sido una clase la que ha luchado, la que posee los grandes medios de producción y la que considera que solo con la apropiación privada de esos medios puede subsistir y hacer prosperar sus intereses que, ciertamente, no son los de las mayorías (Ellacuría 2005b[1976]:650).

Esa oligarquía se envalentonó luego de ese triunfo público. El Estado, lejos de llevar libertad a la totalidad de los ciudadanos que lo componen y de velar por su pleno desarrollo, se puso en función de una clase: «Aquí y ahora se debe hablar de opresión de la burguesía, por parte de una dictadura de la burguesía» (Ellacuría 2005b[1976]:651).

La propuesta

Frente a este Estado defensor de los oligarcas, y por tanto expresión de la civilización de la riqueza, Ellacuría consideraba necesario repensarlo para crear una institucionalidad política que se pusiera del lado de las mayorías y fuera acorde con la civilización de la pobreza: «En la batalla entre el capital y el interés común, solo una firme alianza del poder ejecutivo, de la Fuerza Armada y del pueblo puede comenzar en este país un proceso de profundos cambios sociales» (Ellacuría 2005b[1976]:654-655).

Esta ruptura no se puede hacer debidamente si no es respaldada por un pueblo organizado que en su lucha no vaya buscando un beneficio accidental en la mejoría del sistema, sino un cambio del sistema, aunque este cambio le acarree por algún tiempo dificultades nuevas. Un sistema social y político que tome en cuenta directa e inmediatamente no los intereses de las minorías, sino la verdad de las mayorías [...] El Gobierno debe usar su fuerza para que el pueblo pueda hacer oír masivamente todas sus exigencias, para que el pueblo, sobre todo el campesino, pueda organizarse y luchar por sus propios intereses; para que la masa popular pueda presionar y, con su presión, hacer resistencia a la permanente represión a que se ve sometida por la injusticia de las estructuras y por la fuerza de los poderosos (Ellacuría 1975).

Para lograr esos cambios profundos o radicales, la civilización de la pobreza desempeña un papel importante en tanto horizonte que vaya orientando según la coyuntura, viendo los árboles pero sin que estos impidan ver el bosque. Lo que está claro es la apuesta que las mayorías populares deben hacer. En primer lugar, no perder las esperanzas: «No todo está perdido [...] no en vano se ha mostrado oficialmente las profundas lacras del actual sistema y las dolorosas y urgentes necesidades del pueblo salvadoreño» (Ellacuría 2005b[1976]:655); en segundo lugar, «no se puede esperar ningún cambio profundamente estructural de un gobierno que tenga por su aliado principal a la oligarquía» (Ellacuría 2005b[1976]:656), y en tercer lugar, más que apostar por un partido político para lograr poner al Estado al servicio de las mayorías, es necesaria la organización social.

Sigue siendo hora de promover la organización popular y campesina [...] hora de recordar al gobierno que no tiene —hoy menos que nunca— el más mínimo derecho a reprimir a quienes están exigiendo lo que él mismo les ha dicho que es absolutamente debido e irrenunciable. Sigue siendo hora de hacer todo lo posible para que no vuelva a repetirse este escandaloso, vergonzoso e injusto: «a sus órdenes, mi capital» (Ellacuría 2005b[1976]:656).

Esta preferencia estratégica por la lucha y la organización social no estaría en contra en términos absolutos de un partido que los representara, pero en este autor tiene más peso lo social que lo político partidario.

DEMOCRACIA: ELECCIONES EN GUERRA CIVIL (DÉCADA DE LOS OCHENTA)

El Estado salvadoreño se convirtió en un verdadero Estado terrorista en función de los intereses de la oligarquía, lo cual fue más evidente luego del golpe de Estado de 1979, muy a pesar de las personas notables que conformaron la Primera Junta de Gobierno —entre ellas Román Mayorga, a quien Ellacuría sustituyó como rector de la UCA—, pero que al final no lograron controlar a la Fuerza Armada ni a los grupos paramilitares o escuadrones de la muerte financiados por la oligarquía. Ya conformada la Tercera Junta de Gobierno, Ellacuría redactó un escrito breve en el que comentaba su reacción a declaraciones vertidas por el entonces embajador estadounidense en El Salvador, Robert White, el 18 de septiembre de 1980:

Si el actual gobierno, que Estados Unidos ampara, ha matado a más de seis mil hombres de izquierda y la izquierda sigue tan poderosa como siempre; si el anuncio de un paro propiciado por la izquierda pone en conmoción a toda la fuerza del gobierno, a toda la fuerza del capital y de los medios de comunicación; si hay un estado de sitio que no permite reuniones y un estado de emergencia que no permite huelgas [...] si cada semana son asesinados en el campo cerca de doscientos campesinos, si todo esto y mucho más ocurre, ¿qué espera el embajador de Estados Unidos que suceda? (Ellacuría 1980c).

Y es que para entonces la guerra civil había estallado. Muchos políticos de oposición, sobre todo los que estaban ubicados del centro hacia la izquierda, habían sido exiliados, incluso varios miembros del gabinete de la primera Junta de Gobierno de 1979, puesto que:

no tienen seguridad alguna dentro del país y porque no se les permite actividad política democrática dentro del país. Y si esto no se permite a honorables miembros del sector democrático, si esto no se permite a los sindicatos, si esto no se permite a la universidad, si esto no se permite a los medios de comunicación, ¿qué otro camino le queda a la oposición, sobre todo cuando es revolucionaria, que el uso de la fuerza? (Ellacuría 1980c).

Ellacuría le recomendó al diplomático estadounidense que estudiara más a fondo la complejidad de la situación salvadoreña en ese año: «Mejor fuera que condenara el terrorismo del Estado y no lo justificase con mil pretextos inválidos. Entonces tendría autoridad moral para condenar el terrorismo de la izquierda, cuando se dé, que también se da, pero no en la forma que lo explica el embajador» (Ellacuría 1980c). La expresión más veraz va en el siguiente sentido:

El estallido de la violencia revolucionaria en El Salvador se debe principalmente a un estado secular de injusticia estructural (primer factor no democrático), a una violencia represiva institucionalizada que impedía la organización social (segundo factor no democrático) y a un desprestigio de los partidos y de las elecciones por la reiterada deformación de los resultados electorales en favor de quienes eran los responsables de la violencia estructural y de la violencia institucionalizada (tercer factor no democrático) (Ellacuría 2005a[1984]:1596).

En esta coyuntura, fruto de la violencia primera u originaria (violencia estructural), el discurso democrático no desapareció. Las elecciones de 1982, que dieron paso a la Asamblea Constituyente, marcaron la regularidad de los procesos sin que se hubiera registrado hasta la fecha otro golpe de Estado. Se trataba de un contexto anómalo de cierto orden democrático porque se desarrolló en medio de una guerra civil, lo que no impide escudriñar

la postura del autor sobre la democracia. En principio, aceptaba los valores de la democracia occidental, pero con un «pequeño» detalle: la condición necesaria para que exista un régimen verdaderamente democrático pasa por asegurar que la ciudadanía en su totalidad tenga resueltas sus necesidades básicas (esto es, historizar los valores democráticos). Tener dicha condición en la civilización de la riqueza no es posible, por tanto, no puede haber democracia plena mientras no se construya la civilización de la pobreza.

Democracia «a lo estadounidense»

Ellacuría consideraba que las elecciones presidenciales de 1984 habían sido «las menos fraudulentas de toda la historia moderna en El Salvador, hasta el punto que los niveles formales de aceptación pueden considerarse altos para lo que es posible en nuestros países» (2005a[1984]:1599). No obstante, siempre a nivel de las formalidades de la democracia occidental, «al proceso electoral se presentaban tan solo partidos que iban del centro a la extrema derecha. Ninguno de los partidos representaba posición de izquierda [...] no hubo posibilidad efectiva de expresión de la voluntad de izquierda» (2005a[1984]:1597).

Con todo, el mayor defecto de esas primeras elecciones de la década estaba marcado por un factor externo, la presencia de los intereses norteamericanos en el área, lo que condujo a una democracia a la estadounidense:

El proceso electoral salvadoreño recién pasado, como el anterior de 1982, entra a formar parte de un plan más amplio que para Centroamérica tiene trazado el gobierno de Reagan. Ese plan presupone que los procesos electorales darán paso a regímenes y gobiernos favorables a Estados Unidos y a su política en el área.

Esa política está definida por el intento de dar la máxima seguridad a los intereses norteamericanos, lo cual implica, por un lado, impedir al máximo la presencia de regímenes y gobiernos que puedan ser favorables a la Unión Soviética y, por otro, lograr un desarrollo económico y político que impida levantamientos populares favorecedores de los procesos revolucionarios.

Como el primer aspecto prima sobre el segundo, el acento estará puesto sobre todo en lo militar, al menos a corto plazo, con lo cual las soluciones políticas quedan subordinadas a las soluciones militares (Ellacuría 2005a[1984]:1591).

En el fondo, la estrategia era promover «procesos electorales con buena imagen», que permitieran «hablar de regímenes democráticos y de gobiernos elegidos libremente», para facilitar la justificación de «enormes y rápidos aumentos de ayuda militar» ante el «inminente riesgo de que en 1984 todo El Salvador cayera en manos del FMLN» (Ellacuría 2005a[1984]:1593). La paranoia del gobierno estadounidense coincidía con la de la oligarquía salvadoreña, al grado que en ese año:

la dependencia de la Fuerza Armada con Estados Unidos es tal, en recursos y asesores, que no es presumible una rebeldía de los militares contra las directrices de los norteamericanos. La Fuerza Armada depende hoy cada vez más de Estados Unidos que de la oligarquía; la Fuerza Armada va dejando de estar subordinada principalmente a los intereses de la gran empresa privada para estar subordinada a Estados Unidos (Ellacuría 2005a[1984]:1678).

Este marco general estuvo siempre a la sombra de los procesos electorales de 1985, 1988 y 1989, los cuales estuvieron en función de lo que marcaba la Guerra Fría. Sin embargo, Ellacuría identificaba la existencia de una cultura política en El Salvador que apreciaba las elecciones: «Un gran segmento de la población toma en serio las elecciones [...] una buena porción de ese segmento condena la gestión de la democracia cristiana en el ejecutivo, en el legislativo y en las alcaldías, y que con su voto quiere cambiar la situación» (Ellacuría 2005d[1988]:1667).

La tradición electoral, siempre alta en el país, a pesar de los fraudes evidentes en el pasado; la presión de la propaganda a través de un uso masivo e intensivo de los medios de comunicación, el intento de hacer algo por cambiar las cosas, la afiliación partidista que promete buenos dividendos y cierta convicción de que las elecciones son parte importante de la democracia (Ellacuría 2005d[1988]:1666).

Más allá de las elecciones

Ellacuría identificaba dos grupos de «demócratas» que hacían valoraciones de los procesos electorales en El Salvador. A los primeros los denominaba «demócratas electoralistas» y a los segundos «demócratas revolucionarios». Dialogaba con ambas posturas, aunque parecía tener más simpatía por los segundos.

a) Demócratas electoralistas: su tesis central consistía en que:

no hay democracia sin elecciones libres y hay democracia siempre que haya elecciones no fraudulentas [...] por lo tanto, se puede hablar de un país fundamentalmente democrático, en el que ya no habría razón para golpes de Estado y, menos aún, para movimientos revolucionarios, que por la violencia pretendieran alcanzar el poder [...] Se reconoce que faltan matices para poder hablar de una democracia total y plenamente establecida, pero fundamentalmente ya se ha logrado con la reiteración normalizadora de los procesos electorales (Ellacuría 2005d[1988]:1663).

b) Demócratas revolucionarios: su valoración estriba en que las elecciones son parte de un plan contrainsurgente de Estados Unidos que no es puro al no permitir la participación de la izquierda partidaria.

Ya se ha visto que las elecciones no han traído la democracia ni la solución a los grandes problemas del país. Sigue la miseria y la injusticia estructural, sigue la guerra, sigue la violación de los derechos humanos, se ha acrecentado la falta de soberanía y la dependencia de Estados Unidos, el poder civil está, en lo fundamental, sometido al poder militar y nunca, en las actuales condiciones, se respetaría un triunfo electoral de la izquierda y ni siquiera una plena actividad política de un FMLN desprotegido de sus armas (Ellacuría 2005d[1988]:1664).

En un esfuerzo por hacer una síntesis de ambas posturas, Ellacuría expuso lo siguiente:

Estas dos posiciones tan contrapuestas muestran la complejidad de los procesos electorales, que ni son la pieza fundamental real de la actual situación salvadoreña ni tampoco pueden despreciarse como algo sin ninguna trascendencia. Los procesos electorales han tenido y tienen una cierta potencialidad política en El Salvador, la cual puede ser orientada hacia la democratización y la pacificación, pero tienen también una cierta potencialidad orientada a encubrir ideológicamente posiciones antiprogresistas y guerreristas (Ellacuría 2005d[1988]:1665).

Con plena conciencia de los límites y de las oportunidades estrechas, pero oportunidades al fin, que significaron los procesos electorales, Ellacuría llegó a la conclusión de que la democracia implica más que elecciones limpias, justas y transparentes: «Las elecciones, aun sin haber en ellas fraude manifiesto, no son capaces de establecer un proceso democrático y no son suficientes para resolver la crisis del país» (2005d[1988]:1667). La democracia debe servir para construir una sociedad más justa y más coherente con los intereses de las mayorías, «las elecciones se van a seguir dando y, por ello, es menester utilizarlas, en la medida de lo posible, en favor de las mayorías populares» (2005d[1988]:1678). Esto supone un antídoto contra una democracia de fachada que oculte con formalismos realidades en contradicción con los principios que un régimen de este tipo promueve y que coinciden con los valores de la civilización de la pobreza:

La condición de la libertad cristiana no es la esclavitud de todos para que uno sea libre (despotismo oriental), ni la esclavitud de muchos para que unos pocos sean libres (democracia griega), sino la de que todos sean libres para que cada uno pueda serlo. Pero esta escala propuesta por Hegel no permite hablar de que el tercer estadio sea el cristianismo, si no es en la medida en que se concrete esa libertad de todos como liberación de las mayorías populares, que en su liberación colectiva liberan a las minorías de su libertad opresora (Ellacuría 2000[1989]:643).

El primer paso fruto de la orientación del horizonte utópico para construir una democracia configurada desde la civilización de la pobreza exigía terminar con la guerra: «El Salvador debe esforzarse por salir de la perspectiva norteamericana y del círculo de intereses norteamericanos y sovié-

ticos para ponerse en una perspectiva salvadoreña y ante unos intereses salvadoreños y centroamericanos. Esto no puede lograrse mientras haya un enfrentamiento armado entre salvadoreños» (Ellacuría 2005a:1628). Este desafío pudiera creerse que se consiguió con la firma de los Acuerdos de Paz; sin embargo, en el presente El Salvador y la región centroamericana siguen bajo la influencia del país norteamericano y sus criterios civilizatorios, y se padece un nuevo enfrentamiento sangriento más de tipo social que político, relacionado con grupos pandilleros y narcotráfico. La raíz de la violencia sigue intacta en términos estructurales, por más procesos electorales regulares y más o menos limpios que se hayan llevado a cabo desde los años ochenta.

HOMENAJE AL *ZOON POLITIKÓN*

En este libro se ha pretendido mostrar un cuerpo coherente que dé sentido a una teoría sobre el Estado y la democracia desde el pensamiento de Ellacuría para el mundo de hoy. En el esfuerzo quedan planteadas varias líneas de investigación o temas que pueden seguir profundizándose, especialmente los relacionados con derechos humanos y democracia.

En un acalorado debate entre Ellacuría y Carlos Alberto Montaner en la televisión española (Ellacuría 1984), ambos discutían si los derechos humanos se cumplían en regímenes capitalistas o del llamado bloque socialista. La postura de nuestro autor fue la siguiente:

Hay que tener una jerarquía de valores [...] No nos olvidemos de la jerarquía de valores. Y en la jerarquía de valores desde un punto de vista ético —no geopolítico— están primero las necesidades básicas del ochenta o noventa por ciento de la población. Y luego está la libertad de expresión, la libertad de otras cosas que son muy importantes también.

La pregunta debe ser ¿quién resuelve más humanamente los problemas de las mayorías populares? [y] no ¿quién da más libertades formales a las minorías

elitistas? Desde un punto de vista cristiano y desde la opción preferencial por los pobres, me parece que esa es la pregunta.

Yo no descarto libertades formales. Las pongo en su sitio. Hay que comenzar resolviendo los problemas básicos de las mayorías populares. Y después vamos a ir avanzando hasta que las elecciones o cualquier otra de las libertades formales tengan sentido (Ellacuría 1984).

Un tema que se podría desarrollar sería la relación entre una democracia desde la civilización de la pobreza y la jerarquía de valores desde la escala ético-política defendida por Ellacuría. La siguiente cita proporciona un panorama en esa línea:

De poco sirve ser hombre para poder contar con lo necesario para sobrevivir, para tener una vivienda mínima, para que los niños enfermos tengan un mínimo de medicinas, etc. Es menester ser norteamericano, europeo, soviético o japonés para poder contar con los recursos suficientes para sobrevivir y disfrutar de los recursos [...] Es, de hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto [...] Se tienen derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano, y para defender esos derechos surgidos del nacionalismo se entra en la negación de los derechos surgidos del humanitarismo (Ellacuría en Samour 2003:306).

De igual manera, se sugiere para futuras investigaciones profundizar en una gama de aspectos con relación al jesuita mártir: el vínculo entre Ellacuría y quienes fueron sus principales maestros; la influencia de filósofos, teólogos, artistas y dirigentes políticos (religiosos y sociales) que pudieron haberle impactado durante su vida; la comparación entre sus ideas centrales sobre el Estado y la democracia y las de teóricos contemporáneos como Dahl, Held, etc., o su postura frente a las líneas religiosas conservadoras planteadas desde Estados Unidos para frenar el auge de la teología de liberación.

*Un homenaje para quien se jugó la vida por mejorar
las condiciones de las mayorías de este país*

Sin perder el sentido crítico, no se trata de decir que Ellacuría nunca se equivocó o que debemos cuidar su imagen examinando solo textos de un tipo y no de otros porque algunas personas pudieran sentir que el autor elaboró frases hirientes o poco prudentes. En este sentido, la postura es dignificar su memoria al considerar de la forma más integral toda su producción y las opciones políticas e intelectuales que fue tomando frente a determinadas coyunturas desde su posición de «animal político», como diría Ricardo Ribera en un texto que por diversas razones (ninguna de ellas de carácter académico) no fue posible publicar: «Hay quienes muestran un especial interés, una atracción inusual, una particular fascinación por la política. A esos pocos es a quienes cuadra la caracterización aristotélica de una manera distinta y notable. Ignacio Ellacuría fue uno de ellos. Un auténtico “animal político”» (Ribera 2019:229).

Ese interés especial por la política en el contexto convulso centroamericano del siglo pasado no llevó a Ellacuría a integrarse a filas guerrilleras salvadoreñas o de cualquier otro país, como se ha dicho falsamente. Más bien desde su posición de intelectual entendió que su desafío como actor político no pasaba por empuñar las armas. A pesar de haber sido acusado de comunista y terrorista, su disposición para superar la violencia imperante en el país ni siquiera se limitaba a lo establecido por el marxismo-leninismo (aunque obviamente utilizaba a Marx en sus reflexiones).

Como actor político, Ellacuría hundió sus raíces en los cambios que la Iglesia experimentó desde el Concilio Vaticano II y su repercusión en el cambio de orientación en la Compañía de Jesús desde que Arrupe asumió su dirección. Jugaron también un papel importante los documentos emanados de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y las directrices locales que surgieron en la Provincia Centroamericana de los jesuitas. Así debe ser contextualizada la lucha por lograr una sociedad más justa en El Salvador, en Latinoamérica y en todo el mundo que emprendió Ellacuría desde sus primeros pasos formativos.

Como se demostró previamente en las entrevistas, su figura sigue siendo polémica. Frente a ese mar de valoraciones, no se encuentra una posición

de «falsa neutralidad». En este sentido, se considera que profundizar sobre la figura y la obra de este personaje se enmarca en un esfuerzo por comprender el pasado y el presente de un país aquejado por muchos males sociales, políticos y económicos, y desde ahí repensar el futuro y reconocer el aporte ellacuriano en tal desafío. Este aspecto coincide con diversas actividades académicas, pero también artísticas o culturales. Por ejemplo, el novelista salvadoreño Jorge Galán presentó una de sus obras en el marco del encuentro que organizó la Cátedra Latinoamericana «Ignacio Ellacuría», llevado a cabo en la Universidad Iberoamericana de Puebla, México, en noviembre de 2017. Se trata de *Noviembre. La novela sobre la masacre de los jesuitas que conmocionó al mundo*. En su texto, Galán explica a través de una anécdota la razón que lo llevó a escribir ese relato. Menciona que estudió en la UCA, donde tuvo la oportunidad de recibir clases con un jesuita sobreviviente de la masacre, quien durante el desarrollo de una de esas clases insinuó que Ellacuría fue demasiado «ingenuo» frente a los militares y frente al presidente Cristiani, pues llegó a creer que no serían capaces de asesinarlo. Pero Galán considera que Ellacuría tenía un talante intelectual que lo alejaba mucho de ser un ingenuo.

En su lectura considera que Ellacuría se jugó la vida por un pueblo, «por nosotros los salvadoreños», para lograr un mejor país donde las personas pudieran vivir con dignidad, sin gobiernos militares represivos, sin tanta injusticia promovida por un orden económico que solo representaba ventajas para una minoría pudiente y antidemocrática. «Me impresionó la parte humana de Ellacuría y en respuesta a eso le devuelvo ese favor en la obra», explicó.

En este sentido tiene peso la invitación de Luis González, quien afirma que a Ellacuría: «lo vemos como un salvadoreño que se la jugó. Lo ponemos en línea con monseñor Romero, lo ponemos en línea con otros mártires [como] Rutilio Grande. Entonces cuando uno lo pone en esa perspectiva, ve que Ellacuría ya es algo que nos pertenece. Honrarlo y recordarlo es una obligación» (González en Basterra y Gorostola 2009).

Las líneas siguientes son una pequeña muestra de esa lucha por decir la verdad sobre quién fue y qué representó Ellacuría para este país y para cualquier situación de opresión: la voz del jesuita

era una voz puesta al servicio de aquellos que no la tenían, y aunque pueda parecer una afirmación romántica, no lo era, no en 1976. Podían matarlo por decir lo que dijo [...] Se cuidaba, no salía a las comunidades, no iba al cine, no salía una tarde a comer una hamburguesa, pero no se marchó. Se quedó aquí y se dedicó a decir lo que pensaba, a fortalecer la UCA, a dar voz a los que no la tenían, que eran casi todos. Su pensamiento prevaleció y se convirtió en un faro encendido para muchos. Se enfrentó con su razonamiento a aquellos que más tarde le asesinarían, y lo hizo con convicción [...] y con fe (Galán 2015:207).

De hecho, este libro puede catalogarse también como un esfuerzo conmemorativo que pretende sacar a la luz la verdad sobre el caso de los mártires de la UCA. No se puede dejar de insistir en que los principales medios de comunicación, e incluso sectores conservadores de la misma Iglesia católica, divulgaron una mentira sistemática para descalificar la labor académica comprometida por mejorar la sociedad que expresaban Ellacuría y los otros jesuitas martirizados por el ejército salvadoreño, así como tantas otras personas que fueron víctimas del poder represivo e inhumano que necesitaba recurrir a falsedades para justificar sus acciones irracionales.

En síntesis, la compleja tarea que ha implicado estudiar la vida, el contexto y la producción intelectual de Ellacuría no está desconectada de una intención de rendir homenaje a una figura que representa a un conjunto de religiosos, académicos, artistas, luchadores sociales y políticos que pusieron su mayor empeño en transformar una realidad injusta y violenta en El Salvador durante el siglo xx, lo que les costó ataques de sectores poderosos o incluso les causó una muerte violenta. Y aún ya muertos, las calumnias se continuaron difundiendo en una clara afrenta a la verdad. Con las herramientas que se poseen desde la academia es posible emprender un proceso de purificación frente a las difamaciones surgidas muchas veces desde el Estado mismo.

Epílogo

La teoría sobre el Estado y la democracia desde la civilización de la pobreza se convierte en una fuerte crítica a la dinámica electoral del presente, en cuanto los procesos electorales no se traducen en cambios radicales para favorecer las condiciones de vida de las mayorías populares.

El *deber ser* de lo político está presente en la producción teórica de Ellacuría. Queda claro en su planteamiento que tanto el Estado como la llamada democracia liberal funcionan en el mundo bajo los parámetros establecidos por la civilización del capital, es decir, están al servicio de los intereses de unas minorías poderosas, fenómeno que se puede medir tanto en países pequeños como en las grandes potencias mundiales. Esta realidad debe ser transformada a partir de una nueva civilización de la pobreza en la que los procesos democráticos y el aparato estatal expresen la opción por el desarrollo de los excluidos o más pobres.

Quiero, por lo que importa para construir un mundo nuevo, desenmascarar la hipocresía fundamental de querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de la libertad (Ellacuría 2000k[1988]:350).

¿Qué tan vigente es este planteamiento para repensar el Estado y la democracia? Desde un país que sigue marcado por la violencia, que se expresa en las cifras diarias de homicidios —entre 10 o 12 cada día— y en una injusticia estructural —en este sentido, los gobiernos en sus planes contra la criminalidad, los medios de comunicación, las Iglesias, las universidades y otros actores no suelen relacionar la violencia social de hoy con esa violencia estructural—, se puede afirmar que la crítica de Ellacuría no solo está vigente, sino que es necesaria para enriquecer el análisis de la situación presente y plantear posibles salidas a las principales problemáticas que aquejan a la sociedad salvadoreña. Las siguientes palabras pronunciadas en 1989 tienen el mismo peso *parresiástico* en el presente:

Las constituciones democráticas pueden proponer toda suerte de libertades formales, pero de ellas solo se pueden aprovechar quienes tengan las condiciones reales para hacerlas realidad. De ahí que una lucha auténtica por la libertad exige la transformación (revolucionaria o no) de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad socio-política y económica de la mayor parte de un pueblo [...] De poco vale que constitucionalmente se pregonen libertades y derechos individuales y sociales. Individuos y pueblos sometidos a la opresión de la ignorancia, del hambre, de la enfermedad, de la absoluta inseguridad, etc., es difícil que puedan alcanzar un suficiente grado de libertad personal y, mucho menos, un mínimo grado de libertad pública, por muchos procesos electorales que se den (Ellacuría 2000[1989]:642).

En términos generales, este autor puede ser ubicado entre quienes defienden una democracia social más que puramente política.

La liberación social, con su soporte de satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías y su apoyo al ejercicio autónomo de la vida social, está por encima de la libertad política, que pretende igualdad de oportunidades para alcanzar el poder político y de las que llaman libertades estrictamente políticas como distintas de las libertades fundamentales (Ellacuría 2000m[1989]:285-286).

En el presente, la persecución de la izquierda ya no es tan ostensible. De hecho, en 2009 el FMLN ganó la elección presidencial, y repitió la hazaña en 2014 con un excomandante guerrillero al frente. Desde 1994 ganó espacios de poder local en alcaldías y escaños en la Asamblea Legislativa, lo que ha significado un avance formal en términos democráticos. Sin embargo, muchos problemas no han sido atacados de raíz, no solo por falta de capacidad o por la corrupción de algunos integrantes en puestos de poder, sino porque la democracia y el Estado en El Salvador se siguen configurando desde los valores de la civilización de la riqueza.

Los cambios profundos para alcanzar una nueva civilización no se logran solo por el hecho de que la izquierda electoral ocupe espacios de gobierno, y menos aun cuando algunos de los miembros de izquierda que ocupan cargos de elección popular o de dirección del Estado traicionan el ideario político con prácticas incoherentes con los estatutos e idearios de su mismo partido. Por eso, la preferencia de Ellacuría por la organización social, más que por la organización política, para crear una nueva civilización es también muy vigente.

Pero el ideario de Ellacuría no solo tiene vigencia para la realidad salvadoreña o centroamericana, porque su posicionamiento epistemológico tiene mucho que aportar no solo para repensar la democracia o el Estado, sino para toda práctica eclesial, teológica, científica, académica, profesional y humana que busque transformar la realidad para lograr un mundo más justo:

Toda universalización se hace desde un lugar [...] la objeción estriba en la elección del lugar y en el modo o método de realizar la universalización. Pues bien, así como Europa junto con Estados Unidos han sido el «lugar» donde ha surgido una cierta forma de libertad (la libertad civil o burguesa) y por ello cuentan con los recursos para valorarla mejor; es el tercer mundo en general y América Latina en particular donde se da más vivamente ese fenómeno de la liberación, por lo cual se constituye en «lugar» más adecuado para reflexionar sobre ella (Ellacuría 2000g[1986]:455).

No se trata tampoco de caer en posturas que consideren totalmente inútiles las categorías políticas, teológicas o filosóficas que se hayan planteado

desde Europa o Estados Unidos, sino de efectuar una lectura crítica de ellas. El siguiente es un texto donde Ellacuría realiza este ejercicio sobre una idea que planteó un filósofo alemán:

Hegel ya había dicho que en el oriente, la libertad de uno se basaba en la esclavitud de todos los demás; que en el mundo greco-romano, la libertad de unos pocos se fundamentaba en la esclavitud de muchos y que en el mundo germano-cristiano, la libertad de cada uno implicaba la libertad de todos los demás. Lo que el mundo occidental no quiere ver es que la libertad de unos pocos sigue dándose no solo junto a la negación de libertad de muchos, sino también debido a la explotación de esos muchos (Ellacuría 2000i[1987]:215).

Por tanto,

no es aceptable la libertad de unos pocos sustentada en la no libertad de la mayoría. Por eso, aquí también, la libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares dentro de cada país y de los pueblos oprimidos en el conjunto del mundo. Es la humanidad la que debe ser libre y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones (Ellacuría en Samour 2003:309).

Este llamado a aterrizar las teorías o principios abstractos no es solo tarea de la filosofía política, lo es también de las ciencias sociales, que encuentran en Ignacio Ellacuría a uno de los teóricos contemporáneos más radicales para plantear nuevos estudios y desafíos, así como para orientar las luchas de distintos movimientos sociales. Esa radicalidad se evidencia en el reto que planteó de crear un orden mundial diferente al hegemónico, de cambiar de raíz el sistema económico, jurídico, social, político y cultural. Propuso la necesidad de cambiar toda una civilización de la riqueza, que se expresa en un Estado y una democracia que en esencia no atacan la causa última de la desigualdad, la pobreza y la exclusión porque se encuentran configurados para estar al servicio de los intereses de un sector poderoso, lo que impide esos cambios profundos en la estructura de la realidad.

Se puede acusar a Ellacuría de ser un soñador o un utópico, más que un intelectual o un actor político con incidencia real en la sociedad, por el planteamiento que elaboró de la civilización de la pobreza, el cual parece ajeno a la realidad concreta. No obstante, se puede también afirmar que la fuerza motora para la acción concreta le venía al autor del convencimiento de que la humanidad puede alcanzar un orden mundial mucho más justo y razonable que el presente, causante de miseria e insolidaridad con las víctimas que él mismo crea constantemente. Y es que «el sueño siempre precede a la cosa, el pensamiento al hecho» (Fischer 1977:27), algo que se encuentra en autores que se atreven a idear, a tomar conciencia de la manera en que otro mundo es posible. Por ejemplo, en el caso de Marx —para quien la raíz del capitalismo está en la propiedad privada sobre los medios de producción—, este proporcionó una alternativa para salir de este sistema: el comunismo.

Para superar la idea de la propiedad privada, basta con la idea del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada real, hace falta la acción real del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que idealmente nos representamos ya como autosuperación, tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la conciencia tanto de la limitación como de la meta de ese movimiento histórico (Marx en Fischer 1977:27).

En este sentido, Ellacuría está en plena sintonía con autores como Moro, Marx, Mannheim, Feuerbach o Buber, quienes son parte de una corriente de pensadores utópicos que no han renunciado a transformar el mundo y se han atrevido a visualizar proyectos para orientar la práctica hacia un mejor futuro. En el caso específico del ámbito relacionado con el poder político, el camino que marca el autor aquí estudiado se dirige a apostar por proyectos de organización social que exijan medidas desde el Estado en favor de las mayorías populares.

Que el pueblo cobre cada vez mayor fuerza, que se haga cada vez más participante en la marcha política del país, que tome en sus manos su propio destino,

que sea el verdadero impulsador de los cambios, que sea el garante de la revolución necesaria. Un pueblo, en definitiva, consciente y organizado, que pueda libremente elegir por dónde quiere ir, cómo quiere ir.

Organizado en sindicatos, en grupos políticos, en partidos, en gremios, organizado como él quiera organizarse y conforme a la ideología y a la práctica que le parezca más conveniente. Hay que despertar esa conciencia popular mediante una campaña masiva de los medios de comunicación: que el pueblo se entere de lo que está pasando, de lo que son sus derechos, de lo que son sus posibilidades, sin dejarse guiar y manipular por nadie, ni siquiera por quienes dicen preocuparse del pueblo (Ellacuría 1982*b*:603).

La creación de una institucionalidad en armonía con esta capacidad de organización es indispensable, lo cual implica no quedarse solo con los lineamientos que un partido político proporcione o con el mesianismo particular de líderes electorales que surgen de vez en cuando en diversas coyunturas.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA DE IGNACIO ELLACURÍA

ELLACURÍA BEASCOECHEA, IGNACIO

- 1965a *Principialidad de la esencia en Xabier Zubiri* [documento inédito, resumen de tesis doctoral], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C07-C002-.pdf>> .
- 1965b *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri* [tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C07-C01-.pdf>> .
- 1973 *Teología política*. San Salvador, Secretariado Social Interdiocesano.
- 1975 *El Salvador se conmueve* [documento inédito], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C09-c28-.pdf>> .
- 1980a *Las homilias de monseñor Romero* [documento inédito], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C10-c07-20-.pdf>> .
- 1980b *Sin título* [documento inédito], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C10-c07-18-.pdf>> .

- 1980c *Las apreciaciones equivocadas del embajador White* [documento inédito], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., en <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C10-c08-01-.pdf>> .
- 1982a El volcán jesuita, entrevista con el padre Ellacuría, rector de la Universidad Centroamericana, *ABC de España*, 28 de marzo, pp. 136-139.
- 1982b La revolución necesaria (V): los cambios políticos [1979], en *El Salvador: entre el terror y la esperanza. Los sucesos de 1979 y su impacto en el drama salvadoreño de los años siguientes*, San Salvador, UCA Editores.
- 1984 *Ellacuría y Montaner: respuesta a Granma (Part. II)* [video], en Televisión Española, en <https://www.youtube.com/watch?v=g1_0NhtgHek> .
- 1986 *Ignacio Ellacuría at Loyola: Tape 3* [video], en <<https://www.youtube.com/watch?v=3rKFmj13BHg>> [consulta: 12/01/2017].
- 1991 Utopía y profetismo desde América Latina, ensayo de soteriología histórica, en Ellacuría, I., y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. I (pp. 393-442), San Salvador, UCA Editores.
- 1999 *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores.
- 2000a ¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana? [documento inédito], en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000b[1977] ¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan? En *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2000c[1977] El compromiso político de la Iglesia en América Latina, en *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2000d[1977] Un mártir en El Salvador, en *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2000e[1983] Pobres, en *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2000f[1985] Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación», en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000g[1986] La Teología de la Liberación más necesaria que nunca, en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000h[1986] La Teología de la Liberación rehabilitada, en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000i[1987] Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo, en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.

- 2000j[1987] El desafío cristiano de la Teología de la Liberación, en *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2000k[1988] La construcción de un futuro distinto para la humanidad, en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000l[1989] En torno al concepto y a la idea de liberación, en *Escritos teológicos*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2000m[1989] Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica, en *Escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.
- 2001[1976] Filosofía, ¿para qué? En *Escritos filosóficos*, t. III, San Salvador, UCA Editores.
- 2001[1978] Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida, en *Escritos filosóficos*, t. III, San Salvador, UCA Editores.
- 2005a[1984] Visión de conjunto de las elecciones de 1984, en *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. III, San Salvador, UCA Editores.
- 2005b[1976] A sus órdenes, mi capital, en *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2005c[1985] Función liberadora de la filosofía [1985], en *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. I, San Salvador, UCA Editores.
- 2005d[1988] Ambigüedad de las nuevas elecciones presidenciales [1988], en *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. III, San Salvador, UCA Editores.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ÁGUILA TEJERINA, RAFAEL DEL

- 2004 El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal, en F. Vallespín (coord.), *Historia de la teoría política*, t. 6. *La reestructuración contemporánea del pensamiento político*, Madrid, Alianza Editorial.

AGUILERA PERALTA, GABRIEL

- 1997 Las relaciones cívico-militares en Guatemala, en K. C. Zamora (ed.), *Relaciones cívico-militares comparadas, entendiendo los mecanismos de control civil en pequeñas democracias (América Latina)*, San José, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, pp. 109-130.

ALCÁNTARA, MANUEL

2003 *Sistemas políticos de América Latina*, Madrid, Tecnos.

ARGUETA, RICARDO

2011 La guerra civil en El Salvador (1981-1992), en E. Rivera Orellana (ed.), *El Salvador: historia mínima 1811-2011*, San Salvador, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República, pp. 89-95.

ARTIGA, ÁLVARO

2015 *El sistema político salvadoreño*, San Salvador, PNUD El Salvador.

AUDIOVISUALES UCA

2020 *Caso Jesuitas, en búsqueda de la justicia* [video], en < <https://www.youtube.com/watch?v=35DL7JnDSs0&t=21s> > .

AVENDAÑO ROJAS, XIOMARA Y SAJID HERRERA

2014 Estado, en Jordana Dym y Sajid Herrera (coords.), *Centroamérica durante las revoluciones atlánticas: el vocabulario político, 1750-1850*, San Salvador, Instituto Especializado de Educación Superior para la Formación Diplomática, pp. 113-126.

BASTERRA, RICARDO Y ARANTZA GOROSTOLA

2009 *Ignacio Ellacuría: vida y compromiso* [video documental], San Salvador, Bilbao, Barcelona, Loyola, Madrid, C-5 Producciones Audiovisuales y Euskal Irrati Telebista.

BATAILLON, GUILLES

2008 *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*, México, Fondo de Cultura Económica.

BEDOYA, JUAN G.

2007 El último “Papa negro”. Los jesuitas reivindican en Bilbao a Pedro Arrupe, que revolucionó la Compañía con gran enfado de Juan Pablo II, *El País*, 13 de noviembre, en < https://elpais.com/diario/2007/11/13/sociedad/1194908408_850215.html > .

BOBBIO, NORBERTO

1985 *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.

BUBER, MARTIN

2014 *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.

CARDENAL, RODOLFO

2001 *Biografías de los mártires de la UCA*, San Salvador, Centro Monseñor Romero.

2002 El p. Ignacio Ellacuría (1930-1989), en R. D. Reyes Ramírez, *Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 11-27.

CASTELLÓN MARTÍN, JOSÉ JOAQUÍN

2003 *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Huelva, Hergué.

CERDAS CRUZ, RODOLFO

1997 Contribución al estudio comparado de las relaciones cívico-militares en Centroamérica, en K. C. Zamora (ed.), *Relaciones cívico-militares comparadas, entendiendo los mecanismos de control civil en pequeñas democracias (América Latina)*, San José, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, pp. 291-339.

CHOMSKY, NOAM

1982 Noam Chomsky: «La política exterior de Reagan es idéntica a la de Kennedy», *El País*, 11 de julio, en <http://elpais.com/diario/1982/07/11/internacional/395186404_850215.html> .

CHOUSSY, FÉLIX

2011 *El café*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, Secretaría de Cultura de la Presidencia.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

1979 *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, en <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf> .

CORDÓN, RODOLFO

1962 *Manifiesto del presidente provisional Dr. Rodolfo Cerdas Cruz al pueblo salvadoreño* (25 de enero), San Salvador, Imprenta Nacional.

DAHL, ROBERT A.

1992 *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.

DE GARAY, GRACIELA

2013 *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA UCA

2000 *Iglesia de los pobres. Cartilla de eclesiología* (agosto), San Salvador, Escuelas de Teología Pastoral.

DOGGETT, MARTHA

2001 *Una muerte anunciada*, San Salvador, UCA Editores.

DOMÍNGUEZ, GUILLERMO, PARÍS POMBO, MARÍA DOLORES, Y VENET, FABIENNE

1993 *Centroamérica. Los caminos de la paz y la repatriación*, México, Claves Latinoamericanas.

DUNN, JOHN

1995 *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C.-1993 d. C.)*, Barcelona, Tusquets Editores.

2014 *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.

DYM, JORDANA, Y HERRERA, SAJID

2014 *Centroamérica durante las revoluciones atlánticas: el vocabulario político, 1750-1850*, San Salvador, Instituto Especializado de Educación Superior para la Formación Diplomática.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, JOSÉ F.

1996 *Locke y Kant*, México, Fondo de Cultura Económica.

FISCHER, ERNST

1977 *Lo que verdaderamente dijo Marx*, México, Aguilar.

FOUCAULT, MICHEL

2011 *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

FUERZA ARMADA SALVADOREÑA

1979 La Fuerza Armada al pueblo salvadoreño, *Diario Oficial*, 15 de octubre, en El Faro.net, <<http://archivo.elfaro.net/dlgalp/ljsjdg/documentos.asp>> [consulta: 18/04/2017].

1984 *Estudio sobre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional*, San Salvador.

1988 *Estrategia global revolucionaria y su aplicación en El Salvador*, San Salvador.

GALÁN, JORGE

2015 *Noviembre. La novela sobre la masacre de los jesuitas que conmocionó al mundo*, México, Planeta Mexicana.

GAMBOA, EMILIO RABAS

2014 Presentación, en John Dunn, *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-17.

GARCÍA GUAL, CARLOS

2016 Epicuro y la búsqueda de la felicidad, en *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, Madrid, Errata Naturae.

GARCÍA GUAL, CARLOS, LLEDÓ, EMILIO, Y HADOT, PIERRE

2016 *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, Madrid, Errata Naturae.

GONZÁLEZ, ANTONIO

2005 Ellacuría: discípulo de Zubiri, en F. M. Pablo Beltrán (ed.), *Vascos universales del siglo xx. Juan Larrea e Ignacio Ellacuría*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 177-199.

GUTIÉRREZ QUINTANILLA, LYA

2007 *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Ivan Illich*, México, La Jornada Morelos.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO

1975 *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

HEGEL, FRIEDRICH

1968 *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad.

HELD, DAVID

2002 *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós.

2012 *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial.

HIRSCH, JOACHIM

2002 *El Estado nacional de competencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

JUÁREZ ÁVILA, JORGE

2014 *Historia y debates sobre el conflicto armado salvadoreño y sus secuelas*, San Salvador, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos-Universidad de El Salvador.

KOHN, RICHARD

1997 Los fundamentos olvidados del control civil sobre los militares en gobiernos democráticos, en K. C. Zamora (ed.), *Relaciones cívico-militares comparadas, entendiendo los mecanismos de control civil en pequeñas democracias (América Latina)*, San José, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, pp. 37-65.

KOLVENBACH, PETER HANS

2016 La fuente de Ellacuría y sus compañeros mártires [Juan Antonio Senent], en Entrepárentesis. Dialogar en las fronteras, 25 de noviembre, en <<http://entrepárentesis.org/la-fuente-ellacuria-companeros-martires/>> .

LÓPEZ BERNAL, CARLOS GREGORIO (DIR.)

2015 *El Salvador: historia contemporánea*, San Salvador, Biblioteca Escolar Presidencial.

MARX, KARL

2000 *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en 1. Ellacuría, escritos teológicos*, t. II, San Salvador, UCA Editores.

MIGNOLO, WALTER

2008 Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial, *Tabula Rasa*, (9), pp. 39-60.

MILLS, C. WRIGHT

1961 *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica.

MORALES ERLICH, ANTONIO

2003 ElFaro.net, en <http://archivo.elfaro.net/secciones/Noticias/20031222/Platicas2_20031222.asp> [consulta: 10/01/2017].

O'NEILL, CHARLES E., Y DOMÍNGUEZ, JOAQUÍN MARÍA

2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Madrid, Institutum Historicum, S.I., Universidad Pontificia Comillas.

OSSORIO, MANUEL

1999 *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Buenos Aires, Editorial Heliasa.

PÁEZ MONTALBÁN, RODRIGO

1998 *La paz posible. Democracia y negociación en Centroamérica (1979-1990)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Centroamericanos-UNAM.

PLATÓN

1972 *Obras completas*, t. 7, Madrid, Edición de Patricio de Azcárate.

PROVINCIA CENTROAMERICANA

1991 *Historia de la Provincia de Centroamérica 1976-1986*, San Salvador, Ediciones Car-doner.

PUJADAS I MUÑOZ, J., D. COMAS D'ARGEMIR, Y J. ROCA I GIRONA

2010 *Trayectorias sociales e historias de vida*, Barcelona, Editorial UOC.

RIBERA, RICARDO

2019 *Ensayos de filosofía política y social*, UCA Editores.

ROMERO, MONSEÑOR ÓSCAR

1977 Homilía dominical 52. Liberación, 25 de noviembre, en < <http://www.sicsal.net/romero/DiaADiaConRomero/DiaADiaConRomero.htm> > .

SABINE, GEORGE H.

2009 *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

SACERDOTES DE MÉXICO, C. C.

1978 Una buena noticia: la Iglesia nace del pueblo latinoamericano (documento de contribución a Puebla 78), en *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla. Documentos episcopales 1968-1978*, San Salvador, UCA Editores, pp. 16-39.

SALAZAR UGARTE, PEDRO

2013 *La democracia constitucional: una radiografía teórica*, México, Fondo de Cultura Económica.

SAMOUR, HÉCTOR

2003 *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Editorial Coma-res.

SAMPER, MARIO

1993 Café, trabajo y sociedad en Centroamérica (1870-1930): una historia común y divergente, en V. Acuña (coord.), *Historia general de Centroamérica. Las repúblicas agroexportadoras*, t. 4, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 11-110.

SENET DE FRUTOS, JUAN ANTONIO

2010 La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto actual. *Revista de Fomento Social*, (260), pp. 657-679, < <https://doi.org/10.32418/rfs.2010.260.1892> > .

SERRA ROJAS, ANDRÉS

1999 *Diccionario de ciencia política*, México, UNAM/FCE.

SOBRINO, JON

2015 El impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría, en M. Asley, R. Cardenal y M. Maier, *La civilización de la pobreza. El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*, San Salvador, UCA Editores, pp. 33-57.

SOJO, CARLOS

1997 Un ojo abierto: relaciones cívico-militares en América Central, en K. C. Zamora (ed.), *Relaciones cívico-militares comparadas, entendiendo los mecanismos de control civil en pequeñas democracias (América Latina)*, San José, Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano, pp. 263-289.

TAMAYO, JUAN JOSÉ

1989 *Para comprender la Teología de la Liberación*, Navarra, Verbo Divino.

TORRES RIVAS, EDELBERTO

2004 Los caminos hacia la democracia, en D. Achard, y L. E. González, *Un desafío a la democracia. Los partidos políticos en Centroamérica, Panamá y República Dominicana* (pp. 149-178), San José, BID, IDEA, OED, PNUD.

TUCÍDIDES

1983 El discurso fúnebre de Pericles, en *Estudios Públicos*, 11, en <<https://www.cep-chile.cl/cep/estudios-publicos/n-1-a-la-30/estudios-publicos-n-11/el-discurso-funebre-de-pericles>> [consulta: 15/05/2016].

TÜNNERMANN, CARLOS

1991 *Historia de la universidad en América Latina. De la época colonial a la Reforma de Córdoba*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.

TURCIOS, ROBERTO

2015 La vida política, en C. G. López Bernal (dir.), *El Salvador: historia contemporánea 1808-2010* (pp. 53-133), San Salvador, Biblioteca Escolar Presidencial.

VALLÉS, JOSEP MARÍA

2006 *Ciencia política. Una introducción*, Barcelona, Ariel.

2008 *Ciencia política. Una introducción*, Barcelona, Ariel.

VILLALOBOS, JOAQUÍN

2015 Un tiro en plena misa, *El País*, 23 de mayo, en <http://elpais.com/elpais/2015/05/19/opinion/1432061708_972618.html> [consulta: 11/01/2017].

WALTER FRANKLIN, KNUT

2015a El Salvador en el mundo, en C. G. López Bernal (dir.), *El Salvador: historia contemporánea*, San Salvador, Biblioteca Escolar Presidencial, pp. 135-211.

2015b Población y sociedad, en C. G. López Bernal (dir.), *El Salvador: historia contemporánea*, San Salvador, Biblioteca Escolar Presidencial, pp. 284-357.

WALTER FRANKLIN, KNUT, Y P. J. WILLIAMS

2011 El papel político del Ejército Salvadoreño, en E. Rivera Orellana (ed.), *El Salvador: historia mínima 1811-2011*, San Salvador, Secretaría de Cultura de la Presidencia, pp. 71-82.

WEBRE, STEPHEN ANDREW

1985 *José Napoleón Duarte y el Partido Demócrata Cristiano en la política salvadoreña, 1960-1972*, San Salvador, UCA Editores.

WHITFIELD, TERESA

2006 *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores.

ZERMEÑO, GUILLERMO

1988 *EUA: síntesis de su historia*, México, Instituto Mora/Alianza Editorial Mexicana.

Anexos

1. Jesuitas de la UCA: víctimas del 16 de noviembre de 1989*

Nombre	Natalicio	Lugar	Formación	Relación con UCA
Ignacio Ellacuría Beascoechea	09/11/1930	Portugalete, Vizcaya, España	1947 entra a la Compañía de Jesús en Loyola. 1949 llega a El Salvador para el noviciado. 1950-1967: Humanidades, Filosofía, Teología.	1967: inicios en la UCA con clases de filosofía y teología. 1972: jefe Departamento de Filosofía. 1976: director de ECA. 1979: rector.
Ignacio Martín-Baró	07/11/1942	Valladolid, España	1959: ingreso a la Compañía de Jesús. 1961: finaliza noviciado en Santa Tecla. 1961-1979: Humanidades, Filosofía, Teología y Psicología	1972-1976: profesor de Psicología, decano y miembro del Consejo Superior Universitario. 1975-1976: director de ECA. 1981: vicerrector académico. 1982: jefe Departamento de Psicología. 1986: funda el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP)
Segundo Montes Mozo	15 de mayo 1933	Valladolid, España	1950: inicia el noviciado. 1951: finaliza el noviciado en Santa Tecla. 1952-1978: Humanidades, Filosofía, Teología y Sociología.	1968: nacionalización salvadoreña 1970-1976: decano Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza. 1980: jefe del Departamento de Sociología. 1978-1982: jefe de redacción de ECA. 1985: funda el Instituto de Derechos Humanos. *Amigo de Mauricio Vargas (La Tandoná)

* Elba y Celina Ramos fueron también víctimas de esa masacre.

Amando López Quintana	6 de febrero 1936	Cubo de Bureba, Burgos, España	1952: entra al noviciado que termina al año siguiente en Santa Tecla. 1954-1970: Humanidades, Filosofía, Teología. 1971-1972: rector del Seminario San José de la Montaña (último jesuita antes de la expulsión por parte de la Conferencia Episcopal).	1979-1983: rector de la UCA Managua (visitador del Vaticano le hizo renunciar). 1984: profesor de Filosofía y Teología. Su mayor fortaleza era la predicación en Tierra Virgen, Soyapango.
Juan Ramón Moreno Pardo	29 de agosto 1933	Villatuerta, Navarra, España	1950: ingresa al noviciado, al año siguiente lo finaliza en Santa Tecla. 1955-1966: Humanidades, Filosofía y Teología. *No hizo maestrías o doctorados como los anteriores compañeros suyos. Fue especialista en espiritualidad.	1971-1974: profesor de Visiones Científicas. *Sistematizó la catalogación de la biblioteca del Centro de Reflexión Teológica (hoy lleva su nombre). 1980: Junta de Dirección de la UCA Managua. Apoya la campaña de alfabetización en Nicaragua después de la Revolución Sandinista. 1985: docente en Teología, aunque su sueño era estar en una parroquia rural como Santa Lucía Boaco, Nicaragua,
Joaquín López y López	16 de agosto 1918	Chalchuapa, El Salvador	1938: entra al noviciado en El Paso, Texas (no había noviciado en Centroamérica). 1940-1955: Humanidades, Filosofía, Teología.	1964: trabaja en la reforma legislativa que propició la primera universidad privada del país. Fue el primer secretario General de la UCA. 1969: fundó Fe y Alegría.

Fuente: elaboración propia con base en Cardenal, R., *Biografías mártires de la UCA*, 2001.

2. Cronología de algunos procesos históricos de El Salvador (1812-1994)

- 1812 Constitución de Cádiz. Impactó fuertemente en las prácticas políticas de la provincia de San Salvador.
- 1821 Declaración de independencia del Reino de Guatemala.
- 1824 Se promulga la Constitución de Estado de El Salvador, y unos meses después la Constitución federal.
- 1841 El Salvador se constituye como Estado soberano e independiente luego de la ruptura de la Federación de Provincias de Centroamérica. Se funda la Universidad de El Salvador.
- 1856 Los países centroamericanos se unen para luchar contra el filibustero William Walker que se había apoderado de Nicaragua.
- 1871 Inicia una serie de gobiernos de corte liberal que impulsaron las reformas liberales del último cuarto de siglo XIX.
- 1881 Se decreta la extinción de tierras comunales indígenas. Un año después se hará lo mismo con las tierras ejidales.
- 1913 Es asesinado el presidente Manuel Enrique Araujo, considerado el primer gobernante reformista del siglo XX en El Salvador.
- 1924 Se funda la Federación Regional de Trabajadores de El Salvador [...] Fue la base social para la fundación del Partido Comunista Salvadoreño, creado en 1930.
- 1931 Ascende al poder Arturo Araujo. Fue derrocado en diciembre del mismo año. [Asume la presidencia Maximiliano Hernández Martínez, el militar que gobernó hasta en 1944].
- 1932 Levantamiento de indígenas, campesinos y comunistas. La represión gubernamental deviene en una matanza. Farabundo Martí, líder de los rebeldes, es fusilado. Años después fue convertido en héroe de la izquierda salvadoreña.
- 1950 Se promulga la Constitución de 1950, la cual es reconocida por romper con el paradigma liberal tradicional e incorporar temas de justicia social e intervención estatal en la economía.
- 1960 Se funda el Partido Demócrata Cristiano (PDC).

- 1961 Se funda el Partido de Conciliación Nacional (PCN), que en alianza con militares gobernó el país entre 1962 y 1979. Su ideología era nacionalista, reformista y anticomunista.
- 1969 Se libra una corta guerra entre El Salvador y Honduras. Miles de salvadoreños, la mayoría campesinos, son expulsados de Honduras. Su llegada abre el debate sobre la necesidad de realizar una reforma agraria.
- 1970 El gobierno convoca a un Congreso sobre la reforma agraria. La empresa privada lo boicotea.
- 1972 Se realizan elecciones presidenciales en medio de una fuerte polarización política. [Fraude electoral. Triunfo de la oposición pero no se le reconoció]
- 1977 Asesinato del sacerdote Rutilio Grande, impulsor de la Teología de la Liberación y de las comunidades eclesiales de base en el norte del país.
- 1979 Golpe de Estado de militares reformistas derroca a Carlos Humberto Romero. La «Proclama de la Fuerza Armada» anuncia un amplio programa de reformas: nacionalización de la banca, del comercio exterior y reforma agraria.
- 1980 El arzobispo Óscar Arnulfo Romero es asesinado el 24 de marzo por un escuadrón de la muerte, en octubre se funda el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).
- 1981 El FMLN lanza su primera ofensiva general. Se intensifican los operativos militares en el interior del país.
- 1983 La Asamblea Constituyente promulga una nueva Constitución.
- 1984 Primera reunión de diálogo entre el gobierno y la guerrilla, en La Palma.
- 1986 Un fuerte terremoto afecta a San Salvador.
- 1989 El FMLN lanza la llamada «Ofensiva final» a inicios de noviembre. El ejército asesina a seis sacerdotes jesuitas [de la UCA. El principal objetivo era Ignacio Ellacuría]
- 1992 En México se firman los Acuerdos de Paz que pusieron fin a doce años de guerra civil. Inicia un proceso de reducción y depuración de la Fuerza Armada.
- 1994 El FMLN participa por primera vez en elecciones.

Fuente: López Bernal (2015:19-23).

La civilización fracasada. Crítica política desde Ignacio Ellacuría al capitalismo, de Carlos Mauricio Hernández estuvo bajo el cuidado de Isabel Rodríguez Ramos, con la colaboración del autor. La composición tipográfica fue de Gustavo Peñalosa Castro.

La obra terminó de imprimirse en octubre de 2022 en los talleres de Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en 5 de febrero 2039, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México. Los interiores se tiraron sobre papel Snow Cream de 60 g y los forros sobre cartulina sulfatada de 14 pts. En la composición tipográfica se utilizaron las familias ITC Usherwood y Optima. El tiraje fue de 250 ejemplares.

Este libro trata sobre el fracaso de la civilización imperante, caracterizada por dos aspectos elementales: la creencia sobre el capitalismo como el mejor de los sistemas económicos posible y por su incapacidad intrínseca de generar progreso material-espiritual de las mayorías populares. En ese punto esencial se enmarca la propuesta utópica de una civilización alterna, desde donde se desarrolla una teoría sobre el Estado y la democracia, elaborada por Ignacio Ellacuría (1930-1989), filósofo y teólogo de la liberación, víctima de un crimen de Estado acaecido durante la guerra civil salvadoreña (1980-1992).

