



EL LEGADO DE IGNACIO ELLACURÍA PARA PREPARAR EL DECENIO DE SU MARTIRIO

José Sols Lucia

1. Quién fue Ellacuría
 1. Su formación, sus maestros.
 2. Todo él, filósofo.
 3. Filosofía de la realidad histórica, pasión por la historia.
 4. Hombre de paz en medio de la violencia.
 5. Nuestra cultura de la violencia
2. Un nuevo modo de reflexión en la fe: la teología histórica
 1. Liberación: clamor ante la injusticia.
 2. El nacimiento polémico de una nueva teología.
 3. Teología histórica.
 4. No sólo un lugar, sino el lugar adecuado.
 5. La Teología de la Liberación: una teología histórica, la de América Latina.
 6. Un modo de hacer teología válido para otras situaciones históricas
3. Cómo articular teología y ciencias sociales
 1. Raíz bíblica de la cuestión.
 2. Los pobres, objeto y sujeto de salvación.
 3. Ciencias sociales y teología, al servicio de una sola humanidad.
 4. Libertad ante el Marxismo.
 5. Interés por la Teoría de la Dependencia
4. Desde la Universidad, analista político y mediador
 1. Un cerebro universitario al servicio de la realidad política.
 2. La única solución: una paz negociada.
 3. Grave error diplomático norteamericano.
 4. La función social de la Universidad: analizar “universitariamente” la realidad

Notas

Dedico este escrito a los siete monjes trapenses de Tibhirine y al obispo de Orán, Pierre Claverie, quienes, a pesar de las reiteradas amenazas de los islamistas, decidieron quedarse en Argelia.

Fueron asesinados en 1996. En otro contexto histórico, y con otro lenguaje, vivieron el mismo martirio de los seis jesuitas de la UCA.

Fue en la madrugada del 16 de noviembre de 1989 cuando un destacamento de soldados salvadoños del batallón Atlacatl entró en la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador con la intención de “acabar con los cabecillas del FMLN”¹, que, de hecho, significaba matar a los jesuitas que vivían en la residencia de la Universidad, principalmente Ignacio Ellacuría, Segundo Montes e Ignacio Martín-Baró. Pero, aquella noche, las órdenes militares indicaban también que no podían quedar testigos vivos, para dar la impresión de que había sido la guerrilla quien había cometido el asesinato. Por ello, los soldados tenían orden de acribillar también a toda persona que saliera al paso, fuera cual fuera su edad, mentalidad o ideología, no sólo jesuitas, sino también cualquier testigo eventual de los hechos. Cualquiera de nosotros, que hubiera osado pasar la noche en aquella residencia o junto a ella, habría sido fusilado al instante. Se trataba, sí, de una muerte selectiva (iban a por ese grupo de jesuitas en concreto), pero también indiscriminada, pues había que matar a cualquier testigo presencial. Los asesinatos indiscriminados se habían realizado muchas veces durante los años precedentes en El Salvador, sobre todo a manos de los Escuadrones de la Muerte (paramilitares de extrema derecha) y del Ejército Nacional.

Cuando llegaron al jardín del Centro Monseñor Romero (Centro de Reflexión Teológica de la UCA) todavía era noche cerrada. Junto a los tres objetivos nítidos de Ellacuría, Montes y Martín-Baró, les tocó la fatídica “lotería mortal” a otros tres jesuitas, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López, así como a una trabajadora y su hija (Elba y Celina Ramos), que habían solicitado vivir en una sala de la residencia de los jesuitas por miedo a ser asaltadas por combatientes durante aquellas tensas jornadas de guerra urbana y de toque de queda que reinaban en la capital desde que la guerrilla había irrumpido en ella unos días antes. Las ametralladoras acabaron con todos. Uno de los soldados, antiguo alumno del colegio de los jesuitas de San Salvador, tuvo que presenciar cómo mataban a uno de sus antiguos profesores, Segundo Montes. Según confesarían los soldados en el juicio, hubo un breve diálogo. Ellacuría dijo que quería telefonear al Ministro de Defensa. Alguien recordó que eran sacerdotes. Pero quien dirigía la operación ya sabía que la orden venía de arriba, y que era terminante: matarlos a todos.

Habrían podido ser más las víctimas: Jon Sobrino estaba de viaje; Rodolfo Cardenal se había trasladado el día antes a otra comunidad por considerar que la residencia de la UCA no era segura; Martin Maier tuvo que vivir en otra casa porque cuando llegó a El Salvador no había sitio para él en la residencia de la UCA; Xavier Alegre había dejado la comunidad pocas semanas antes para regresar a su ciudad, Barcelona; a Rogelio Pedraz le ofrecieron al anoecer del 15 de noviembre quedarse a dormir en la residencia, pero, tras unos segundos de duda, declinó la invitación y se fue a la suya, a poca distancia de la UCA; los soldados no encontraron al marido de Elba, que estaba en una pequeña cabaña del jardín, a sólo 20 metros de donde mataron a los jesuitas y a sólo 40 de donde mataron a Elba y a Celina. Tampoco se dieron cuenta los soldados de algo que resultaría muy importante: otra familia de trabajadores de la Universidad estaba viviendo durante aquellos días de toque de queda en una pequeña casa

a pocos metros del jardín de la UCA. Lucía Barrera vio desde su ventana cómo entraban en el jardín unos soldados y hasta oyó una frase de protesta de Martín-Baró, probablemente cuando éste vio que encañonaban a Elba y a Celina, y por supuesto oyó los disparos y las explosiones.

Murieron seis jesuitas y dos mujeres, como podrían haber muerto muchos más, y como habían muerto ya miles de personas en los meses y años anteriores. Por ello, aunque sea importante ponderar el valor individual de algunos de ellos, nunca hay que dejar de recordar que sobre todo son un símbolo de la multitud anónima de muertos: 75.000 en el pequeño país de El Salvador durante los años 80 y unos 200.000 en la vecina Guatemala. Que los seis jesuitas murieran junto a una mujer y a una muchacha, a las que pretendían proteger, es otro símbolo de un modo de ser Iglesia y, en general, de un modo de ser hombre: el que se pone de parte de quien sufre violencia, acaba viéndose afectado por ella, tal como expone tan bien la novela de Tabucchi, *Sostiene Pereira*, protagonizada en el cine por un maduro Mastroiani, y como narran nuestros cuatro evangelios, en los que Jesús es llevado a la cruz por su acercamiento a los pequeños y marginados de la sociedad: pecadores, niños, mujeres, samaritanos, leprosos, paganos. De los seis jesuitas asesinados, cinco eran españoles, que habrían podido muy bien regresar a su país de origen, años atrás, en 1977, cuando las cosas se ponían mal. No lo hicieron. Se quedaron en El Salvador. Allí murieron. Y allí, y no sólo allí, son recordados como “mártires”, esto es, como “testigos del Cristo vivo”.

1. QUIÉN FUE ELLACURÍA

En este escrito queremos recordar a uno de aquellos seis jesuitas, Ignacio Ellacuría. Lo vamos a hacer porque su reflexión teológica, filosófica y política, así como su biografía personal, dan todavía mucho que pensar diez años después de su muerte (1989-99), tanto a cristianos como a no cristianos. El hablar ahora sólo de él no significa que no haya cosas interesantes que decir sobre los demás. Las hay, y muchas; y esperamos que con motivo de los diez años de aquella masacre surjan escritos que mantengan viva la memoria de su aportación sociológica y política (S. Montes), psicológica y social (I. Martín-Baró)², educativa, pastoral y humana en general (J. López y López, A. López, J.R. Moreno).

[El autor ha preparado para este Cuaderno una detallada cronología de I. Ellacuría. Por falta de espacio se reproduce sólo en la edición electrónica: <http://www.fespinal.com>. (N.d.E.)]

1. Su formación, sus maestros

De la biografía de Ellacuría sólo vamos a extraer algunas claves que ayuden al lector a seguir nuestra reflexión posterior. Ellacuría nació en 1930 en Portugalete, cerca de Bilbao, en el seno de una familia en la que la disciplinada autoridad paterna marcaba las pautas de la educación de los cinco hijos, todos varones. Según recuerda el mayor, José, también jesuita, los cinco hermanos recibieron de su padre, oftalmólogo, una educación severa y noble, poco dada a la expresión de los sentimientos. Esto explica en parte algún rasgo del carácter de Ignacio, el cuarto de los cinco hermanos, poco dado a sentimentalismos.

Ellacuría era agudo en los análisis, juguetón con los conceptos, irónico y mordaz en las críticas, buen amigo, temible enemigo, coherente en lo práctico con sus principios teóricos, seguro de sí mismo, admirador de los grandes maestros, defensor de los débiles, sarcástico con los tibios, buen jugador de fútbol y seguidor incondicional del Athletic de Bilbao. La personalidad de este jesuita vasco no resultaba fácil para algunos de sus compañeros, incluido alguno de los que murió con él sobre la hierba húmeda de aquel jardín nocturno. Todos los que le conocieron coinciden en que era un hombre sorprendente por su inteligencia, por su capacidad de entrega en favor de los más débiles y por su tenacidad.

Tras estudiar en el colegio de los jesuitas de Tudela (Navarra), entró en el Noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, y un año después ya estaba en el nuevo Noviciado de San Salvador, en Santa Tecla. Cursó estudios de Humanidades y Filosofía en Quito (Ecuador) y de Teología en Innsbruck (Austria). Hizo su Doctorado de Filosofía en Madrid bajo la dirección de Xavier Zubiri, precisamente acerca del pensamiento de este gran filósofo vasco, con quien colaboraría estrechamente hasta su muerte, en 1983. En 1967 regresó a El Salvador, donde se puso a trabajar con su intensidad característica en la Universidad de los jesuitas, hasta que la muerte le salió al encuentro, en 1989. Combinó su dedicación a la UCA, en El Salvador, con su colaboración junto a Zubiri, en España, a quien ayudó a publicar todos sus escritos desde finales de los 60. Dirigió también las publicaciones post mortem del filósofo vasco, en el marco de la Fundación Xavier Zubiri, presidida por él.

En El Salvador se encontró con una situación política y una estructura socioeconómica extremadamente violentas. En algún momento no fácil de determinar, probablemente tras la II Asamblea de Obispos Latinoamericanos (Medellín, 1968) decidió entregar su vida al servicio de la mejora de esa situación política, y lo hizo desde lo que él era: un religioso jesuita y un intelectual universitario. Nunca se salió de estos parámetros, pero, eso sí, los ensanchó hasta el horizonte.

No cabe duda de que las personas que ejercieron influencia en alguna etapa de la vida de Ellacuría fueron: su padre; su maestro de novicios, Miguel Elizondo; su profesor de Humanidades, Aurelio Espinosa Pólit; el poeta Ángel Martínez Baigorri, jesuita navarro, afincado en Nicaragua, al que Ellacuría calificó de “poeta esencial”; uno de sus profesores de teología en Innsbruck, el gran Karl Rahner; su maestro en filosofía, Xavier Zubiri; su General en la Compañía de Jesús desde 1965 hasta 1983, Pedro Arrupe; y su Arzobispo en San Salvador desde 1977 hasta 1980, Óscar Arnulfo Romero, considerado por Ellacuría como un profeta de nuestro tiempo.

Si hubiera que quedarse sólo con dos nombres, sin duda serían los de Zubiri (como maestro) y Óscar Romero (como testigo). Aunque es innegable que la sombra de Rahner fue alargada: Ellacuría desarrolló su teología en el interior de la matriz del profesor alemán; la praxis histórica y biográfica de Ellacuría constituyó una tierra fecunda donde la teología inspirada en Rahner pudo dar nuevos frutos, desconocidos en los silenciosos pasillos del teologado de Innsbruck. El propio Rahner lo reconocería en su último escrito, su canto del cisne, una apología de Gustavo Gutiérrez y de la Teología de la Liberación.

2. Todo él, filósofo

Ellacuría parece retomar la concepción de filosofar de algunos griegos de la Antigüedad. Filósofo es aquel hombre (varón o mujer) que busca la verdad; aquel que critica las falsas ideologizaciones que ocultan la verdad tras una idea interesada; aquel que, ayudado por la reflexión, se libera de los engaños que le oprimen. El filósofo critica, fundamenta y crea.

a) El filósofo como crítico

A través de la crítica, el filósofo desenmascara la “ideología dominante”, tal como Ellacuría escribe en su importante artículo “Función liberadora de la filosofía”, publicado por primera vez en 1985. Ellacuría no se opone a la existencia de ideologías, que para él son necesarias en cuanto estructuradoras de la reflexión humana y de propuestas políticas, sino que se opone a las “ideologizaciones”, esto es, a las “visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc.”³. A Ellacuría le gustaba recordar que los grandes filósofos han sido siempre “grandes inconformes con el pensamiento recibido y que su talante es esencialmente crítico, capaz de distinguir la verdad de las apariencias”⁴.

b) El filósofo como fundamentador

Hemos dicho que el filósofo no sólo critica, sino que también fundamenta. A través de la fundamentación, el filósofo procura asentar los pilares que sostengan una reflexión liberadora en busca de la verdad. No se trata de perseguir la verdad de cualquier manera, sino de modo adecuado, fundamentado.

c) El filósofo como creador

Y el filósofo, además de criticar y de fundamentar, crea. A través de la creación, la filosofía intenta “iluminar, interpretar y transformar la realidad”⁵. Todo un proyecto de vida.

Ellacuría puso toda su persona en el filosofar, pues para él la filosofía no le alejaba de la realidad (como tantas veces hemos tenido que oír de personas que detestan la filosofía o que simplemente no la comprenden), sino que, muy al contrario, le llevaba radicalmente hacia ella. Para Ellacuría, la filosofía, más que una simple actividad profesional, era un modo de vida.

Todo él era filósofo. Ellacuría solía utilizar la idea de “función liberadora de la filosofía”, que no es exactamente lo mismo que una posible “filosofía de la liberación”. Toda filosofía seria, honesta, radical, acaba siendo liberadora para el sujeto que la elabora, ya sea un individuo, ya sea una colectividad.

No es casualidad que a Ellacuría le entusiasmara la filosofía de Xavier Zubiri, centrada en el análisis de la realidad en cuanto realidad y en el análisis de la “inteligencia sentiente”, esto es, la inteligencia humana, la única capaz de percibir la realidad en cuanto realidad. Cuando el hombre acoge las cosas que se le presentan y cuando se acoge a sí mismo, lo hace inteligentemente y sentientemente: entiende sentientemente y siente inteligentemente. No hay división entre mente y sensibilidad, sino unidad. Zubiri dedicó los años 1944-62 al análisis de la estructura de la realidad, fruto de lo cual fue su obra *Sobre la esencia* (1962), y dedicó los últimos veinte años de su vida (1962-83) al análisis de la inteligencia sentiente, cosa que daría lugar a su magna trilogía *Inteligencia sentiente*: 1/ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), 2/ *Inteligencia y logos* (1982), y 3/ *Inteligencia y razón* (1983). Las principales intuiciones de su pensamiento filosófico ya se encontraban germinalmente en su obra *Naturaleza, historia, Dios*, de 1944, con la que concluyó su etapa de búsqueda del objeto de la filosofía: ¿de qué se ocupa la filosofía? Ya lo hemos dicho: de la realidad en cuanto realidad y de la inteligencia sentiente, ambas esencialmente abiertas, con lo que una reflexión acerca de lo trascendente no queda descartada, aunque tampoco dogmáticamente afirmada.

3. Filosofía de la realidad histórica, pasión por la historia

Ellacuría siguió las huellas de su maestro y, además de muchos artículos, escribió un libro importante, que no llegó a ver publicado en vida, *Filosofía de la realidad histórica*, obra que vio la luz en 1990. En él Ellacuría presenta la realidad histórica como aquel grado de realidad que comprende todos los demás: en la realidad histórica está presente la realidad física (el movimiento de nuestro planeta, los cambios de clima, los límites físicos del hombre), la realidad orgánica (plantas, frutos, cultivos, las necesidades del hombre en cuanto organismo vivo), la realidad animal (el hombre es un animal, aunque distinto a los demás animales), la realidad humana en sus niveles personal, psicológico, familiar, grupal, social y político-económico. Ningún nivel de realidad comprende a los posteriores (por ejemplo, en los vegetales no hay nada de animalidad o de humanidad), y en cada nivel están los anteriores (por ejemplo, en lo animal está lo físico y lo orgánico).

De ahí se sigue, en Ellacuría, una pasión por la historia, pues en ella queda abarcado todo lo real. Una pasión por interpretar la historia y por influir en ella. Sí, influir: porque la historia no es una película que nos llega gracias a una distribuidora de cine y que vemos pasivamente sin poder influir en su argumento o en su final. La historia es nuestra realidad misma en su dinamicidad, una realidad esencialmente abierta, por hacer. Cuando vemos un partido de fútbol por televisión y el locutor dice: “este es un partido muy abierto”, significa que todo es posible, que cualquiera de los dos equipos puede ganar, porque ambos están haciendo méritos para ello. Pues la historia es lo más abierto que conocemos. Está por hacer, se está haciendo, ya ha empezado a hacerse.

Ellacuría dedica su vida y su pensamiento –unidos: vida y pensamiento– a interpretar los signos que nos permiten entender lo que ocurre, y a influir en los acontecimientos para hacer que la historia vaya, no hacia una catástrofe, sino hacia una “utopía” –en términos civiles–, hacia el Reino de Dios –en términos teológicos–.

La filosofía habitó la totalidad del espíritu de Ellacuría. Hoy, cuando entramos en el décimo aniversario de su muerte, nos conviene recordar este su modo de filosofar a los que, de un

modo u otro, vivimos la filosofía y la enseñamos: que busquemos la verdad –una verdad no estática, sino esencialmente dinámica–, que enseñemos lo que encontramos, y que practiquemos lo que enseñamos. Que pongamos todo nuestro ser hombre en el filosofar, y que nuestro filosofar sea liberador. Si no lo es, ¿será filosofía?

4. Hombre de paz en medio de la violencia

¿Cuántas veces tuvo que escuchar Ellacuría la crítica de que él promovía la violencia! ¿Por qué la promovía, supuestamente? Decían que porque defendía a los guerrilleros revolucionarios. Pero las cosas fueron más complicadas y muy distintas a esta crítica falaz, manipuladora de lo acontecido.

Ellacuría dedicó su vida a promover la paz justa en un medio de violencia. En los años 70 se encontró con un país en ebullición, con asesinatos de gente indefensa organizados por los paramilitares, con movimientos sindicales que protestaban porque la reforma agraria no acababa de llegar, con una pobreza creciente. El Salvador es un pequeño país con una estructura típicamente poscolonial: gran parte de la tierra está en manos de pocas familias, que ni la trabajan ni permiten que otros lo hagan. Los cultivos existentes son típicamente coloniales, o sea, no orientados a las necesidades de los habitantes del país, sino al comercio exterior. Durante los años 60 y 70 se cultivaba sobre todo café y algodón. Se trataba de un tipo de cultivo y de comercio que escapaba a las manos del agricultor, sometido a los vaivenes de un mercado internacional en el que él no podía influir. Para poder cultivar, los que tenían la “dicha de hacerlo”, necesitaban un capital inicial importante. Como no lo poseían, vendían la futura cosecha a alguna familia rica o a alguna empresa a mitad del precio que tendría en el mercado. Los ricos se enriquecían, mientras que los pobres se empobrecían. Un desastre económico y social. Así estaba el país en aquellos años.

a) La violencia estructural como violencia radical

Ellacuría solía decir que un sistema injusto, que impida a los hombres vivir humanamente, es un sistema radicalmente violento. El sistema mismo es violento porque destruye la vida. Esta es la “violencia radical”, o dicho de un modo más simple, la “violencia primera”. Así lo escribía en 1986: “La violencia originaria es la injusticia estructural, la cual mantiene violentamente –a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales– a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos”⁶. Esta idea no es originaria de Ellacuría, aunque él la desarrollara atinadamente en sus escritos, sino que aparece ya en los documentos de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín, en 1968, donde se califica de “violencia institucionalizada” a las situaciones de injusticia estructural que impiden al hombre vivir dignamente⁷. Y en el Documento Básico de Trabajo de esta misma conferencia, tras una enumeración de injusticias habidas en América Latina, se dice que “las situaciones antes mencionadas ya son violentas, pues contradicen la dignidad humana y oprimen la libertad”(8).

b) La violencia revolucionaria como violencia derivada

La violencia revolucionaria es, para Ellacuría y para los obispos reunidos en Medellín, una “violencia derivada” de la violencia radical”, una “violencia segunda”, consecuencia de la primera, que es la estructural: “a esta violencia [estructural, radical, primera], una vez cerrados los demás caminos, responde el pueblo organizado, el cual toma las armas y empuña la revolución para superar la injusticia estructural que lo oprime y la violencia que lo domin”⁹.

Ellacuría no defiende esta violencia revolucionaria, pero afirma que sólo puede ser analizada

y juzgada si antes se analiza y juzga la violencia radical, causa de la siguiente. Y si algo molestaba a Ellacuría, y despertaba su ingenio dialéctico, era que algunas de las voces que consideraban inaceptable la violencia revolucionaria de las guerrillas justificaran sin dificultad la existencia de la violencia institucional, aludiendo al “siempre ha sido así”, al “es inevitable”, o al “así es la realidad”. Pero la realidad no sólo es lo que hay, sino también lo que queremos que haya, lo que en el fondo estamos llamados a ser.

c) La violencia represiva como respuesta a la violencia revolucionaria y a cualquier conato de protesta

Aún hay una tercera violencia. El sistema establecido no puede soportar que haya voces que lo pongan en cuestión y acalla con las armas a los que lo critican. Es esta violencia la que mató a Ellacuría y a sus compañeros en 1989, después de años de amenazas y atentados. Así describía Ellacuría esta tercera violencia, denominada “violencia represiva”: “a su vez, esta violencia revolucionaria tiende a ser contrarrestada por la violencia represiva del Estado y aun de las clases dominantes, no sólo legalmente, sino con prácticas estrictamente terroristas”¹⁰.

Esta tercera violencia no reprime solamente la violencia segunda –la revolucionaria–, sino también la protesta pacífica, pues no admite que la verdad salga a la luz, que se diga lo que está ocurriendo en “la realidad”. La violencia tercera o represiva trata de ocultar la verdad y la realidad. Ellacuría y sus compañeros no murieron por ser revolucionarios, sino por querer desvelar la verdad y dar a conocer la realidad de lo acontecido en El Salvador y en América Latina en general. A Ellacuría le molestaba también que los que criticaban sin miramientos toda violencia revolucionaria, por el mero hecho de ser violenta, aceptaran en cambio acríticamente esta tercera violencia, aduciendo razones tan vagas como las de “orden social”, “seguridad nacional”, o “es el único lenguaje que entienden los subversivos”.

5. Nuestra cultura de la violencia

Retomemos esta última frase, justificadora de la violencia represiva: “la violencia es el único lenguaje que entienden los subversivos”. Debemos recordar que en la televisión tenemos a diario esta pobre manera de argumentar. Cualquier película de acción –generalmente norteamericana– que podamos ver por la noche en nuestros televisores abusa de este esquema falaz: el grupo de personajes se divide desde el principio en “buenos” y “malos”, tan violentos los unos como los otros; para justificar la violencia de los “buenos” se presenta la violencia de los “malos” como extremadamente despiadada, y ante el rechazo de éstos a desistir de la violencia con peticiones pacíficas, se utiliza con ellos la violencia, eso sí, con algún toque humanitario para que el baboso espectador no dude en ningún momento de “con quién tiene que ir”.

Afortunadamente, otras buenas películas nos muestran que el mundo no se divide en buenos y malos, sino que el hombre es un ser complejo que experimenta cómo el bien y el mal combaten en el campo de su libertad, y en el que las contradicciones son internas a cada individuo y a cada colectivo humano.

Ellacuría nunca habló de “buenos y malos”, ni siquiera tras las masacres del río Sumpul o del río Lempa, en las que los ejércitos salvadoreño y hondureño dispararon sobre la multitud desamparada que buscaba refugio. Ellacuría hablaba de una estructura que es en sí violenta, que es consecuencia del pecado humano y que engendra pecado.

Desgraciadamente, hoy sigue existiendo la violencia en todos los continentes. Quizás sea interesante retomar el esquema analítico de Ellacuría (recordémoslo: 1/ violencia estructural, 2/ violencia revolucionaria, 3/ violencia represiva) y adaptarlo a nuevas situaciones, distintas de la

que él vivió, como por ejemplo:

1. Dura condición del inmigrante magrebí, africano, asiático y de la Europa del Este en Europa Occidental; 2. delincuencia de algunos de estos inmigrantes; 3. cárceles europeas pobladas de extranjeros.

O bien: 1. escaso papel del joven en la sociedad; 2. droga y delincuencia de jóvenes, “skin heads”; 3. rechazo social de estos jóvenes tan violentos.

A este esquema ellacuriano convendría añadir algo sumamente complejo: la “cultura de la violencia que abunda en nuestros días” ¹¹. A ella hemos querido aludir al hablar de las películas de acción, de factoría norteamericana. El cine nos bombardea, no sólo con la violencia, sino con una especie de “estética de la violencia”: explosiones extraordinarias, persecuciones alucinantes de coches, destrozos morbosamente bellos. De esta manera, mientras nuestro consciente repite torpemente: “la violencia es algo malo”, nuestro subconsciente va susurrando de manera penetrante: “déjate de cuentos, la violencia es algo fascinante”. ¿Por qué, si no, hay multitudes de diferentes edades y niveles sociales que hacen largas colas para ver en los cines películas “de acción”, o menos eufemísticamente, películas “de extrema violencia”?

No es improbable que Ellacuría, en la década de los 90, hubiera abordado el tema de la “cultura de la violencia”, así como el tema de las “nuevas formas de imperialismo” (por ejemplo, el imperialismo cultural), mucho más seductoras que los apoyos logísticos norteamericanos a dictadores militares con gorras de cómic, o que las ayudas francesas a grotescos dictadores africanos. Cultura de la violencia e imperialismo cultural: dos caminos de reflexión donde queda todavía mucho por explorar.

2. UN NUEVO MODO DE REFLEXIÓN EN LA FE: LA TEOLOGÍA HISTÓRICA

Cuando Ellacuría y otros teólogos e intelectuales cristianos de su generación se encontraron con el panorama de injusticia y de violencia al que hemos aludido, y que apenas hemos descrito con unas pinceladas, tenían dos opciones: decir una palabra acerca de esa realidad “desde su fe”, o decir la “al margen de su fe”, como si ésta no tuviera por qué mezclarse con cosas mundanas y políticas. Esta fue la experiencia crucial de la denominada “Teología de la Liberación”, teología que promovió Ellacuría desde su aparición, a finales de los 60.

1. Liberación: clamor ante la injusticia

Ellacuría y otros teólogos de su generación optaron por hablar desde el interior de su fe. ¿Por qué? ¿Acaso puede una confesión religiosa (ya sea cristiana, musulmana, judía o budista) imponer su fe a la sociedad civil? Parece que no. A menudo estamos topando con este problema en Europa, cuando obispos u otros responsables de Iglesia se pronuncian públicamente acerca del aborto, del control de natalidad, del divorcio, etc. No pocas veces les critican que pretendan imponer su fe particular a una sociedad civil en la que hay una pluralidad confesional, en el marco de un Estado moderno declarado aconfesional, esto es, no inclinado a apoyarse en ninguna confesión religiosa particular. Pues bien, buen número de teólogos latinoamericanos de finales de los 60 y de los 70 decidieron abordar los grandes problemas de su sociedad, y decidieron hacerlo “precisamente en cuanto teólogos”, fundamentalmente por tres razones.

1) No se trataba de un pequeño problema, sino de la vida misma de la mayoría de la población de todo un continente y hasta del planeta, lo cual no resultaba en absoluto algo ajeno al Dios de Vida mostrado en Israel y en Jesús de Nazaret. 2) La sociedad latinoamericana de aquellos años (como la de hoy, aunque las cosas han cambiado algo) era de confesión abiertamente cristiana, y por ello espontáneamente mucha gente se hacía preguntas de tipo religioso: “¿quiere Dios que suframos tanto?”. A veces no era una pregunta lo que se oía, sino una triste afirmación: “Dios lo quiere así, hay que resignarse”. Y 3), a menudo, los que detentaban el poder utilizaban argumentaciones teológicas para justificar el orden establecido en el sentido del “es la voluntad de Dios que las cosas sean así”, que muchas veces no era, en realidad, sino la versión latinoamericana de la famosa frase del europeo Marx, “la religión es opio del pueblo”.

Los teólogos, y no pocos cristianos de diferentes condiciones, saltaron: “Dios no quiere esto; Dios vomita esta injusticia; Dios escucha el clamor de este pueblo, como antaño escuchó el clamor del pueblo de Israel, cautivo en Egipto”.

En diferentes países de América Latina, y en El Salvador en particular, empezó a brotar un clamor popular en los años 60 y 70: “liberación”. El clamor nació civil, político. Ellacuría fue honrado al reconocer que ese clamor no llegó a la Iglesia directamente de los pobres, sino a través de grupos radicales de izquierda, interpeladores, que obligaron a la Iglesia a mirar la miseria de las mayorías con nuevos ojos: “La teología de la liberación, que ha introducido tan vigorosamente en el magisterio, en la reflexión y en la práctica de la Iglesia el tema de la liberación, lo ha descubierto fuera de ella misma y fuera de la Iglesia, al menos en un primer momento. Lo ha descubierto no tanto en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas, sino en los movimientos socio-políticos de la liberación, que habían recogido

efectivamente ese clamor y lo habían articulado en distintas formas de lucha política” (12).

Conviene recordar esto para que los cristianos sepamos que la verdad también puede venir “de fuera de nuestra Iglesia”. Profesar al Dios verdadero no significa que poseamos ya la verdad acerca de todos los temas concernientes a la vida humana, sino que estamos convencidos de que Dios habita en el corazón del hombre, y lo hace dando vida y sabiduría. La Iglesia no se ha de ruborizar por el hecho de aprender verdades que le vengan de fuera: sólo así será sabia, sólo así tendrá algo que aportar desde su interior, ya que sólo el humilde es sabio.

2. El nacimiento polémico de una nueva teología

Ellacuría ayudó a construir una teología que partiera del presente histórico del país y del continente en los que vivía. Se trataba de reflexionar “en cuanto teólogo” acerca de un drama histórico. Suponía eso incorporar su fe a lo vivido, y lo vivido a su fe. Esto puede hoy parecer algo trivial, al menos por el hecho de haberlo oído algunos ya muchas veces, pero no era fácil afirmarlo al final de los años 60 en América Latina. Al que lo defendía, se le acusaba de “marxista”, de “comunista”, lo que dio pie a aquella famosa frase del cardenal brasileño Helder Camara: “Cuando doy pan al pobre, dicen que soy un santo; cuando me pregunto por qué el pobre no tiene pan, dicen que soy un comunista”.

Habría mucho más que decir –y ya se dijo en los 70– acerca de la compatibilidad o incompatibilidad entre el cristianismo y el comunismo (como habría mucho que decir también acerca de la compatibilidad o incompatibilidad entre el cristianismo y el liberalismo económico o el capitalismo). Pero lo que aquí importa es que los teólogos latinoamericanos de aquellos años quisieron hacer frente a una situación inhumana desde su fe cristiana, y que –como dice Ellacuría– se les abrieron los ojos gracias a la reivindicación de grupos de izquierda, muchos de ellos marxistas.

Conviene recordar que las críticas a aquellos teólogos no vinieron sólo de ciertos grupos económica y políticamente interesados, sino también de ciertas autoridades eclesiales. Así, por ejemplo, en 1984 se filtró a la prensa el texto preparatorio de un documento vaticano acerca de la Teología de la Liberación, preparado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cuya autoría fue atribuida extraoficialmente al Prefecto de la Congregación, Joseph Ratzinger.

En este documento (Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación) se hablaba de la Teología de la Liberación como de “la gran herejía de nuestro tiempo”, y en él se afirmaba ni más ni menos lo siguiente: “La teología de la liberación constituye un peligro fundamental para la fe de la Iglesia, porque se trata de una nueva forma de comprensión global y de realización del cristianismo en su totalidad, y que por esto cambia todas las formas de la vida de la Iglesia, su constitución jerárquica y sacerdotal, la liturgia, la catequesis, las opciones morales. Se trata de una nueva interpretación del cristianismo, cuya gravedad no se valora suficientemente porque no entra en ninguno de los esquemas tradicionales de herejía”¹³.

La oleada de respuestas críticas a esta versión preparatoria del documento, tanto en Europa como en América Latina, fue de tal magnitud que la redacción final y oficial tuvo que tragarse buen número de las frases que había en la primera, y tuvo que incorporar otras que habían brotado de la pluma de los críticos. La versión oficial, en dos documentos, tampoco estuvo exenta de debate abierto, como testifican los cuadernos 4 y 13 de esta colección, de Josep Vives y Juan Luis Segundo, respectivamente, que fueron comentarios al documento previo y al documento oficial de la Congregación. Quede esta sucesión de escritos vaticanos, uno extraoficial y dos oficiales, como botón de muestra de las críticas que ha recibido la Teología de la Liberación por “hereje”, “marxista” o “comunista”.

3. Teología histórica

Lo que en realidad pretendió Ellacuría, como otros de su generación, no era contagiar a la teología cristiana de marxismo, sino construir lo que él denominó una “teología histórica”.

a) *Qué es teología histórica*

Por “teología histórica” Ellacuría entendía un modo de hacer teología: reflexionar acerca de la propia fe desde el presente histórico, y reflexionar acerca del presente histórico desde la fe. Él solía decir que toda teología –como también todo conocimiento humano en general–, sea o no consciente de ello, está condicionada por su presente histórico, y esto ha sido así desde el origen del cristianismo –y esto ha sido así también, en el conocimiento humano, desde el origen del hombre–. La teología histórica quiere tomar conciencia refleja de su matriz histórica y asumirla plenamente: el sujeto de esta teología mira desde dónde está reflexionando, cuáles son las voces que escucha y a las que intenta dar respuesta sincera.

En esta teología, el “locus theologicus” (el “lugar teológico”) adquiere una gran importancia: desde dónde se reflexiona, para quién se reflexiona. Ellacuría y los teólogos de su generación quisieron hacerlo desde las mayorías oprimidas de América Latina y, en general, del Tercer Mundo. Y cuando se dieron cuenta de que en ello les podía ir la vida, no se detuvieron, sino que siguieron adelante, algunos –como Ellacuría– hasta dar finalmente su vida.

b) *Qué es “lugar”*

“Lugar” no significa, en el discurso teológico de Ellacuría, un “espacio geográfico”, pues en el pequeño país de El Salvador, como en cualquier otro país de la región centroamericana, hay una mayoría de pobres, una débil clase media y una minoritaria clase adinerada, todos compartiendo la misma geografía. “Lugar” significa, más bien, una “situación humana”.

c) *Ampliación sociopolítica del “círculo hermenéutico” bultmaniano*

Fue el teólogo alemán Rudolf Bultmann quien desarrolló en este siglo la hermenéutica bíblica existencial, esto es, la idea de que cada individuo sólo puede leer y entender la Biblia desde su situación personal existencial, así como la idea de que el texto bíblico cobra vida en la medida en que suscita una experiencia de fe en el lector, en la medida en que el lector acoge, desde su presente existencial, la experiencia del autor bíblico. De este modo, se produce un “círculo hermenéutico”, o sea, un “círculo de interpretación”, ya que el lector entiende la Biblia desde su presente existencial, y comprende su presente desde la Biblia.

Ellacuría, situándose en esa corriente hermenéutica, seguida por otros muchos autores, protestantes y católicos, da un paso más: el lector no es sólo un individuo, sino un pueblo, al igual que el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. No se trata de menospreciar la experiencia personal (imprescindible, sin duda), sino de situarla en la experiencia de una colectividad. Ellacuría solía recordar que, en la historia bíblica de Israel, primero se da la fe comunitaria y, en un segundo momento, se da la fe de cada miembro individual, enmarcada en la experiencia colectiva de la Alianza (aunque, digámoslo todo, sería imposible la experiencia comunitaria sin su correspondiente dimensión personal).

d) *El Nuevo Testamento no olvida la experiencia hebrea, sino que la radicaliza, la universaliza y la lleva a su cumplimiento*

El Nuevo Testamento no acaba con este carácter comunitario de la fe, sino que lo radicaliza y lo universaliza. En primer lugar, lo radicaliza en el sentido de que recuerda que la Alianza de

Dios con su pueblo es mucho más que un simple código de leyes y una serie de rituales litúrgicos: es una invitación a la caridad y a la justicia, no como prácticas excepcionales, sino como estructura estable (de ahí que la Alianza se fije en una Ley); es una invitación a una justicia que brote del corazón del hombre y que no se reduzca sólo al cumplimiento exterior de preceptos. Y, en segundo lugar, el Nuevo Testamento universaliza el carácter comunitario de la fe veterotestamentaria, ya que en Jesús la Buena Noticia se comunica a todo ser humano, de cualquier raza, cultura, sexo, religión o condición social, y se descubre que Israel es el “pueblo escogido” precisamente porque de él surge Aquel que transmite la Alianza a todas las naciones: el Mesías.

Por ello, Ellacuría, ante la crítica que recibió la Teología de la Liberación de semitizar el cristianismo¹⁴, esto es, de diluir lo novedoso del cristianismo en el judaísmo, contesta lo siguiente: Querer sacar del Antiguo Testamento sólo lo que en él hay de espíritu religioso, abandonando todo lo que en él hay de carne histórica, y asimismo querer quedarse con lo que de espíritu hay en el Nuevo Testamento sin reparar en lo que hay en él de historicidad o limitar el sentido de ésta a puro apoyo de aquél, sería en ambos casos una mutilación”¹⁵.

El Nuevo Testamento no es un olvido del Antiguo. Dicho de otro modo, el cristianismo no es una destrucción del judaísmo, sino que es, como hemos indicado, su radicalización (ir a la raíz de la experiencia hebrea de Dios) y su universalización (llevar esta experiencia a todo corazón humano y a todo pueblo). Y añadimos ahora: es su cumplimiento. Lo prometido a Israel se cumple en Jesús, aunque de un modo tal vez no previsto por la mayoría de los hebreos, como suele ocurrir con las cosas de Dios: cumple lo que nos promete, pero lo prometido no acontece como esperábamos.

4. No sólo un lugar, sino el lugar adecuado

Volvamos a la importancia del “lugar” en esta teología histórica. Para Ellacuría, no todo se reduce a ser conscientes de que se hace teología desde un lugar, sino que conviene delimitar también cuál es el “lugar adecuado” para que la teología resultante sea verdaderamente cristiana, pues es sabido que, a lo largo de la Biblia, Dios no escoge cualquier situación, sino determinadas situaciones inhumanas que hacen que se muestre, como brisa suave y penetrante, la gran humanidad de Dios.

Cobrando conciencia de la importancia que el lugar (o sea, la situación histórica) tiene para la teología resultante, ¿cuál es el lugar más apto en el presente histórico de Ellacuría (El Salvador, América Latina, años 70 y 80)? Sin duda, la problemática de las mayorías que viven infrahumanamente y que sufren opresión: en primer lugar, porque son mayoría, cosa nada trivial si respiramos un espíritu democrático, y en segundo lugar, porque viven una situación grave: “no hay problema mundial de importancia que pueda entenderse con suficiente rigor y amplitud sin verlo y analizarlo desde lo que es el Tercer Mundo. (...) Para comprender un problema fundamental de alcance mundial, no se puede despreciar el punto de vista o, mejor, la realidad objetiva de los que constituyen la mayor parte del género humano”¹⁶.

5. La teología de la liberación: una teología histórica, la de América Latina

Conviene decir que la Teología de la Liberación contiene dos cosas al mismo tiempo, y que, aunque ambas nacieran juntas, no hay que confundir.

a) Un modo de hacer teología

Por un lado, la Teología de la Liberación, de la que Ellacuría es uno de sus principales

representantes, es un nuevo método de hacer teología, que, como hemos visto, Ellacuría denomina “teología histórica”. Lo repetimos: reflexionar sobre la fe desde el presente histórico (y sobre todo desde aquellas situaciones inhumanas que requieren una atención especial), y reflexionar sobre el presente histórico desde la fe, no sólo para comprender ese presente, sino para incidir en él haciéndolo más humano. En este sentido, la Teología de la Liberación sería lo que académicamente se suele denominar una “teología fundamental”, o sea, una reflexión acerca de los fundamentos de la fe y del método a utilizar en su elaboración como disciplina de pensamiento.

b) Una relectura de la fe cristiana desde un contexto histórico

Por otro lado, la Teología de la Liberación es la aplicación a la América Latina de los años 70 y 80 (y hasta 90, que las cosas no han cambiado tanto, desgraciadamente) de este método teológico denominado “teología histórica”. En este sentido, la Teología de la Liberación sería lo que académicamente se denomina una “teología sistemática”, o sea, una reflexión acerca de los contenidos de la fe cristiana.

¿Por qué conviene distinguir lo que la Teología de la Liberación tiene de “sistemático” (o sea, de estudio del contenido de la fe) de lo que tiene de “fundamental” (o sea, de reflexión acerca de fundamentos y método)?

Porque si sólo fuera una teología sistemática, entonces, una vez superada la situación histórica que la gestó, esta teología carecería de interés: ¿qué sentido tendría hablar del Dios liberador de los oprimidos en una supuesta sociedad futura en la que no hubiera oprimidos? Escaso. De ahí que, de vez en cuando, se oiga decir que “la Teología de la Liberación” pertenece al pasado, ya no tiene vigencia, queriendo decir que el contexto histórico que la hizo nacer ha desaparecido. De entrada, hay que decir que esto es erróneo, pues la mayoría de la población mundial sigue viviendo inhumanamente. Y, además, esta supuesta caducidad de la Teología de la Liberación es “interesada”, pues suele ser afirmada por los que nunca la han recorrido: dicen que está superada para no tener que pasar el mal trago de adentrarse en ella, pues hacerlo podría afectar a su cuenta bancaria y a su modo de vida. El espíritu humano es a veces débil, aun cuando pretenda ocultarse bajo bellas formulaciones.

6. Un modo de hacer teología válido para otras situaciones históricas

Ahora bien, si la Teología de la Liberación es también una teología fundamental (denominada “teología histórica”), entonces su interés puede tener un horizonte vasto, ya que se trata de una manera de hacer teología aplicable a otros contextos históricos muy distintos del latinoamericano, o incluso en la misma América Latina en situaciones históricas distintas a la de los años 70 y 80. Se trata de un modo de hacer teología que recoge lo inhumano de nuestras sociedades (europea, asiática, africana, americana) e intenta atisbar caminos de humanización a la luz de la Buena Noticia de Jesús; recoge las preguntas, dudas, angustias, esperanzas, de los hombres de nuestro tiempo.

Así se expresaba un famoso teólogo srilankés, Aloisius Pieris, hace unos años, refiriéndose a la Teología de la Liberación latinoamericana: “Los latinoamericanos afirman, y nosotros, asiáticos, debemos conceder de buen grado, que no se trata quizás de una nueva teología, sino de un nuevo método teológico, ciertamente el método correcto para hacer teología”¹⁷; y Pieris argumenta esto detalladamente, mostrando que a pesar del carácter occidental tanto de la teología clásica europea como de la Teología de la Liberación, ambas conocidas en la India, la segunda de las dos es más apta para Asia por una razón: su método.

Diez años después de la muerte de Ellacuría, desde Europa, como también desde otras

latitudes del planeta, podemos preguntarnos cómo esta manera de hacer teología puede enriquecer nuestra vivencia práctica de la fe y puede humanizar la sociedad en que vivimos. Problemas y realidades humanas difíciles no faltan:

- grandes grupos humanos de otros continentes que llegan a Europa y que se instalan aquí con dificultad: magrebíes, africanos negros, pakistaníes, indios, turcos, kurdos, latinoamericanos, etc.,
- el denominado Cuarto Mundo: la marginación social en las grandes ciudades modernas,
- las cárceles pobladas de extranjeros, a menudo indefensos en la práctica, aunque no en teoría,
- la cultura de la violencia,
- el imperio internacional de la droga, que llega a corromper incluso a algunos de los que, se supone, deberían luchar contra él,
- el desastre en que ha quedado la Europa del Este, desmembrada en un sinnúmero de naciones de incierta frontera, a caballo entre un socialismo centralista y burocrático y un capitalismo salvaje, con escasa cultura democrática, donde las mafias encuentran una tierra bien abonada para su crecimiento,
- el islamismo violento como aglutinador de ciertos países ante su “enemigo occidental”,
- el terrorismo nacionalista: Irlanda del Norte, el País Vasco, Córcega,
- las redes de prostitución de menores, en las que hay implicadas hasta personalidades importantes, que suelen quedar bien amparadas, como en los casos de Bélgica o de Polonia,
- la presencia de niños, por supuesto, mal pagados, en la fabricación de famosos productos que luego utilizamos sin escrúpulos en la vida diaria,
- las grandes cifras macroeconómicas que ocultan la precariedad de las microeconomías familiares...

La lista es, desgraciadamente, larga, y por ello el campo de reflexión para nuevas teologías históricas es enorme. El legado de Ellacuría para un cristiano de hoy no consiste en repetir machaconamente algunas de sus tesis teológicas, sino que consiste, más bien, en fecundar nuevas teologías históricas en nuevos contextos humanos, tanto en América Latina como en otros continentes.

Estas nuevas teologías históricas podrán dar la impresión de ser muy distintas a la teología de Ellacuría, aunque, en el fondo –en sus fundamentos– serán radicalmente hermanas.

3. CÓMO ARTICULAR TEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

La Teología de la Liberación, en lo que tiene de “sistemática”, redescubre que la experiencia hebrea de Dios es la de un Dios liberador del pueblo de Israel, oprimido en Egipto. Así habla Dios a Moisés en el Éxodo (Ex 3,7-10):”

He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel... El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios. Y ahora, anda, que te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas”.

Así como Dios liberó antaño a los israelitas de la esclavitud de Egipto, así quiere liberar hoy —años 70 y 80— a las mayorías populares, oprimidas por un sistema estructuralmente injusto y heridas por una cruel represión militar y policial.

1. Raíz bíblica de la cuestión

Y la Teología de la Liberación (nacida veterotestamentaria y madurada neotestamentaria) ve que las mayorías oprimidas son hoy un pueblo crucificado: relee la crucifixión de Jesús desde esta situación e interpreta ésta desde el Cristo crucificado.

Por ello Ellacuría afirmó por activa y por pasiva, y argumentó con solidez, que la salvación de Dios, ofrecida históricamente a los hombres una y otra vez, pasa hoy por la liberación estructural de las mayorías populares. Sin duda, la salvación no se reduce a una simple liberación política, pero la salvación sin la liberación política es un cuento de hadas que no se traga nadie.

La salvación de Dios ofrecida a Israel pasó por su liberación política de la esclavitud en Egipto y por su andadura hacia la tierra prometida, pero no se redujo a esto, pues sabemos que históricamente aquel proceso estuvo lleno de ambigüedades: por ejemplo, los hebreos expulsaron a otros pueblos de sus tierras, lo cual tiene poco de liberador y mucho de conquistador. Que la salvación pase por lo histórico no supone que estemos canonizando un proceso histórico o una ideología política, sino que se trata de una salvación que tiene que ver con la raíz de lo humano, y lo humano es siempre histórico.

2. Los pobres, objeto y sujeto de salvación

Que la salvación pase por la liberación política (esto es, que la mayoría que vive inhumanamente empiece a vivir humanamente) significa dos cosas en Ellacuría: que los pobres son objeto de salvación y que esos mismos pobres son sujeto de salvación.

Lo primero es relativamente sencillo de asimilar: los pobres son objeto de salvación, o sea, necesitan salir de su opresión, necesitan la liberación de Dios, que se vehicula a través de la acción libre de los hombres. Lo segundo es más peliagudo, aunque igualmente cierto: los pobres son sujeto de salvación, o sea, ellos traen la salvación. No es que ellos sean la fuente de la salvación (sólo Dios es la fuente), sino que la salvación nos viene a nosotros a través de ellos... porque Dios es así, porque Dios se da kenóticamente, porque su Amor se muestra en el abajamiento. La Biblia está empapada de este ser de Dios: el escogido es el pueblo hebreo, esclavo, y no el pueblo egipcio, libre; la escogida es la humilde María, y no la deslumbrante Cleopatra; el escogido es Jesús, hijo de un carpintero de Nazaret, y no el Sumo Sacerdote o el rey de Galilea. Y hoy los escogidos son los que constituyen el pueblo crucificado, y no los que

sufren insomnio pensando en sus acciones de Wall Street.

3. Ciencias sociales y teología, al servicio de una sola humanidad

Ellacuría no quiso nunca que este tipo de reflexión se quedara en consideraciones piadosas, llenas de buena voluntad. Con su habitual espíritu riguroso, propio de un discípulo de Rahner y de Zubiri, y con su tenacidad característica, propia de un vasco, hijo de San Ignacio, Ellacuría dio mucha importancia al empleo de las ciencias sociales en el análisis de la realidad histórica.

Si el teólogo quiere entender y transformar la realidad, debe reconocer que la disciplina teológica no le da instrumentos para analizar lo social, lo político y lo económico. No le queda más remedio que dejarse ayudar por las ciencias sociales y por las teorías sociales del momento, sabiendo que ellas son eso: ciencias, teorías, técnicas de análisis, susceptibles de ser mejoradas o sustituidas por otras en el futuro, pero no por ello menos importantes. ¿Se contamina entonces la teología de otras ciencias? Si somos rigurosos en el empleo de estas ciencias, no. Veámoslo.

Imaginemos una mujer sencilla, que no ha tenido en su vida ocasión de estudiar. Imaginemos también un doctor pediatra, que ha cursado estudios en diferentes universidades y que se ha hartado de leer y de practicar su especialidad. No cabe duda de que aquella mujer y este pediatra tienen pocas cosas en común. Partimos, por tanto, de la diferencia entre los dos. Pero resulta que la mujer tiene un hijo. Ella lo conoce muy bien. Es “su hijo”. No se le escapa ningún matiz de su comportamiento o de su estado de ánimo. El niño contrae una enfermedad, y la madre, al ver que su hijo se siente mal, lo lleva al pediatra. Tenemos ante un único muchacho dos personas muy distintas: el médico y la madre. El pediatra estudia con detenimiento la enfermedad del niño y prescribe un tratamiento. Conoce bien el problema que sufre el niño, pues él es un especialista en la materia. Y la madre también conoce muy bien al mismo niño, y puede percibir en él matices de comportamiento que escaparían a cualquier otro observador: ella es su madre. La unidad del muchacho –es un solo niño, y no dos– provoca que el conocimiento afectivo-materno y el conocimiento técnico-pediátrico se articulen y se aúnen para lograr su salud, sin que por ello la madre deje de ser madre ni el pediatra deje de ser médico. La maternidad de ella no quita nada a la profesionalidad de él, ni la ciencia de él quita nada al conocimiento afectivo de ella.

Algo similar ocurre con la teología y las ciencias sociales. Si partimos de sus diferencias, es difícil encontrar puntos de contacto. Por un lado, la teología bebe de la Revelación de Dios en Israel y en Jesucristo, testificada en la Biblia, acogida con la fe, e intenta entenderla, profundizar en ella y facilitar que los hombres de cada generación la conozcan y la vivan. Por otro lado, las ciencias sociales procuran analizar la sociedad en diferentes aspectos: la Historia estudia las causas y consecuencias de lo ya acontecido (siempre desde un interés por el presente y por el futuro); la Sociología analiza las características de los miembros de la sociedad actual; la Antropología Cultural estudia los rasgos de sociedades distintas a la nuestra; la Economía estudia el comportamiento de la producción, la riqueza, el movimiento de capitales, el reparto de bienes; la Psicología Social aplica a los grupos sociales sus investigaciones acerca del comportamiento y de los procesos psíquicos de los individuos; etc.

Poco tiene que ver la teología con las ciencias sociales. Pero, tal como ocurriría con la madre y el pediatra, ambas disciplinas (la teología y la ciencia social) están preocupadas por un mismo objeto: los hombres de hoy. O si se prefiere de modo más abstracto: el hombre. Y es en esa unidad donde ambas están llamadas a articularse, cada una respetando la autonomía de la otra, pero ambas enriqueciéndose en su diversidad. La ciencia social aporta a la teología unas técnicas de análisis que nunca lograremos encontrar ni en la Biblia ni en los textos del

Magisterio, por muy inspirados que estén. Y la teología aporta a la ciencia social una radicalización de la pregunta acerca del hombre: no sólo por qué el hombre se comporta de este u otro modo, sino de dónde viene, a dónde va, por qué está ahí, qué es, qué sentido tiene su vida. Que no es poco.

Huelga decir que teología y filosofía tienen muchos elementos en común, aunque sus puntos de partida son radicalmente distintos: la teología nace de la acogida creyente de la Revelación, mientras que la filosofía nace del ilimitado espíritu interrogador y crítico, propio del espíritu humano.

4. Libertad ante el marxismo

Ellacuría se encontró en sus años de trabajo con dos teorías sociales de especial importancia: el marxismo y la teoría de la dependencia.

Ellacuría no escogió el marxismo entre otras teorías posibles, sino que se topó con él en su presente histórico. Recordemos que, en aquellos años, el marxismo era la doctrina económica y filosófica defendida por buen número de grupos radicales, tanto en Europa, como en América Latina, como en Asia, hasta el punto de que se llegó a identificar la izquierda política con esta doctrina.

Ante el marxismo, Ellacuría quiso evitar dos posiciones dogmáticas absurdas: rechazarlo en bloque o aceptarlo en bloque. Ellacuría solía decir que si la teología escolástica había sabido desgranar el trigo de la cizaña con sistemas filosóficos nada cristianos ni nada hebreos como son el aristotelismo o el platonismo, y si cierta teología moderna había sabido hacer lo propio con Heidegger, ¿por qué no se podía hacer lo mismo con el marxismo? Pues sí, se podía.

Ellacuría se situó ante el marxismo con libertad y con espíritu crítico. Los dos puntos esenciales de la doctrina marxista no eran, para él, incompatibles con la fe cristiana:

a) La realidad material determina la conciencia social

En primer lugar, la idea de que la realidad material no sólo es anterior a la conciencia, sino que la determina en última instancia, aunque no la priva de su autonomía, aceptando, no obstante, que la conciencia también determina la realidad. Ellacuría prefería matizar esta tesis marxista diciendo que no era tanto la conciencia de cada individuo la que estaba determinada por la estructura económica, sino la conciencia social, y criticaba a Marx por no ser preciso al delimitar lo que significa “determinar” y “en última instancia”¹⁸.

b) Crítica del capitalismo: teoría de la plusvalía y lucha de clases

Y en segundo lugar, la crítica que el marxismo hace del capitalismo, basada en la teoría de la explotación (plusvalía) y en la lucha de clases, “entendida ésta primariamente como una realidad objetiva y de ningún modo como una actitud psicológica, y menos [aún] como una actitud personal”¹⁹. En aquellos años se solía oír a menudo la idea de que la lucha de clases es algo opuesto al cristianismo, pero Ellacuría recordaba que precisamente lo opuesto al cristianismo es el hecho de que haya clases sociales enfrentadas entre sí (Capitalismo), y no el hecho de que se hable de ese enfrentamiento de clases (Marxismo).

Ellacuría no tenía nada de ingenuo, y sabía que en el marxismo también hay una pretensión de cosmovisión, de explicación de la totalidad de lo real. Ellacuría no aceptaba que un cristiano comulgara con toda la filosofía del marxismo, del mismo modo que no aceptaba que un cristiano comulgara con todo el aristotelismo o con todo el platonismo. Así, por ejemplo, no veía dificultad en que un cristiano aceptara la tesis del materialismo histórico, por ser ésta una afirmación de tipo científico, sólo discutible en el nivel de lo científico, pero sí encontraba

obstáculos para aceptar la teoría del materialismo dialéctico, ya que se trata de una teoría metafísica que contiene una cosmovisión. Tomando lo socioeconómico del marxismo, éste es una teoría más entre otras (históricamente muy importante, sin duda), acerca de la cual el cristianismo, técnicamente, no tiene nada que decir en cuanto confesión religiosa. Ellacuría solía recordar que el marxismo es muy complejo, y que, por ello, no se puede hablar de su validez o invalidez en poco espacio.

Lamentaba lo muy críticos que se mostraban ciertos sectores de la Iglesia con respecto al marxismo, mientras que aceptaban a ciegas algunas teorías filosóficas y económicas que subyacen en documentos de la Doctrina Social de la Iglesia.

Con su habitual humor dialéctico, Ellacuría afirmaba que tanto la escolástica dogmática como el marxismo dogmático son sistemas atractivos para mentes perezosas, ya que contienen una simplicidad de planteamientos que los hace atractivos y cómodos para el espíritu poco riguroso en lo intelectual.

5. Interés por la teoría de la dependencia

Ellacuría reflexionó más a gusto acerca de la denominada “teoría de la dependencia”, ya que no era blanco de tantas polémicas en el seno de la Iglesia como el marxismo.

Para él, la teoría de la dependencia era muy interesante, en primer lugar, porque recoge alguna de las principales intuiciones del marxismo, sin comulgar por ello con su edificio filosófico; en segundo lugar, porque ayuda a entender lo que estaba ocurriendo con el Tercer Mundo; y en tercer lugar, porque es inspiradora para la teología de la liberación. La teoría de la dependencia quiere ser una superadora de la “teoría del desarrollo”, enormemente ambigua a los ojos de Ellacuría. La teoría del desarrollo habla de “países desarrollados”, “países en vías de desarrollo” y “países subdesarrollados”, dando a entender que todos se encuentran en la misma línea del desarrollo económico, aunque en momentos distintos. Esto es falaz, según Ellacuría.

La teoría de la dependencia, en cambio, afirma que hay países pobres porque hay países ricos, y que hay ricos porque hay pobres. Los ricos se enriquecen empobreciendo a los pobres. No hay una sola línea de desarrollo, sino una explotación de unos a otros.

La teoría del desarrollo contiene un cierto espíritu de bondad ingenua, típico de ciertas posiciones eclesiales al respecto, en el que no se habla de mal, de pecado, sino quizás de descuido. La teoría de la dependencia, acogida con interés teológico, permite hablar de pecado estructural, de mal institucionalizado, de destrucción sistemática del hombre, y por ello de posibilidad de conversión, de cambio de estructuras, ideas que, por lo demás, aparecen en varias encíclicas sociales de Juan Pablo II. Ellacuría afirma que “la teoría de la dependencia no sólo ofrece posibilidades nuevas a la teología, sino que da pautas para encontrar la unidad sin confusión de una praxis cristiana y de una praxis secular política”, como es el caso del Tercer Mundo, visto al mismo tiempo como “lugar histórico de objetivación de la dominación” (visión política) y como “lugar teológico de la objetivación del pecado” (visión teológica)²⁰.

Y por ello Ellacuría no siente rubor al reconocer que “la teología latinoamericana nace en estrecha relación con el socialismo latinoamericano”, y más aún, que “hay una estrecha relación de la teología de la liberación con la teoría de la dominación-dependencia”²¹.

Así, la posición de Ellacuría ante el marxismo y ante la teoría de la dependencia nos muestra algo que tiene hoy un gran valor: si reconocemos, con el Concilio Vaticano II, que la Iglesia no puede olvidarse de los gozos y esperanzas, ni de las lágrimas y angustias, de los hombres de hoy²², entonces no podemos sino aceptar que la teología necesita estar abierta a las investigaciones de la ciencia social, ya que ésta le aporta técnicas de análisis que no hallamos ni en la Biblia, ni en el Magisterio, ni en la tradición de la Iglesia.

Abrirse a estas investigaciones no significa aceptarlas a pies juntillas en su totalidad, como si de una nueva religión se tratara, sino discernir pacientemente en ellas los puntos que puedan ayudar a comprender mejor lo que viven los hombres de hoy, así como a considerar las posibilidades de una transformación histórica eficaz.

4. DESDE LA UNIVERSIDAD, ANALISTA POLÍTICO Y MEDIADOR

La inteligencia de Ellacuría era admirable. Teniendo formación de filósofo, tuvo que adentrarse en teología por necesidad eclesial y se convirtió en un gran teólogo de su generación. Tuvo también que adentrarse en política por necesidad histórica y llegó a ser un agudo analista político y un importante mediador entre las partes combatientes de la guerra civil de El Salvador.

Para comprender su genialidad, hay que tener en cuenta esta clave: en Ellacuría se dieron la mano una gran inteligencia y una profunda humildad.

No pensamos en la humildad de las formas externas, nada propia del Ellacuría irónico y mordaz, y hasta autoritario en ciertos círculos, sino en la humildad del discípulo consciente de que está aprendiendo y de que le queda aún mucho que aprender.

Aprendió de su padre, de su maestro de novicios, de sus mejores profesores (Espinosa Pólit, Rahner), del gran Zubiri, de su General Pedro Arrupe, del arzobispo-profeta Óscar Romero, asesinado celebrando misa en 1980. Y aprendió de sus compañeros y amigos, especialistas en materias que él no había estudiado de joven: Luis de Sebastián (Economía), Jon Sobrino (Cristología), Ignacio Martín-Baró (Psicología), Segundo Montes (Sociología), entre otros.

1. Un cerebro universitario al servicio de la realidad política

Esta actitud le llevó a adentrarse en teología y en política leyendo y escuchando a los que tenían algo interesante que decir. Ellacuría sabía leer y sabía escuchar: esto se dice pronto, pero no se hace fácilmente. Sus escritos teológicos son testimonio de su inteligencia y de su atenta lectura de teólogos contemporáneos, y sus escritos políticos son, a su vez, testimonio de su atenta lectura de los acontecimientos políticos y de los análisis de sociedad que realizó escrupulosamente la UCA.

Pero, para comprender a Ellacuría, todavía hay que añadir un tercer elemento a los dos ya mencionados (inteligencia y humildad). Estos dos solos darían lugar a un Rahner o a un Zubiri, pero no a un Ellacuría. En éste hay un tercer soporte de su vida: su voluntad de transformación de la realidad histórica. Así se lo oí decir una vez a su buen amigo y compañero Jon Sobrino: “en Ellacuría había un gran interés por comprender la historia, pero aún más por influir en ella”. Y, aquí, “influir en la historia significa ser sujeto activo de ella, contribuir a que la historia vaya en una dirección que humanice más la vida de todos los hombres, sobre todo de aquellas mayorías que viven infrahumanamente”.

Ellacuría, siendo religioso y siendo universitario, entró en política, ¡y cómo! Sin temor a la exageración podemos afirmar que difícilmente encontraríamos a alguien que haya analizado mejor que él lo ocurrido en el infierno salvadoreño de los años 70 y 80, teniendo en cuenta que él lo hizo estando dentro de ese infierno, y no cuando ya ha pasado, o sea, cuando ya se puede tener una perspectiva histórica más amplia y serena.

Su vida política no consistió en apoyar una tendencia política frente a otras, sino en invitar a las diferentes partes de la sociedad a construir la paz. Por ello no dudó en dialogar con todos: incluso dialogó en una ocasión, y de verdad, en un debate televisado con el Mayor D'Aubuisson, líder de los Escuadrones de la Muerte y responsable de la muerte de Monseñor Romero y de multitud de personas. Vale la pena ver la cinta de vídeo de aquel debate, verdadera lección de evangelio en un país bañado por la violencia, sobre todo teniendo en cuenta que D'Aubuisson ordenaba matar a quien osara criticarle en público, y Ellacuría sabía

esto cuando habló con él en la televisión salvadoreña, y se le notaba en el rostro, tenso aunque seguro de lo que decía.

En su diálogo con políticos, Ellacuría fue consultado reiteradamente tanto por el Gobierno salvadoreño, como por la embajada norteamericana (en muchos momentos, verdadero “gobierno” del país), como también por los líderes de la guerrilla. En numerosas ocasiones voló a Managua, capital de la vecina Nicaragua, para entrevistarse con Villalobos, en aquel tiempo líder del FMLN, guerrilla popular enfrentada al Ejército Nacional.

2. La única solución: una paz negociada

Además de sus múltiples artículos de análisis político, ya publicados por la UCA en tres volúmenes, y de sus numerosos comentarios escritos para la radio YSAX del Arzobispado de San Salvador, una prueba de su conocimiento de la realidad política fue su temprana convicción de que la guerra civil no la ganaría ninguna de las dos partes en combate. Unos y otros dijeron que él se equivocaba, que eran ellos los que la iban a ganar: lo decían los responsables del Ejército Nacional, apoyado económica y militarmente por la Administración Reagan con abundancia de medios, y lo decía la Guerrilla, muy superior estratégicamente al ejército, pero menos dotada de material bélico.

Ni unos ni otros le hacían caso en este punto tan importante, a pesar de que le consultaban a menudo, y el paso de los años fue dándole la razón: la situación era de “empate permanente”. La gran ofensiva guerrillera de noviembre de 1989, aprovechada por el ejército para acabar con Ellacuría y sus compañeros, mostró definitivamente que el tozudo jesuita vasco tenía razón desde hacía años: el Gobierno entendió de una vez que, con su ejército, no era capaz de evitar que la guerrilla llegara a tomar hasta la capital misma, y, por su parte, la guerrilla comprendió que, sin aviación ni baterías antiaéreas, por mucho que se adentraran en las ciudades, serían blanco inmisericorde de la aviación nacional, aun cuando pretendieran utilizar la población civil como escudo humano.

La muerte de los jesuitas y de las dos mujeres mostró internacionalmente que aquella era una guerra absurda, fratricida, como tantas otras, y provocó una reacción tan fuerte, que la Administración Bush, presionada por los congresistas de la Comisión de la Verdad (encargada de investigar el Caso Jesuitas), a su vez espoleados por los jesuitas norteamericanos, no pudo sino abogar por un proceso de paz, firmado el 31 de diciembre de 1991 en Nueva York, el último día en que Javier Pérez de Cuéllar ejercía como Secretario General de la ONU. La firma oficial y pública, en presencia de numerosos jefes de Estado, tuvo lugar en el palacio de Chapultepec, Ciudad de México, el 16 de enero de 1992. El Alto el Fuego empezó el 1 de febrero. Las dos partes en conflicto, incluida la Administración norteamericana, tuvieron que reconocer implícitamente que Ellacuría tenía razón desde 1981, cuando ya había empezado a decir y a escribir públicamente en la revista ECA que aquella guerra no la iba a ganar ninguna de las dos partes, por lo que sólo era viable una solución negociada.

3. Grave error diplomático norteamericano

El agudo analista que era Ellacuría también supo darse cuenta pronto de que la diplomacia norteamericana cometió un error grave, detonante de la guerra civil, al forzar una extraña alianza entre la Democracia Cristiana, el Ejército y la oligarquía terrateniente, dejando fuera de esa alianza al FDR, socialdemócrata, por considerarlo poco importante.

La importancia del FDR fue subestimada por los norteamericanos, que al realizar tal división política, dividieron al país en dos partes iguales: Democracia Cristiana, Ejército y oligarcas por

un lado, y FDR y fuerzas revolucionarias por otro. Si la diplomacia norteamericana hubiese forzado una alianza de espíritu democrático y reformador entre la Democracia Cristiana, los socialdemócratas y los comunistas, y hubiese apoyado esa unión, probablemente no habría habido guerra en El Salvador, sino más bien una transición pacífica aunque no exenta de dificultades.

El error diplomático de los norteamericanos costó 75.000 muertos, muchísimo dinero gastado en material militar, un país destrozado por 12 años de guerra y unas secuelas psicosociales todavía difíciles de evaluar.

4. La función social de la universidad: analizar “universitariamente” la realidad

Son muchos los aspectos que podríamos destacar de la vida de Ellacuría. Hemos hablado del filósofo, del teólogo, del político, del hombre de paz. No hemos abordado su manera de vivir el sacerdocio, la vida religiosa, su condición de jesuita, temas que darían lugar a interesantes reflexiones. No podemos agotar toda su vida ni todo su pensamiento en tan poco espacio. Otros abordarán esas otras dimensiones de su vida, seguro, en otras publicaciones con motivo de los diez años de su muerte.

No obstante, queremos decir una última palabra sobre un aspecto importante de la vida de Ellacuría, pues puede dar luz a nuestro presente, tanto a cristianos como a no cristianos. Ellacuría insistió desde los años 70 en que una universidad está al servicio de la sociedad, y no cerrada sobre sí misma. El objetivo de la universidad es estudiar la realidad en sus diferentes aspectos (no olvidemos al Ellacuría filósofo, analista de la realidad y de la inteligencia sentiente como aquella inteligencia que puede percibir la realidad en cuanto realidad). En una universidad se estudian las ciencias de la naturaleza, las ciencias del hombre, carreras técnicas y artísticas, entre otras. Todas estas carreras están al servicio de la sociedad, para ayudarle a conocer mejor su realidad bajo prismas analíticos, constructivos, artísticos y de otra índole.

Por ello, Ellacuría defendió tenazmente que el objetivo central de la UCA de San Salvador, de la que él fue Rector desde 1979 hasta que lo mataron, tenía que ser el análisis de la realidad salvadoreña. Y puso tanto empeño en esto que, en los años 80, se congratulaba de que “la UCA José Simeón Cañas era la mejor universidad del mundo en conocimiento de la realidad salvadoreña”. Y era cierto, a pesar de lo humorístico del comentario. ¿Iba esto contra el principio que tiene toda universidad de aportar un conocimiento “universal”, como su nombre indica: “universidad”? Ellacuría defendía que lo universal del estudio de la UCA consistía en que lo que en ella se investigase fuera de tal modo verdadero, que pudiera ser “universalizable”, tal como Kant afirmaba de la ética: actuar de tal modo, que nuestro comportamiento pueda convertirse en ley ética universal. Aplicado a la UCA sería: estudiar la realidad salvadoreña de tal modo, que este tipo de investigación sea universalizable.

Y aquí surge el interés. La UCA adoptó una relación con la realidad social y política que da que pensar aún hoy a universidades, centros educativos e instituciones sociales en general. ¿Al servicio de quién están? ¿Para qué existen? ¿Hacia dónde pretenden dirigirse? ¿Cuántas facultades están completamente desconectadas de la realidad humana de sus alumnos y de los miembros de su sociedad! ¡Cuántas escuelas y centros culturales se olvidan de los problemas fundamentales de los hombres al servicio de los cuales supuestamente están!

Y ahora algo que puede parecer una redundancia: Ellacuría insistía en que el servicio de la universidad a la sociedad debía ser “universitario”. A él no le gustaba ver cómo ciertas universidades, pretendiendo acercarse a la problemática política de su país, se convertían casi en locales de partido, perdían la seriedad en los estudios, en los exámenes, y se dedicaban a organizar manifestaciones, conferencias contestatarias, panfletos populares. Ellacuría era

académico hasta la médula y no soportaba nada de eso. La universidad tenía que servir a la sociedad en cuanto universidad, y no en cuanto sindicato, partido o grupo popular. Lo mismo habría dicho de una escuela, de un centro cultural o de un sindicato, si él hubiera trabajado en ellos. Cada institución debe preguntarse qué pretende, a quién quiere servir, y debe hacerlo según el tipo de institución que es, y no según otra cosa. La universidad universitariamente, la parroquia parroquialmente, el partido partidariamente, la escuela escolarmente.

Hay que reconocer que la universidad que dejó Ellacuría a su muerte es un modelo de centro universitario serio, tanto en lo académico como en la investigación, al servicio de un país y de un continente en ebullición sociopolítica. Ese modo de ser universidad, ese modo de ser institución cultural, puede muy bien ser adoptado en nuestros días, no sólo en América Latina, sino también en otros continentes. ¿Seremos capaces de dejarnos interpelar por el legado de este Ignacio Ellacuría?

Casi diez años después de aquel terrible asesinato de seis jesuitas y de dos mujeres, y recordando a uno de ellos, Ignacio Ellacuría, lo que nos interesa no es admirar de lejos sus grandes dotes de intelectual o de hombre de acción, sino reconocer que el camino iniciado por él fue correcto y es adoptable en otras situaciones históricas. No hagamos de Ellacuría un dinosaurio, enorme pero muerto. Reconozcámoslo más bien como un maestro, muerto, sí, pero cuya enseñanza y cuyo testimonio pueden seguir palpitando en quienes deseen hoy un mundo más humano.

José Sols Lucia, sj
Barrio de Los Guandules,
Santo Domingo,
otoño de 1998
E.Mail: josesols@yahoo.com

NOTAS

1. Las siglas que conviene retener son: FMLN, Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (guerrilla revolucionaria, conocida como “el Frente”), aliado con el FDR, Frente Democrático Revolucionario, de corte socialdemócrata; UCA, Universidad Centroamericana (además de la UCA de San Salvador, existe también la de Managua); ECA, Estudios Centroamericanos, revista cultural y social de los jesuitas centroamericanos; y para las notas, E., Ellacuría.
2. La editorial Trotta ha publicado recientemente una buena colección de estudios de Martín-Baró, Psicología de la liberación.
3. E.: Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989), UCA Ed., San Salvador, 1991, 99.
4. *Ibíd.*, 100.
5. *Ibíd.*, 105.
6. *Ibíd.*, 169.
7. II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín, Colombia, 1968, II, 16.
8. Citado en: E.: Teología política, Ed. Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, 33.
9. E.: Veinte años..., 169.
10. *Ibíd.*
11. La revista ECA dedicó el número de octubre de 1997 (n. 588) al tema de “La cultura de la violencia en El Salvador”.
12. E.: “Liberación”, Revista Latinoamericana de Teología 30 (24.3.93), UCA San Salvador, 214.
13. Revista Vida Nueva 1.421 (24 marzo 1984), Madrid, 619.
14. Por ejemplo, Han Urs von Balthasar en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: Teología de la Liberación, BAC, Madrid, 1978, 169-170.
15. E.: “Historicidad de la salvación cristiana”, en: ELLACURÍA - SOBRINO: *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, vol. I, 330. Hemos escrito “mutilación” donde el texto decía “mutilización”.
16. E.: “La paz mundial vista desde el Tercer Mundo”, *Sal Terrae* 6 (1983), Santander, 433.
17. PIERIS, A.: El rostro asiático de Cristo, Sígueme, Salamanca, 1991, 65.
18. E.: ¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana? (“*Responsa ad interrogationem 'Utrum christifidelis suam facere possit analysim marxisticam'*”, Compañía de Jesús), 31 diciembre 1979, Manuscrito Inédito, párrafo 4.
19. *Ibíd.*
20. E.: “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, *Concilium* 125 (1977), Madrid, 287.
21. E.: “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en: VARGAS MACHUCA, A. (ed): *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, 330.
22. Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n.1.