

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”**



**TITULO
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA
NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985)**

**PRESENTADO POR
GARCÍA CORTEZ, SAMUEL ALEXANDER (GC16033)**

**INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

**DOCTORA. MARÍA EUGENIA LÓPEZ VELÁSQUEZ
DOCENTE ASESORA**

**LICENCIADO. JUAN FRANCISCO SERAROLS RODAS
COORDINADOR DE PROCESOS DE GRADO**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, DR. FABIO CASTILLO FIGUEROA, SAN SALVADOR,
EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA, MARZO DEL 2023**

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

RECTOR

Maestro Roger Armando Arias Alvarado

VICERRECTOR ACADÉMICO

PhD. Raúl Ernesto Azcúnaga López

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Ingeniero. Juan Rosa Quintanilla Quintanilla

FISCAL GENERAL

Licenciado Rafael Humberto Peña Marín

SECRETARIO GENERAL

Ingeniero. Francisco Alarcón Sandoval

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

DECANO

Maestro. Oscar Wuilman Herrera Ramos

VICEDECANA

Maestra. Sandra Lorena Benavides de Serrano

SECRETARIO

Maestro. Juan Carlos Cruz Cabías

DIRECTOR GENERAL DE PROCESOS DE GRADO

Licenciado. Boris Evaristo Iraheta

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”

DIRECTOR

Doctor. Ricardo Antonio Argueta Hernández

COORDINADOR UNIDAD DE PROCESOS DE GRADO

Licenciado Juan Francisco Serarols Rodas

DOCENTE ASESOR

Doctor. María Eugenia López Velásquez

TRIBUNAL CALIFICADOR

Dra. María Eugenia López Velásquez

Dr. Carlos Gregorio López Bernal

Lic. Ricardo Ribera Sala

AGRADECIMIENTOS

A mi esposa Melissa y a mi hijo Nicolás por acompañarme en este proceso de grado, brindándome el tiempo que les pertenecía y compartirme su ánimo el cual fue clave para lograr culminarlo; a mis padres: Zulema y Mario por apoyar mis proyectos de vida y a mi hermano Eduardo que me brindó su apoyo en diferentes momentos.

También agradezco a Karla Elizabeth Díaz, que, aunque ya no se encuentre físicamente entre nosotros, forma parte de la memoria de quienes fuimos su familia.

A mi docente asesora, Dra. María Eugenia López, por alentarme a la rigurosidad científica, así como fomentar el diálogo crítico que resulta estimulante para el desarrollo de este trabajo y mi formación académica en general.

Por último, pero no menos importante agradezco a las personas que me compartieron sus testimonios y/o brindaron material documental con el cual no hubiera sido posible realizar este trabajo.

ÍNDICE GENERAL

	PÁGINAS
RESUMEN	v
PRESENTACIÓN	vi
INTRODUCCIÓN	viii
PRIMERA PARTE	
INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN	
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985)	20
CAPÍTULOS	
1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN	21
1.1 MARCO TEÓRICO.....	22
1.2. FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS.....	28
2. GÉNESIS DE LA IGLESIA POPULAR SALVADOREÑA (1970-1980)	34
2.1 LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA Y LA RENOVACIÓN ECLESIAL.....	36
2.2. LAS DINÁMICAS DE TRABAJO PASTORAL DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA A PARTIR DE LA RENOVACIÓN	44
2.3. EL GRUPO DE REFLEXIÓN PASTORAL “LA NACIONAL”.....	51
2.4. LOS VÍNCULOS ENTRE LOS CRISTIANOS Y LAS FUERZAS POPULARES DE LIBERACIÓN	62

3. LA VISIÓN DE MUNDO DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR.....	71
3.1. EL MODELO DE IGLESIA POPULAR.....	74
3.2. LA PASTORAL DE ACOMPAÑAMIENTO.....	81
4. PRAXIS DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985).....	93
4.1. CONIP Y SU RELACIÓN CON LA IGLESIA INSTITUCIÓN.....	96
4.1.1 El nuevo arzobispo: Mons. Rivera y Damas.....	96
4.1.2 Vínculos y apoyos de Iglesia Internacionales: El Secretariado Cristiano de Solidaridad.....	104
4.2. CONIP EN UN NUEVO CONTEXTO (1980): MILITARIZACIÓN DE LA IZQUIERDA, POLÍTICA DE CONTRAINSURGENCIA Y DESARTICULACIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO O PUEBLO SACERDOTAL	110
4.3. EL TRABAJO PASTORAL DE CONIP.....	119
4.3.1 Tareas en los frentes de guerra.....	121
4.3.2 Solidaridad Internacional y centros de refugios.....	123
4.4. LA CRISIS DE 1983.....	127
CONCLUSIONES GENERALES.....	134
ANEXOS.....	139
1. FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN CELEBRACIÓN DE MISA EN LA LAGUNA SECA, CHALATENANGO, 1982.....	140
2. FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN EL FRENTE DE GUERRA DE CHALATENANGO, ENTRE 1981-1983.....	141
3. DIRIGENTES DE LAS FPL REUNIDOS CON MIEMBROS DE CONIP EN NICARAGUA SIN FECHA.....	142
4. AFICHE DE CONIP EL SALVADOR, SIN FECHA.....	143
FUENTES.....	144
BIBLIOGRAFÍA.....	150

SEGUNDA PARTE

INSTRUMENTOS DE LA PLANIFICACIÓN DEL PROCESO DE

GRADO, 2021	156
1. PLAN DE LA INVESTIGACIÓN DEL PROCESO DE GRADO, 2021	157
2. PROYECTO DE LA INVESTIGACIÓN RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985).....	181
3. RESPONSABLES DE INVESTIGACIÓN Y TRIBUNAL CALIFICADOR.....	214

RESUMEN

Esta investigación se enmarca en los estudios sobre religión y política, particularmente, se planteó como problema las dinámicas y relaciones entre el campo religioso y político a partir del estudio de caso de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular, un grupo de sacerdotes, religiosas y laicos vinculados con la teología de la liberación y las organizaciones político militares salvadoreñas. El problema planteado implicó atender dos dinámicas de la realidad social, tal como lo son: lo religioso y político, desde el estudio de un caso particular, en ese sentido, se recurrió a la noción de *habitus* para dar cuenta de la dialéctica entre dichas estructuras y las prácticas del colectivo estudiado. En un primer momento se abordaron los procesos de interiorización de dicho *habitus* por parte de la coordinadora, luego se analizó su visión de mundo y por último sus prácticas. Se considera que los miembros de CONIP interiorizaron un *habitus militante* durante el trabajo pastoral-político de la década del setenta, sin embargo, este se desarrolló a inicio de los ochenta cuando el aumento de la represión, el cierre de espacios de sociabilidad contrahegemónica y la desarticulación del movimiento de iglesia popular, afectó los objetivos y dinámicas pretendidas por CONIP.

Palabras clave: Iglesia Popular; *habitus militante*; Insurgencia; revolución.

PRESENTACIÓN

La escuela CIENCIAS SOCIALES “Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”, tiene como VISIÓN formar integralmente profesionales en diferentes áreas y disciplinas, comprometidos con el desarrollo económico y social de El Salvador desde una perspectiva humanística y científica. En su MISIÓN es importante la formación de recurso humano orientado en la investigación que aborde con pertinencia histórica y teórica las problemáticas sobre la realidad salvadoreña y uno de los pilares básicos para fortalecer la investigación son los procesos de grado realizados por los estudiantes egresados y en ese sentido he realizado el estudio RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985), con el objetivo de someter a evaluación las competencias adquiridas en materia de investigación histórica durante la licenciatura, cumpliendo con uno de los requisitos de la Normativa Universitaria para optar al grado de licenciada en Historia.

Este Informe Final de Investigación da cumplimiento al “Reglamento de la Gestión Académico-Administrativa de la Universidad de El Salvador”, en sus etapas básicas: planificación e investigación.

En la primera etapa, sobre la planificación se elaboró el Plan de trabajo que sintetiza el proceso de grado que va desde la elección del tema hasta la exposición de los resultados, y el Proyecto de Investigación que orientó el desarrollo de este trabajo. Los dos documentos de planificación, se incluyen en la segunda parte de este informe.

La segunda etapa, refiere a la ejecución del plan de trabajo y proyecto de investigación, y consistió en la recolección de la información tanto en fuentes primarias y secundarias con sus respectivos tratamientos metodológicos, particular mención, merece las fuentes orales que se utilizaron, las cuales fueron elaboradas por el autor a partir de realizar entrevistas semi- abiertas que forman parte del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia

Católica (1970-1990)", dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador. Por otra parte, esta etapa requirió una particular indagación teórica con el fin de articular los conceptos y categorías que permitiesen alcanzar los objetivos de la investigación.

La tercera etapa, alude a la exposición y defensa del Informe Final de investigación, es la disertación de los resultados y propuestas del producto final del proceso de grado, con los autores, tribunal calificador, docentes e invitados/as.

INTRODUCCIÓN

Este estudio se plantea como problema de investigación las dinámicas y relaciones entre el campo religioso y político en El Salvador durante el período 1980-1985, el cual corresponde a los años de existencia de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP). Situándose entre los estudios que dan cuenta de la participación de cristianos en el proceso insurgente salvadoreño.

Sobre los estudios que han dado cuenta de la participación de cristianos en la política contenciosa salvadoreña del siglo anterior, se identifica que estos ofrecen al menos dos explicaciones generales: algunos trabajos han hecho énfasis en el aporte de los cristianos a partir del factor ideológico como clave para el desarrollo y radicalización del movimiento popular de la década del setenta.¹ Mientras que otros han considerado que la participación cristiana se dio en varios aspectos del desarrollo de la política contenciosa y no solo en lo ideológico, además esta participación no habría que buscarla solo en el desarrollo del movimiento popular sino también en el de las organizaciones político-militares.²

Eusebi Capafons ha considerado que la iglesia católica salvadoreña se convirtió en el motor del proceso revolucionario en la medida que contribuyó al proceso de “desbloqueo ideológico” y “conversión política” entre los cristianos durante la década del setenta.³ Por su parte, Héctor Ibarra Chávez ha estudiado el aporte de cristianos radicales al desarrollo del conflicto

¹ Véase: Ángel Adalberto Juárez Rodríguez, “La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador,” *Revista de Historia de América*, no. 153 (2017): 49–10; Eusebi Fortuni i Capafons, *Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000)* (Lérida: Ediciones de la Universidad de Lérida, 2007); Rafael Cabarrus, *Génesis de una Revolución: Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. (México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983).

² Joaquín M. Chávez, “The Pedagogy of Revolution: Popular Intellectuals and the Origins of the Salvadoran Insurgency, 1960-1980” (New York University, 2010); Peter M. Sanchez, *Priest under Fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement* (Florida: University Press of Florida, 2015); Luis Alonso Coto Flores, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)” (Universidad Católica de Lovaina, 2005).

³ Eusebi Fortuni i Capafons, *Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000)* (Lérida: Ediciones de la Universidad de Lérida, 2007): 13-14.

armado salvadoreño (1980-1992), brinda una visión general de las tareas que estos desarrollaron en los frentes de guerras, las cuales habrían consistido en apoyo logístico y recurso básico para el sostenimiento de la guerra, por lo que Ibarra considera a los cristianos “sujeto social” y “fuerza motriz” de la guerrilla.⁴ Sin embargo, es de matizar que los cristianos que se unieron al bando insurgente inspirados en su fe, cuando ingresaban a la organización lo hacían en calidad de militantes y no de cristianos, por otra parte, los conceptos de “sujeto social” y “fuerza motriz” parecen estar reducidos a una parte supletoria de la guerrilla.

Por otra parte, algunos autores han demostrado que la participación de los cristianos en la formación y desarrollo de las organizaciones político-militares y del movimiento popular de la década del setenta se dio de diversas maneras.

Por su parte, Jorge Cáceres Prendes se interesó por la configuración de la ideología radical revolucionaria entre el movimiento popular cristiano, proceso que considera que es simplista denominarlo como una “radicalización política” pues deja de lado la complejidad del proceso y el propio aporte de los cristianos al movimiento popular. Cáceres parte de la crisis hegemónica de la década del setenta, así como del fracaso del aparato estatal en contener los disturbios populares para explicar el surgimiento de nuevos liderazgos y organizaciones populares, además observa el desarrollo de un nuevo conjunto de concepciones y prácticas en la Iglesia Católica. Argumenta que la crisis hegemónica existente en el campo político afectó a la institución eclesial, por lo cual surgió una pastoral diferente que trataba de ser democrática y radical, y que se expresó en términos de una “opción preferencial por los pobres”; el autor destaca que en dicho proceso algunos cristianos comenzaron a formar las primeras organizaciones político-militares,

⁴ Héctor Ángel Ibarra Chávez, *En busca del Reino de Dios en la Tierra. La Teología de La Liberación durante la Revolución Salvadoreña* (San Salvador: DPI, 2016): 194.

lo cual fue un aporte importante para el desarrollo de una vanguardia de nuevo tipo.⁵

El mismo Jorge Cáceres Prendes reconstruyendo la trayectoria de la Federación Revolucionaria de Universitarios Social Cristianos (1966-1969) muestra como este grupo se volvió receptivo a las ideas radicales de la época, sin embargo, fue incapaz de articularse efectivamente con las luchas populares, pese a ello, de este grupo habrían surgido dirigentes revolucionarios.⁶ Por su parte, Joaquín M. Chávez al estudiar el caso de la Acción Católica Universitaria Salvadoreña (ACUS) ha demostrado que a finales de la década de los sesenta jóvenes cristianos mantuvieron diálogo y acercamiento con grupos e intelectuales marxistas, con los que establecieron coincidencias teóricas y prácticas que definieron la cultura política de la izquierda salvadoreña durante la década de los setenta, además varios miembros de estos grupos participaron en la fundación de las primeras organizaciones político-militares.⁷

Chávez ocupa la categoría de «intelectual popular» para definir a las personas (con educación o sin ella) que realizaban esfuerzos por comprender la sociedad con el objetivo de cambiarla, asumieron intereses de clases populares y dieron orientación y sentido político a las demandas de los grupos subalternos, en ese sentido, se volvieron los principales articuladores de discursos contrahegemónicos y antioligárquicos durante la década de los setenta,⁸ entre ellos se habrían encontrado miembros provenientes del clero o de vocación cristiana. Lo que Chávez nombra como intelectuales populares, para Peter Sánchez fueron líderes que tuvieron un rol fundamental al movilizar

⁵ Jorge Cáceres Prendes, "Revolutionary Struggle and Church Commitment: The Case of El Salvador," *Social Compass*, no. 30 (1983): 261–298.

⁶ Jorge Cáceres Prendes, "Radicalismo Político en los estudiantes de La Universidad de El Salvador durante el siglo XX. La Federación de Estudiantes Universitarios Social Cristianos (FRUSC)," en *Historia y Debates sobre el conflicto armado salvadoreño y sus secuelas*, ed. Jorge Juárez Ávila (San Salvador: Fundación Friedrich Ebert, 2014), 45–55.

⁷ Chávez, "Catholic Action, The Second Vatican Council, and The Emergence of The New Left in El Salvador (1950–1975)", 461-466.

⁸ Joaquín M. Chávez, *Poets & Prophets of the Resistance. Intellectuals and the Origins of El Salvador's Civil War* (New York: Oxford university, 2017), 7.

a las personas hacia la política contenciosa, pues, aunque existan estructuras injustas estas por sí solas no las movilizan. De estos liderazgos, Sánchez, considera que los provenientes de la Iglesia Católica fueron clave en la medida que ofrecían a las organizaciones populares espacios de reunión y movilización relativamente seguros, además de una red de comunicación, solidaridad, miembros, líderes y herramientas de trabajo.⁹

Considerando que los estudios que dan cuenta sobre la participación de cristianos en el proceso insurgente salvadoreño apuntan que este grupo social no solo tuvo un destacado rol en la difusión de la ideología radical, sino también en la configuración de la cultura política de la época, de los orígenes y desarrollo del movimiento popular, así como de las organizaciones político-militares, se plantea la siguiente hipótesis de trabajo: los líderes y la mayoría de miembros de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular participaron del desarrollo de la política contenciosa y el trabajo pastoral de la década de los setenta —en ese momento articulados en otros colectivos—, a partir de contribuir a la formación, concientización, organización, articulación y movilización de las organizaciones populares, haciendo uso de recursos eclesiásticos, pero también recurriendo a recursos políticos, materiales y teóricos de las organizaciones político militar, particularmente de las Fuerzas Populares de Liberación, de las cuales muchos de estos sacerdotes, monjas, laicos y seminaristas formaban parte ya fuese como militantes, simpatizantes o colaboradores, asumiendo lo que Kristina Pirker denomina como *habitus militante*,¹⁰ caracterizado por un conjunto de disposiciones y prácticas que se correspondían con la mística de las organizaciones revolucionarias, enfocándose en legitimar, apoyar e impulsar el proceso insurgente. Para CONIP el *habitus militante* se expresó en una visión de mundo y praxis en la que la revolución se volvió un imperativo cristiano, caracterizada por su carácter antisistémico, su opción de clase y partidaria, asumiendo como eje

⁹ Sanchez, *Priest under Fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement*. 5-6.

¹⁰ Kristina Pirker, "La redefinición de lo posible' Militancia Política y Movilización Social en El Salvador (1970-2004)" (Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 248.

articulador del proceso la lucha armada como única vía de liberación posible y profundamente cristiana.

Este *habitus militante* entre los miembros de CONIP no suprime su dimensión religiosa, por el contrario, es desde este aspecto en que se desarrolla y concretiza, por lo tanto, no se trata de una adopción mecánica de las disposiciones y prácticas revolucionarias, sino que la trayectoria religiosa de los miembros de la coordinadora también le otorgaron sentido.

Si la experiencia pastoral y política de la década de los setenta fue crucial en la formación de CONIP, esta surgió en un contexto (agosto de 1980) en el cual el movimiento de la Iglesia de los pobres constituía una amplia red de cristianos extendida a lo largo del país y con importantes vínculos en el exterior que sirvieron como solidaridad internacional, formando parte de la experiencia general del movimiento popular que para esos años alcanzó su auge más alto llegando a convertirse en una fuerza social con capacidad insurreccional, sin embargo, ese punto máximo de auge también significó su descenso. En general, la política contenciosa que durante la década de los setenta estuvo dinamizada por el movimiento popular cambió de actor con las dinámicas que impuso la guerra de inicio de los ochenta.

Algunas investigaciones al referirse al movimiento popular hacen énfasis en la represión estatal como la causa de su desarticulación, tal es el caso de Kristina Pirker quien ha llamado al período de 1981-1983 como el “tiempo de la muerte”, período en el que la represión alcanzó a manifestaciones y mítines, se dieron secuestros y asesinatos de activistas, dirigentes opositores y representantes de la Iglesia, dinámica que habría destruido las redes sociales de la oposición y generó miedo que habría provocado que la movilización política contestaría cayera en reflujó, a la vez, causó de que las acciones militares del FMLN no fueran acompañadas de una insurrección.¹¹ Esta misma idea, de manera general, es suscrita por Villacorta quien considera que el terrorismo de Estado logró desarticular el movimiento popular al afectar a sus

¹¹ Ibid., 126-127.

mandos medios, además de incentivar el desplazamiento forzado y exilio, factores que habrían golpeado la moral de los militantes.¹² Por su parte, Mario Lungo también sostiene la idea de que la represión fue el principal factor de desarticulación del movimiento, aunque reconoce que también incidió el hecho de que muchos dirigentes del movimiento popular fueron trasladados a los frentes de guerra.¹³

Paul Almeida en su libro *Olas de Movilización Popular. Movimientos sociales en El Salvador 1925-2010*, se pregunta si la represión es un factor que disuade la movilización o, por el contrario, la intensifica; brinda algunas cifras comparativas de los niveles de represión que el Estado fue ejerciendo sobre los activistas y militantes, citando al Socorro Jurídico menciona que entre 1966-1972 este reportó tan solo una persona desaparecida, en 1973-1976 reportó 48 y entre 1977-1980 el número aumentó a 611.¹⁴ Según este autor, en el caso de El Salvador la represión estatal es tal que las protestas masivas representan altos costos de movilización para las organizaciones, sin embargo, apunta que continuaron las acciones de protesta las cuales fueron bastante violentas, aunque ya no masivas, más bien se dieron en modalidad de ataque guerrillero.¹⁵

Si bien la política de contrainsurgencia afectó las dinámicas del movimiento popular, también es menester considerar los vínculos que este guardó con las organizaciones político militares las cuales consideraban al movimiento en el marco de una estrategia que tenía por eje central la lucha armada, y, por lo tanto, incidieron en la dirección política del movimiento.

¹² Carmen Elena Villacorta, "Insurgencia y la pacificación En El Salvador: El giro Del Frente Farabundo Martí Para La Liberación Nacional (FMLN) hacia la salida negociada del conflicto," *Revista de La Red de Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea* 159, no. 2 (2015): 165.

¹³ Mario Lungo Uclés, *El Salvador en los 80: Contrainsurgencia y Revolución* (San José: EDUCA-FLACSO, 1990), 162.

¹⁴ Almeida, *Olas de Movilización Popular. Movimientos Sociales en El Salvador 1925-2010*, 270.

¹⁵ *Ibid.*, 301.

Alberto Martín Álvarez ha estudiado los tipos de relaciones que las organizaciones armadas establecieron con el movimiento social, y argumenta que el tipo de relación establecida afectó a ambos actores en su desarrollo y en sus estrategias, para ello toma el caso de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) y del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). La primera organización siguió una línea en el que combinó el trabajo político con organizaciones populares independientes a la guerrilla sobre las cuales buscaron incidir a partir de reclutar a sus líderes y mejores cuadros, por otra parte, las FPL crearon sus propias organizaciones de base en aquellos sectores que no existía una estructura organizativa, esta dinámica se basaba en la estrategia de “Guerra Popular Prolongada” adoptada a partir de la experiencia de la guerrilla del Vietcom, la cual consideraba que se debía de promover un cambio ideológico y político entre las masas como condición previa para la lucha armada,¹⁶ para que estas fuesen el principal recurso y sostén del proceso revolucionario.

El ERP habría seguido una concepción insurreccional, en donde el rol de la guerrilla sería de agitador del movimiento, eso los llevó a dar prioridad a grupos clandestinos de militantes con un fuerte entrenamiento militar, fue hasta después que se centraron en crear grupos de apoyo.¹⁷

Martín sostiene que la dinámica de las FPL le dio una fuerte influencia en el movimiento popular, a tal grado, de contar con la estructura multisectorial más grande de todas: el Bloque Popular Revolucionario, sin embargo, su aparato militar no se desarrolló de igual manera, pero, continuó siendo decisivo en la toma de decisiones estratégicas, por otra parte, el ERP, logró constituir una estructura militar cohesionada y fuerte, pero no contó con una amplia base social durante la guerra.¹⁸

¹⁶ Alberto Martín Álvarez, “Guerrillas and Social Movements. The Supportive Environment of the Salvadoran Armed Left during the Seventies,” *Partecipazione e Conflitto* 15, no. 1 (2022): 178–179.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 189-190.

Tanto para las FPL como para el ERP, el movimiento popular fue una variable importante en el esquema de triunfo del proceso insurgente, pero por sí solo insuficiente. Para las FPL lo militar constituía el vértice de las estrategias,¹⁹ mientras que para el ERP lo militar era una condición a generar previa al movimiento popular. Bajo la concepción de estas organizaciones el principal actor revolucionario era la propia guerrilla y no el movimiento de masas, en este sentido, si para inicios de la década del ochenta el movimiento popular estaba en una situación revolucionaria, esta condición no era suficiente para un triunfo revolucionario.

Cuando las guerrillas alcanzaron la unidad en octubre de 1980 con el surgimiento del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), según Ricardo Ribera, la izquierda pasa de la guerra irregular a la guerra regular, dando lugar a la construcción de un ejército revolucionario, profesional, adoptan estructura de ejército, establecen un Estado Mayor, planes centralizados, columnas y batallones, es una reestructuración planificada centralizada y jerarquizada, Ribera considera que en los primeros años de la guerra los dos bandos en disputas le apuestan a la estrategia militar para imponerse.²⁰ Dicha lógica de guerra regular habría incidido en las prácticas políticas, modalidades de organización y jerarquías internas de la izquierda salvadoreña.²¹

No es pretensión de esta investigación definir la lógica de la guerra salvadoreña a partir de las características de los bandos enfrentados, sino, señalar que el conflicto armado afectó a los actores hasta entonces protagónicos, y provocó importantes cambios en el campo religioso y político salvadoreño.

¹⁹ Luis Alvarenga, "El Rebelde y Estrella Roja, publicaciones de las FPL en la década de 1970," *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 138 (2017): 644.

²⁰ Ricardo Ribera, *Tiempos de Transición. La Humanidad Entre Caín y Abel Desde El Salvador (1979-2014)* (San Salvador: UCA Editores, 2018), 9.

²¹ Kristina Pirker, *La redefinición de lo posible. Militancia Política y Movilización Social en El Salvador (1970 a 2012)* (México D.F: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017), 172.

A partir de la discusión anterior, como segunda hipótesis de trabajo se plantea que en el caso del movimiento de la Iglesia Popular de la década del setenta fue desarticulado por al menos tres factores que confluyen a inicios de los ochenta: 1) el incremento de la represión estatal, en modalidad de política contrainsurgente; 2) el cierre de espacios de sociabilidad contra hegemónica y 3) el acelerado proceso de militarización de la izquierda.

La represión alcanzó a varios sacerdotes, monjas, laicos y seminaristas que terminaron en el exilio o asesinados, además obligó a muchas CEB a dejar de reunirse, otras simplemente desaparecieron o se exiliaron; por otra parte, con la muerte de Mons. Romero (1980) el trabajo pastoral de la década anterior perdió su centro de comunión, particularmente los miembros de CONIP ya no contaron con el apoyo del administrador apostólico ni ningún otro miembro de la Conferencia Episcopal, por el contrario, no fueron reconocidos como miembros de la Iglesia y en ocasiones explícitamente fueron rechazados, por lo que no pudieron continuar con la coordinación en torno al arzobispado que habían sostenido durante la década anterior perdiendo la cobertura institucional y un espacio importante de sociabilidad contrahegemónica, en este mismo contexto, la izquierda salvadoreña, y en este caso, las Fuerzas Populares de Liberación orientaron la incorporación de muchos catequistas, religiosas, seminaristas, curas y otros líderes del movimiento popular a la estructura militar, por lo que las organizaciones populares quedaron acéfalas al perder a muchos de sus dirigentes, mientras que estos terminaron combatiendo en algún frente de guerra o cumpliendo diversas tareas supletorias de la guerra. Esta nueva situación político-religiosa limitó las dinámicas de CONIP a las necesidades de la guerra.

En general, el *habitus militante* de los miembros de CONIP en buena medida se configuró en la experiencia política y pastoral de la década del setenta, en donde el movimiento popular dinamizaba el campo político, sin embargo, la coordinadora surgió en un contexto en el que se desplaza el movimiento popular por las estructuras militares de la izquierda, dinámica que afectó el trabajo de masas y particularmente la coordinación entre los colectivos

cristianos. Sin embargo, las prácticas de la coordinadora fueron coherentes con la estrategia y dirección del FMLN, particularmente de las FPL, adaptándose a tareas relacionadas con la guerra regular y aprovechando sus recursos como colectivo de cristianos.

En cuanto a la estructura capitular de este trabajo, busca responder a la pregunta general: ¿cómo se explica la situación del campo religioso y político en El Salvador durante el primer lustro de 1980 a partir del caso de CONIP?

El primer capítulo atiende los aspectos teóricos y metodológicos de esta investigación, detallando los usos de los conceptos, técnicas y metodologías que guían el trabajo. Entre otros elementos, describe que las dos hipótesis de trabajo se intentan desarrollar en un análisis relacional, en donde se toman en cuenta las disposiciones y prácticas de CONIP, así como las condiciones materiales de su surgimiento y desarrollo, para ello es importante la noción de *habitus* en la medida que es el resultado de la interiorización de estructuras sociales que orientan los modos de percepción, conocimiento, valoración y actuación de los sujetos sobre la realidad,²² al ser principios interiorizados por los sujetos, estos también son dotados de sentido a partir de las trayectorias sociales de los mismos,²³ por lo que su pertinencia para este estudio residen en que permite articular en el análisis tanto las prácticas como las estructuras sociales.²⁴

El segundo capítulo responde a la pregunta ¿cuáles son los orígenes de CONIP? El *habitus* al ser una estructura histórica se debe buscar su génesis, la cual permite dar cuenta de procesos que fueron interiorizados por los miembros de la coordinadora y que son relevantes para comprender sus disposiciones y prácticas. Para ello desarrolla la situación religiosa y política de la década del setenta e identifica al menos cuatro situaciones importantes

²² René de la Torre, "El Campo Religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical," *Revista Universidad de Guadalajara*, no. 24 (2002): 48.

²³ José Saturnino Martínez García, "El Habitus. Una revisión Analítica", *Revista Internacional de Sociología* 75, no. 3 (2017): 2-3

²⁴ *Ibíd.*, 115.

como respuesta: 1) Las tensiones entre los obispos al respecto de la renovación eclesial que generaron dinámicas particulares de trabajo pastoral alrededor de la arquidiócesis; 2) la experiencia de trabajo pastoral que vinculó a sacerdotes, religiosas, seminaristas y laicos a la realidad de los pobres, pero también al desarrollo de las organizaciones populares y político-militares de la época con las cuales establecieron diferentes vínculos (militancia, colaboración o simpatía); 3) Relevante fue el Grupo de Reflexión Pastoral “la Nacional” como un espacio de coordinación y reflexión pastoral de miembros del clero y laicos vinculados a la teología de la liberación, el cual se volvió un importante espacio de sociabilidad contrahegemónica, que ejerció influencia en la pastoral, el clero y en la conversión de Mons. Óscar A. Romero; y 4) los vínculos que establecieron sacerdotes, seminaristas, laicos y monjas con las Fuerzas Populares de Liberación, relación que perduró durante la década del ochenta y marcó las disposiciones y prácticas de CONIP.

En el tercer capítulo se analiza de manera sincrónica la visión de mundo de CONIP, como uno de los dos elementos generales y constitutivos de lo que es el *habitus*. Se atiende desde dos aspectos que sintetizan la interpretación y definición de la coordinadora sobre la realidad histórica y su rol como colectivo: el modelo de iglesia popular y la pastoral de acompañamiento. El primero hace alusión a un tipo de iglesia comprometida histórica, social y políticamente con los pobres, y el segundo a las acciones concretas para constituir dicha iglesia. CONIP no fue el único colectivo cristiano que abogaba por una Iglesia Popular y por la Pastoral de Acompañamiento, sin embargo, su interpretación fue particular al apoyar la lucha armada y reconocer al FMLN como vanguardia política del proceso revolucionario desde fundamentos teológicos.

El cuarto capítulo da cuenta de la lógica de la praxis de la Coordinadora como el segundo aspecto para comprender el *habitus militante*. Se consideran las relaciones que la coordinadora sostuvo con la Iglesia institucional, las cuales a nivel nacional estuvieron cargadas de tensiones y diferencias, sin embargo, a nivel internacional construyeron una red de solidaridad importante con

diferentes actores eclesiásticos; también se abordan las relaciones que la coordinadora estableció con las Fuerzas Populares de Liberación ya durante la década del ochenta; el capítulo dedica un apartado a examinar el trabajo pastoral de CONIP el cual se concentró en las zonas controladas por la guerrilla, los centros de refugiados y la solidaridad internacional, este último, fue principalmente un espacio de captación de todo tipo de recurso para el sostenimiento de la guerra. Por último, se trata la crisis política-ideológica al interior de las FPL, la cual afectó a CONIP a tal grado que esta se dividió y terminó desarticulándose.

PRIMERA PARTE

INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA NACIONAL
DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985)

CAPÍTULO 1:

FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

1.1. MARCO TEÓRICO

1.2. FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO 1:

FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP) fue un colectivo de sacerdotes, seminaristas, religiosas y laicos partidarios de la Teología de la Liberación vinculados al movimiento popular y a las organizaciones político-militares salvadoreñas, particularmente a las Fuerzas Populares de Liberación (FPL). La coordinadora surgió en 1980 después del asesinato del arzobispo, Monseñor Óscar Arnulfo Romero, e intentó impulsar un modelo de iglesia identificado con el proceso insurgente liderado por el FMLN como proyecto unitario de las guerrillas. Aunque la coordinadora solo existió un lustro (1980-1985), sus orígenes se ubican en la experiencia pastoral y política de la década del setenta, por lo que resulta un estudio de caso pertinente para estudiar las relaciones entre religión y política en un período de cambios importantes en la historia social y política salvadoreña.

1.1 MARCO TEÓRICO

Estudiar dos ámbitos de la realidad social como lo son la religión y política a partir de un estudio de caso es un problema tanto metodológico, como teórico, en el cual se corre el riesgo de dar primacía a las estructuras y reducir el rol de los actores que las dinamizan o puede suceder lo contrario y enfocarse en la actividad de los individuos sin tener en cuenta las estructuras en que estos desarrollan sus prácticas, por lo tanto, se requiere un marco teórico y metodológico que permita analizar las estructuras y agencias desde una perspectiva relacional que supere recurrentes dicotomías.

En este sentido, se considera pertinente abocarse a la noción de *habitus* en la medida que se refiere a principios generadores de sistemas de creencias, acción y prácticas que son asumidos y resignificados por los individuos a partir de sus trayectorias de vida, por lo que la reproducción de las estructuras no se expresa

de manera homogénea o mecánica, sino desde diversas prácticas sociales. Se considera el *habitus* una “estructura estructurante” que es capaz de generar disposiciones y prácticas en los individuos, pero a su vez depende de las internalizaciones y externalizaciones que estos realizan de ellos, por lo que, si bien es cierto el *habitus* tiende a ser perdurable, no quiere decir que sea eterno.²⁵ Este *habitus* suele comúnmente considerarse en relación con la estructura del capital y campo.

Comúnmente se alude al capital económico que se refiere a factores y bienes de producción, sin embargo, —según el sociólogo Pierre Bourdieu— también puede hablarse de capital social y cultural. A saber, el capital social hace referencia al conjunto de recursos que se obtienen por pertenecer a un grupo,²⁶ los cuales pueden ser de prestigio, autoridad o cualquier otro bien material o simbólico que lo posicione mejor socialmente. Por su parte, el capital cultural refiere a bienes como cuadros, libros, diccionarios, esculturas, etc., que por su condición física es posible transferirlos, sin embargo, existen otros bienes culturales que no se pueden transferir, por ejemplo, el aprendizaje de un idioma o un conocimiento especializado, pues ese capital se convierte en parte integral de la persona;²⁷ la adquisición y transmisión de este tipo de capital cultural y bienes es menos perceptible que la de otros capitales, por lo que Bourdieu lo denomina como **capital simbólico** en tanto que no se percibe como tal, pero se considera legítimo.²⁸ Este último capital es relevante para comprender la relación entre religión y política en la medida que ambos contribuyen a su reproducción, aspecto que se evidencia más adelante.

Los distintos capitales se pueden transformar entre sí, por ejemplo, el capital económico puede permitir o facilitar la formación académica de un individuo con

²⁵ Cerón-Martínez, “Habitus, Campo y Capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo Bearnés.”, 316.

²⁶ Pierre Bourdieu, Poder, derecho y clases sociales (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 148.

²⁷ Ibid., 139-140.

²⁸ Ibid., 143.

la cual obtendría un título académico (capital cultural) que en determinado contexto puede significar ampliar las relaciones sociales (capital social). Estos elementos permiten entender al capital como una relación de poder.²⁹ Por otra parte, el capital circula, se acumula, devalúa y compite por él en lo que se suele denominar campos.³⁰

Por campo se entiende el espacio social en donde las dinámicas de reproducción del capital estructuran principios de creencias y prácticas válidas y legítimas (*habitus*) que son asumidas por los individuos de manera inconsciente permitiendo la reproducción de dinámicas sociales específicas.³¹ Pese a dicho condicionamiento los campos son estructuras abiertas a transformaciones a partir de tensiones y luchas de poder que pueden llevar a cabo los diferentes actores quienes pueden llegar a estructurar nuevos principios de creencias y prácticas (*habitus*).³² Los campos se distinguen entre sí por las diferentes instituciones y relaciones que establecen los grupos e individuos en torno a los capitales.³³

Cada campo posee sus propios “productores” y “portavoces” especializados, por ejemplo, en el campo religioso, particularmente en el ámbito católico, puede operar el sacerdote, la religiosa, el seminarista, el laico, entre otros, que se disputan los bienes de salvación (posiciones jerárquicas, títulos, liderazgos religiosos, conocimientos teológicos, propiedades, etc.). Lo propiamente religioso estaría definido por el sistema simbólico que modifica las formas en que se piensan las relaciones entre lo natural y lo social, tiene la cualidad de hacer parecer elementos de la estructura social e histórica como algo natural y

²⁹ Sylvia Meichsner, “El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu,” *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana* II, no. 3 (2007): 3.

³⁰ Alfredo Joignant, “Habitus, Campo y Capital. Elementos para una teoría general del Capital Político,” *Revista Mexicana de Sociología* 74, no. 4 (2012): 587–618, doi:10.22201/iis.01882503p.2012.4.34445.

³¹ Armando Ulises Cerón-Martínez, “Habitus, Campo y Capital. lecciones teóricas y metodológicas de un Sociólogo Bearnés,” *Cinta de Moebio* 66 (2019): 314–315, doi:10.4067/S0717-554X2019000300310.

³² René de la Torre, “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical,” *Revista Universidad de Guadalajara*, no. 24 (2002):45.

³³ Meichsner, “El Campo Político en la perspectiva teórica de Bourdieu.”7.

sobrenatural, lo cual incide en las tradiciones, normas y prácticas de los individuos.³⁴ Estas características brindan autonomía relativa al campo religioso con respecto a otros campos.³⁵

Por otra parte, por campo político se comprende un espacio de lucha y poder, que tienen como objetivo cambiar las relaciones de fuerzas que lo estructuran, a partir de actuar en nombre de una población, imponiendo sus conceptos del futuro, pero también sus “principios de la división del mundo social”.³⁶

Los campos guardan autonomía relativa entre sí, pues, así como los capitales se pueden transformar entre sí, los campos están en constante interacción y en ocasiones sus límites se contraen o expanden; podría llegar a decirse que no se puede conocer el sentido de un campo específico sino se le observa en completa relación con otros campos.

Para Ana Martínez el vínculo entre religión y política viene definido por el compartir del capital simbólico:

“Religión y política, trabajan ambas sobre la definición del mundo y, aunque las pretensiones de las religiones suelen extenderse a un sentido que excede la vida humana, su campo de acción no puede dejar fuera la vida de este mundo, donde se mueven tanto sus adherentes como sus especialistas. Instituciones políticas y religiosas trabajan por imponer sus agendas, hacer valer su descripción del mundo social y modificar los principios de clasificación que lo organizan (si no es con pretensión de universalidad, al menos para el grupo de los adherentes): de dónde proviene la autoridad, qué se debe enseñar a los niños y quién debe definirlo, qué es lo correcto o incorrecto, qué debe considerarse “natural”,

³⁴ Ibid., 50.

³⁵ Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso,” *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* XXVII, no. 108 (2006): 35.

³⁶ Ibid., 12.

cómo se legitima la existencia de un individuo, cuándo, cómo y dónde debe comenzar y terminar”.³⁷

Las prácticas que se consideran particulares del campo religioso en realidad se asocian con las prácticas sociales, capitales y dinámicas de otros campos, particularmente, con el campo político que impone una división social particular del mundo. En palabras de Bourdieu:

“las relaciones de producción, reproducción y distribución de bienes religiosos tiende a reproducir la estructura de las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases, pero bajo la forma transfigurada y disfrazada de un campo de relaciones de fuerza entre instancias en lucha por el mantenimiento o por la subversión del orden simbólico, la estructura de la relaciones entre el campo religioso y el campo del poder comanda, en cada coyuntura, la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso que cumple una función externa de legitimación del orden establecido en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político”.³⁸

En el caso salvadoreño, durante la década de los setenta el movimiento de Iglesia Popular se vinculó estrechamente con el desarrollo del movimiento popular y las organizaciones político-militares. En esta experiencia sacerdotes, religiosas, laicos y seminaristas que una década después formaron CONIP, asumieron disposiciones que se concretizaron en un *habitus militante*, que según Kristina Pirker implicó:

“familiarizarse con los principios ideológicos y adquirir habilidades de organización, además de adoptar calidades como fe y mística

³⁷ Ana Teresa Martínez, “En torno a la noción de Campo Religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina,” en *Religión, Cultura y Política en las sociedades del Siglo XIX*, ed. Béliveau y Giumbelli (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013), 103-104.

³⁸ Pierre Bourdieu, “Génesis y Estructura del Campo Religioso,” *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* XXVII, no. 108 (2006): 75.

revolucionaria y abnegación, todas ellas parte de una *actitud revolucionaria* para conquistar y mantener una posición dirigente en el movimiento popular para introducir el mensaje revolucionario [...]constituido por competencias y valores específicos como liderazgo, disciplina, espíritu de sacrificio, responsabilidad y la disposición de asumir el Centralismo Democrático como mecanismo de la toma de decisiones: participar en los debates políticos y, después apropiarse y subordinarse libremente a la línea política del partido expresada en las decisiones de los órganos superiores de mando”.³⁹

Este *habitus* militante permite comprender las disposiciones y prácticas de CONIP no como un reflejo mecánico de las estructuras políticas o un asumir pasivo del proyecto revolucionario, sino un asumir desde la experiencia particular y colectiva.

Cabe mencionar que la bibliografía consultada hace muy poca referencia sobre CONIP, sin embargo, hay quienes coinciden que su antecedente inmediato fue el Grupo de Reflexión Pastoral conocido como “La Nacional”⁴⁰ que durante la década de los setenta habría sido la principal fuente ideológica de influencia entre los cuadros pastorales de la diócesis de San Salvador.⁴¹ Aunque existen otros estudios en que aparece el tema de religión y política a través de actores religiosos ligados a la Teología de la Liberación durante el período comprendido⁴²

³⁹ Pirker, “‘La redefinición de lo posible’ Militancia Política y Movilización Social en El Salvador (1970-2004),” 248.

⁴⁰ Luis Alonso Coto Flores, “El Laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)” (Universidad Católica de Lovaina, 2005), 203; Ángel Adalberto Juárez Rodríguez, “La fe cristiana como Fuerza de Liberación Histórica en El Salvador,” *Revista de Historia de América*, no. 153 (2017): 60.

⁴¹ Juan Ramón Vega, *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico* (San Salvador: Publicaciones del Arzobispado, 1994), 107.

⁴² Héctor Ibarra Chávez, *en busca de Dios en la Tierra*. (San Salvador: UCA Editores, 2015); Sanchez, *Priest under Fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement*; Eileen Markey, *A Radical Faith: The Assassination of Sister Maura* (New York: Nation Books, 2016).

y la década anterior⁴³ no existe un estudio sistematizado sobre CONIP,⁴⁴ posiblemente esto es así en parte por un problema de fuentes, pues en El Salvador la coordinadora operó de manera clandestina por lo que no fue común el resguardo de material documental el cual fue destruido o llevado al extranjero, mientras que la mayoría de sus publicaciones oficiales se distribuían en la solidaridad internacional, por lo que el material disponible suele estar disperso. También se ha llegado a considerar que CONIP fue un grupo con “importancia relativa” por no representar a un buen número de Comunidades Eclesiales de Base, ni otras expresiones de la Iglesia Popular,⁴⁵ sin embargo, esto no impide el estudio de las dinámicas religiosas y políticas de inicios de la década del ochenta desde CONIP, más bien es un factor a considerar a la hora de estudiar las estrategias y prácticas del colectivo en el marco del campo religioso y político.

1.2 METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Atendiendo las nociones teóricas y conceptuales expuestas en el acápite anterior, metodológicamente es necesario adoptar una perspectiva relacional, que -según Fowler y Zavaleta- supone que las unidades de análisis guarden una dinámica relacional y transaccional entre ellas, esto implica que no tienen un sentido antes de que existan, solo cuando se advierte el complejo de relaciones que van estableciendo en diferentes procesos que son particularmente históricos.⁴⁶

⁴³ Juárez Rodríguez, “La fe Cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador”; Joaquín M. Chávez, “Catholic Action, The Second Vatican Council, and The Emergence of The New Left in El Salvador (1950–1975),” *The Americas* 70, no. 3 (January 2014): 459–87, doi:10.1017/s0003161500003990; Rafael Cabarrus, *Génesis de Una Revolución: Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. (México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983); Julián González, “Cristianismo y Liberación en El Salvador: El boletín católico Justicia y Paz, 1972-1980,” *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 110 (2006): 563–84; entre otros.

⁴⁴ Jeffrey Lawrence Gould, “Ignacio Ellacuría y la revolución salvadoreña,” en *Desencuentros y Desafíos: Ensayos sobre la Historia contemporánea Centroamericana* (San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016), 132.

⁴⁵ Eusebi Fortuni i Capafons, *Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000)* (Lérida: Ediciones de la Universidad de Lérida, 2007), 117.

⁴⁶ William R. Fowler y Eugenia Zavaleta Lemus, “El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica,” *Revista de Museología “Kóot,”* no. 4 (2013): 119.

En esta investigación se parte de la pregunta general: ¿cómo se explica la situación del campo religioso y político en El Salvador durante el primer lustro de 1980 a partir del caso de CONIP? Para comenzar a responder esta pregunta es necesario ver las condiciones que posibilitaron que se formara un grupo con las características de CONIP, en ese sentido, el segundo capítulo de esta investigación intenta responder a la pregunta ¿cuáles son los orígenes de CONIP? Se advierte que no se busca el origen como algo que siempre estuvo ahí y, por lo tanto, es inevitable, más bien la procedencia desde el método histórico-filosófico de la genealogía de Michael Foucault contempla que las ideas, valores o identidades sociales, y pudiéramos añadir las prácticas, son resultado de relaciones de fuerzas, que hacen del pasado algo plural y en ocasiones contradictorio influenciado por las dinámicas del poder.⁴⁷ Lo que interesa rescatar de este método es que presta atención a los accidentes a las contingencias y heterogéneo,⁴⁸ no niega las permanencias, pero para que estas sean posibles antes tuvo que imponerse (ruptura) unas relaciones de fuerza específicas. No se trata de plantear un relativismo absoluto, sino solo de advertir que las relaciones de fuerzas, aunque sean perdurables, se concretizan entre agentes, instituciones y estos poseen una dimensión histórica.

En el segundo capítulo de esta investigación, en un primer momento se abordan las reacciones de los líderes de la Iglesia Católica en cuanto a la renovación eclesial, en tanto que como autoridades eclesiásticas influyeron en el desarrollo de la misma; en un segundo momento se presta atención a las nuevas dinámicas de trabajo pastoral que realizaron sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con la renovación eclesial, también se estudia al Grupo de Reflexión Pastoral “La Nacional” que participó de dicho trabajo pastoral, pero también constituye el antecedente inmediato de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular

⁴⁷ Norjhira Romero and Villasmil Eduardo, “La Genealogía como método Histórico-Filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública .,” Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico., no. 7 (2018): 98.

⁴⁸ Ibid., 95.

(CONIP), por último se observa detenidamente la relación de un grupo de cristianos con las Fuerzas Populares de Liberación, vínculo que permearían las dinámicas de la década del ochenta.

Para elaborar el segundo capítulo se recurrió a la revista *Búsqueda* que fue parte del Arzobispado de San Salvador durante la década de los setenta y contiene testimonios sobre el trabajo pastoral de la época, y de la cual se pueden encontrar algunos artículos en el Centro de Información Documentación y Apoyo a la Investigación (CIDAI) de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, también se ha consultado la Revista del Centro Regional de Informaciones Ecuménicas (CRIE) que tuvo sede en México y que reprodujo muchos comunicados, denuncias y noticias relacionadas con las Iglesias progresistas de Centroamérica y México, esta revista fue sistematizada y compartida en el sitio: <http://www.archivocromero.org.mx> el cual ya no se encuentran disponible, sin embargo, en el transcurso de la investigación fue posible obtener algunos números de la revista los cuales el autor posee en formato digital, y son los que se citan en el trabajo.

Por otra parte, en el tercer capítulo se busca comprender los valores, significados, objetivos, pensamientos e interés de CONIP como elementos constitutivos de su *habitus*. Por lo que se pregunta ¿en qué consistió la visión de mundo CONIP? Para ello, se parte de dos textos que la coordinadora reconoce como los fundamentos de su teología: la IV carta pastoral de Monseñor Romero “La Iglesia y las Organizaciones Populares” escrita en 1978, y “Fundamentación Teológica de la Iglesia Popular de El Salvador” redactado en noviembre de 1980 por la misma coordinadora. Este último texto, entre otras cosas, brinda la concepción de CONIP sobre el proceso revolucionario salvadoreño y su rol como cristianos en dicho proceso, del cual se pueden inferir ciertos esquemas de acción y de apreciación ética. En esta misma sintonía son importantes las publicaciones de conferencias y entrevistas que fueron realizadas a miembros de CONIP en la década del ochenta y entre las cuales se pueden encontrar argumentos

ampliados sobre la visión de mundo de la coordinadora, este tipo de documentación ha sido reproducida en la revista *CRIE* antes mencionada, también fueron reproducidas por CONIP en publicaciones conocidas como “series testimoniales”, las cuales se encontraron disponibles en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centro América (IHNCA) de la UCA, y otras fueron facilitadas por Daniela Brunet (exmiembro de CONIP) que posee en su archivo personal ejemplares originales de dicha publicación y que compartió con el autor en formato digital. De estas últimas publicaciones se cuenta con seis números y se desconoce el total de publicaciones, sin embargo, se considera que no fueron más de seis por los problemas internos que atravesó en sus últimos años la coordinadora.

Para abordar estos textos se recurre a la hermenéutica entendida como método y actividad “interpretativa que permite la captación plena del sentido de los textos en los diferentes contextos por los que ha atravesado la humanidad”.⁴⁹ Para el filósofo Dilthey la hermenéutica tiene “la misión de descubrir los significados de las cosas, la interpretación de las palabras, los escritos, los textos, pero guardando su propiedad con el contexto del cual formaba parte”.⁵⁰ Para esta investigación, los textos antes mencionados guardan un universo de significados que pueden aportar a la comprensión de la visión de mundo de CONIP, algunos implícitos y otros explícitos, tal como advierten Romero y Villasmil, pueden no estar oculto pero no por ello ser visibles.⁵¹

El tercer capítulo se divide en dos acápites, el primero está dirigido al modelo de Iglesia que siguió y pretendió la coordinadora en el cual se problematizan dos conceptos acuñados por CONIP: *sujeto histórico* y *pueblo sacerdotal*, con los cuales la coordinadora explica el modelo de iglesia que pretendía, vinculado a las

⁴⁹ Morella Arráez, Josefina Calles, y Liuval Moreno De Tovar, “La Hermenéutica: Una actividad interpretativa,” *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación* 7, no. 2 (2006): 174,

⁵⁰ *Ibid*, 176.

⁵¹ Romero y Eduardo, “la genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de La cultura organizacional pública”, 102.

acciones y prácticas del movimiento revolucionario, desde esas dos nociones se puede lograr un primer acercamiento a la visión de mundo de CONIP, el segundo acápite alude a la pastoral de acompañamiento que la coordinadora retoma de Monseñor Romero, esta última permite observar de manera más específica las disposiciones de la coordinadora con respecto al proceso revolucionario salvadoreño, las cuales se expresaron en el reconocimiento hacia el FMLN como vanguardia del proceso revolucionario y en activismo y militancia política por miembros de CONIP, en un contexto de guerra.

Por último, y para comprender el sistema de prácticas de CONIP en el marco de las dinámicas del campo religioso y político, es necesario preguntarse ¿en qué consistió la praxis de CONIP?, en el entendido que las trayectorias militantes de sus miembros influyeron en las estrategias y acciones que como colectivo llevaron a cabo, pero también sus prácticas como colectivos se vieron restringidas por los cambios en el escenario político y religioso, lo cual, a su vez, estructuró sus disposiciones y prácticas. Si en el capítulo anterior se pone énfasis en la visión de mundo de CONIP para entender en que consiste su *habitus*, en este último es de interés dar cuenta de las acciones y prácticas que lo estructuraron y reprodujeron.

Para este capítulo, además de consultar material documental como comunicados, boletines, correspondencia, etc., se realizaron 24 entrevistas a profundidad semi estructuradas que forman parte del servicio social del autor y que se titula: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)”, dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador (2021); las entrevistas se realizaron a sacerdotes, laicos y líderes sociales de la década del setenta y ochenta que tuvieron participación o algún tipo de relación con CONIP.

Las entrevistas son un recurso fundamental para acceder a detalles minuciosos que de otro modo serían inaccesibles⁵². En esta investigación resultan sustancial para reconstruir la trayectoria de CONIP. Para el tratamiento de la fuente oral, se siguen las etapas propuestas por Lara y Antúnez: selección del informante a partir de criterios, repetición de la información, concatenación de la información con el informante y confrontación de la información con fuentes documentales.⁵³

En el cuarto capítulo se abordan las relaciones que CONIP mantuvo con diferentes actores religiosos y políticos en un contexto de guerra, así como el trabajo pastoral que desarrollaron en los frentes de guerra, centros de refugios y en la solidaridad internacional, por último, se aborda la crisis interna de CONIP que tuvo su desenlace con la desarticulación de la coordinadora. Se sostiene que la praxis de CONIP estuvo regida por el *habitus* militante el cual afectó sus dinámicas internas y prácticas pastorales que se adaptaron a las nuevas condiciones que el inicio del conflicto armado impuso, las cuales dejaron poco margen para un espacio de coordinación y trabajo pastoral a partir que el movimiento pastoral de la década del setenta fue desarticulado con la represión, perdió apoyo institucional con la muerte de Mons. Romero, pero también fue afectado con los preparativos militares por parte de la guerrilla.

⁵² Gwyn Prins, "Historia Oral," en *Formas de hacer Historia*, ed. Peter Burke (Barcelona: Alianza Editorial, 1994), 172.

⁵³ Pablo Larach y Ángel Antúnez, "La Historia oral Como alternativa Metodológica," *Revista de Teoría y Didáctica de Las Ciencias Sociales*, no. 20 (2014): 59, <https://www.redalyc.org/pdf/652/65247751003.pdf>.

CAPÍTULO 2:

GÉNESIS DE LA IGLESIA POPULAR SALVADOREÑA (1970-1980)

- 2.1. LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA Y LA RENOVACIÓN ECLESIAL
- 2.2. LAS DINÁMICAS DE TRABAJO PASTORAL DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA A PARTIR DE LA RENOVACIÓN ECLESIAL
- 2.3. EL GRUPO DE REFLEXIÓN PASTORAL "LA NACIONAL"
- 2.4. LOS VINCULOS ENTRE LOS CRISTIANOS Y LAS FUERZAS POPULARES DE LIBERACIÓN

CAPÍTULO 2:

GÉNESIS DE LA IGLESIA POPULAR SALVADOREÑA (1970-1980)

Este capítulo da cuenta de los procesos, dinámicas y relaciones de fuerza en el campo político y religioso durante la década del setenta que posibilitaron la formación de CONIP (1980). Se identifican al menos cuatro procesos que fueron interiorizados por miembros del clero, y que fueron fundamentales a la hora de la fundación de CONIP: El primero se relaciona con las tensiones y diferencias al interior de la Conferencia Episcopal de El Salvador con respecto a la renovación eclesial lo cual generó un ambiente de división que puso en evidencia las contradicciones al interior del clero en lo que se refiere a los modelos de iglesia que cada uno perseguía; también fue relevante la experiencia pastoral que se originó con la renovación y la cual fue impulsado por un sector de la iglesia católica articulado, principalmente, en torno al arzobispado de San Salvador, dicha experiencia acercó a este sector de la iglesia a la realidad de las organizaciones populares, contribuyendo a su concientización, organización y movilización a la vez que establecían vínculos con las organizaciones revolucionarias. Del clero comprometido con el nuevo trabajo pastoral, destaca el Grupo de Reflexión Pastoral, mejor conocido como “la nacional” que fue uno de los grupos más influyentes en cuanto al trabajo pastoral de la época; un cuarto proceso alude a los vínculos que estableció un grupo proveniente del clero con las Fuerzas Populares de Liberación, organización a la cual pertenecieron la mayoría de miembros de CONIP.

2.1 LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA ANTE LA RENOVACIÓN ECLESIAL

Cuando el papa Juan XXIII convocó al Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), el principal contexto era el de la Guerra Fría que marcaba la política mundial, por lo que su principal preocupación fue actualizar la Iglesia frente a la

modernización de la política. A la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR) le era urgente restaurar su influencia en el mundo moderno, algo que no podía lograr si seguía vinculada directamente con los Estados nacionales que carecían de credibilidad al involucrarse en conflictos bélicos, en este sentido, la Iglesia Católica Romana buscó posicionarse como una fuerza neutral, manifestándose en la sociedad civil a través de diferentes organizaciones seculares como la Acción Católica,⁵⁴ cobrando relevancia el tema de los laicos en las tareas del apostolado.

La renovación eclesial en El Salvador suscitó diferentes reacciones entre los obispos, pero encontró particular apoyo en el arzobispo de San Salvador, Mons. Chávez y González (1938-1977) y posteriormente, Mons. Óscar Arnulfo Romero (1977-1980). Ambos trabajaron por adecuar a la Iglesia católica según las conclusiones conciliares y del CELAM. Chávez reformó la Iglesia dando pauta a un nuevo trabajo pastoral, mientras que Romero llevó más allá su dimensión profética.

Para 1960, Mons. Luis Chávez y González había cumplido más de dos décadas a cargo del Arzobispado de San Salvador, en los cuales había demostrado cierta sensibilidad por los problemas sociales. En 1942 formó el Consejo Episcopal de América Central (CEDAC), que entre otras cosas, buscó atender problemáticas derivadas de las guerras, años más tarde, en la década de los cincuenta, junto a estudiantes universitarios y profesionales católicos, fomentó el estudio y reflexión de la doctrina social de la Iglesia, entre esos estudiantes estuvieron: Napoleón Duarte, Dada Hirezi, Rubén Zamora y otros que en 1960 fundarían el Partido Demócrata Cristiano.⁵⁵ Cuando se realizó el Concilio Vaticano II (1962-1965), Chávez y González participó de algunas de sus sesiones, y un año después de

⁵⁴ Gustavo Morello, "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: A 40 Años de un cambio en los paradigmas en el Catolicismo," *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 199 (2007): 83-85.

⁵⁵ Paz Alexander. Martínez-Díaz, "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work." (The Catholic University of America, 2014), 48-49.

finalizado publicó su Carta Pastoral 37 *La responsabilidad del laico en el ordenamiento de lo temporal*, en la cual retomó tres pilares fundamentales de la doctrina social de la iglesia: la dignidad de la persona, el bien común y la justicia social. Según el arzobispo, la Justicia era la “virtud reguladora del orden social”⁵⁶, consideraba que la búsqueda de la satisfacción de manera individualista daba pauta a que surgieran situaciones de injusticia, las cuales, para poder ser superadas a partir de organizar la sociedad bajo el valor de la justicia social, que permitiría la superación socioeconómica de los diferentes países pobres.

Dos años después de que Chávez publicara su carta pastoral, se realizó el CELAM de Medellín bajo el título: *“la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”*. En buena medida este evento confirmó la visión pastoral de Mons. Chávez respecto al tema de la justicia:

“Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano”.⁵⁷

El arzobispo implementó varias medidas con el objetivo de renovar la Iglesia, entre ellas, dio apoyo a los jesuitas para la formación de un clero más sensible a los problemas sociales a través del Seminario de San José de la Montaña; consolidó la creación de comisiones de pastoral social, cooperativas, implementó jornadas de estudio con los sacerdotes y fundó el semanario “Orientación”, en general, buscó que la Iglesia fuera más consciente y se vinculara con el

⁵⁶ Rosa Carmelita Samos Stibbs, “Estudio Teológico de las cartas pastorales de Mons. Luis Chávez y González” (Universidad Francisco Marroquín, 1986):97.

⁵⁷ Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), Documento de Medellín 1968, 2 “Justicia”, 8, http://inculturacion.net/phocadownload/Conclusiones_Celam/Medellin.pdf.

sufrimiento de los sectores populares.⁵⁸ Importante fue la decisión de retomar la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) las cuales surgieron como una manera de solventar la falta de clero, pero también constituyeron una experiencia novedosa a partir de que fueron espacios en que los sectores populares tuvieron la oportunidad de reflexionar sobre sus realidades a partir de una lectura particular de los textos bíblicos.⁵⁹

Por otra parte, Monseñor Chávez consideraba que la Iglesia podía entenderse con el gobierno salvadoreño en temas de interés social, sin embargo, a medida que este cerró los espacios de participación política y aumentó la represión, el arzobispo se convenció de que tal entendimiento no sería posible, por el contrario, iglesia y gobierno cada vez se distanciaron más.⁶⁰ El secuestro del padre Inocencio Alas (1970) por elementos de la Guardia Nacional, y el fraude electoral de 1972 fueron de las primeras tensiones entre Iglesia y Estado durante la década de los setenta, sin embargo, no serían casos únicos, en 1977 tuvo lugar un nuevo fraude electoral, junto al secuestro y expulsión de sacerdotes extranjeros acusados de propagar ideas subversivas, ese mismo año fueron asesinados dos sacerdotes, sin embargo, con estos eventos tuvo que lidiar Monseñor Óscar Arnulfo Romero, quien fue nombrado arzobispo el 3 de febrero de 1977, después que Mons. Chávez y González presentara su renuncia aludiendo haber cumplido la edad canónica.

A su llegada al arzobispado, Monseñor Romero lidió con el asesinato del padre Rutilio Grande cometido el 12 de marzo en Aguilares, y dos meses después con el asesinato del padre Alfonso Navarro. Dos hechos violentos dirigidos a

⁵⁸ Martínez-Díaz, "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work.", 267

⁵⁹ Fabián Gaspar Bustamante Olguín, "La participación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la regeneración del tejido social Brasileño durante la Dictadura Militar 1964-1985", *Encrucijada Americana* 3, núm. 1 (2009): 177-200.

⁶⁰ Martínez-Díaz, "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work.", 102-103.

miembros del clero más comprometido, que fueron marcando la pastoral de Romero:

“Hemos tratado de vivir un evangelio muy cómodo, sin entregar nuestra vida, solamente de piedad. Únicamente un evangelio que nos contentaba a nosotros mismos, pero he aquí que en Aguilares se inicia un movimiento atrevido de un Evangelio más comprometido”.⁶¹

Monseñor Romero, como arzobispo de San Salvador, exigió al presidente Molina que investigara y que hiciera justicia por el asesinato de los sacerdotes, sin embargo, no obtuvo respuesta satisfactoria, por lo cual, decidió no asistir a la toma de posesión del recién impuesto presidente Humberto Romero.⁶² Por su parte, la asamblea de religiosos aprobó que se pudiera celebrar una misa única el día domingo 20 de marzo, el Nuncio Apostólico no lo vio a bien, pues podía afectar la relación de la Iglesia con el nuevo gobierno, sin embargo, Mons. Romero tomó la decisión de continuar con la misa, para él, el evento contribuiría a la unidad con el demás clero.⁶³ Este sería el primero de muchos eventos que llevarían a Mons. Romero a entrar en tensión con la jerarquía de la Iglesia Católica y el Estado salvadoreño.

Otro asunto que marcó la pastoral de Mons. Romero fue el de las organizaciones populares, el cual fue el tema de su III carta pastoral que escribió junto a Monseñor Rivera y Damas, en la cual defendieron el derecho de las personas a la libre organización. Apoyaron que los cristianos formaran parte de las organizaciones populares, siempre y cuando no fetichizaran a sus organizaciones y que estas fueran vistas como instrumentos y no fines en sí mismas. Para ambos sacerdotes era una preocupación que los cristianos fueran instrumentalizados por las organizaciones, o que estos perdieran su identidad

⁶¹ Mons. Romero, “Homilía de Aguilares”, *CRIE* no. 9 (1977): 7.

⁶² Carlos Gregorio López Bernal, “Monseñor Romero: el valor de su palabra en tiempos de odio, amor y esperanza”, *La Universidad*, núm. 38 (2018): 167.

⁶³ Jesús Delgado, Oscar A. Romero. *Biografía* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 83-84.

cristiana al participar de ellas, sin embargo, recalcaron que la Iglesia debía ser la primera encargada por velar el cumplimiento de los derechos de las personas y acompañar a aquellos que exigieran mejores condiciones de vida.

“Medellín dejó claro definitivamente para la situación concreta de América Latina que es «tarea eminentemente cristiana» y, por tanto, «línea pastoral» del Episcopado Latinoamericano «alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia»”.⁶⁴

En una ocasión en que miembros del Bloque Popular Revolucionario se tomaron la catedral de San Salvador, Mons. Romero y otros sacerdotes intervinieron ante el presidente de la República para que se les garantizara a los manifestantes salir del edificio sin ser reprimidos,⁶⁵ además, en reiteradas oportunidades, denunció ante la prensa y autoridades internacionales el asesinato de religiosas, sacerdotes, laicos, campesinos, sindicalistas y estudiantes. Realizó constantes llamados al diálogo y respeto de los derechos humanos. Monseñor Romero, rechazó siempre la violencia, pero también comprendió que existía una violencia de tipo estructural que engendraba los demás tipos de violencia y era la principal a denunciar y superar. La posición de Mons. Romero no era la única, ni la mayoritaria entre los obispos, por el contrario, tuvo que buscar el diálogo con sus compañeros de la Conferencia Episcopal, pese a que algunos eran reacios a su línea pastoral.

Los obispos reunidos en la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES), tuvieron diferencias en cómo entender y aplicar la renovación eclesial a la realidad del país, en ocasiones se exacerbaban los celos y envidias entre los

⁶⁴Óscar Arnulfo Romero y Rivera Damas, “La Iglesia y las Organizaciones Populares en El Salvador” *Diakonia*, nº 7, (1978):77

⁶⁵ Óscar Arnulfo Romero, *Su Diario*, <https://servicioskoinonia.org/romero/varios/RomeroOscar-SuDiario.pdf>, (consultado el 26 de septiembre del 2021), 19.

miembros de la Conferencia, quienes acudieron a la retórica anticomunista para justificar sus diferencias. Antes de Mons. Romero, ya Chávez y González tuvo que desmentir que dentro de la Iglesia existiera “infiltración comunista”,⁶⁶ según Chávez, lo que sí existía era un interés preferencial por los pobres.

Por su parte, Monseñor Romero tampoco estuvo exento de acusaciones y críticas. En una ocasión la CEDES escribió una amonestación a un grupo de sacerdotes y religiosas que redactaron una carta quejándose del trabajo del Nuncio Apostólico, Mons. Romero no estuvo de acuerdo en el contenido de la amonestación de los obispos y propuso que el Nuncio pudiera dialogar con los sacerdotes descontentos y tratar sus diferencias, sin embargo, los obispos se negaron y la aprobaron sin él.⁶⁷ Romero sufrió serias acusaciones por parte de sus compañeros obispos, así lo registra en su diario personal: “Monseñor Aparicio aprovechó esta ocasión para decir que [...] mi predicación era violenta, subversiva, que estaba dividiendo al clero y a las diócesis, que *los sacerdotes ya miraban más hacia la Arquidiócesis que a sus propios obispos*”.⁶⁸ La admiración que suscito, Mons. Romero, en sacerdotes de diferentes diócesis, aunado a que el liderazgo del arzobispo provocó interés en la prensa nacional e internacional, hizo sentir a los demás obispos relegados.⁶⁹

Sin embargo, las posiciones de los obispos variaron, en ocasiones sus discursos parecían estar acordes a la renovación, de hecho, Monseñor Aparicio, se pronunció ante la violación de derechos humanos desde antes de que Mons. Romero asumiera como arzobispo, por ejemplo, en 1971 expresó:

⁶⁶ Diario Latino, “No hay infiltración roja en Iglesia: Monseñor Chávez,” 7 de marzo de 1977. Iglesia Romero, recortes de artículos y fotocopias sobre Iglesia, CIDAI-UCA.

⁶⁷CEDES, “Obispos de El Salvador condenan ataques contra el Nuncio Gerada y el arzobispo, Cardenal Casariego” *CRIE*, nº 20 (abril-1978):4

⁶⁸ Óscar Arnulfo Romero, *su diario personal*, 7 [énfasis añadido].

⁶⁹ Morozzo della Rocca, *Óscar Romero. La Biografía*, 161.

“No es con engaños, con burlas, con atropellos, con secuestros, con torturas, con asesinatos, violaciones a domicilio, ni detenciones ilegales, que se va a doblegar la bravura de un pueblo cansado de vejaciones. Denunciamos los secuestros, como lo más vil y reclamamos, con todos los derechos que nos asisten, que ningún miembro de Cuerpos de Seguridad o del Ejército, de cualquier gradación que sea, puede detener a ningún salvadoreño o extranjero si no es in fraganti delito o en virtud de un mandato judicial”.⁷⁰

Ocho años después, en una entrevista realizada en Puebla, México, el mismo obispo Aparicio aseguró que algunos sacerdotes, apoyados por Monseñor Romero, actuaban a espaldas de sus respectivos obispos, por lo cual, acusaba al arzobispo de no respetar a las demás autoridades eclesiásticas, y aseguraba que las diferencias y problemas continuarían hasta que Mons. Romero optara por entenderse con la jerarquía del clero y el gobierno.⁷¹

En otra ocasión, el obispo Auxiliar, Mons. Revelo, junto al obispo Aparicio, acordaron en la Junta Arquidiocesana cambiar los estatutos de la fundación Cáritas, argumentaron que Cáritas se había politizado, por lo cual, se debía regular su funcionamiento; a esa reunión no asistió Monseñor Romero, aun así, prosiguieron con el acuerdo de cambiar los estatutos, a pesar de que era el arzobispo quien debía de firmar.⁷²

Al igual que Mons. Aparicio, el obispo René Revelo en años anteriores se había mostrado abierto a las reflexiones del Concilio Vaticano II y Medellín, había reconocido la necesidad de crear comunidades eclesiales de base como una

⁷⁰ Monseñor Aparicio "exhortación pastoral al conmemorar sus bodas de platas episcopales", San Vicente, 29 de junio de 1971, citado en Martínez-Díaz, "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His life and work." 204

⁷¹ Julian Filochowski, "Entrevista con Mons. Pedro Aparicio Obispo de San Vicente (1949-1983)" 1979. S.F. <http://www.redicces.org.sv/jspui/handle/10972/3928>. (consultado el 07 de diciembre del 2021).

⁷² Óscar Arnulfo Romero, *su Diario*, 56.

solución a la estructura tradicional de la Iglesia católica, la cual consideraba a la parroquia como algo limitado a lo administrativo, por el contrario, Revelo siguiendo a Medellín, consideraba que las parroquias debían de ser espacios que propiciaran la comunidad de los creyentes, y no solamente ver cuestiones administrativas.⁷³

Pese a las posibles coincidencias entre los obispos, la división entre la Conferencia era eminente y en buena medida tuvo que ver con las dinámicas políticas del país. Obispos como Aparicio y Revelo habían tenido un discurso reformista, sin embargo, pronto se convencieron de que las pretensiones revolucionarias de las organizaciones político-militares que surgieron en la década de los setenta y el auge del movimiento popular, eran más peligrosas que lo que antes denunciaron. Posteriormente, terminaron colaborando en otras actividades represivas que tenían como objetivo debilitar y eliminar cualquier proyecto popular.⁷⁴

Hubo momentos en que los miembros de CEDES actuaron en conjunto, por ejemplo, En 1975 los obispos decidieron emitir una exhortación pastoral debido a la violencia que se vivía en el país, aludieron a la masacre de “Tres Calles” en Usulután y también al secuestro del padre Rafael Barahona por parte de los cuerpos de seguridad. Los obispos exhortaron a las autoridades a buscar medidas para cesar la represión, mientras que consideraron oportuno que los pobres se siguieran organizando en asociaciones, ligas agrarias, cooperativas de campesinos, etc.⁷⁵ En 1979, con el asesinato del padre Alirio Napoleón Macías, los obispos protestaron exigiendo al gobierno que investigara los crímenes cometidos hacia el clero, también le solicitaron al Nuncio su intervención con las

⁷³ Marco René Revelo, “Concepto de Parroquia después del Vaticano Segundo y de Medellín. Su papel en la Comunidad como Fuerza Pastoral.” *Búsqueda* 1, junio (1973): 24-26.

⁷⁴ Jorge Cáceres Prendes, “Revolutionary Struggle and Church Commitment: The Case of El Salvador,” *Social Compass*, no. 30 (1983): 286.

⁷⁵ CEDES, “Exhortación pastoral de los Obispos de El Salvador”, *Búsqueda*, nº10, (septiembre-1975):40-41.

autoridades para detener los asesinatos dirigidos a sacerdotes⁷⁶, además, la CEDES retiró a sus dos delegados del diálogo nacional y cerró el templo de San Esteban Catarina en donde había sido asesinado el padre Macías (1979).⁷⁷

Sin embargo, la división en temas políticos y cívicos entre los obispos fue más común que sus momentos de consenso. Las diferencias en temas pastorales implicaron trastocar o conservar las relaciones de la Iglesia Católica con los actores políticos y sociales de la época. Al ser la Iglesia salvadoreña una de las instituciones con mayor peso ideológico, el asunto no era formal, sino que tuvo implicaciones políticas, por eso, el trabajo pastoral basado en la renovación eclesial mantuvo su comunión entorno al arzobispado que se mostró a favor de tales cambios.

2.2 LAS DINÁMICAS DE TRABAJO PASTORAL DE LA IGLESIA CATÓLICA SALVADOREÑA A PARTIR DE LA RENOVACIÓN ECLESIAL

Previo al Concilio Vaticano II la teología sostuvo un diálogo con la filosofía moderna, de ahí surgieron propuestas teóricas que buscaron acercar la Iglesia a los sectores obreros, los cuales fueron base para la creación de la Acción Católica y de los partidos demócratas cristianos.⁷⁸ En este diálogo entre teología y filosofía, aparece el método del cura belga Cardijn, el cual se conoce como Ver-Juzgar-Actuar. El método consiste en conocer la realidad de los feligreses, juzgarla a partir de las enseñanzas de la Biblia, y por último buscar soluciones.⁷⁹ América Latina no fue ajena a estas discusiones, por el contrario, con la

⁷⁶ CEDES, “Comunicado de los obispos con motivo del asesinato del padre Alirio N. Macías. 10 de agosto de 1979” *CRIE* 38, (agosto-1979):3.

⁷⁷ Stella Calloni, “Unidad del clero contra el Estado”, CAMENA, Fondo A, Expediente 3790, 11 de agosto de 1979, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8\(1-2\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2062.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8(1-2)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2062.jpg) (consultado el 07 de junio del 2022)

⁷⁸ Joaquín M. Chávez, “Catholic Action, The Second Vatican Council, and The Emergence of The New Left in El Salvador (1950–1975)”, *The Americas* 70, núm. 3 (enero de 2014): 468.

⁷⁹ Blanca Imelda Pedroza Gallegos, “La Lectura Popular de la Biblia y el compromiso social : Las Comunidades Eclesiales de Base”, *La Pacarina del Sur*, núm. 13 (2012): 2.

experiencia de la Conferencia de Medellín, la reflexión teológica se enriqueció, principalmente, con los aportes de la Teología Latinoamericana y de la pedagogía de Paulo Freire.⁸⁰

“Deseamos afirmar que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales, ya sea en lo que respecta al diálogo y vivencia comunitaria dentro del mismo grupo ya sea en sus relaciones con grupos sociales más amplios (obreros, campesinos, profesionales liberales, clero, religiosos, funcionarios) [...] Esta tarea de concientización y de educación social deberá integrarse en los planes de pastoral de conjunto en sus diversos niveles”.⁸¹

En El Salvador, un sector de la Iglesia católica desarrolló su trabajo pastoral basado en los cambios promovidos por el Concilio Vaticano y el CELAM de Medellín, dicho trabajo implicó un proceso de educación, organización y concientización, en cantones, caseríos, pueblos, barrios y tugurios; promovió la participación activa de los laicos en actividades de la Iglesia, el involucramiento en los problemas de su comunidad contribuyendo a la estructuración de nuevas disposiciones y prácticas. Este sector de la Iglesia, aunque comenzó siendo minoritario, con el apoyo de los laicos se fortaleció, logró extenderse a lo largo del país ampliando su base social y legitimando su práctica pastoral, configurando la experiencia pastoral de la Iglesia Popular salvadoreña.

Un año después del CELAM de Medellín (1968), llegó desde Bélgica a El Salvador el padre Pedro Declerq, quien fundó la primera CEB de San Salvador,

⁸⁰ Gilberto José Graffe, “Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base (ceb) como manifestación de educación social 1960-1990”, *Extramuros*, núm. 9 (2008): 113–114.

⁸¹ Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), Documento de Medellín 1968, “Justicia”, en, <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin3.htm> (consultado el 03 de agosto del 2021).

primero en la colonia Zacamil en el año de 1969 y un año después con ayuda de su compatriota, el padre Rogelio Ponsele, fundaron la CEB del cantón de San Antonio Abad. Ambos conocieron el modelo de “San Miguelito” en su estadía en Panamá, el cual consistía en generar confianza entre los habitantes de una comunidad para luego invitarlos a formar parte de un grupo cristiano de reflexión bíblica sobre temas como la injusticia, la maldad y vida social, en un segundo momento se organizaba un curso de dos días de estudio sobre la realidad nacional y de la comunidad; un último paso consistía en que cada grupo organizara reuniones periódicas para dialogar sobre los problemas individuales, de la comunidad y de ser posible buscarles solución.⁸²

Los sacerdotes extranjeros también llegaron al oriente del país, como es el caso de la Parroquia de La Unión, la cual se vio transformada debido al trabajo de un grupo de sacerdotes provenientes de Cleveland, Ohio. El padre Miguel Montesinos citando el libro de gobierno de la parroquia comenta como los padres de Cleveland comenzaron a formar catequistas para que pudieran celebrar la palabra en las comunidades debido a la falta de clero. Su principal proyecto fue la “Familia de Dios”, el cual estaba dirigido a parejas, el objetivo era concientizarlos en diversos temas como el hombre y la vida en comunidad.⁸³

En el occidente del país también se realizó un trabajo de concientización, y educación que buscó formar líderes que pudieran celebrar la palabra en los espacios donde habitaban, formando comunidades eclesiales de base que cultivaran valores como amistad, corresponsabilidad y solidaridad, este fue el objetivo de la Escuela de Formación Integral “La Providencia” en Santa Ana.⁸⁴

⁸² Sin autor, “Pasos de estos métodos de evangelización”, *Búsqueda* II (1974), Iglesia Romero, CIDAI-UCA.

⁸³Miguel Montesinos, “Trabajo pastoral en la parroquia de La Unión,” *Búsqueda* n°8, (marzo 1975):12-13.

⁸⁴Enrique Gloden, “Sacerdote en un centro campesino,” *Búsqueda*, n°1, (1973): 34-35.

Según el Pbro. Montesinos Rivas, la idea de un trabajo comunitario también se reflejaba en las dinámicas económicas, por lo cual, la Iglesia a través de sus religiosos, debía de promover una mejoría en la calidad de vida del campesino, educándole en mejorar sus técnicas para trabajar la tierra y asegurar mercado para sus productos a través de la creación de cooperativas, que también ayudarían a crear vínculos comunitarios.⁸⁵ Años antes, la creación de cooperativas había sido promovida por Mons. Chávez, a través de la Fundación Promotora de Cooperativas (FUNPROCOOP) aprobada oficialmente en 1968, con ello buscaba mejorar las condiciones de vida de los más pobres y desarrollar programas de educación.⁸⁶

La CEB de San Antonio Abad es un ejemplo de trabajo cooperativo, esta comunidad creó una cooperativa de ahorro y consumo, una clínica parroquial y la casa de retiro “El Despertar”, que fue construida por los miembros de la comunidad.⁸⁷ El padre Guillermo Denoux, recuerda su experiencia evangelizadora con la CEB de San Antonio Abad, de la cual quedó a cargo en 1972:

“[...] Entonces invitábamos a pláticas de información, de concientización, donde tomábamos en cuenta, tanto la situación del país, la situación de la familia, la situación del pueblo de San Antonio Abad con la pregunta siempre al final y ¿nosotros como cristianos de iglesia qué podemos hacer? Inclusive, yendo un poco más allá, después de un tiempo de formación –lógicamente– preguntando a la gente ¿y usted qué va hacer?

⁸⁵ Luis Montesinos Rivas, “El sacerdote al servicio de la comunidad rural,” *Búsqueda*, n°1 (junio-1973): 27-30.

⁸⁶ Paz Alexander. Martínez-Díaz, “Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His life and work.” (The Catholic University of America, 2014),450.

⁸⁷ Ana Lilian Ramírez, San Antonio Abad: Memoria histórica y resistencia cultural (San Salvador: CICH, 2010):130.

No es ¿qué podemos hacer?, sino, ¿qué va hacer?, ¿hasta dónde usted tiene tiempo, voluntad, compromiso para hacer algo?”⁸⁸

Las religiosas también formaron parte activa del trabajo pastoral. El Concilio II dejó atrás el rol de la mujer que limitaba su participación a temas de oración y servicios hacia los sacerdotes, por uno que promovió un compromiso profundo con la feligresía. En la Parroquia de la colonia Santa Lucía, en Ilopango, las religiosas Joyce Blum y Rina Montano realizaron un esfuerzo de formación pastoral con las mujeres del lugar, el objetivo era formar CEB a partir del método de acercamiento y diálogo con los vecinos. El trabajo dio resultados y se extendió a nueve colonias del municipio. Las religiosas fueron acusadas, por parte de las autoridades, de estar organizando a la comunidad en ideas subversivas, por su parte, ellas interpretaron estas acusaciones como una señal de estar avanzando por buen camino, aunque esto significara que sus vidas corrieran peligro.⁸⁹

Los sacerdotes y religiosas en el trabajo pastoral descubrieron su vocación y compromiso social con los más pobres, en este sentido, la influencia entre clero y feligreses fue recíproca, así lo expresó el padre Fabián Amaya “tengo que confesar que yo mismo he sido producto de este mismo proyecto”.⁹⁰ En la comunidad el pobre descubrió que podía y debía hacerse cargo de su realidad, y que esta tarea era más eficiente y cristiana al realizarse en colectivo, por su parte, la Iglesia pudo conocer, comprender y sentir las necesidades a las que muchas personas estaban sometidas en su diario vivir, marcados por la marginación y desigualdad, pero también se encontró con el trabajo de las organizaciones populares y las organizaciones político-militares.

El trabajo que realizó la Iglesia desde la segunda mitad de la década de los sesenta y los primeros años de los setenta se benefició de la apertura política

⁸⁸ Entrevista al padre Guillermo Denoux. En Ana Lilian Ramírez, *San Antonio Abad: Memoria histórica y resistencia cultural* (San Salvador: CICH, 2010),132.

⁸⁹Joyce Blum y Rina Montano, “Futuras religiosas”, *Búsqueda*, n°1 (junio-1976): 36-37.

⁹⁰ Fabián Amaya Torres, “Experiencia pastoral en Ilopango,” *Búsqueda*, n°10, (1975):7-9.

que hubo entre los años 1962-1972, logrando una relación relativamente estable entre Iglesia y Estado, sin embargo, esta situación fue cambiando.

Las tensiones entre la Iglesia, el presidente Molina y el vicepresidente Enrique Rivas se remontan a la campaña electoral de 1972, cuando ocuparon los mítines para criticar la acción pastoral de la Iglesia, amenazando a los sacerdotes con «ponerlos en su puesto»⁹¹. A pesar de los conflictos, los obispos recibieron invitación al acto de toma de posesión del presidente y vicepresidente, sin embargo, solo asistió el Nuncio Apostólico, quien era parte del cuerpo diplomático, por su parte, Mons. Aparicio –el mismo que años después acusaría a Mons. Romero de subversivo– fue claro y anunció que no asistiría debido al fraude electoral y por los insultos y amenazas hechas por el entonces candidato a vicepresidente.⁹² En diciembre de ese mismo año, el padre David Rodríguez, párroco de Tecoluca, se negó a recibir al recién electo presidente Molina en su visita al municipio. El padre David argumentó que la alcaldía tomaba posturas “no sinceras” al querer instrumentalizar a la Iglesia, por lo cual, se negó a asistir al acto de recibimiento y mantuvo la parroquia abierta de manera ordinaria.⁹³

Las tensiones entre la Iglesia y el Estado salvadoreño fueron en aumento, a tal grado que, para el año de 1979, siete sacerdotes habían sido asesinados por cuerpos de seguridad del Estado y grupos paramilitares de extrema derecha: Nicolás Antonio Aguilar (1970); Rutilio Grande, Alfonso Navarro (1977); Ernesto Barrera (1978); Rafael Palacios, Napoleón Macias y Octavio Ortiz (1979). Este último fue asesinado el 20 de enero de 1979, días antes de la III Conferencia

⁹¹ Fabián Amaya Torres, “La propaganda política recién pasada fue una propaganda antirreligiosa por parte del partido oficial,” (9 de marzo de 1972,) CAMENA, Fuerzas Armadas, FSV6, expediente 1073, imagen 2-3 de 110. https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/F%20SV6/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2002.jpg (consultado el 07 de enero del 2022).

⁹² Ibid.

⁹³ David Rodríguez, Carta dirigida al alcalde de Tecoluca, (15 de diciembre de 1972), En, <https://elfaro.net/es/201506/academico/17134/El-d%C3%ADa-en-que-el-Padre-David-Rodr%C3%ADguez-rechaz%C3%B3-a-un-alcalde-y-un-presidente-militar.htm> (Consultado el 15 de abril del 2020).

Episcopal Latinoamericana (CELAM) que se celebró en Puebla, México y de la cual participó el arzobispo de San Salvador junto a otra delegación de obispos salvadoreños.

Monseñor Romero al llegar a México dio a conocer la situación de la Iglesia salvadoreña, la cual es reconocida como “martirial”. Entre los sacerdotes que optan por la *opción preferencial por los pobres*, la Iglesia salvadoreña se ha convertido en un modelo de Iglesia. El arzobispo también aprovechó la ocasión para comentar sobre las declaraciones del presidente Humberto Romero hechas en México en las cuales aseveró que en el país no se perseguía a la Iglesia, ya antes Mons. Romero se había referido a él como mentiroso por esas declaraciones.⁹⁴ En general, el III CELAM fue la reafirmación de las conclusiones de Medellín en 1968, y para la Iglesia salvadoreña fue una oportunidad para denunciar internacionalmente la persecución que vivía en El Salvador.

En 1980 es asesinado Mons. Romero por grupos de la ultraderecha salvadoreña, lo cual dejó un vacío de liderazgo al interior de la Iglesia, que sumado al aumento de la represión y a los preparativos de la ofensiva por parte de la guerrilla salvadoreña, incidieron en la desarticulación del trabajo pastoral iniciado en la década de los sesenta con el apoyo de Mons. Chávez y González y desarrollado por el arzobispado de Mons. Romero. Con el inicio del Conflicto Armado, muchas comunidades desaparecieron, otras se reunieron en condiciones de semi clandestinidad, como fue el caso de la CEB de San Antonio Abad,⁹⁵ otras por su posición geográfica quedaron dentro de la zona de control de la guerrilla salvadoreña, mientras que el grupo más radicalizado del clero intentó coordinar el trabajo pastoral, este grupo fue conocido durante la década de los setenta como “La Nacional”.

⁹⁴Misa de Monseñor Romero por asesinato del padre Octavio Ortiz/ El Salvador, https://www.youtube.com/watch?v=Srtj0_UzqGs (Consultado el 16 de abril del 2020).

⁹⁵ Ramírez, San Antonio Abad: Memoria histórica y resistencia cultural, 138.

2.3 EL GRUPO DE REFLEXIÓN PASTORAL “LA NACIONAL”.

Entre el clero que se identificó con la renovación eclesial hubo un grupo de sacerdotes, religiosas, seminaristas y laicos que tuvieron una participación destacada en el trabajo pastoral, y aunque fue un grupo reducido en número, su influencia marcó las dinámicas del campo religioso y político. En buena medida ellos configuraron el modelo de Iglesia Popular en El Salvador, estuvieron cerca de Mons. Romero y contribuyeron a su conversión, además apoyaron a las organizaciones populares y mantuvieron vínculos con las guerrillas. Este grupo es el antecedente inmediato de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP).

En 1970 con la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto se intentó crear mecanismos de integración, desarrollo y coordinación del trabajo pastoral a nivel nacional, se solicitó a los obispos la creación de una comisión de pastoral de conjunto⁹⁶ y la promoción de Consejos Diocesanos de pastoral, también contemplaron actualizar la evangelización según la realidad concreta del país, para lo que propusieron la creación del Instituto de Estudios Pastorales.⁹⁷ Sin embargo, a excepción de Mons. Luis Chávez y González y Mons. Rivera y Damas, los demás obispos rechazaron la propuesta y se modificaron las conclusiones presentadas a la CEDES, imposibilitando la creación de un centro nacional que diera seguimiento y coordinación a los acuerdos, así como un centro de estudios e investigación que desarrollara el pensamiento cristiano y diera insumos al trabajo pastoral. En parte, esta situación dio pauta para el surgimiento de canales alternativos para la coordinación del trabajo pastoral.⁹⁸

⁹⁶ Juan Ramón Vega, *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico* (San Salvador: Publicaciones del Arzobispado, 1994), 82.

⁹⁷ Luis Alonso Coto Flores, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)” (Universidad Católica de Lovaina, 2005), 192.

⁹⁸ Vega, *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico*, 86.

De los participantes de la Primera Semana Nacional de Conjunto, un grupo de alrededor de 50 sacerdotes, religiosas, seminaristas y laicos se articularon en torno al arzobispado con la intención de concretizar las reflexiones del Concilio II y Medellín en el trabajo pastoral y coordinarlo, de esta manera surgió el Grupo de Reflexión Pastoral (GRP), que posteriormente fue conocido como “La Nacional”. Entre los sacerdotes que formaron parte de este grupo se encontraban: Bernardo Boulang, Fabián Amaya, Ricardo Urioste, Octavio Cruz, Trinidad Nieto, Inocencio Alas, Higinio Alas, Rutilio Sánchez, Astor Ruíz, Roberto Trejo, Ricardo Ayala, Nicolás Menjívar, Pedro Cortez, Ernesto Barrera, Rogelio Poncelle, Plácido Erdozaín, Rafael Urrutia, Pedro Declerq, Benito de Jesús Tovar, Juan Ángel Martínez, Mario Ramos, Juan Ramón Vega, Luis Van de Velde, José Luis Burguet, Mario Bernal, Bernardo Survil; todos ellos de la arquidiócesis de San Salvador; de la diócesis de San Miguel participaban: Miguel Ventura, Leonel Cruz, Miguel Montesinos, Manuel de Jesús Córdova, Raymundo Dumas, Julio César Lemus; de la diócesis de San Vicente: David Rodríguez, Rafael Barahona, Porfirio Martínez, Benigno Rodríguez, Vicente Sibrián, Alirio Napoleón Macías, Rafael Palacios, Miguel Alipio Flores, Hernán Rodríguez, Francisco Mejía; de la diócesis de Santa Ana: Walter Guerra, Humberto de Jesús Ayala, José Luis Gamero Guardado, Enrique Gloden, José Adolfo Mojica y de la Diócesis de Santiago de María: José María Alas Alfaro y los padres pasionistas del Centro de Formación Campesina de Los naranjos, entre ellos Juan Macho y Pedro Ferradas.⁹⁹

Entre los objetivos que persiguió esta coordinación se encontraban:¹⁰⁰

⁹⁹ Freddy Delgado, *La Iglesia Popular nació En El Salvador. Memorias de 1972 a 1982*, n.d.; Héctor Ibarra Chávez, *En Busca de Dios En La Tierra*. (San Salvador: UCA Editores, 2015), 81.

¹⁰⁰ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982, CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 5 de 36 En, https://selsler.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2005.jpg, (consultado el 26 de septiembre del 2021).

Compartir nuevas inquietudes teológicas y la problemática política y social que vivía El Salvador.

Estudiar en colectivo las experiencias de pastoral que surgían en América Latina.

Coordinar el trabajo pastoral.

Planificar acciones conjuntas coyunturales.

Dar respuestas conjuntas a la persecución dirigida a la Iglesia.

Buena parte de los sacerdotes que participaban de “La Nacional”, eran curas jóvenes recién ordenados que se habían educado bajo la tutela de los Jesuitas, quienes tuvieron bajo su responsabilidad el Seminario San José de la Montaña, estos habían innovado la formación clerical basándose en los documentos conciliares y el CELAM de Medellín; varios de los sacerdotes que pertenecieron a “La Nacional” fueron destacados estudiantes en el seminario, en ocasiones fueron premiados por asimilar de manera destacable los nuevos conceptos, ideas y métodos que proporcionaba la renovación eclesial. Entre estos estudiantes se encontraban: Ernesto Barrera, Rutilio Sánchez, Benito Tovar y Alfonso Navarro.¹⁰¹

Para finales de la década de los sesenta, los seminaristas se encontraban en una dinámica avanzada de concientización y politización. En 1968 se rehusaron a cantar y servir en una misa donde asistieron altos funcionarios del gobierno, en otra ocasión rechazaron asistir al Te Deum, argumentado que lo hacían debido a los ataques que sufría la Iglesia por parte del gobierno.¹⁰² En 1969 seminaristas

¹⁰¹ Martínez-Díaz, “Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work.”

¹⁰² Ibid, 281-284.

y curas se pronunciaron en contra del nombramiento del cardenal Mario Casariego, siendo esta una de sus primeras actividades en conjunto.¹⁰³

El Grupo de Reflexión Pastoral de alguna manera buscó solventar la negativa de los obispos por crear un espacio de coordinación nacional del trabajo pastoral, y un espacio de debate y reflexión acerca de problemáticas de interés pastoral y social, por lo cual, se volvió un referente para los sacerdotes, monjas y laicos que se entusiasmaron con el Concilio Vaticano II y Medellín. Sin embargo, el impacto de este grupo habría ido más allá, según Juan Ramón Vega, el grupo de “la Nacional”, dentro del clero, se convirtió en el principal polo de producción ideológica durante la década de los setenta, influyendo en los cuadros pastorales de las diócesis, y subsecuentemente, en el trabajo pastoral.¹⁰⁴

En el acápite anterior se ha hecho referencia a como sacerdotes y religiosas adaptaron métodos de evangelización acordes a la renovación eclesial,¹⁰⁵ buscando la concientización y organización de los sectores populares. Aunque el número de sacerdotes “medellinistas”, fue minoritario, la incorporación del laico a las actividades litúrgicas permitió construir redes de evangelización que abarcaron zonas donde el clero antes no había podido cubrir, además, las CEB dieron otra mística al trabajo pastoral, en la cual el laico no cumplía tareas secundarias, sino que se convertía en un líder o referente de su comunidad. Este trabajo pastoral significó transitar de una visión pesimista de la situación a una

¹⁰³ Héctor Ángel Ibarra Chávez, *En busca Del Reino de Dios en La Tierra. La Teología de la Liberación durante la revolución salvadoreña* (San Salvador: DPI, 2016), 89.

¹⁰⁴ Vega, *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico*, 107.

¹⁰⁵ Pedro Declercq, Rogelio Ponselle y Guillermo Denoux, adaptaron nuevos métodos de evangelización al caso salvadoreño, específicamente, en las CEB de San Salvador. Antes de llegar a El Salvador, los tres sacerdotes conocieron las experiencias de la parroquia de San Miguelito en Panamá, y en el caso de Pedro y Rogelio, también conocieron la experiencia de Choluteca en Honduras. Por otra parte, también sacerdotes como Enrique Gloden, Pedro Ferradas, Juan Macho y David Rodríguez, contribuyeron con los Centros de Formación Campesina que innovaron en los procesos de formación de liderazgos cristianos, sirviendo como espacios de organización y desarrollo del nuevo trabajo pastoral.

más comprometida en la cual la religión ya no era solo es un factor de concientización, también era de organización, movilización y transformación.¹⁰⁶

El compromiso pastoral llevó a sacerdotes, religiosas y laicos de “la Nacional” a vincularse orgánicamente con la formación y desarrollo de las organizaciones populares, que durante la década de los setenta marcaron los dinamismos políticos y sociales del país, tal es el caso del padre Inocencio Alas párroco de Suchitoto quien llegó a la parroquia en 1969, y un año después participó del congreso de reforma agraria en el cual presentó sus posturas a favor de cambiar las viejas estructuras de la tenencia de la tierra, por lo que fue secuestrado, golpeado y torturado.¹⁰⁷ Continuó con su trabajo pastoral, formando celebradores de palabras y con ayuda de Mons. Chávez fundó una escuela de agricultura; también acompañó la toma de tierras por parte de campesinos, donde entró en contacto con miembros de la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS). Su experiencia y el contexto en el que se encontraba el país, lo llevaron a acompañar la creación de un frente reivindicativo con otras organizaciones, dando origen en 1974 al Frente de Acción Popular Unificado (FAPU), entre las organizaciones que lo conformaban estaban FECCAS, la Federación Unitaria Sindical Salvadoreña (FUSS) y la Asociación Nacional de Educadores de El Salvador (ANDES 21 de junio). Debido a las disputas político-ideológicas al interior de FAPU el proyecto no duró más de un año y fue retomado por la Resistencia Nacional que fue una de las cinco organizaciones político-militares de izquierda de la década.¹⁰⁸

Por su parte, la Nacional también discutió sobre los vínculos entre los cristianos y las organizaciones populares. Consideraron que, si las organizaciones

¹⁰⁶ Flores, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992), 204.”

¹⁰⁷ Sin autor. “Secuestro de un sacerdote,” 11 de enero de 1970, CAMENA, fondo A, Iglesias y comunidades religiosas, JSV8, expediente 3390, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8\(1-2\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8(1-2)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg) (consultado el 26 de marzo del 2022).

¹⁰⁸ José Inocencio Alas, Iglesia, Tierra y Lucha Campesina: Suchitoto, El Salvador, 1968-1977 (San Salvador: Asociación de Frailes Franciscanos OFM de C.A, 2003): 219-221.

populares estaban luchando por una sociedad más justa, los cristianos debían de incorporarse.

“¿Qué actitud debe tomar el sacerdote que trabaja en pastoral con las organizaciones populares marxistas-leninistas que luchan por implantar una sociedad más justa? (...) debe haber colaboración, es decir, una incorporación al proceso, una presencia efectiva, no hegemónica, sino de servicio, aportando los elementos cristianos que lleven al cambio, el cristianismo actual no es capaz de llevarnos a una práctica política; la DC [Democracia Cristiana] intentó tenerla y fracasó; por eso, lo menos que puede hacer la Iglesia es colaborar para que surjan las bases que harían posible el reino de Dios, algunos obispos afirman que los católicos militantes en organizaciones populares marxistas pueden perder la fe; la verdad es que la fe se compromete o aumenta; lo que sí sucede es que la forma de ejercer la autoridad sobre esos cristianos cambia, a la vez que ellos toman conciencia de la contradicción interna de la Iglesia-institución como parte del sistema opresor; la Iglesia es para transformar el mundo, si no lo hace traiciona a Cristo; si las organizaciones populares propician el cambio que Cristo proclamó, los cristianos tenemos que integrarnos a las organizaciones populares”.¹⁰⁹

Así como Inocencio Alas, otros sacerdotes de “la Nacional” se vincularon temprano con la experiencia organizativa de campesinos, por ejemplo, el padre Rutilio “Tilo” Sánchez siendo estudiante seminarista, trabajó junto al padre Romeo Maeda que promovió el cooperativismo entre los campesinos, esto aproximó al padre Tilo Sánchez con los campesinos organizados de FECCAS que para finales de la década del sesenta continuaban ligados a la Democracia

¹⁰⁹ Acta de la reunión del grupo sacerdotal interdiocesano de reflexión pastoral, 1977, citada en, Congregatio de Causis Positio Romero super martirio Sanctorum, “El Salvador. Fe y Política En El Arzobispado de Óscar Arnulfo Romero (I),” [https://dial.org/diccionario/index.php?title=EL_SALVADOR._Fe_y_política_en_el_arzobispado_de_Oscar_Arnulfo_Romero_\(I\)](https://dial.org/diccionario/index.php?title=EL_SALVADOR._Fe_y_política_en_el_arzobispado_de_Oscar_Arnulfo_Romero_(I)) , (consultado el 26 de septiembre del 2021).

Cristiana. Tilo aprovechó para promover el cooperativismo, y profundizar su acercamiento con los campesinos organizados de FECCAS. Para inicios de la década de los setenta, con el secuestro del padre Inocencio Alas, Tilo se encargó de organizar a los campesinos de FECCAS y realizar una manifestación frente al Palacio Nacional exigiendo la libertad del padre Alas, este acto le costó amenazas de muerte en su contra, a tal punto que tuvo que salir del país por alrededor de tres años, hasta su regreso en el que se incorporó al trabajo activo con las organizaciones populares y a la organización armada de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), sin abandonar el sacerdocio.¹¹⁰

De igual manera, el padre David Rodríguez fue de los sacerdotes jóvenes que se involucraron con las organizaciones populares. El padre David en un principio adoptó los esquemas tradicionales de la pastoral, incluso llegó a considerarse conservador y anticomunista,¹¹¹ sin embargo, participó de la Primer Semana de Pastoral Nacional invitado por el padre Juan Macho, a la vez que comenzó a participar en el Centro de Formación Campesina administrado por los sacerdotes pasionistas, poco a poco, el padre David se fue comprometiendo, a tal grado que se enemistó con el obispo Aparicio quién como medida de castigo decidió trasladar al padre David a Olocuilta, sin embargo, los feligreses organizaron una marcha hasta la catedral de San Vicente exigiendo la reincorporación del padre David a la parroquia de Tecoluca, como resultado, el obispo Aparicio terminó dividiendo la parroquia en dos, dejando a cargo de la parroquia a Rafael Barahona y a David del trabajo en la zona costera,¹¹² esta decisión solo fortaleció la coordinación del trabajo de ambos sacerdotes miembros de “la Nacional”. En la medida que avanzó la década del setenta y el movimiento popular creció,

¹¹⁰ Entrevista a Rutilio Sánchez quien fue sacerdote diocesano y miembro de CONIP, realizada en San Salvador el 30 de mayo del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

¹¹¹ Peter M. Sanchez, “Ideas and Leaders in Contentious Politics: One Parish Priest in El Salvador’s Popular Movement,” *Journal of Latin American Studies* 46, no. 4 (2014): 648.

¹¹² *Ibid.*, 651.

también lo hizo la participación del padre David, a tal punto que en 1977 decidió unirse a las FPL.

Esta participación no fue única de sacerdotes, también participaron religiosas las cuales salieron del esquema del convento, y buscaron estar con los sectores populares y sus organizaciones dando orientación cristiana, no sin generar conflictos al interior de las congregaciones. La religiosa Joyce Blum consideraba que debían ser parte de una liberación integral, en la cual ellas como religiosas se vieran profundamente involucradas:

“Yo me pregunto, que, si no estamos en la mera, mera [sic] lucha en la liberación de nosotras como miembros del pueblo, entonces tampoco estamos siendo fieles al Evangelio [...] Las religiosas de hoy deben ser mujeres capaces de tomar riesgos, grandes riesgos”.¹¹³

Un caso polémico de vínculo entre compromiso pastoral y político, se dio en torno a la figura del padre Ernesto Barrera Motto, quien fue miembro de “la Nacional” y estuvo a cargo del trabajo pastoral con sindicatos por orden de Mons. Romero.¹¹⁴ Tras el asesinato del padre Barrera (1978) predominaron dos versiones del hecho: la primera vinculaba al sacerdote con las Fuerzas Populares de Liberación, argumentaba que había sido asesinado en una casa de seguridad de la organización mientras intercambiaba disparos con cuerpos de seguridad del Estado, esta versión fue defendida por el gobierno, pero también por las mismas FPL, quienes reconocieron al padre Barrera como militante.¹¹⁵ La segunda versión sostiene que el padre Ernesto Barrera fue asesinado y torturado por agentes de seguridad del Estado y le habrían montado un escenario en el cual lo

¹¹³ Joyce Blum, “Las religiosas: Reflexión 1971-1974,” *Búsqueda*, s.f. Iglesia Romero, Publicaciones, CIDAI-UCA.

¹¹⁴ Anónimo, *La fe de un Pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*, (San Salvador: UCA-Editores, 1983), 103.

¹¹⁵ Delgado, Oscar A. Romero. Biografía, 145.

hacían parecer como combatiente. Esta versión se apoyaba en los documentos de la comisión investigadora del caso.¹¹⁶

La muerte del padre Ernesto Barrera generó discusiones al interior del clero, por su parte, Monseñor Romero resolvió reconociendo al padre Barrera como un “hijo espiritual”¹¹⁷ al cual debía acompañar con responsabilidad. La decisión del arzobispo aumentó la polémica, sin embargo, recibió el apoyo de los sacerdotes de “la Nacional”. Acciones como esta fueron acercando a Monseñor Romero y al Grupo de Reflexión Pastoral.¹¹⁸

Cuando Mons. Romero era obispo de Santiago de María tuvo un breve encuentro con el padre David Rodríguez quien en ese momento era profesor en el Centro de Formación de “los Naranjos”, ambos coincidieron en el evento que se realizó para denunciar la masacre realizada en el cantón de Tres Calles (1975), el padre David en esa ocasión utilizó un tono político, lo cual generó mayor interés en Mons. Romero por comprender los documentos de Medellín; él tenía claro que el gobierno acusaba a los sacerdotes que seguían a Medellín como “comunistas”, sin embargo, —según Jesús Delgado— Romero al profundizar en los documentos de Medellín, se dio cuenta que dicha acusación era falsa y más bien se basaba en la intención de frenar cualquier mínima exigencia de justicia.¹¹⁹

A medida que Mons. Romero y el grupo de la Nacional se acercaron, fueron estableciendo una relación de respeto y de reconocimiento mutuo, aunque hubo momentos de tensión, el arzobispo admiraba la profundidad de la reflexión de los sacerdotes de la Nacional, ese acercamiento habría generado confianza entre ellos, más allá de la comprensión y aceptación de sus puntos de vista.¹²⁰ Para

¹¹⁶ Óscar Arnulfo Romero, *Su diario*, 59.

¹¹⁷ Delgado, Oscar A. Romero. Biografía, 145-146.

¹¹⁸ Flores, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)”, 105.

¹¹⁹ Delgado, Oscar A. Romero. Biografía, 67-70.

¹²⁰ Plácido Erdozaín, *Monseñor Romero: Mártir de la Iglesia Popular*, (San José: DEI, 1980), 19-20.

Mons. Romero, estos sacerdotes radicalizados no procedían con malas intenciones, entendía que su compromiso político se fundamentaba en su fe, este último elemento provocaba que el arzobispo fuera paciente y comprensivo con el grupo, además, también el arzobispo encontró apoyo en ellos cuando los demás miembros de la Conferencia Episcopal le dieron la espalda.

Cuando monseñor Romero decidió realizar una misa única por el asesinato del padre Rutilio Grande, la realizó en un momento en el que el país se encontraba en estado de sitio, por lo que la actividad confrontaba directamente con el gobierno de turno, dada las condiciones, el Nuncio Apostólico se esforzó porque el arzobispo se retractara, pero no lo logró. Este fue el inicio de las tensiones con el Nuncio Gerada, sin embargo, la decisión del arzobispo sorprendió al clero diocesano, particularmente a los sacerdotes de la Nacional. Después de dicho evento, el Nuncio Apostólico no dejó de ser hostil con Mons. Romero, a tal grado de proponer su destitución.¹²¹ Por su parte, los sacerdotes y religiosas elaboraron una carta de denuncia contra el nuncio apostólico, en la cual consideraron que su accionar estaba en contra del trabajo pastoral del arzobispo, y detrás de esa actitud se ocultaba su compromiso y apoyo al gobierno de turno, además lo acusaban de dar apoyo a las elites del país que, aliadas con el Cardenal Casariego, y el Obispo de San Miguel, realizaban acciones contra el arzobispo de San Salvador.¹²²

“Desde esa «Nacional» es que hacíamos todos los movimientos, nos reuníamos en el Seminario San José de la Montaña, y ahí se forma la idea de convocar a monseñor a nuestra reunión, allí le rendimos a él (...) le dijimos: *Monseñor, usted es el arzobispo le debemos respeto, obediencia y demás, no somos sus enemigos, somos servidores*. Por eso, monseñor en su inteligencia, descubre en nosotros, tal vez fuerza de la palabra, pero

¹²¹ Morozzo della Rocca, Óscar Romero. La Biografía, 166.

¹²² Sacerdotes y religiosas, “Cartas al Nuncio Apostólico”, *CRIE* 20 (abril, 1978): 3-4.

también honestidad y sinceridad, por eso él posteriormente confía o estamos cerca. Por eso digo que el acercamiento no es tú a tú, sino es de respeto mutuo”.¹²³

A medida que crecía la represión varios curas de la Nacional tuvieron que salir del país, algunos como Plácido Erdozaín se encontraban en México cuando Mons. Romero asistió al CELAM de Puebla en 1979. Estos sacerdotes apoyaron al arzobispo en actividades con la prensa, le daban consejos y atendían de él, mientras que los otros dos obispos que iban representando a la Iglesia salvadoreña lanzaban acusaciones en su contra.¹²⁴

No siempre hubo acuerdos entre los sacerdotes de la Nacional y Mons. Romero, por ejemplo, tuvieron diferentes posturas con respecto a la Junta Revolucionaria de Gobierno que se formó en 1979 y que presentó un programa de reformas sentidas por la población, pero sin abandonar las medidas represivas. Los jóvenes golpistas no tomaron en cuenta a las organizaciones populares, por lo que estas desconocían sus objetivos, por otra parte, la izquierda lo interpretó como una medida para contrarrestar su influencia entre las masas, y, por lo tanto, formaba parte de la estrategia contrainsurgente.¹²⁵

El arzobispo en un principio consideró que la Junta era una oportunidad para llevar a cabo los cambios estructurales que el país necesitaba y así evitar una guerra civil, por su parte, la Nacional consideró que la Junta formaba parte de un plan de contrainsurgencia impulsado por los Estados Unidos, esta fue la misma postura de las Fuerzas Populares de la Liberación, que como se ha mencionado anteriormente, contaba con la militancia y colaboración de varios sacerdotes,

¹²³ Rutilio Sánchez, entrevista realizada en San Salvador el 30 de mayo del 2021.

¹²⁴ Ibid., 103.

¹²⁵ Zinecker Heidrun, “¿Una transición democrática antes de la Guerra Civil? Un análisis panorámico sobre los conflictos y la transición en El Salvador de octubre de 1979 a enero de 1981,” in *La Revolución Revisitada. Nuevas Perspectivas Sobre La Insurrección y La Guerra En El Salvador*, ed. Mauricio Menjivar Ochoa and Ralph Sprenkels (San Salvador: UCA editores, 2017), 308.

monjas y laicos. El grupo de la Nacional publicó un comunicado advirtiendo que el apoyo que el arzobispo estaba entregado a la Junta no era adecuado,¹²⁶ en otra ocasión, apuntaron que monseñor Romero estaba siendo instrumentalizado por el gobierno, el cual se hacía propaganda a partir del arzobispo.¹²⁷

La última reunión entre Mons. Romero y el grupo de la Nacional tuvo lugar a inicios de 1980. En dicha reunión la asistencia fue menor, muchos sacerdotes, religiosas y laicos habían sido asesinados, otros se encontraban fuera del país por la represión y hay quienes habían dejado la explicitación de su fe por involucrarse en las organizaciones político-militares.¹²⁸

Con el asesinato de Mons. Romero en marzo de 1980, en el marco del aumento de la represión, el trabajo pastoral que se dio en torno al arzobispado se vio afectado. El grupo de la Nacional no desapareció espontáneamente, varios de sus miembros decidieron formar la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular “Óscar Arnulfo Romero”.

Entre algunos sacerdotes que impulsaron la iniciativa de CONIP se encontraban: Octavio Cruz, Trinidad Nieto, Rutilio Sánchez, Astor Ruíz, Pedro Cortez, Plácido Erdozaín, Pedro Declerq, Benito de Jesús Tovar, David Rodríguez, Rafael Barahona, Rafael Palacios, entre otros.

2.4 LOS VÍNCULOS ENTRE LOS CRISTIANOS Y LAS FUERZAS POPULARES DE LIBERACIÓN.

“Por lo que conozco, pienso yo, en ningún país se ha dado el nivel del crecimiento y fortalecimiento de la organización del pueblo, sea en estructuras populares como en coordinaciones cristianas. Entre ambas también fue creciendo de una manera original el diálogo creador de tal

¹²⁶ Delgado, Óscar A. Romero. Biografía, 136-137.

¹²⁷ Erdozaín, *Monseñor Romero*, 122.

¹²⁸ *Ibid.*, 124-125.

manera que todo el movimiento popular está matizado tremendamente por lo cristiano. En este sentido ninguna otra revolución ha nacido como la de El Salvador en ese diálogo intenso entre las comunidades cristianas y la organización popular”.¹²⁹ (Mons. Sergio Méndez Arceo).

Durante la década de los setentas las organizaciones político-militares implementaron un fuerte trabajo de masas, esto no fue único en El Salvador, pero las dimensiones que alcanzó si lo fueron.¹³⁰ Aunque las cinco organizaciones político-militares realizaron trabajo político con las organizaciones populares sectoriales y crearon sus respectivos frentes de masas que funcionaron como organizaciones multisectoriales, fueron las FPL quienes contaron con la estructura más grande, en 1975 crearon el Bloque Popular Revolucionario (BPR) estructura de la cual participaron la mayoría de sacerdotes, religiosas seminaristas y laicos que constituyeron CONIP a final de la década.

Algunos de los sacerdotes de CONIP entraron desde inicios de la década del setenta en contacto con las FPL, tal es el caso del padre Benito Tovar quien se convirtió en colaborador de dicha organización después de conocer a Felipe Peña y Andrés Torres, ambos militantes destacados de dicha organización.¹³¹ Otro ejemplo, es el del padre David Rodríguez quien pasó de ser conservador, anticomunista y candidato a capellán a militante de las FPL, el padre David se vinculó con los sacerdotes de Jiquilisco los cuales tuvieron acercamiento con el pensamiento de la Teología de la Liberación, este grupo de curas ejerció influencia en David quien decidió incorporarse al centro de formación de “los Naranjos” para poder impartir el curso de Historia salvadoreña, hasta ese momento el padre David se identificaba con la renovación eclesial, y estaba de acuerdo con la lucha reivindicativa de las organizaciones gremiales, pero aún las

¹²⁹ Documento del III Encuentro Internacional “Óscar Arnulfo Romero”, (1982): 8, archivo personal de Daniela Brunet.

¹³⁰ Prendes, “Revolutionary Struggle and Church Commitment: The Case of El Salvador.”

¹³¹ Capafons, Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000),136.

percibía como una oportunidad para evitar el avance del comunismo, sin embargo, en 1974 los cuerpos de seguridad del estado masacraron a campesinos del cantón La Cayetana ubicado en las faldas del Volcán Chinchontepec en San Vicente, este hecho fue seguido de cerca por el padre David que comenzó a replantearse su posición política,¹³² ese mismo año se reunió con gente de las FPL y decidió incorporarse a esa organización como militante.¹³³

Aunque mucho de los sacerdotes, monjas y laicos que formaron CONIP simpatizaron y algunos tuvieron vínculos orgánicos con las FPL, hubo un primer momento en el cual participaron de la coordinación personas vinculadas o simpatizantes del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y de la Resistencia Nacional (RN), no hay certeza si hubo gente del Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC), en todo caso la única organización político-militar que no habría tenido presencia habría sido el Partido Comunista por en un primer momento considerar que la religión no podía ser un factor ideológico relevante en el proceso insurgente.¹³⁴

El padre Pedro Declercq caracteriza el inicio de CONIP como una “una verdadera diaconía”,¹³⁵ de la cual él formó parte. Sin embargo, cada organización político-militar buscó hegemonizar al interior de la coordinadora, así como de cualquier otra organización popular. En el caso de CONIP fueron las FPL las que lograron hegemonizar, por lo que la coordinadora dejó de ser un trabajo estratégico para las otras organizaciones, por otra parte, esto no fue bien visto por un grupo de

¹³² Peter M. Sanchez, “Ideas and Leaders in Contentious Politics: One Parish Priest in El Salvador’s Popular Movement,” *Journal of Latin American Studies* 46, no. 4 (2014): 653–656.

¹³³ Peter M. Sanchez, *Priest under Fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador’s Revolutionary Movement* (Florida: University Press of Florida, 2015), 114-120.

¹³⁴ Entrevista a Carlos García quien fue catequista, miembro de CONIP y militante de las FPL, realizada en San Salvador el 09 de mayo de 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

¹³⁵ Anónimo, *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*, (San Salvador: UCA Editores, 1983), 114

sacerdotes belgas, entre ellos el padre Pedro Declercq y Guillermo Denaux, pues esto ponía a la coordinadora y a las CEB en sintonía con un grupo político específico, mientras que estos sacerdotes consideraban que debían de trabajar con todas las organizaciones populares y político-militares, sin sectarismos, para acompañar desde el evangelio y no desde lo ideológico.¹³⁶ En realidad, es probable que la iniciativa de CONIP se corresponda a una estrategia de las FPL por canalizar el movimiento cristiano popular que había perdido su centro de comunión con la muerte de Mons. Romero.

“Yo creo que la CONIP a nivel inicial si hubo gente a nivel de sacerdotes, religiosas y laicas que estuvo vinculada con todas las organizaciones, que luego hegemoniza las FPL puede ser, porque las FPL y el BPR, en la práctica tuvieron metida más gente que venía de las CEB, no fue que la estrategia de las FPL en el sector religioso fue mejor, sino que para mí es que tenía más gente, más trabajo en las CEB, muchos de sus cuadros venían del mundo religioso”.¹³⁷

Un año antes de que se fundara el Bloque Popular Revolucionario (1975) luego de la toma de la catedral, en la que participaron sacerdotes como David Rodríguez, Benito Tobar y Tilo Sánchez, las FPL dirigieron una carta a los cristianos en la cual les extendían la invitación a incorporarse al proyecto político: «consideramos como absolutamente necesario [...] la incorporación de las grandes masas campesinas y obreras –que son fundamentalmente cristianas– a

¹³⁶ Entrevista a Guillermo Denaux, sacerdote de origen belga estuvo a cargo de la CEB de San Antonio Abad en San Salvador, desde 1970 hasta que fue expulsado del país acusado de incentivar acciones subversivas, realizada en San Salvador el 05 de enero del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021

¹³⁷ Entrevista a Daniela Brunet, de origen canadiense se unió a CONIP y a las FPL en 1980, realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

la revolución. Sin ello, el triunfo de la revolución no podría alcanzarse».¹³⁸ Esta postura contradecía la concepción marxista-leninista acerca de la religión como un impedimento ideológico para el desarrollo de un proceso revolucionario, sin embargo, la presencia temprana de cuadros cristianos o provenientes de grupos cristianos en la organización incidió en la postura respecto al tema.

“En lo religioso, influimos no solo en la creación de las organizaciones revolucionarias, sino también en la formación de los primeros dirigentes que se integraron a la guerrilla. Porque fíjate, desde los años sesenta se constituyeron bajo la conducción del arzobispo Luis Chávez y González las organizaciones político-religiosas de laicos, como Acción Católica, que orientaba su método en ver, juzgar y actuar. Y en este proceso participamos varios sacerdotes que veníamos de Europa ya con experiencia en trabajo pastoral en sectores de obreros, campesinos y jóvenes, que aquí en El Salvador nos ubicamos en diferentes espacios junto a otros sacerdotes salvadoreños que ya se orientaban por la Iglesia de los Pobres”.¹³⁹

El liderazgo que ejercieron los cristianos fue relevante en la construcción de la cultura política de la izquierda, y particularmente, en la articulación y desarrollo del movimiento popular. Peter Sánchez estudiando la vida del padre David Rodríguez ha considerado que fueron los liderazgos los que permitieron “desencadenar” el comportamiento político contencioso de la década del setenta, no deslegitima la acción colectiva de masas, pero argumenta que estructuras como la pobreza por sí mismas no generan necesariamente una acción contenciosa, sino que son los líderes quienes inician y guían el proceso, sin embargo, para que esto suceda necesitan tener un mínimo de ideas que les den

¹³⁸ FPL, “Nuestra actitud ante la religión”, *Estrella Roja*, nº2 (febrero-1975):22-24.

¹³⁹ Plácido Erdozaín, citado en: Chávez, *En Busca Del Reino de Dios En La Tierra. La Teología de La Liberación Durante La Revolución Salvadoreña*, 90.

orientación política, a su vez estas ideas deben aludir a problemas reales.¹⁴⁰ En este sentido, si bien los liderazgos que fueron emergiendo desde las organizaciones populares (incluyendo la Iglesia Popular) contribuyeron a la masividad y dirección de la acción colectiva, estos se enmarcaron en una dinámica política marcada por las estrategias y proyectos políticos de las organizaciones político militares, los cuales les dotaron de recursos, tanto materiales como políticos.

En ese mismo sentido, Kristina Pirker señala que tanto las disposiciones, acciones, estrategias, recursos y concepción de vida de los guerrilleros salvadoreños, facilitó la interacción entre activistas gremiales y militantes políticos, pero también estos últimos aportaron a la radicalización del repertorio de protesta popular, pasando de la acción directa a la armada.¹⁴¹ Varios de los líderes de las organizaciones político-militares fueron parte de las organizaciones gremiales y mantuvieron sus vínculos, aunque ya como militantes de estas organizaciones contaban con un programa político que ofrecían a las organizaciones populares.¹⁴² En el ámbito de las organizaciones cristianas puede pensarse el caso de la Federación de Campesinos Cristianos Salvadoreños (FECCAS) que pasó de estar ligada al Partido Demócrata Cristiano a vincularse con las FPL.¹⁴³

Según Paul Almeida, el movimiento popular durante la década de los setenta se volvió anti sistémico y revolucionario a partir que las organizaciones político-

¹⁴⁰ Sanchez, "Ideas and Leaders in Contentious Politics: One Parish Priest in El Salvador's Popular Movement." 638-641.

¹⁴¹ Kristina Pirker, "'La redefinición de lo posible' Militancia Política y Movilización Social En El Salvador (1970-2004)" (UNAM, 2008), 128.

¹⁴² Paul Almeida, *Olas de movilización popular. Movimientos sociales en El Salvador 1925-2010* (San Salvador: UCA Editores, 2017), 237.

¹⁴³ Véase: Francisco Joel Arriola Alarcón, "Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y Unión de Trabajadores Del Campo (UTC): La Formación Del Movimiento Campesino Salvadoreño Revisitada," *Diálogos Revista Electrónica* 20, no. 2 (June 26, 2019): 64–98, doi:10.15517/dre.v20i2.36198.

militares lo habrían convencido de no luchar solo por reformas,¹⁴⁴ sino aspirar también a cambiar el régimen.¹⁴⁵ Este aporte también fue reconocido por CONIP que en uno de sus documentos apunta que los campesinos fueron rechazando a los partidos tradicionales que solo los buscaban para cuestiones electorales, mientras que en las comunidades cristianas fueron descubriendo que necesitaban otras estructuras organizativas más allá de lo electoral.¹⁴⁶ Para CONIP con la fundación del primer frente de masas los cristianos lograron superar el reformismo para incorporarse a un proyecto más amplio, es decir, pasaron de la lucha reivindicativa a la lucha política.¹⁴⁷

Durante el primer lustro de la década del setenta el desarrollo de las organizaciones populares y las organizaciones político-militares se da de manera paralela, sin embargo, en la segunda mitad de la década, estas últimas comienzan a articular a las organizaciones populares en los conocidos frentes de masas.¹⁴⁸ Llegado este punto, el desarrollo de las organizaciones populares sectoriales es de autonomía relativa con respecto a la guerrilla.¹⁴⁹

El vínculo entre CONIP y las FPL también fue de autonomía relativa, tal como se ha mencionado anteriormente, la mayoría de los miembros de la coordinadora fueron militantes, colaboradores o simpatizantes de esa organización político-

¹⁴⁴ Almeida define a las organizaciones reformistas como aquellas que buscan cambios específicos en determinadas políticas basándose en el interés particular del grupo que lo exige, por otra parte, los revolucionarios aspiran a derrocar el Estado y cambiar el régimen. Véase: Paul Almeida, *Olas de Movilización Popular. Movimientos sociales en El Salvador 1925-2010*, 287.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 273.

¹⁴⁶ CONIP, "Historia de CONIP", 1982, CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 13 de 36. En, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2013.jpg (consultado el 26 de septiembre del 2021).

¹⁴⁷ CONIP, "Historia de CONIP", 1982, CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 6 de 36. https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2006.jpg (consultado el 07 de junio del 2021).

¹⁴⁸ Pirker, "La Redefinición de Lo Posible' Militancia Política y Movilización Social En El Salvador (1970-2004).", 121.

¹⁴⁹ Alberto Martín Álvarez and Salvador Martí I Puig, "Repensar la Insurgencia: Movimientos Sociales y Vanguardias Revolucionarias en América Central," *Perfiles Latinoamericanos* 28, no. 56 (2020): 64.

militar, los cuales recibían orientaciones y participaban de células de la organización.¹⁵⁰ Aunque no todos los miembros de CONIP se consideraron militantes, también los colaboradores y simpatizantes sostuvieron disposiciones y prácticas con un alto grado de compromiso y vínculo, es decir, participaron del *habitus* militante:

“Muchos sacerdotes pasaron básicamente por el área de la colaboración, pues sí, pero eran colaboraciones que tenían características de militantes. Porque eran curas que ya metido en la corriente progresista tienen labor de organización de las masas. El cumplimiento de su profesión lo que le demandaba políticamente los hacía asumir conductas muy entregadas a sus comunidades de mucho esmero, es decir, ya no procuraban solo el bienestar de la iglesia, sino que también el proceso de organización y politización de la población que estaba bajo su responsabilidad”.¹⁵¹

Si la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular surgió con el objetivo de "seguir el testimonio de Monseñor y posibilitar la presencia de los cristianos al interior del proceso de Liberación del pueblo",¹⁵² no es menos cierto que dicho objetivo también respondía a la estrategia de las FPL por mantener sus vínculos con el movimiento de la Iglesia Popular a partir de reclutar a los líderes de las organizaciones populares e influenciar al colectivo a través de ellos, aunque en

¹⁵⁰ Entrevista a Daniela Brunet, realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2021.

¹⁵¹ Entrevista a Julio Enríquez Flórez Avilés, ex dirigente de ANDES 21 de junio y último secretario general del Bloque Popular Revolucionario, entrevista realizada el 27 de mayo del 2020, en el marco del servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)" dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

¹⁵² CONIP, "Historia de CONIP", 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, En, imagen 12 de 36, https://selsers.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2012.jpg (consultado el 26 de septiembre del 2021).

otras ocasiones optó por crear sus propias estructuras organizativas donde no existían.¹⁵³

“Teníamos funcionamiento casi clandestino como CONIP, pero obviamente también estábamos vinculados —nosotros como grupo— a las FPL, que nos daba orientación de lo que estaba pasando a nivel político, y que creían ellos que deberíamos de seguir haciendo a nivel religioso y dentro de la estructura de lo religioso, y luego la CONIP discutíamos estas orientaciones”.¹⁵⁴

¹⁵³ Álvarez, “Guerrillas and Social Movements. The Supportive Environment of the Salvadoran Armed Left during the Seventies.”, 178.

¹⁵⁴ Entrevista Daniela Brunet realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2020.

CAPITULO 3:
LA VISIÓN DE MUNDO DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA
IGLESIA POPULAR

- 3.1. EL MODELO DE IGLESIA POPULAR
- 3.2. LA PASTORAL DE ACOMPAÑAMIENTO

CAPITULO 3:

LA VISIÓN DE MUNDO DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR

"La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos".¹⁵⁵

Según el sociólogo Pierre Bourdieu, lo religioso funciona como un campo más de la sociedad, en donde la división política opera, sin embargo, los campos no son un reflejo mecánico de esta división, pues poseen sus propios agentes que los dotan de sus particularidades; en el caso del campo religioso, los agentes especialistas (autoridades religiosas) se enfocan en disimular la dinámica de división política, en cuanto la legitima a partir de mostrarla como algo "normal" o "natural", mientras que los laicos la aceptan en la medida que la desconocen, por otra parte, si las estructuras de la realidad influyen en las acciones y prácticas de los agentes, estos poseen trayectorias de vida que particularizan la experiencia, lo cual es importante para que realicen valoraciones y cuestionamientos sobre su realidad e incluso intentos por cambiarla.

En este capítulo interesa saber ¿en qué consistió la visión de mundo de CONIP? En la medida que constituye parte sustancial para comprender su *habitus*.

A la muerte de Monseñor Romero en 1980, la Iglesia Popular salvadoreña cumplió más de una década de haber impulsado su trabajo pastoral, contaba con sus propios mártires, mística, y buena parte de su pensamiento había madurado

¹⁵⁵ Pierre Bourdieu, "Génesis y Estructura del Campo Religioso," Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad XXVII, no. 108 (2006): 37.

a partir de las discusiones, cartas pastorales, la misma dinámica pastoral, así como la situación político-social. Cuando surgió CONIP en 1980, esta elaboró su propia interpretación de la experiencia del movimiento popular y particularmente, de la Iglesia Popular salvadoreña, también reflexionaron su rol en las condiciones históricas en que surgieron como colectivo. En este capítulo se demuestra que la visión de mundo de CONIP se corresponde con el *habitus* militante de la época, que entendido desde la propuesta de Kristina Pirker implicó:

“familiarizarse con los principios ideológicos y adquirir habilidades de organización, además de adoptar calidades como fe y mística revolucionaria y abnegación, todas ellas parte de una *actitud revolucionaria* para conquistar y mantener una posición dirigente en el movimiento popular para introducir el mensaje revolucionario [...]constituido por competencias y valores específicos como liderazgo, disciplina, espíritu de sacrificio, responsabilidad y la disposición de asumir el Centralismo Democrático como mecanismo de la toma de decisiones: participar en los debates políticos y, después apropiarse y subordinarse libremente a la línea política del partido expresada en las decisiones de los órganos superiores de mando”.¹⁵⁶

Estas disposiciones se inscriben en dos aspectos generales que caracterizaron a CONIP: el modelo de Iglesia que buscaron promover, el cual se basó en una lectura teológica diferente del evangelio y de la realidad misma, en la que la opción por los pobres se volvió la referencia de interpretación y acción pastoral; por otra parte, se encuentra la pastoral de acompañamiento como una acción de evangelización al interior de los procesos políticos y/o dirigida a los cristianos comprometidos políticamente.

¹⁵⁶ Pirker, “‘La redefinición de lo posible’ Militancia Política y Movilización Social en El Salvador (1970-2004),” 248.

Para dar cuenta de la visión de mundo de CONIP se disponen de fuentes documentales tales como el documento titulado “fundamentación teológica de la Iglesia Popular Salvadoreña (1980)” que es un documento escrito por CONIP en donde exponen su interpretación del proceso revolucionario salvadoreño y definen su rol como actor religioso en dicho proceso, por otra parte, también es relevante el texto “Monseñor Romero. Mártir de la Iglesia Popular Salvadoreña”, escrito en 1980 por el Pbro. Plácido Erdozaín quien fue uno de los principales líderes de CONIP, en este texto nos brinda la visión del grupo de sacerdotes revolucionarios con respecto a Monseñor Romero y su trabajo pastoral, particularmente, con el tema de la pastoral de acompañamiento; otro sacerdote de CONIP que dejó una fuente importante es Pedro Declercq, que escribió el libro “La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)” el cual fue publicado en el año de 1983, Declercq hace una lectura teológica del desarrollo de la CEB de Zacamil en donde introduce la categoría de *Pueblo Sacerdotal*, la cual es crucial para comprender otras categorías y dinámicas de CONIP. También se consultaron otros documentos no menos importantes, tales como, discursos realizados en congresos del Secretariado Cristiano de Solidaridad y testimonios dictados por miembros de CONIP, la mayoría ubicados en la revista del Centro Regional de Informaciones Ecuménicas (CRIE).

3.1 EL MODELO DE IGLESIA POPULAR

La Iglesia católica salvadoreña antes del Concilio Vaticano II mantuvo una estructura que no permitía la concientización de los sectores populares, por una parte la catequesis no se correspondía con los aspectos de la fe, se orientaba particularmente hacia los niños y se basaba en el acumular conocimientos más que en la interiorización de valores cristianos, la liturgia se apoyaba en el ritualismo y no en la formación de una comunidad cristiana, mientras que la

Iglesia mantenía una relación interesada con la clase dominante.¹⁵⁷ Esta manera de hacer Iglesia se le define como el modelo de cristiandad.

El modelo de cristiandad consiste en que “la autoridad eclesial busca la inserción en la totalidad social a través del poder político y social de las clases dominantes”.¹⁵⁸ Esta inserción puede ser conservadora o reformista, la primera legítima de manera incondicional al sistema de dominación, mientras que la reformista lo hace de manera condicionada.¹⁵⁹ En otras palabras, el modelo de cristiandad basa su trabajo pastoral con la sociedad civil a través de los intereses del Estado controlado por las elites.¹⁶⁰ Con el Concilio II, se suscita una crisis del modelo de cristiandad, que, según Pablo Richard, significó que la Iglesia se desplazara de las estructuras tradicionales de poder hacia los sectores más pobres,¹⁶¹ lo cual implicó transformar sus estructuras, y sus relaciones con otros actores sociales y políticos. Dicho de otra manera, la crisis del modelo de cristiandad conllevó a una crisis en el campo religioso y la disputa por su hegemonía entre diferentes actores.

Al modelo de cristiandad se contrapuso el modelo de Iglesia Popular el cual se caracterizó por vincularse con la sociedad a partir de los grupos oprimidos, por lo cual ya no pretende legitimar a ningún Estado sea o no popular, por el contrario, retoma lo trascendente¹⁶² de la religión, asumiendo que la Iglesia evangeliza en

¹⁵⁷ Luis Alonso Coto Flores, “El laicado y La cuestión social en América Central (1970-1992)” (Universidad Católica de Lovaina, 2005), 192.

¹⁵⁸ Pablo Richard, “La Iglesia que nace en América Central,” *Cristianismo y Sociedad*, no. 22 (1984): 71.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)* (Buenos Aires: Docencia, 2107), 53.

¹⁶¹ Richard, “La Iglesia Que Nace En América Central”, 71.

¹⁶² La idea de la trascendencia en el pensamiento de la teología latinoamericana hace referencia al reino de Dios como horizonte, o si se quiere como *utopía* que sirve a los cristianos para proyectar las mediaciones históricas que permitan “acercar” el reino de Dios a la historia. En la historia esto implica que ninguna civilización puede considerarse la plenitud del Reino, una civilización puede ser preferible a otra si está conforme al horizonte, pero en algún momento se volverá obsoleta, por lo cual será necesario trascenderla. Sobre este tema véase: Dussel, *De Medellín a Puebla, Una Década de Sangre y Esperanza (1968-1979)* [1979]. Por otra parte,

un sistema histórico. Se advierte que este modelo de Iglesia también corre el riesgo de alterar su dimensión profética, sacerdotal y pastoral al identificarse totalmente con un proyecto histórico, tal como le ocurrió al modelo de cristiandad con el capitalismo. Para el teólogo Pablo Richard, en el caso de la Iglesia Popular centroamericana aparecen tres elementos característicos: en primer lugar, jugó un rol profético que sirvió para estimular la conciencia social de los pobres; permitió afirmar que los procesos de liberación tienen un aspecto espiritual y trascendente¹⁶³, mientras que su dimensión pastoral se manifestó en el acompañamiento del pueblo en diversos procesos políticos.¹⁶⁴

En El Salvador, el nuevo modelo de Iglesia puede considerarse inaugurado con la celebración de la Primer Semana Nacional de Pastoral de Conjunto (1970) que contempló una ruptura con la pastoral de la élite por una que surgía desde lo popular, reconocía el papel del laico en la evangelización y vinculaba la lectura de la biblia y el trabajo pastoral con la realidad de los pobres.¹⁶⁵

Para CONIP en el trabajo pastoral con los sectores populares se descubrieron valores evangélicos,¹⁶⁶ y se logró generar un discurso con al menos dos aspectos bien definidos: la necesidad de la organización de los pobres y su lucha

Monseñor Romero en su discurso en Lovaina, advierte sobre este punto que las absolutizaciones son la destrucción del hombre, por el contrario, la humanidad se realiza cuando su dignidad se basa en la vida digna de Dios, esto no significa que deba evadir sus obligaciones en la historia, por el contrario, su capacidad de crítica permanente le permite cuestionarla, hacerse cargo de ella e ir superándola de manera tal que puede proponerse cada vez metas más altas. Mons. Romero identificó en su momento tres absolutizaciones: la primera fue la absolutización de la riqueza y propiedad privada promovida por el capitalismo; en segundo lugar, menciona la absolutización de la doctrina de Seguridad Nacional como ideología que sustentaba el autoritarismo, y, por último, la absolutización de la organización popular, que podía convertirse en un fin en sí mismo y ya no un medio. Consúltese: Óscar Arnulfo Romero, "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador Centroamérica", 6 de agosto de 1979, 16-18, en <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>, (consultado el 22 de noviembre del 2021).

¹⁶³ Richard, "La Iglesia Que Nace En America Central," 80.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Prendes, "Revolutionary Struggle and Church Commitment: The Case of El Salvador", 269.

¹⁶⁶ Plácido Erdozaín, *Monseñor Romero: Mártir de la Iglesia Popular*, (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1980), 67.

anticapitalista desde una perspectiva cristiana. CONIP definió su praxis desde el campo religioso con claras consecuencias en el campo político, reconociendo que no poseía los instrumentos para realizar tareas propias de las organizaciones populares,¹⁶⁷ esbozó criterios que debían de tomar en cuenta los cristianos a la hora de realizar sus opciones políticas: consideraron que las organizaciones debían ser objetivamente populares (en su composición y objetivos), también deberían ser democráticas, en cuanto a sus líderes debían de ser de extracción popular y abiertos a diferentes métodos de lucha incluyendo la violencia, además debían tomar en cuenta que la población salvadoreña era cristiana factor que no debía ser manipulado, y por último, en su esquema de liberación el *pueblo* debía aparecer como *sujeto histórico* de la revolución.¹⁶⁸

Sobre el concepto de pueblo, el teólogo de la liberación Enrique Dussel¹⁶⁹ lo define como la fuente original del poder en donde este es potencial de cambio y transformación, el cual se concretiza en las instituciones que se van formando con cada uno de sus respectivos delegados.¹⁷⁰ El pueblo buscaría, —

¹⁶⁷ Entre estas tareas se encuentra la disputa por el poder político. En el esquema interpretativo de CONIP, no pretendían buscar una cuota de poder político, mucho menos hegemonizar el proceso, pero sí se propuso contribuir a discernir si los proyectos políticos eran útiles como mediaciones históricas para la liberación de los pobres o, por el contrario, promovían dominación, por lo que no se eximen de participar directamente en política. Veáse: CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, En, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg. (consultado el 26 de septiembre del 2021).

¹⁶⁸ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 16 de 36 En, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2016.jpg, (consultado el 26 de septiembre del 2021).

¹⁶⁹ Enrique Dussel, es filósofo, teólogo e historiador de origen argentino. Se le reconoce por sus aportes a la Filosofía de la Liberación y a la Teología de la Liberación. Durante el ciclo revolucionario latinoamericano del siglo XX, acompañó y colaboró con diferentes organizaciones políticas y religiosas populares de la época, entre ellas, la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular. Para una muestra de esta colaboración, sobre el tema de la ética de la liberación, se puede consultar el documento: CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, En, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg. (consultado el 26 de septiembre del 2021).

¹⁷⁰ Enrique Dussel, 20 Tesis de Política (D.F: Siglo XXI, 2006),27-28.

fundamentalmente— a partir de estas instituciones y delegados, hacer posible la vida de los miembros de la comunidad política (*pueblo*),¹⁷¹ sin embargo, puede ocurrir que la institución o el delegado se conciba asimismo como la “sede del poder”, por lo cual, el pueblo ya no aparece como su referente y actúa según otros intereses, en ese caso el poder se fetichiza.¹⁷² Según la Teología Latinoamericana, la Iglesia al aliarse con las elites políticas y económicas, se separó de la voluntad e intereses del pueblo, y terminó legitimando el sistema de dominación capitalista, en ese sentido las instituciones de la cristiandad estarían pensadas para reproducir la dominación, por su parte, la Iglesia Popular no consideraba que desde dichas instituciones se pudiese llevar a cabo un proceso liberador, por lo que recurrió a crear sus propias instituciones: las Comunidades Eclesiales de Base.¹⁷³ La intención no era hacer una iglesia paralela, sino construir las organizaciones o instituciones que tuvieran su referencia en el pueblo como “fuente original del poder”, a ello refiere CONIP cuando insiste en que las organizaciones deben ser en su composición y objetivos “realmente” populares.¹⁷⁴

A propósito del concepto de sujeto histórico, una aproximación a su comprensión la brinda la obra del Padre Declercq en la cual introdujo la noción teológica de *pueblo sacerdotal*, con la cual describió la historia de la CEB de la colonia Zacamil de San Salvador. Según Declercq, la historia de la comunidad puede explicarse desde el sacerdocio de Jesús: en primer lugar, ejercieron como porteros de la Iglesia invitando a los demás a sumarse; luego realizaron exorcismos, contribuyendo a que las personas abandonaran prácticas ajenas a los valores cristianos (alcoholismo, machismo, individualismo, violencia, etc.); se volvieron

¹⁷¹ Ibid.,24.

¹⁷² Ibid.,13-14.

¹⁷³ Dussel, De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979), 54.

¹⁷⁴ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 16 de 36 En, https://selsler.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2016.jpg , (consultado el 26 de septiembre del 2021).

lectores de los signos de los tiempos, capaces de discernir la realidad a partir de la lectura de la biblia; luego se volvieron diáconos al generar compromiso y disciplina en vocación de servicio a los demás; hasta llegar a ser pueblo sacerdotal que se consume con la entrega de la propia vida por el prójimo, para el padre Pedro Declercq el pueblo sacerdotal no es una metáfora sino que es algo concreto que vive la comunidad y expresa un grado pleno de consciencia y organización.¹⁷⁵

Valdría considerar que el concepto de *sujeto histórico* y *pueblo sacerdotal* hacen alusión a una misma situación desde la perspectiva política y teológica respectivamente. Ambas, en lo elemental, se refieren a un nivel de concientización y organización que fundamenta su razón de ser en un proceso de liberación integral protagonizado por las mismas víctimas, en este sentido, ambos conceptos se distinguen del concepto de “masas” utilizado por las organizaciones político-militares en el cual suele tener una connotación de subordinación. Por último, según CONIP, este sujeto histórico o pueblo sacerdotal, era el protagonista del cambio de la sociedad capitalista, es decir, de la revolución: “que el *pueblo* sea el *sujeto histórico* sin que otros pretendan regalarle una revolución; sea, sin golpismos y sin acuerdos a espaldas de las mayorías”.¹⁷⁶

Los miembros de CONIP asumieron que en las condiciones históricas de El Salvador ser cristiano significaba hacer una opción de clase: “dar libertad a los cautivos implica concientización, mientras que el anuncio de la liberación es revolución”.¹⁷⁷ En primer lugar, para CONIP anunciar la salvación de Jesús en

¹⁷⁵ Anónimo, *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*, (San Salvador: UCA Editores, 1983), 10.

¹⁷⁶ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 16 de 36. En, https://selsel.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2016.jpg (consultado el 26 de septiembre del 2021).

¹⁷⁷ Astor Ruíz, “Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia Centroamericana, I parte”, *CRIE* 63 (1980): 23.

ese momento histórico era promover la liberación de la humanidad del capitalismo,¹⁷⁸ mientras que la revolución, que tenía carácter socialista, sería solo una “primicia del Reino de Dios”.¹⁷⁹ El socialismo lo consideraron como la alternativa histórica que mejor acercaba al reino de Dios, sin embargo, advertían sus límites históricos y aceptaban que no debían absolutizarlo, en este punto vuelve aparecer el elemento de la trascendencia: “ven, Señor, que el socialismo no basta”.¹⁸⁰

Se declararon a favor del socialismo al cual entendieron al menos desde dos grandes aspectos: lo consideraron como una economía que se fundamenta en la propiedad común, particularmente, de los medios de producción y de sus resultados, que envés de la ganancia como su principal objetivo busca asegurar la satisfacción de las necesidades básicas de la población. Por otra parte, vieron la construcción del socialismo como un proceso en el cual se podía “recuperar la cultura y los valores espirituales del pueblo”, lo cual implicaba construir una visión de mundo diferente. Para CONIP cuando los cristianos participaban y veían este proceso desde adentro, estaban regresando la religiosidad popular a su “originalidad y autenticidad”¹⁸¹, es decir, a una religiosidad liberadora.

CONIP esbozó al menos tres criterios para una Iglesia Popular: esta debía ser conscientemente parcial a favor de los pobres; los pobres constituirían su base social estando conscientes de su situación, y también entraría en un proceso de liberación que implicaba niveles de concientización y organización.¹⁸² Según lo anterior, desde el compromiso a favor de los pobres es donde se anuncia el evangelio, esta opción se acompaña de la denuncia de las estructuras de pecado que oprimen al pobre, el cual debe de apropiarse de su realidad y convertirse en

¹⁷⁸ Anónimo, *La Iglesia Salvadoreña Lucha, Reflexiona y Canta*, 215.

¹⁷⁹ Astor Ruíz, “Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia Centroamericana, I Parte”, *CRIE* 63 (1980), 23.

¹⁸⁰ Anónimo, *La Iglesia Salvadoreña Lucha, Reflexiona y Canta*, 216.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Anónimo, *La Iglesia Salvadoreña Lucha, Reflexiona y Canta*, 219.

sujeto de acción y cambio, pero una condición para que esto suceda es que exista un proyecto de liberación, que no se reduce al campo religioso, en este sentido, una iglesia popular no puede darse al margen de la política como encargada de administrar la vida en comunidad. Aunque reconocían el carácter trascendente de la religión, creían que la evangelización era profundamente histórica, esto los llevó a comprometerse socialmente en un momento de radicalización política y en el que la lucha armada era la estrategia que configuraba los esquemas de militancia y acción del movimiento popular, por eso en su modelo de Iglesia cristianismo y revolución se identifican.

La Iglesia Popular salvadoreña fue más allá de la experiencia particular de los miembros de CONIP, hubo otros sacerdotes, religiosas y laicos que también optaron por la opción preferencial por los pobres, pero no participaron de igual manera de la renovación eclesial, algunos se quedaron en tareas pastorales que producían efectos políticos, pero en el caso de CONIP el trabajo pastoral en ocasiones significó militancia política y unirse a la guerrilla, este trabajo se fundamentó en una concepción particular de la pastoral de acompañamiento.

3.2 LA PASTORAL DE ACOMPAÑAMIENTO

Se puede definir por trabajo pastoral a la “acción llevada a cabo por los agentes de la Iglesia católica, para realizar su misión primordial que es la construcción del Reino de Dios”.¹⁸³

CONIP en un inicio consideró que su aporte al proceso de liberación debía de partir de concretizarse en una pastoral masiva, otra intensiva de las CEB y en la pastoral de acompañamiento desde el interior del proceso revolucionario.¹⁸⁴ Estos tres niveles de pastoral habían sido considerados por Mons. Romero en su

¹⁸³ Ángel Adalberto Juárez Rodríguez, “La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador,” *Revista de Historia de América*, 153 (2017): 51.

¹⁸⁴ Anónimo, *La Iglesia Salvadoreña Lucha, Reflexiona y Canta*, 217.

cuarta carta pastoral, en la que definió la pastoral masiva como la extensión del evangelio a todo el pueblo, buscando que los valores del Reino fueran interiorizados por las mayorías;¹⁸⁵ por otra parte, la pastoral de las CEB buscaría que se formaran grupos comprometidos con la Iglesia y la sociedad, su fin era la promoción del Reino de Dios siendo una pastoral intensiva. Por último, la pastoral de acompañamiento estaba dirigida a los individuos o grupos cristianos que habían asumido una opción política y consideraban que era el compromiso concreto de su fe.¹⁸⁶ Según Mons. Romero, esta última no se trataba de una pastoral politizada, sino una que buscaba orientar a partir del evangelio a los cristianos que se encontraban en un ambiente politizado lo cual implicaba: discernimiento frente a los acontecimientos, claridad y firmeza en los criterios y valores evangélicos y una actitud crítica de los cristianos con respecto a sus propias acciones personales.¹⁸⁷

Para Monseñor Romero este acompañamiento en el contexto salvadoreño iba dirigido a las organizaciones populares¹⁸⁸ conformada por cristianos. En cuanto a las organizaciones político militar la carta no hace alusión de acompañarlos, pero tampoco las excluye explícitamente, pero sí advierte y condena la violencia injusta que estas pueden ejercer.¹⁸⁹ Aunque Monseñor Romero no escribió

¹⁸⁵ Óscar Arnulfo Romero, "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador Centroamérica", 6 de agosto de 1979. En <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>, (consultado el 15 de noviembre del 2021).

¹⁸⁶ *Ibid.*,33

¹⁸⁷ *Ibid.*,34.

¹⁸⁸ Se debe distinguir a las organizaciones populares de las organizaciones político-militares (OPM) o vanguardias revolucionarias, las primeras no eran estructuras clandestinas y respondían a diferentes sectores (maestros, estudiantes, obreros, campesinos, etc.), su principal recurso de incidencia política fue la movilización, durante la década de los setenta se articularon en Frentes de Masas, ligados a las OPM. Por su parte, las organizaciones político-militares eran estructuras clandestinas constituidas por revolucionarios profesionales, su objetivo era la toma del poder a través de la lucha armada. Los frentes de masas formaron parte de la estrategia de las OPM, mientras que estas contribuyeron a desarrollar las luchas reivindicativas en luchas políticas. Muchos de los dirigentes de las organizaciones populares también pertenecían a las estructuras clandestinas. Para ampliar sobre el tema, véase: Alberto Martín Álvarez and Salvador Martí I Puig, "Repensar La Insurgencia: Movimientos Sociales y Vanguardias Revolucionarias En América Central," *Perfiles Latinoamericanos* 28, no. 56 (2020): 51–74.

¹⁸⁹ Ricardo Falla, "El Legado de Los Mártires: La Pastoral de Acompañamiento," *Revista Latinoamericana de Teología* 32, no. 94 (2015): 72.

aclarando la situación de la pastoral de acompañamiento con respecto a las organizaciones revolucionarias, si hizo referencia a que una pastoral de acompañamiento se vuelve complicada con estos grupos por sus mismas características:

“Ellos tienen ya su ideología y su modo de pensar y es difícil hacerlos cambiar. Creo que la oración por toda esa gente es la mejor manera de colaborar con ellos y de dar a la patria una solución que no esté basada sobre sangre y odio o violencia”.¹⁹⁰

Por otra parte, Monseñor Romero no desprestigió el trabajo pastoral de los sacerdotes que estaban cerca de las organizaciones populares, por el contrario, reconoció el compromiso que mostraban, sin embargo, se preocupó de que estos terminaran absolutizando a las organizaciones, concentrándose solo en el campo político y descuidando otros aspectos como el espiritual. En una ocasión cuestionó la manera en que el pbro. Plácido Erdozaín (miembro de CONIP) les hablaba a los obreros, pues —según Mons. Romero— tenía los elementos para ser un mitin, pero no un acto religioso:

“Aunque alabo su actitud de identificación con las justas aspiraciones de la clase obrera, quiero aprovechar la ocasión para manifestarle mi preocupación y hacerle un llamado a colaborar, para que no se repitan detalles que no puedo aprobar y que sucedieron en la misa que usted celebró en la “Fábrica el León” el sábado 24: sin cáliz, sin misal, sin velas. Pero sobre todo me pregunto ¿habrá verdadera comunión de fe con un grupo que está más pagado de su signo de puño en alto que de la señal de la cruz? También me quedó ambigua alguna expresión sobre la “lucha del pueblo”. Le agradecería un amplio diálogo para estar en claro acuerdo con la pastoral de la arquidiócesis. Le pido que la unidad de la recíproca

¹⁹⁰ Ibid., 75.

oración nos ayude a mantener la auténtica autoridad de la Iglesia, para anunciar de parte de Dios, el mensaje trascendente de Liberación”.¹⁹¹

Mons. Romero también envió una carta a monseñor De Smedt, superior de los sacerdotes belgas que se encontraban en El Salvador, en esa ocasión se refirió a los vínculos del padre Rogelio Ponselle con las organizaciones guerrilleras:

“Desde hace algún tiempo veíamos que el padre Rogelio tomaba acciones y actitudes que claramente revelaban su compromiso personal —no solo de acompañamiento para hacerlos afirmarse en su fe— con organizaciones populares políticas determinadas (...) Con esto mi confianza en él y en su labor pastoral se ha visto disminuida y es causa de mucha preocupación (...) Mi propósito con esta carta es decirle, con todo dolor, que no creo que nosotros podamos lograr que él actué en forma diferente y por lo tanto rogarle que lo llame de nuevo a trabajar en su diócesis de Brujas”.¹⁹²

El arzobispo se habría mostrado a favor del compromiso de los cristianos en la lucha política y consideraba que estos debían de evangelizar el proceso, sin embargo, distinguía entre las estructuras eclesiales y las propiamente políticas, por ejemplo, consideraba que las CEB no debían de tomar opción por un determinado partido o tendencia política,¹⁹³ aunque sus miembros, animados por su fe, podían hacerlo, sin perder de vista el carácter trascendente del proceso de liberación. A monseñor Romero le interesaba que la Iglesia estuviera en contacto con la realidad, por eso, en diferentes ocasiones se reunió con líderes sociales. En una oportunidad entró en contacto con el dirigente campesino Apolinario Serrano “Polín”, que pertenecía a la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), pero también a las FPL, dicha

¹⁹¹ Citado en Roberto Morozzo della Rocca, Óscar Romero. La Biografía (San Salvador: UCA Editores, 2015), 117.

¹⁹² Ibid., 118.

¹⁹³ Jesús Delgado, Oscar A. Romero. Biografía (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986),131.

conversación le habría sido útil para darse cuenta que la revolución que pretendía la izquierda estaba animada por ideales cristianos más que por el marxismo.¹⁹⁴

"La Iglesia —repito— se alegra de que existan en el país, laicos capaces de la organización política del pueblo. El mismo Concilio Vaticano II reconoce la autonomía de los quehaceres y valores temporales, como es la actividad política y organizativa. Por eso también ella recuerda y exige su propia independencia y su identidad trascendente y su misión pastoral en medio de las actividades temporales de los hombres; y, por eso también, impedirá siempre el ser manipulada por cualquier actividad política, aunque, al mismo tiempo, su misión pastoral la obliga a no abandonar su servicio específico de Iglesia a las organizaciones políticas, como es apoyarlas en lo justo de sus reivindicaciones y, sobre todo, en la defensa de su propia existencia que se basa en el legítimo derecho humano de organización, tan expuesto al atropello en nuestro ambiente de represión".¹⁹⁵

Si Mons. Romero tuvo sus reservas con las organizaciones político-militares, diferente fue su postura con respecto a las organizaciones populares y a su articulación alcanzada en los frentes de masas:

"Creo más que nunca en las organizaciones de masas, creo en la verdadera necesidad de que el pueblo salvadoreño se organice, porque creo que las organizaciones de masas son las fuerzas sociales que van a empujar, que van a presionar, que van a lograr una sociedad auténtica, con justicia social y libertad. La organización es necesaria para luchar con eficiencia. Pero también he sido franco con las organizaciones de masas y ése es un servicio que la Iglesia ofrece: decir, señalar los posibles errores

¹⁹⁴ Ibid., 151.

¹⁹⁵ Óscar Arnulfo Romero, "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador Centroamérica", 6 de agosto de 1979. En <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>, 23.

e injusticias. Y lo hago, repito, porque son necesarias para el proceso de liberación y no pueden ni deben perder de vista su razón de ser: fuerza social para el bien del pueblo y las alianzas. En la política, mi papel es el de pastor, orientar, señalar objetivos más eficientes. Y porque estimo a las organizaciones de masas, siento una gran satisfacción por el espíritu de unidad, que ya se traduce a la práctica de los hechos”.¹⁹⁶

Estos frentes de masas a los que refiere Monseñor Romero, son conformados por organizaciones populares, y son los que CONIP interpretó como las que constituían el *sujeto histórico*, al igual que Romero, CONIP los consideró la fuerza social que podía mejorar la realidad de los pobres.

Para enero de 1980, las cinco frentes de masas existentes entraron a un proceso de alianzas y fundaron la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM), la cual Mons. Romero calificó en términos positivos: “ciertamente la Coordinadora tiene sus fallas... pero es la solución si maduran y llegan a ser de veras comprensivos con el querer del pueblo”.¹⁹⁷

Para algunos sacerdotes la relación entre las organizaciones político militar y los frentes de masas representaba una amenaza, tal es el caso de Ignacio Ellacuría quien consideraba que estas vanguardias al tener sus propios intereses políticos, impondrían a las organizaciones de masas los medios para el cambio social y político, es decir, la lucha armada como medio para la revolución social, para Ellacuría las organizaciones populares debían de encontrar los medios propios para realizar los cambios sociales y políticos necesarios.¹⁹⁸ A diferencia de Ellacuría, CONIP reconoció al Frente Farabundo Martí para la Liberación

¹⁹⁶ Citado en, Tere y Luis Van de Velde, “El bien común tenemos que salvarlo entre todos”, 10 de agosto del 2020. (Consultado el 13 de septiembre del 2021) https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202009/1599589939_4ZvZMN46.docx.) cfr. Plácido Erdozaín, *Monseñor Romero: Mártir de la Iglesia Popular*, 140

¹⁹⁷ Plácido, Erdozaín, *Monseñor Romero: Mártir de la Iglesia Popular*, 140.

¹⁹⁸ Jeffrey Lawrence Gould, “Ignacio Ellacuría y la Revolución Salvadoreña,” en *Desencuentros y Desafíos: Ensayos Sobre la Historia Contemporánea Centroamericana* (San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016), 123.

Nacional (FMLN) como “vanguardia del pueblo”.¹⁹⁹ Este reconocimiento al FMLN era también un aval de los métodos revolucionarios, incluyendo la lucha armada, considerados necesarios para que la liberación se concretizara y no se terminara reduciendo a una “utopía idealista”.²⁰⁰

"Como hijos de Dios, como responsables de nuestros hermanos y como hijos de nuestro pueblo tenemos el deber de utilizar todas las formas de lucha y combinarlas adecuadamente para terminar con la violencia de muerte de la tiranía y el imperialismo. Nuestra vocación es hacer avanzar el Reino de Dios".²⁰¹

Los procesos revolucionarios de Cuba (1959) y de Nicaragua (1979), para CONIP marcaron un precedente de la participación de cristianos en revoluciones. En cuanto a la guerra revolucionaria de estos procesos dicen que implicó sacrificios, hambre, amor, servicio, austeridad, y otras virtudes las cuales consideraron cristianas.²⁰² Para CONIP la revolución no era solo un proceso político, también era un espacio de evangelización, desde el cual se reflexionaba la fe puesta en el servicio de los pobres; en la revolución se abriría paso a la conversión a partir de la exigencia de autenticidad y fidelidad, se volvía un espacio ecuménico cuando la realidad de los pobres hacía que las iglesias se encontraran e incluso con grupos no creyentes como los marxistas, con los cuales habían podido dialogar, superar dogmatismos y encontrar una praxis común.²⁰³

¹⁹⁹ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 25 de 36 En, https://seler.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2025.jpg (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Documentos CONIP, “Gilberto. Un catequista del Pueblo”, serie: testimonios, n°2 (1982): 8, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁰² Astor Ruíz, “Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia centroamericana. II parte”, *CRIE* 64 (1981): 24.

²⁰³ Ibid., 25.

TABLA 1

ORGANIZACIONES POLÍTICO-MILITARES Y SUS RESPECTIVOS FRENTE DE MASAS

ORGANIZACIÓN POLÍTICO MILITAR	ORGANIZACIÓN DE MASAS
Fuerzas Populares de Liberación (FPL)	Bloque Popular Revolucionario (BPR)
Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)	Ligas Populares 28 de febrero (LP-28)
Resistencia Nacional (RN)	Frente de Acción Popular Unificada (FAPU)
Partido Comunista Salvadoreño (PCS)	Unión Democrática Nacionalista (UDN)
Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC)	Movimiento de Liberación Popular (MLP)

Fuente: Elaboración propia con base a Ulrike Purrer Guardado, *Diplomacia pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz salvadoreño*, (San Salvador: UCA Editores, 2005), 45.

Para CONIP el trabajo pastoral no podía reducirse a la celebración de misa o bautizar, pues creyeron que eso sería un privilegio cuando el proceso de

liberación demandaba hacerse cargo de otras tareas.²⁰⁴ Las disposiciones de CONIP se fueron traduciendo en prácticas militantes en un contexto de guerra:

“Nosotros debemos asumir todas las tareas del pueblo. Durante el día es necesario participar colectivamente en la producción, por las tardes en la educación popular y por la noche, cuanto toca, hay que hacer "periferia". Ya no podemos decir que como soy el padrecito, como soy religiosa, etc. No me voy a levantar con todos a hacer la gimnasia por la mañana, lo que llaman "el matutino". El único privilegio es asumir mayores trabajos (...) y cuando toca hacer una barricada, pues hay que hacerla".²⁰⁵

Cuando el padre Rogelio Ponselle decidió salir al frente de guerra de Morazán, su objetivo era “legitimar y animar la lucha desde un punto de vista cristiano; acompañarlos en momentos de sufrimiento; promoverles una vida comunitaria y alentar la esperanza”.²⁰⁶ Como él, los miembros de CONIP optaron por la pastoral de acompañamiento que se manifestó en diversas tareas en los frentes de guerra, centros de refugiados, solidaridad internacional, etc., Todos ellos inspirados desde su vocación cristiana:

"En esta región donde nos encontramos hoy y en la zona donde yo trabajé anteriormente el principio motivador inmediato ha sido cristiano. Así debe seguir creo yo. No hay contradicción entre socialismo y cristianismo porque los objetivos son los mismos en este camino, construir un mundo de hombres libres y solidarios destruyendo todo lo que sea injusticia".²⁰⁷

²⁰⁴ Ibid., 12-13.

²⁰⁵ Ibid., 13.

²⁰⁶ Rogelio Ponselle, entrevista realizada por anónimo, sin fecha. Consultar: servicio social, “Recopilación de testimonios de miembros de la Iglesia Popular salvadoreña de la década de los setenta y ochenta del siglo XX”, 2021. Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador.

²⁰⁷ Documentos de CONIP, “Hna. Rosa, Religiosa salvadoreña en los frentes de guerra”, serie testimonios n°1 (s.f): 9. Hemeroteca del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.

Estas disposiciones y acciones se enmarcan en el *habitus militante* antes definido, el cual también permeo en los laicos que optaron por el acompañamiento asumiendo diversas tareas motivadas por su fe:

"Yo siento que la fe es algo que nos lo comunica el Espíritu y bajo ese espíritu es que yo soy militante pues en todas mis actividades y especialmente en el monte, siempre, antes de hacer una reflexión política yo mismo les digo a los compañeros que quien me da la capacidad de darle el análisis y de ir caminando hasta las últimas consecuencias es la presencia viva es Dios y que en último instante es quien da sentido a todo esto. Mi fe cristiana nadie me lo puede quitar, aunque me lo digan".²⁰⁸

El acompañamiento también se vinculaba con el trabajo en los refugios, mucha gente llegaba después de huir de las zonas en combate, otros llegaban buscando atención porque sus familiares habían sido asesinados o desaparecidos, estos no eran lugares clandestinos pero alrededor hubo gente de los grupos paramilitares que llegaban a ver las celebraciones de misas, eso implicaba cierto grado de riesgo, y formaba parte de la pastoral de acompañamiento,²⁰⁹ pero también del trabajo político de CONIP como estructura vinculada a las FPL.

En resumen, con la muerte de Mons. Romero los miembros de CONIP consideraron necesaria una instancia que fuera capaz de coordinar el trabajo pastoral de la Iglesia Popular, tenían claras las diferencias pastorales y políticas con el modelo de cristiandad que promovían la mayoría de obispos, en este sentido, eran críticos con la jerarquía de la Iglesia. Tanto el modelo de cristiandad como el de Iglesia Popular situaron el trabajo pastoral con la sociedad civil desde diferentes perspectivas, en el caso del modelo de cristiandad se ubicaba a partir de los intereses de las elites, mientras que el modelo de Iglesia Popular puso

²⁰⁸ Documentos CONIP, "Gilberto. Un catequista del Pueblo", serie: testimonios, n°2 (1982): 6.

²⁰⁹ Luis Von de Velde, entrevista realizada en San Salvador el 02 de febrero del 2021.

énfasis en la opción preferencial por los pobres, estas diferencias pastorales tuvieron repercusiones políticas.

Los sacerdotes del modelo de cristiandad acusaron a la Iglesia Popular de inmiscuirse en política y no en asuntos religiosos, por el contrario, la Iglesia Popular denunció al modelo de cristiandad por asolar las relaciones políticas que dicho modelo guardaba con las clases dominantes. Para CONIP la relación entre religión y política no era contradictoria, más bien era necesaria, en su modelo de Iglesia, la religión promovía las mediaciones históricas que acercaran al Reino de Dios, siendo el campo político donde dichas mediaciones se concretizaban. Consideraban que el socialismo sería una mediación histórica oportuna, no es que este modelo civilizatorio fuese el culmen de la historia, pero podía hacer avanzar a la humanidad en su liberación, sin embargo, una vez agotado el socialismo habría que buscar otra mediación histórica que continuara el proceso, este es el tema de la trascendencia.

La Iglesia Popular habría desarrollado la pastoral de acompañamiento teniendo un rol particular en el proceso de liberación. Durante la década de los setenta habría estimulado la consciencia y generado nuevas prácticas entre los cristianos, a partir de animarlos a sumarse a la organización popular, articulando y promoviendo lo que denominaron como sujeto histórico o pueblo sacerdotal, sin embargo, sobre este no solo habría tenido influencia la Iglesia Popular, sino también las Organizaciones Político-Militares; el rol de estas con respecto a las organizaciones populares habría sido el de una vanguardia política, otorgándoles una orientación estratégica para enrumbar el proceso de liberación a una lucha en contra del capitalismo y por el socialismo, aspectos también compartidos por la coordinadora. CONIP consideraba que la revolución de carácter socialista en ese momento histórico significaba liberación, pero además reconocían que esa revolución requería de los medios necesarios para concretizarse, incluyendo la lucha armada, estrategia por la cual optó el FMLN como proyecto unitario de las vanguardias revolucionarias, y al que CONIP reconoció como tal.

La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular estructuró una visión de mundo en donde revolución y salvación no eran contradictorios, sino aspectos consustanciales de un mismo proceso de liberación: "donde Revolución significa liberación, espacio de salvación, adquiere carácter salvífico. Donde guerrillero significa el compa, el compañero, el hermano".²¹⁰ No se trata de una aceptación mecánica del esquema de prácticas y disposiciones del FMLN o de las FPL, sino que los miembros de CONIP se identificaron con ellos en la medida que por casi una década contribuyeron a la constitución de dicho actor político y del *habitus* militante de la época.

²¹⁰ Astor Ruíz, "Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia centroamericana. III parte", *CRIE* 65 (1981): 28.

CAPÍTULO 4:
PRAXIS DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR
(1980-1985)

- 4.1. CONIP Y SU RELACIÓN CON LA IGLESIA INSTITUCIÓN
- 4.2. CONIP EN UN NUEVO CONTEXTO (1980): MILITARIZACIÓN DE LA IZQUIERDA, POLÍTICA DE INSURGENCIA Y DESARTICULACIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO O PUEBLO SACERDOTAL.
- 4.3. EL TRABAJO PASTORAL DE CONIP
- 4.4. LA CRISIS DE 1983

CAPITULO 4:

PRAXIS DE LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985)

Según el sociólogo Pierre Bourdieu la religión incide en la estructura de creencias, disposiciones y prácticas (*habitus*) de los sujetos a partir de estructuras simbólicas que en realidad responden al principio de división política de las sociedades con clases, estas estructuras pueden favorecer determinados proyectos políticos, o bien pueden no hacerlo, lo que no logran librar, —sean o no conscientes de ello— es que la estructura simbólica se encuentra ligada a dinámicas de grupos o clases que empujan por un proyecto particular. Bourdieu al referirse a las guerras de religión del siglo XVI, considera que no pueden reducirse a un conflicto teológico o de clase, sino que son ambos a la vez, y esto sucede porque el esquema teológico se encarga de que no sea posible pensar y realizar la lucha de clase como tal, sino que la presenta como un conflicto o guerra de religión.²¹¹

En este capítulo se pretende profundizar en la comprensión del *habitus* de CONIP, a partir de abordar su praxis. Por praxis no se comprende una mera práctica en oposición al pensamiento, sino que se hace referencia a las opciones humanas y sus dinamismos que se objetivizan en estructuras históricas²¹² —campos—. Desde esta perspectiva se analizan las relaciones que CONIP tuvo con diferentes actores religiosos y políticos, el trabajo pastoral que realizó y la crisis interna que acabó con la desarticulación de la coordinadora.

En el capítulo se analiza como los cambios ocurridos en el campo religioso y político, a partir de la política contrainsurgente, el asesinato de Mons. Romero y los preparativos de la guerrilla para fortalecer y desarrollar su estructura militar,

²¹¹ Bourdieu, "Génesis y Estructura del Campo Religioso."

²¹² Héctor Samour, "Zubiri y la filosofía de la Liberación," Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, no. 87 (2002): 382.

terminaron por eliminar espacios importantes de sociabilidad e influencia de CONIP, tales como: el arzobispado de San Salvador que con la muerte de monseñor Romero cerró los espacios de participación a los sacerdotes vinculados a las organizaciones político-militares; y el movimiento popular que sufrió tanto la persecución y represión por parte del Estado que había adaptado una política contrainsurgente, así como la orientación general por parte de las organizaciones político militares de incorporar a los mejores líderes y cuadros del movimiento popular a las estructuras militares de la guerrilla. Factores que afectaron drásticamente el trabajo pastoral masivo que había nacido en la década anterior.

El capítulo comienza abordando las relaciones que mantuvo CONIP con actores religiosos y luego con actores políticos, luego presta atención a el trabajo pastoral que realizó durante los primeros años de la década del ochenta y por último se analiza el momento de su crisis. Para ello se ha recurrido a diversas fuentes documentales que no tienen un único productor, más bien es documentación dispersa que da cuenta de las dinámicas que en este capítulo se quieren abordar. Se ocupan memorias de sacerdotes de CONIP, boletines de organizaciones cristianas de solidaridad y organizaciones político-militares, documentos asamblearios, publicaciones periódicas, boletines, comunicados y notas periodísticas sobre CONIP, esta malgama de documentos ha sido localizados en la revista del Centro Regional de Información EcuMénica (CRIE), y en los fondos documentales del centro documental virtual del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMeNA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), además, se ocupan las entrevistas realizadas para el servicio social “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)”, dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador en el año 2021; las entrevistas se realizaron a

sacerdotes, laicos y líderes sociales de la década del setenta y ochenta que tuvieron participación o algún tipo de relación con CONIP.

4.1 CONIP Y SU RELACIÓN CON LA IGLESIA INSTITUCIÓN

4.1.1 El nuevo arzobispo: Mons. Rivera y Damas

Cuando Mons. Chávez y González dejó su cargo como arzobispo de San Salvador en 1977, los sacerdotes del Grupo de Reflexión Pastoral “la nacional”, que posteriormente formarían CONIP, esperaban que el sucesor fuese Mons. Rivera y Damas, pues este había mostrado compromiso con la renovación eclesial en su participación de la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto (1970), además de haber apoyado la formación y desarrollo de las CEB, sin embargo, la decisión del Vaticano para elegir un nuevo arzobispo se basó en la necesidad de mejorar la relación entre la Iglesia y el Estado salvadoreño. Mons. Rivera y Damas era señalado como un hombre de izquierda, por lo que decidieron nombrar al entonces conservador Mons. Romero; lejos de lograr dicho objetivo, en el magisterio de Romero la Iglesia de los pobres encontró mayor apoyo y se extendió, mientras que las tensiones entre Iglesia y Estado fueron en aumento. Después del asesinato del arzobispo mártir (1980), el Vaticano nombró a Rivera y Damas como administrador apostólico, fue después de tres años que lo nombraron como arzobispo de San Salvador, la principal razón fue que el Vaticano todavía tenía reservas hacia él y quería cuidar la relación con la Junta de Gobierno a tal grado que consultaron con ellos y las fuerzas armadas el posible futuro arzobispo.²¹³

Si para los miembros de La Nacional en la década del setenta Mons. Rivera y Damas era una opción viable como nuevo arzobispo, tres años después para CONIP no era posible que Mons. Rivera y Damas pudiera ser el centro de

²¹³ Ulrike Purrer Guardado, *Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz salvadoreño* (San Salvador: UCA editores, 2005), 120-121.

comunidad eclesial de la Iglesia Popular, tal como lo fue Mons. Romero.²¹⁴ El mismo Ignacio Ellacuría que no fue orgánico de CONIP consideró que Rivera y Damas no estaba a la altura de las exigencias, aunque tuviera posiciones “moderadamente avanzadas”.²¹⁵ ¿A qué se debió el cambio de actitud de los sacerdotes partidarios de la renovación eclesial con respecto a Rivera y Damas?, ¿en qué consistió la relación de CONIP y el nuevo arzobispo y cómo afectó al trabajo de la coordinadora? son algunas preguntas que articulan este acápite.

Después de la muerte de Monseñor Romero (1980), la Conferencia Episcopal de El Salvador mantuvo su actitud de rechazo hacia el modelo de Iglesia Popular por considerarlo fuertemente ideologizado, además vieron a la guerrilla como una amenaza al orden social, mientras que buscaron mantener buenas relaciones con el Estado salvadoreño al cual consideraron un poder político legítimo.²¹⁶ Con este propósito la CEDES también desautorizó cualquier iniciativa de pastoral que implicara militancia política, lo cual afectaba directamente a CONIP, definieron su posición como institución eclesiástica respecto a la situación política en El Salvador con la carta pastoral que publicaron bajo el título “No a la violencia sí a la paz”, en ella no niegan la participación de laicos en política siempre y cuando esta evitara los partidismos y las ideologizaciones, pues consideraban que existía infiltración de ideologías en el seno de la Iglesia:

“Esta Conferencia Episcopal se adhiere a la voluntad del Papa Juan Pablo II de prohibir a los sacerdotes, religiosos y religiosas la militancia política (...) Declaramos que aquellos sacerdotes, religiosos y religiosas que sigan

²¹⁴ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 11-12 de 36 En, https://selsu.uacm.edu.mx/busca_registros.php?lista_fondos=1&lista_secc_tem=10&lista_serie_geo=14&palabras (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²¹⁵ Ignacio Ellacuría, “La Iglesia en El Salvador”, 1980, archivo personal de Ignacio Ellacuría s.j <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C14-c12-.pdf>, (consultado el 06 de agosto de 2021)

²¹⁶ Eusebi Fortuni i Capafons, Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000) (Lérida: Ediciones de la Universidad de Lérida, 2007), 167.

en este tipo de militancia como dirigente no son representantes oficiales de la Iglesia, ni tienen nuestra autorización para ello, de modo que si lo siguen haciendo es a título personal y de ninguna manera como parte de su deber pastoral".²¹⁷

Aunque monseñor Rivera y Damas no compartía todos los criterios de los otros obispos, el tema de la unidad en la CEDES, —en buena manera debido a la presión del Vaticano— seguía siendo importante, por lo que el accionar de la conferencia ejerció influencia en su pastoral, pero también lo hizo la herencia pastoral de monseñor Romero y las condiciones políticas concretas en que se encontraba El Salvador.²¹⁸ Al contrario de los demás miembros de la CEDES, Rivera y Damas mantuvo una actitud de denuncia clara y específica hacia los cuerpos de seguridad del Estado y los grupos de extrema derecha, incluso llegó a denunciar a la Junta de Gobierno como la principal responsable de la represión. En un comunicado de 1980 condenó la desaparición del padre Marcial Serrano párroco de Olocuiltla, así como el asesinato, tortura y violación de las monjas Itaford y Marua Clarke de las Maryknoll y de Dorothy Kazlem de Ursulina y Jean Donovan quien era misionera seglar, aprovechó a denunciar el secuestro del padre Ernesto Abrego, el asesinato del padre Cosme Spezzoto, Manuel Reyes y el del seminarista Otsmaro Cáceres.²¹⁹ En ese mismo comunicado condenó la manipulación que ejercían los medios de comunicación en cuánto a los crímenes, queriendo inculpar de los asesinatos a grupos sociales cuando las pruebas indicaban que los involucrados eran grupos militares.

"Por ello, responsabilizamos de la persecución a la Iglesia, específicamente de los asesinatos de tantos sacerdotes como agentes de pastoral, a los Cuerpos de Seguridad, a las bandas ultraderechistas y, en

²¹⁷ Ibid., 167.

²¹⁸ Purrer Guardado, *Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de Paz Salvadoreño*, 142.

²¹⁹ Rivera y Damas, "Comunicado del obispo administrador apostólico, sacerdotes y religiosas de la arquidiócesis de San Salvador", *CRIE* 63 (1980): 3.

consecuencia, responsabilizamos también a la Junta de Gobierno que, por ejercer la suprema comandancia de las Fuerzas Armadas, es responsable de las acciones de sus miembros".²²⁰

Cuando Rivera y Damas asumió el arzobispado, las organizaciones político-militares de izquierda se encontraban en los preparativos para desarrollar una ofensiva militar, que se concretizó en enero de 1981, por su parte, Rivera y Damas acudió a los criterios de Medellín para desligarse de la insurrección armada. La conferencia había considerado ciertos criterios para justificar una insurrección: debía existir abuso grave del poder político por parte de la autoridad, haberse agotado las soluciones pacíficas, asegurarse que los problemas que generara la insurrección no fueran mayores a la situación existente, y que el pueblo tuviera seguridad que la insurrección podía triunfar. Monseñor Rivera consideraba que de estos criterios en El Salvador se cumplía solamente el primero.²²¹

Mons. Rivera y Damas al considerar que la lucha armada por parte de la izquierda no contaba con el apoyo popular, y que los medios pacíficos no se habían agotado, buscó promover una pastoral humana integral, que explicaba a través de la analogía de la "casa en llamas" la cual consideraba que para solucionar el problema del conflicto armado primero se debía de atender a las víctimas, lograr cesar las hostilidades por las partes en conflicto (apagar las llamas del incendio) y luego se debía de tratar las causas que provocaron el siniestro.²²² La lectura que realizaba el obispo sobre la realidad política salvadoreña le exigía hacerse de una posición como mediador, esto lo llevó a tomar distancia de cualquier expectativa que se formara fuera de la Iglesia, incluyendo al Frente Democrático Revolucionario (FDR) que era la alianza entre fuerzas revolucionarias y

²²⁰ Ibid., 4.

²²¹ AFP, "Se desliga la Iglesia del proceso insurreccional", *CRIE* 65 (1981): 2.

²²² Purrer Guardado, *Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz salvadoreño*, 163.

democráticas, pero también dejaba de lado a CONIP, a esta última le quitó legitimidad al considerar que no respondían a directrices eclesiales.²²³

Tanto Rivera y Damas como CONIP, habían coincidido con la renovación eclesial, muchos de los sacerdotes de CONIP cuando participaron del Grupo de Reflexión Pastoral “La Nacional”, trabajaron junto a Rivera Damas en la promoción de CEB y la pastoral de acompañamiento de Mons. Romero, de hecho, la coordinadora tenía como uno de sus documentos fundamentales la carta pastoral de monseñor Romero “La Iglesia y las Organizaciones Populares” la cual escribió en conjunto con Rivera y Damas, sin embargo, con el conflicto armado se profundizaron las diferencias de tipo ideológico que los llevó a promover pastorales distintas y en ocasiones contrapuestas.

CONIP señaló que la jerarquía de la Iglesia salvadoreña rechazaba la dimensión política de la fe, bajo el argumento que existía una manipulación de la primera sobre la segunda, esto llevó a la jerarquía a rechazar la pastoral de acompañamiento y anatemizar todo lo que pareciera marxismo o violencia revolucionaria.²²⁴ También señaló que esta posición de la jerarquía no era objetiva, sino que partía de los mismos intereses y relaciones que los obispos guardaban con las elites, por ejemplo, denuncian al obispo de San Miguel, Eduardo Álvarez quien era vicario castrense y estaba en claro apoyo al ejército salvadoreño “bendice los aviones caza bombarderos y helicópteros que son usados contra la insurgencia”.²²⁵ Ante las acusaciones que la jerarquía dirigía a CONIP sobre estar dividiendo la Iglesia, estos respondieron que en realidad la

²²³ Flores, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)”, 229; Purrer Guardado, Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz Salvadoreño, 151.

²²⁴ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 28-29 de 36 En, https://selser.uacm.edu.mx/busca_registros.php?lista_fondos=1&lista_secc_tem=10&lista_serie_geo=14&palabras, (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²²⁵ José Ventura, “La Iglesia dividida”, *Tercer mundo* 61 (1982): 54-56. Archivo Camena, fondo A, expediente 3777, JSV2, imagen 72-74, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV2\(2-7\)/Comprimidos&nombre_archivo=imagen%2072.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV2(2-7)/Comprimidos&nombre_archivo=imagen%2072.jpg). (consultado el 18 de julio del 2021).

coordinadora nació ante la incapacidad de la jerarquía por lograr un acercamiento con los sectores populares.²²⁶

Los miembros de CONIP insistieron en que no pretendían ser una iglesia paralela, pero consideraron que la fe tenía incidencia política y está podía oponerse o avalar un proyecto de opresión,²²⁷ por lo que el problema de fondo era el tema del modelo de Iglesia, el cual implicaba concepciones del trabajo pastoral diferentes, que a su vez trastocaba las relaciones de la Iglesia con actores políticos y sociales del momento.

Cuando el padre Rutilio Sánchez —miembro de CONIP— decidió irse al frente de guerra en Chalatenango con la guerrilla de las FPL, escribió una carta a las CEDES donde les solicitó su bendición para incorporarse al frente de guerra, dicha solicitud la realizó en cuanto él se consideraba parte de una Iglesia que buscaba la comunión y era jerárquica, sin embargo, aclara que él se identificaba con el proceso revolucionario, por lo cual se iba al frente de guerra a cubrir el ministerio sacerdotal; para el padre Tilo Sánchez esto último no era un escándalo, sino que era producto de una necesidad de servicio en el que no era posible la neutralidad.²²⁸ El padre Tilo también le envió una carta a Rivera y Damas en la cual le informó de su incorporación en el frente de guerra, como parte de la pastoral de acompañamiento, argumenta que la guerra no solo se hace con armas y necesita la incorporación y compromiso de los cristianos, pues había tareas de alfabetización, asistencia a enfermos, transportación de heridos, celebración de eucaristía en los ranchos y cuevas que también eran parte del proceso de liberación.²²⁹ Es de señalar, que el padre Tilo además de celebrar la palabra en el frente de guerra también fue un cuadro político armado, por otra

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Astor Ruíz, “Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia Centroamericana, I parte”, *CRIE* 63 (1980): 22.

²²⁸ CONIP, documentación padre Rutilio Sánchez, *Serie testimonios* (5), s.f.: 8. Archivo personal de Daniela Brunet

²²⁹ Ibid., 5-6.

parte, el envío formal de esta correspondencia buscaba motivar el compromiso político en otros miembros del clero, y enfrentar las posiciones de los obispos en la medida que estos respondieran.

Por su parte, Rivera y Damas consideraba que la pastoral de acompañamiento debía darse en condiciones particulares y sin caer en ideologizaciones. En una ocasión el obispo de Brujas (Bélgica), monseñor Smedt, le preguntó si aprobaba el trabajo que hacían algunos sacerdotes en los frentes de guerra, particularmente le preguntó por Rogelio Ponselle²³⁰ que fue uno de los sacerdotes belgas que se sumaron a la pastoral de acompañamiento en El Salvador; a lo que monseñor Rivera respondió que él distinguía dos aspectos: en primer lugar que estos sacerdotes podían estar en desobediencia de su obispo, y esto no lo podía aprobar, pero también tomaba en cuenta que los combatientes eran “ovejas” de su rebaño y por lo tanto, si estos sacerdotes realizaban un trabajo pastoral no político partidista su trabajo era válido. Sin embargo, añade que las condiciones poco a poco iban cambiando, por ejemplo, la Iglesia salvadoreña ya estaba atendiendo a las repoblaciones de las Flores y Arcatao en el departamento de Chalatenango, en ese sentido, el trabajo de los sacerdotes vinculados al frente de guerra en la zona no contaba con licencia ministerial, y de querer reincorporarse deberían de cumplir penitencia.²³¹

Rivera y Damas advertía que el concepto del pobre podía ser abordado desde lo teológico, pero también desde lo ideológico y ambos no debían confundirse.²³² Para el obispo las lecturas erradas que se hicieron sobre el CELAM de Medellín, tenían su razón de ser en que los análisis partían de ideologías ajenas a la fe,²³³

²³⁰ Rogelio no fue orgánico de CONIP, pero también siguió la pastoral de acompañamiento, en 1979 se incorporó al frente de guerra en Morazán y se mantuvo cerca de los sacerdotes belgas que años después formaron el colectivo de Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador (CEBES).

²³¹ Rivera y Damas, *Cartas del arzobispo 1983-1994*. Tomo I, (San Salvador: Arzobispado de San Salvador, 1996): 389

²³² Ibid., 176.

²³³ Ibid., 552.

particularmente del marxismo; según Rivera y Damas, la Iglesia Popular habría confundido evangelización con concientización y esta con politización a favor de la izquierda revolucionaria,²³⁴ esta confusión, según el arzobispo, derivaba en posiciones políticas partidaristas poco honestas, por ejemplo, acusaba a la Iglesia Popular de guardar silencio frente a los regímenes socialistas autoritarios y de plantear las opciones políticas en El Salvador de manera maniquea: el gobierno salvadoreño o la guerrilla salvadoreña, lo cual anulaba procesos creativos que consideraba necesarios para construir alternativas.²³⁵ Por otra parte, para el obispo la praxis revolucionaria de algunos cristianos solo logró exponer a la Iglesia a represión política.²³⁶

Aunque Rivera y Damas era partidario de la renovación eclesial, la lectura que hizo del conflicto armado salvadoreño distó del que realizaron los grupos cristianos liberacionistas, entre ellos CONIP. Es de señalar que el arzobispo logró confianza entre la guerrilla salvadoreña y líderes del oficialismo, pero sobre todo de la ciudadanía que en una consulta demostró que el setenta y siete por ciento estaba a favor de que la Iglesia sirviera como mediadora en el conflicto armado.²³⁷ Sin embargo, Mons. Rivera logró hacerse una imagen neutral a un alto costo: la participación del laico en la pastoral se redujo con respecto a la promoción que realizaron monseñor Chávez y González y monseñor Romero. La participación del laico era un elemento sustancial de la renovación eclesial, sin embargo, el arzobispo temía que la izquierda se infiltrara y realizara manipulaciones, y que la derecha lo acusara de estar organizando cristianos a favor de la guerrilla, lo cual afectaría su imagen de neutralidad.²³⁸

²³⁴ Ibid., 600.

²³⁵ Ibid., 603

²³⁶ Ibid., 398

²³⁷ Purrer Guardado, Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas En El Proceso de Paz Salvadoreño, 160-161.

²³⁸ Flores, "El Laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)", 244.

Para CONIP, la postura del arzobispo, contrastaba con la de Mons. Romero que, a inicios de 1980, en el diario francés *Le Monde*, declaró que la Iglesia no decidía el momento de la insurrección pero que tampoco podía condenar la violencia “cuando todos los medios pacíficos de evolución hacia la justicia social han sido agotados”.²³⁹ Es necesario mencionar, que monseñor Romero aludía a una insurrección popular en la que tuviera protagonismo el movimiento popular que se desarrolló a lo larga de la década de los setenta, y no tanto una insurrección armada protagonizada por las organizaciones político-militares.

El rechazo por parte de la jerarquía implicó que CONIP buscara otros espacios de reconocimiento y apoyo a su trabajo pastoral, el cual pasó a realizarse en condiciones de semiclandestinidad al no contar con el amparo de la Iglesia católica romana salvadoreña oficial, sin embargo, el ciclo revolucionario latinoamericano abrió los espacios para la solidaridad internacional, y pronto la coordinadora encontró un anclaje con iglesias y líderes religiosos progresistas, democráticos y revolucionarias de otros países.

4.1.2 Vínculos y apoyos de Iglesias internacionales: El Secretariado Cristiano de Solidaridad

El 30 de marzo de 1980 se celebró en la catedral metropolitana el funeral de monseñor Romero al cual asistieron miles de personas abarrotando las principales calles del centro de San Salvador, por su parte, el gobierno decidió reprimir el evento causando caos entre los asistentes y dejando varios heridos y muertos. Entre los asistentes al funeral se encontraban monseñor Sergio Méndez Arceo quien era obispo de Cuernavaca, y monseñor Samuel Ruíz obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, ambos sacerdotes de origen mexicano tuvieron

²³⁹ Daniel Rodríguez G., “Ternura de Los Pueblos. De La Solidaridad En Tiempos de Insurrección a La Solidaridad En La Época Del Desencanto,” en *De La Utopía a La Acción. Cuatro Experiencias de Promoción Popular* (D.F: Universidad Iberoamericana, 1995), 254.

un destacado rol en la solidaridad internacional con el proceso revolucionario salvadoreño y particularmente con la Iglesia Popular salvadoreña.²⁴⁰

México sirvió de refugio para exiliados salvadoreños, pero también fue un frente de trabajo diplomático para el FDR-FMLN, tanto así que en 1981 el gobierno de México y Francia le reconoció como una fuerza política representativa en El Salvador. Aunque el gobierno de México no era revolucionario, tenía el interés de ganar autonomía con respecto a Estados Unidos, mientras buscaba expandir sus intereses mercantiles hacia el sur, por su parte, el presidente de Francia quería legitimarse como hombre progresista.²⁴¹

Varios de los sacerdotes que habían formado parte de “la Nacional” se exiliaron mientras que otros fueron expulsados del país arribando a México en donde establecieron relaciones de solidaridad con otras iglesias comprometidas. Con la formación de CONIP el trabajo de solidaridad comenzó a estructurarse de manera más clara y sistematizada en función de los procesos revolucionarios de Latinoamérica, particularmente con el proceso salvadoreño, dando lugar a nuevas estructuras de solidaridad a nivel mundial articuladas en el Secretariado Cristiano de Solidaridad “Óscar Arnulfo Romero”.

Después de la muerte de monseñor Romero diferentes grupos cristianos de México dieron a conocer manifestaciones de solidaridad con el pueblo salvadoreño, entre ellos, las diócesis de Cuernavaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec y Tarahumaran, también se pronunció el Centro e Institutos Religiosos, revistas católicas, asociaciones de intelectuales, estudiantes,

²⁴⁰ Ibid., 255.

²⁴¹ Carmen Elena Villacorta, “Los países de la región ante la Guerra Civil En El Salvador y ante la crisis Centroamericana,” en la Revolución Revisitada. Nuevas Perspectivas Sobre La Insurrección y La Guerra En El Salvador, ed. Mauricio Menjivar Ochoa and Ralph Sprenkels (San Salvador: UCA Editores, 2017), 280-282.

profesionales católicos y comunidades eclesiales de base de diferentes estados de México.²⁴²

En agosto de 1980 organizaciones cristianas de diferentes países interpelados por la situación de El Salvador, lanzaron la invitación a la “I Conferencia Internacional de cristianos por el compromiso político en El Salvador”, las organizaciones que convocaron a la actividad fueron: el Movimiento Popular Social Cristiano de El Salvador, el Partido Popular Social Cristiano de Nicaragua, la Izquierda Cristiana de Chile, el Movimiento por la Paz, la Independencia y el progreso de los Pueblos, la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular de El Salvador y la sección latinoamericana de la Conferencia Cristiana por la Paz. La convocatoria fue dirigida a organizaciones de carácter político con inspiración cristiana, iglesias populares, organizaciones gremiales y culturales, organizaciones sociales inspiradas en la fe y personalidades de la Iglesia. Por otra parte, compartieron un documento que fue sujeto de discusión en el cual plantearon una plataforma inicial, que, entre otras cosas, tomaba como punto de partida la opción por la lucha política-militar de las organizaciones revolucionarias salvadoreñas y la alianza de fuerzas populares en enero de 1980 que dio lugar a la formación de la Coordinadora Revolucionaria de Masas y posteriormente la incorporación de fuerzas democráticas y progresistas que desembocó en el Frente Democrático Revolucionario. Se propuso que la solidaridad denunciara lo “antidemocrático”, “antipopular” y “anticristiano” del proyecto político de la junta militar, a la cual consideraron como traidora y una “seudo” democracia cristiana, además denunciaron la intervención de Estados Unidos e invitaron a la solidaridad con el pueblo salvadoreño reconociendo al FDR como el representante del proceso revolucionario.²⁴³

²⁴² G., “Ternura de Los Pueblos. De la solidaridad en tiempos de Insurrección a la solidaridad en la época del desencanto,” 262.

²⁴³ Documento de Invitación a la I Conferencia Internacional de cristianos por el compromiso con El Salvador, agosto de 1980, archivo personal de Daniela Brunet, 1-4.

El primer encuentro de cristianos por el compromiso político con El Salvador tuvo lugar entre el 19 y 26 de noviembre de 1980 en la ciudad de México, en el evento destacó la participación de CONIP que se presentó en función del proyecto revolucionario salvadoreño, llamando a la solidaridad de los cristianos con todos los procesos de liberación. Señalaron que el momento histórico volvía urgente la solidaridad principalmente con El Salvador y Guatemala. Además, realizaron la propuesta formal de la creación del Secretariado Cristiano de Solidaridad (SCS) con el objetivo de “que articule, potencie y coordine a todos los comités en su acción solidaria con nuestro pueblo”.²⁴⁴

"pensando en las experiencias de la solidaridad con Nicaragua y Cuba hasta ese momento (1980), sentimos la necesidad de un organismo que aglutinara un abanico más amplio de la solidaridad, en el que hubiera más presencia de las bases, y no sólo de gobiernos, de jerarquías, de organismos no gubernamentales (ONGs), y que recogiera el caudal de inquietud solidaria entre los cristianos a nivel mundial. Un organismo con viñeta (identidad) cristiana, en el que pudieran participar los no creyentes pero que tuvieran inquietudes solidarias. La idea era crear un organismo permanente que orientara la solidaridad. Le dimos cuatro objetivos principales: promover, orientar, organizar-coordinar, y canalizar la solidaridad".²⁴⁵

La cita anterior es de Benito Tovar, cura salvadoreño y miembro de CONIP, uno de los sacerdotes involucrados con el trabajo de solidaridad. Los miembros de CONIP habrían estado desde el inicio del SCS, de hecho, ellos habrían estructurado el secretariado otorgándole su primer dinamismo, esto también fue reconocido por monseñor Sergio Méndez Arceo presidente ejecutivo del SCS.²⁴⁶

²⁴⁴ CONIP, “1° Conferencia Internacional de cristianos por el compromiso político con El Salvador, México D.F”, *CRIE* 63 (1980): 8-9.

²⁴⁵ Citado en, G., “Ternura de los Pueblos. De la solidaridad en tiempos de Insurrección a la solidaridad en la época del desencanto” 269.

²⁴⁶ *Ibid.*, 268.

La I conferencia estuvo marcada por la experiencia de la Iglesia salvadoreña y sus exigencias de solidaridad con respecto al proceso revolucionario.

En el II Encuentro celebrado entre el 26-28 de mayo de 1981 en Riombaba, Ecuador, participaron un total de 67 representantes de Francia, Portugal, España, Centroamérica, Panamá, Estados Unidos, Canadá, México, Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador y de Amnistía Internacional.²⁴⁷ Este segundo encuentro aprobó varios documentos de solidaridad, uno de ellos estuvo dirigido a los cristianos salvadoreños, particularmente a los miembros de CONIP:

“Queremos hacerles saber que estamos en comunión profunda con ustedes, que ustedes constituyen un reto para buscar nuevas fidelidades al Evangelio de Jesús en la causa de los empobrecidos; que estamos dispuestos a ayudarles en todo o que nos pidan y de acuerdo a nuestras posibilidades y que estamos tratando de responder eficazmente al llamamiento de ustedes a impulsar la solidaridad de todas las Iglesias alrededor de la lucha de su pueblo, El Salvador y de todo el pueblo Centroamericano como reciprocidad al testimonio y estímulo que ustedes significan para nosotros”.²⁴⁸

También hubo manifestaciones de solidaridad con el proceso revolucionario salvadoreño, por ejemplo, un comité de solidaridad cristiana con El Salvador compuesto por diferentes agrupaciones de inspiración cristiana y social reconocieron al FDR-FMLN como legítimos representantes del proceso revolucionario salvadoreño a su vez que consideraron a CONIP los “auténticos” representantes de los cristianos comprometidos con el proyecto liberador.²⁴⁹ Este

²⁴⁷ Documento del II Encuentro Internacional “Mons. Óscar Romero”. “Solidaridad y derechos de los pueblos”, marzo de 1981, pp 42, archivo personal de Daniela Brunet, 3.

²⁴⁸ Boletín Internacional de la Coordinadora Nacional de la Iglesia popular “Mons. Óscar A. Romero”, n°2, 1981, hemeroteca del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.

²⁴⁹ Comunicado del Comité de Solidaridad Cristiana con El Salvador Monseñor Romero, 1981, fondo a, expediente 3783, jsv3, en, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV3/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2081.jpg# (consultado el 18 de julio de 2021)

mismo reconocimiento realizó el Secretariado Cristiano de Solidaridad en su III encuentro celebrado en Cuernavaca México:

“Finalmente coincidimos en reconocer públicamente a la importantísima labor que está realizando la COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (CONIP) en El Salvador. Tanto en la promoción de su verdadera evangelización como en la atención de miles de refugiados y de desplazados al interior del país, y el apoyo que se brinde, a la misma, en el exterior. De la misma manera reconocemos públicamente al FMLN-FDR como la vanguardia legítima de la inmensa mayoría del pueblo pobre y explotado de El Salvador, y a quien tenemos que ofrecer nuestro incondicional y total apoyo solidario”.²⁵⁰

En los primeros documentos de solidaridad del SCS puede observarse la firma de Leónidas Proaño obispo de Riobamba y Sergio Méndez Arceo obispo de Cuernavaca, ambos presidentes ejecutivos del secretariado, además los documentos eran suscritos por los asistentes a los encuentros y por el coordinador general. En este punto es relevante reafirmar que el rol de CONIP con respecto al SCS no fue secundario, sino que fue constitutivo, se ha dicho que en el I encuentro interpelaron a los cristianos comprometidos a partir de la experiencia de la iglesia popular salvadoreña, además fue CONIP quien realizó la invitación pública de construcción del secretariado, por otra parte, Plácido Erdozaín sacerdote de origen español que vivió en El Salvador durante la década de los setenta y fue miembro destacado de CONIP, ejerció como coordinador general del SCS. Es importante enfatizar que, si bien CONIP fue reconocida por monseñor Rivera y rechazada explícitamente por la CEDES, encontró apoyo en obispos, sacerdotes, religiosas, laicos y organizaciones inspiradas en la fe a nivel internacional. Este apoyo internacional respondía a la configuración religiosa y

²⁵⁰ Documento del III Encuentro Internacional “Óscar Arnulfo Romero”, enero de 1982, archivo personal de Daniela Brunet, 48.

política marcada tanto por la renovación eclesial como por el ciclo revolucionario de la segunda mitad del siglo XX.

En general, la buena o mala relación entre CONIP y la jerarquía dependió concretamente de los proyectos pastorales y políticos que impulsaron.

“Nadie, desde la experiencia de la Iglesia Popular de El Salvador, puede hablar de antijerarquismo. Durante 20 años hemos ido creciendo en comunión dialéctica con obispos, sacerdotes y agentes de pastoral construyendo órganos colegiales eclesiales y haciendo semanas de pastoral y en los momentos más álgidos hemos podido vivir la comunión eclesial con un profeta y mártir como Mons. Romero. Por eso no podemos pretender afirmarnos como Iglesia Popular paralela a la Jerarquía, sino antagónicamente enfrentados a toda iglesia antipueblo”.²⁵¹

CONIP también estableció relaciones con las organizaciones político-militares, particularmente con las Fuerzas Populares de Liberación, sin embargo, esta relación fue más allá de un reconocimiento formal, llegaron a establecer vínculos orgánicos que influyeron en el desarrollo de ambos grupos.

4.2 CONIP EN UN NUEVO CONTEXTO (1980): MILITARIZACIÓN DE LA IZQUIERDA, POLÍTICA DE CONTRAINSURGENCIA Y DESARTICULACIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO O PUEBLO SACERDOTAL.

El padre José Sibrian —representante de CONIP— en su intervención durante el III encuentro Internacional “Mons. Óscar Arnulfo Romero” celebrado en 1982, expuso las condiciones en que la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular desarrollaba su trabajo pastoral, entre otras cosas, señaló que cuando surgió

²⁵¹ Documento del II Encuentro Internacional “Mons. Óscar Romero”, “Solidaridad y derechos de los pueblos”, (1981):31, archivo personal de Daniela Brunet.

CONIP las organizaciones político militar se encontraban en los preparativos de la ofensiva militar y aunque la coordinadora también se preparaba para apoyar el proceso revolucionario, no contaron con que hubiera dispersión de los cristianos comprometidos y del movimiento popular en general, lo que impidió a CONIP realizar la coordinación tal como la pensó. De hecho, en el primer aniversario de la muerte de monseñor Romero (1981) CONIP fue incapaz de lanzar una convocatoria por lo que recuperar la coordinación se volvió un objetivo.²⁵²

El trabajo pastoral de la década de los setenta fue principalmente con las organizaciones populares y sus frentes de masas, de esta experiencia surgen los conceptos de sujeto histórico y pueblo sacerdotal de CONIP, sin embargo, tal como advierte el padre Sibrian, el surgimiento de la coordinadora coincide con nuevas condiciones históricas.

En enero de 1980 se formó la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM) que en un primer momento fue articulada por el Bloque Popular Revolucionario, la Unión Democrática Nacionalista y el Frente de Acción Popular Unificada, posteriormente, se sumaría el Movimiento de Liberación Popular y las Ligas Populares 28 de febrero, una de las primeras acciones del movimiento fue la multitudinaria marcha realizada el 20 de enero de 1980 en la cual se calcula que participaron alrededor de 250 mil personas.²⁵³ La convocatoria a la movilización del 20 de enero, estuvo acompañado de la invitación a formar comités populares en barrios, centros de trabajo, en la Universidad, cantones y comunidades, además llamaron a las organizaciones democráticas a sumarse en contra de la Junta de Gobierno.²⁵⁴ A propósito de dicha movilización Monseñor Romero se expresó con gran simpatía:

²⁵² Documentos CONIP, “El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento”, *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 5-6, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁵³ Villacorta, “Insurgencia y La Pacificación En El Salvador: El Giro Del Frente Farabundo Martí Para La Liberación Nacional (FMLN) Hacia La Salida Negociada Del Conflicto.”, 163-164.

²⁵⁴ Pirker, “‘La Redefinición de Lo Posible’ Militancia Política y Movilización Social En El Salvador (1970-2004).”, 124.

“Las organizaciones políticas populares organizaron una manifestación conjunta, se dice que la más grandiosa de toda la historia de nuestra nación. Efectivamente, desde el monumento del Divino Salvador arrancaba hacia el centro de San Salvador por cuadras y cuadras”.²⁵⁵

Las posibles razones por la que Monseñor Romero se refiere a la marcha como una “fiesta del pueblo” es porque valoraba el proceso de acercamiento y coordinación de las organizaciones populares y sus frentes de masas, recalcaba en la necesidad de que las organizaciones populares alcanzaran la unidad. Al igual que CONIP, monseñor Romero consideraba que existía un *pueblo* con capacidad de realizar cambios estructurales, y la marcha habría sido prueba de su robustez.

Durante el año de existencia de la CRM está lanzó tres huelgas generales, que tuvieron lugar en marzo, junio y agosto de 1980. Las primeras dos huelgas lograron paralizar el país entre un 80 y 90 por ciento, básicamente detuvo toda la actividad económica.²⁵⁶ La capacidad, características y objetivos de la CRM la situó como un actor antisistema con capacidad real y concreta, la cual fue reconocida por las élites salvadoreñas.²⁵⁷

Según Ulrike Purrer, el período de la CRM fue el mejor momento para la izquierda, la cual contó con una amplia base organizada que a su vez tenía suficientes características para ser un apoyo decisivo para la ofensiva militar que el FMLN efectuó meses después.²⁵⁸ Carmen Villacorta ha señalado que a inicios de 1980 existió un auge insurreccional que meses después entró en declive, y no

²⁵⁵ Monseñor Romero, selección de textos, martes 22 de enero de 1980, <https://jesuitas.lat/redes-sociales/noticias-cpal-social/793-seleccion-de-los-textos-mas-densos-del-diario-de-mons-romero-851> (consultado el 07 de mayo del 2022).

²⁵⁶ Almeida, *Olas de Movilización Popular. Movimientos Sociales En El Salvador 1925-2010*. 290

²⁵⁷ Héctor Grenni, “El Salvador en Tiempos de Monseñor Romero,” *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos.*, no. 3 (2016): 195.

²⁵⁸ Purrer Guardado, *Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz salvadoreño*, 48.

fue advertido por las organizaciones político-militares las cuales no contaban con armamento suficiente ni habían logrado la unidad”.²⁵⁹

En una entrevista realizada en 1983, Joaquín Villalobos quien era dirigente del Ejército Revolucionario del Pueblo y del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), ofrece su análisis sobre la estrategia militar del FMLN y el auge insurreccional de inicios de 1980. Villalobos señala que el movimiento popular generó expectativas en cuanto una posible insurrección, por lo que, el objetivo que persiguió el FMLN con la ofensiva militar (1981) era sublevar a las masas, lo que daría oportunidad de aplicar tácticas militares que obligaran al ejército a moverse y así atacarlo en movimiento, sin embargo, menciona que esto no sucedió principalmente por dos razones: porque el movimiento popular había sufrido un desgaste los meses anteriores producto del terror y represión, pero también se debió a que las contradicciones dentro de la élite comenzaron a resolverse.²⁶⁰

Villalobos menciona que en los primeros meses de 1980 la situación era favorable para una insurrección: el ejército se encontraba dividido, existía una situación internacional favorable para negociar con Estados Unidos, y el movimiento popular era formidable:

“sobre todo hablamos de marzo-abril del 80. El asesinato de Monseñor Romero exaspera a las masas, todo el mundo espera en ese momento un alzamiento, *el movimiento revolucionario tenía entonces capacidad de paralizar el país sin necesidad de recurrir a la acción militar; basta hacer uso de la disciplina: el 90% de los organismos gremiales a nivel de la clase obrera, de los empleados, se guiaba por las instrucciones del movimiento revolucionario. Existía una condición revolucionaria estructurada a nivel de*

²⁵⁹ Villacorta, “Insurgencia y la pacificación en El Salvador: El giro del Frente Farabundo Martí Para La Liberación Nacional (FMLN) Hacía la salida negociada del conflicto.”, 165-166.

²⁶⁰ Marta Harnecker, “Entrevista realizada a Joaquín Villalobos”, *Cuadernos Políticos* 35 (1983): 88.

*capas medias, a nivel de movimiento obrero y magisterial y un poderoso movimiento de masas en el campo. La prueba fueron los paros que se paralizó [sic] totalmente el país”.*²⁶¹

Para Villalobos la situación revolucionaria de los primeros meses de 1980 no fue aprovechada, debido a que las organizaciones político-militares no habían alcanzado la unidad (el FMLN se funda en octubre de 1980), pero tampoco contaban con un aparato militar adecuado para acompañar la insurrección.²⁶² En cuanto al movimiento popular, Villalobos también considera que fue desarticulado por la represión, lo que derivó en que el FMLN tuviera necesidad de crear un aparato militar más fuerte.

"El enemigo necesitó más de un año para desgastar ese movimiento y colocarlo en un punto en el que logró agotarle sus posibilidades insurreccionales, por lo menos en las ciudades; lo que no pudo agotar el ejército fue la reserva de masas que el movimiento revolucionario tenía (...) Hay, ciertamente, como resultado del terror enemigo, un descenso de la participación abierta de las masas en las ciudades, pero si bien esto desmejoró las posibilidades insurreccionales, no impidió la creación de un ejército que será en adelante su principal instrumento de acción".²⁶³

En síntesis, Villalobos valoraba la posibilidad de que en 1980 se lograra un triunfo político a través de una insurrección a partir de la fuerza, disciplina, capacidad y radicalidad que había alcanzado el movimiento popular, sin embargo, esta posibilidad no se concretizó pues las organizaciones político militar que direccionaban al movimiento popular no estaban listas política ni militarmente para liderar una insurrección, mientras tanto, el movimiento popular habría sido diezmado por la represión. Al repasar la actividad de la Coordinadora

²⁶¹ Ibid., 89 énfasis añadido.

²⁶² Ibid., 89-90.

²⁶³ Ibid. 93-94

Revolucionaria de Masas, se coincide con Villalobos en que este movimiento popular estaba en una situación revolucionaria y tenía capacidad de insurreccionarse. Y aunque las organizaciones político-militares no terminaban de ponerse de acuerdo debido a sectarismos y vanguardismos, asunto que no se “resolvió” hasta octubre de 1980, de fondo también residía el hecho de que estas consideraban a las masas como una “reserva” en la estrategia de lucha armada.

En el caso de las Fuerzas Populares de Liberación, estas consideraban que una revolución debía ser liderada por los obreros y debía tener un carácter anti oligárquico y anti imperialista para romper con el estado burgués, todo esto debía articularse bajo la estrategia de guerra popular prolongada (GPP) que asumía que la guerrilla iniciaba sin una correlación de fuerza favorable, por lo que, habría que cambiar dicha correlación a partir del trabajo político y militar en los sectores populares.²⁶⁴ Aunque la Guerra Popular Prolongada implicaba la articulación de diferentes tipos de luchas, para las FPL lo militar constituía su vértice y fue este componente el que cobró mayor relevancia a inicios de los ochenta.²⁶⁵

Las organizaciones político-militares, y particularmente las FPL, tenían el control del amplio movimiento de masas, con el cual compensó su desfase militar del cual habla Villalobos. Muchos miembros del movimiento popular fueron incorporados a la guerrilla, dejándolo sin sus mejores cuadros y por lo tanto contribuyendo a su desarticulación. Bajo el esquema militar de las organizaciones político-militares el movimiento popular fue perdiendo su autonomía relativa y se militarizó.²⁶⁶

²⁶⁴ Alberto Martín Álvarez, “De movimiento de liberación a partido político. Articulación de los fines organizativos en el FMLN Salvadoreño (1980-1992),” Departamento de Ciencia Política (Universidad Complutense de Madrid, 2004), 181-182.

²⁶⁵ Alvarenga, “El Rebelde y Estrella Roja, publicaciones de las FPL en la década de 1970” 645.

²⁶⁶ Martín Álvarez and Martí I Puig, “Repensar la Insurgencia: Movimientos Sociales y Vanguardias Revolucionarias en América Central.”, 65.

Carlos García quien fue catequista, miembro de CONIP y militante de las FPL recuerda cuando recibió la orientación política de prepararse para la lucha armada:

“A finales de los ochenta tuvimos una orientación política, desde nuestros encargados políticos, de que teníamos que incorporarnos a las tareas de la guerra y nos plantearon que la guerra iba durar un mes a más tardar, todo el mundo dejó trabajo, universidad, familia y la guerra oficialmente por la Comandancia General del FMLN comienza el 10 de enero de 1981”.²⁶⁷

Por su parte, Alfredo Ramírez quien fue también catequista, miembro de CONIP y militante de las FPL señala que los líderes de las organizaciones populares fueron los que luego se convirtieron en líderes guerrilleros, Ramírez considera que esto es muestra de los niveles de compromiso político, y no se quiere poner en discusión dicho aspecto, lo que interesa señalar de su testimonio es que la incorporación de los mejores liderazgos del movimiento popular en mandos medios de la estructura militar no fue casualidad, sino decisión y estrategia de las FPL.

“En 1980 hubo una transformación del que hacer de la organización que trascendió, fue un involucramiento a un compromiso más allá de lo que puede significar estar tranquilo en la casa. Los líderes que te movían la comunidad eclesial de base eran después los que te movían la escuadra eran los jefes de pelotón, era la gente más comprometida y la gente más transparente para hablar y para convencer a la gente en todo ese trabajo que existieron”.²⁶⁸

²⁶⁷ Entrevista a Carlos García, realizada en San Salvador el 28 de septiembre del 2021.

²⁶⁸ Entrevista a Alfredo Ramírez, seminarista, miembro de CONIP y militante de las FPL, realizada en San Salvador el 25 de mayo del 2020, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

El testimonio del ex seminarista jesuita y dirigente de las FPL, Alberto Enríquez, sintetiza bien la situación de las organizaciones político militar con respecto al movimiento popular de la década del setenta y sus consecuencias:

“Con la Ofensiva del 80-81 es evidente que el conflicto en el país y la guerra dan un salto, y entonces claro, ante ese nuevo momento lo que hacen las organizaciones es echar mano de lo que eran sus mejores cuadros, pero pensando justamente en ese salto a una guerra civil, y por supuesto, que se llevan todas las cabezas del movimiento popular, eso fue así. Digamos que, ya si fue un error o no, es una discusión que no (...) Ahí hay un hecho histórico, es que se escala el conflicto y pasamos a una guerra abierta y para enfrentar eso, lo que hacen las organizaciones político militares es echar mano de todos los recursos que tenía, pero la diferencia era que ahora se estaba planteando una guerra y la construcción de un Ejército Popular, ¿de dónde iba a salir? no solo los combatientes también de los jefes, pues de los cuadros. Eso se da al fragor de esto, pero claro, el efecto es que estás golpeando muy fuertemente a las organizaciones populares, eso fue así y el nuevo escenario que se configura en el país en 1981-83 no te permite una reconstrucción del movimiento popular, del tejido popular. Cuadros que se habían formado durante muchos años en procesos muy complejos, (...) evidentemente el peso que pierde el movimiento popular es brutal, es decir, es un factor para llegar al 81, pero el costo que paga es muy alto si lo quieres ver exclusivamente desde el movimiento popular”.²⁶⁹

Por su parte CONIP no advirtió propiamente una desarticulación del movimiento popular (sujeto histórico), más bien consideró que se había configurado de

²⁶⁹ Entrevista a Alberto Enríquez, ex seminarista jesuita y militante de las FPL, realizada vía Google Meet el 01 de febrero del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

manera distinta con la ofensiva general lanzada por el FMLN.²⁷⁰ Es decir, el sujeto histórico que durante la década de los setenta se expresó en forma de movimiento popular con la ofensiva lo hizo en forma de guerrilla, sin embargo, esta idea más bien se corresponde con la concepción de las masas como un apoyo político-militar.²⁷¹

Para las guerrillas de otros países la retaguardia era una montaña o selva, situación que no encajaba con la realidad salvadoreña, por eso el PCS rechazaba dicha estrategia, sin embargo, para las FPL la retaguardia de la guerrilla no eran formaciones naturales, sino que era el movimiento revolucionario de masas, siendo este el primero en ser construido en vista de hacer posible la estrategia militar.²⁷²

Por otra parte, Ignacio Ellacuría advirtió que bajo esta concepción las masas no podían tener ningún protagonismo, solamente el de servir de reserva y como elemento discursivo, es decir, no podía ser sujeto histórico de una revolución como lo supuso CONIP.

"Las masas para el FMLN o para el sandinismo -las masas divinas- no son en la práctica, más allá de la teoría y de la retórica, ni los sujetos hegemónicos ni, los auto destinatarios del proceso histórico, sino en el mejor de los casos aquellos por quienes se mira y cuida, aquellos que justifican en su necesidad opresiva y represiva la revolución, aquellos que participan subordinadamente en los procesos sociales, políticos y militares".²⁷³

²⁷⁰ CONIP, "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento", *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 5, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁷¹ Pirker, "La Redefinición de lo posible' Militancia Política y Movilización Social en El Salvador (1970-2004)", 162.

²⁷² Uclés, El Salvador en Los 80: Contrainsurgencia y Revolución, 30.

²⁷³ Ignacio Ellacuría, "La cuestión de las Masas", (1987), 3, en, <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C12-c15.5-.pdf>. consultado el 09 de agosto del 2021.

En 1979 Ellacuría advirtió que podía llegar a establecerse una relación de subordinación de las organizaciones populares ante las organizaciones político-militares, en la que estas tuvieran preponderancia teórica, armamentista y financiera, lo que daría paso a un “elitismo sustitutivo”²⁷⁴, en otras palabras, se reemplazaría al sujeto histórico por el partido y su estructura militar. Para Ellacuría con la ofensiva general de 1981 el FMLN salió robustecido militarmente a costas de abonar a la mayor parte del pueblo: “si unos pocos miles se fueron con el FMLN, fueron cientos de miles los que huyeron y no aceptaron el paso hacia la militarización revolucionaria”.²⁷⁵ Lo que habría quedado con el FMLN y este consideró masas, para Ellacuría no era autónoma con dinamismo y estructura propia sino un “apéndice diluido”.²⁷⁶

A razón del nuevo contexto CONIP envió delegados a los frentes de guerra con dos objetivos: buscar que los mandos militares conocieran el trabajo pastoral de la coordinadora y poder reconectarse con los dirigentes de la Iglesia Popular.²⁷⁷

4.3 EL TRABAJO PASTORAL DE CONIP.

En un documento firmado en 1982, se encuentra la reflexión de CONIP acerca de las nuevas condiciones en que le tocó desarrollar su trabajo pastoral; aseguran que muchos cristianos actuaron de manera inmediatista y descuidaron la coordinación, y otros se fueron por miedo a la represión estatal, y a la jerarquía de la Iglesia, lo que les implicó hacer tareas para articular la actividad religiosa, combinándolas con tareas en los frentes de guerras.²⁷⁸

²⁷⁴ Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Tomo II, (San Salvador: UCA Editores, 1991): 741.

²⁷⁵ Ignacio Ellacuría, "La cuestión de las Masas", (1987), 7.

²⁷⁶ Ignacio Ellacuría, "La cuestión de las Masas", (1987), 6-7.

²⁷⁷ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982, CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 27 de 36 En, https://selsler.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2025.jpg (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²⁷⁸ Ibid.

"la nueva realidad del pueblo nos obliga a buscar nuevas fidelidades. Algunos no pueden vencer la tentación y sienten nostalgias del pasado y quieren repetir experiencia que vivieron antes... Otros buscan una pastoral paralela al proceso popular, pero desde la práctica nos damos cuenta de que hay que hacer nuevas todas las cosas. Por otra parte, las distancias y las ausencias han creado problemas nuevos".²⁷⁹

En una de las evaluaciones de CONIP, sus miembros se preguntaron "¿cuál creemos que es el papel de la Iglesia Popular en este momento del proceso?", primero advierten que es un momento en que la pastoral de masas es débil, mientras que la pastoral de acompañamiento los absorbe al igual que las tareas supletorias que se presenta como una necesidad debido a ausencia de recursos humanos que atiendan tareas de organización, propaganda, cuidar a desplazados, alfabetizar, etc.²⁸⁰

CONIP reconoció que los catequistas estaban ocupados en "tareas revolucionarias" y no se podía contar con ellos en las tareas de la coordinación pastoral.²⁸¹ sin embargo, a finales de diciembre de 1981 hubo una reunión, a la cual asistieron unos 25 participantes provenientes de aquellos espacios donde las FPL tenía mayor influencia militar (Chalatenango, Chinchotepec, Metapán, Usulután, Cabañas y Cuscatlán).²⁸²

Los miembros de CONIP también reflexionaron sobre su relación con las organizaciones político-militares y consideran que el trato no es único, mientras algunos los ven con respeto y admiración, otros no lo hacían, consideraban que

²⁷⁹ CONIP, "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento", *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 6, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁸⁰ CONIP, "Historia de CONIP", 1982. Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 32-33 de 36 En, https://selsr.uacm.edu.mx/busca_registros.php?lista_fondos=1&lista_secc_tem=10&lista_serie_geo=14&palabras=, (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²⁸¹ CONIP, "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento", *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 7.

²⁸² *Ibid.*, 8

las comunidades cristianas tenían un nivel político y compromiso inferior al de los revolucionarios, también veían el trabajo pastoral como una colaboración por lo que algunos no los consideraban revolucionarios a menos que dejaran la pastoral para organizarse, otros llegaron a considerar la fe de los creyentes como una debilidad, sin embargo, señalan que a nivel de dirigencias estas consideraban como revolucionaria a la iglesia popular, siempre y cuando sus acciones estuvieran en función del proceso revolucionario.²⁸³

4.3.1 Tareas en los frentes de guerra

Los miembros de CONIP cumplieron diferentes tareas en los frentes de guerra donde las FPL tenía presencia; sacerdotes, religiosas y laicos se esforzaron por mantener viva la fe de los guerrilleros y sus identidades como cristianos, pero también ellos generaron sentido de pertenencia, tal fue el caso de la “hermana Rosa” una religiosa en el frente de guerra de Chalatenango miembro de CONIP. En una entrevista ella recuerda a otras religiosas que fueron asesinadas por la guardia nacional, dice que a la fecha había cuatro religiosas asesinadas, mientras que otras fueron expulsadas. Particular mención hace de Silvio Arriola quien brindó apoyo a la guerrilla como médico y perdió la vida en el frente de guerra occidental “Feliciano Ama” a manos del ejército en 1981; para la hermana Rosa, Silvia es la primera monja guerrillera mártir en América Latina.²⁸⁴

En cuanto a la hermana Rosa, ella se ubicó en el frente de guerra de Chalatenango, fue coordinadora del sistema educativo y alfabetización de las zonas bajo control dentro del frente de guerra. Antes de sumarse a la guerrilla, fue profesora de un colegio católico de la capital, en el frente de guerra continuó impartiendo clases y coordinando siete centros de formación. Ella se consideró

²⁸³ CONIP, “Historia de CONIP”, 1982. Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, imagen 29-30 de 36 En, https://selsar.uacm.edu.mx/busca_registros.php?lista_fondos=1&lista_secc_tem=10&lista_serie_geo=14&palabras=, (consultado el 26 de septiembre del 2021).

²⁸⁴ CONIP, “Hna. Rosa, Religiosa salvadoreña en los frentes de guerra”, *Serie: Testimonios 1* (s,f), 1, hemeroteca del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica-UCA.

una monja guerrillera pues ocupaba un puesto en el frente: “todo lo que es luchar contra la injusticia es guerra”, la guerra no le implicó una renuncia de su hábito, por el contrario, ella consideraba que su compromiso sostenía y alimentaba su fe.²⁸⁵ Esta religiosa veía a la guerra no reducida a lo militar, sino también implicaba tareas políticas, culturales, de educación y diplomáticas,²⁸⁶ de hecho, sus tareas no eran propiamente militares, aunque estuvieron reducidas al espacio donde la guerrilla operaba.

Gilberto fue otro miembro de CONIP que inició como catequista y llegó a ser responsable de la catequesis en la parroquia de Huizúcar, cuando la represión aumentó decidió organizarse. En 1980 fue secuestrado y recibió un disparo en la cara que lo dejó en coma por 15 días. Para él la guerra fue un acto cristiano: “Defender nuestra vida, nuestra tierra y nuestro pueblo no puede ser pecado cuando ya no queda otro camino. Entonces es obligación. El pecado sería ver que están matando a tus hermanos y no defenderlos”.²⁸⁷ A diferencia de la hermana Rosa, Gilberto se incorporó a tareas propiamente militares.

Como Gilberto muchos cristianos se incorporaron a la guerra, perdiendo coordinación con sus espacios eclesiales, a estos catequistas, religiosas y sacerdotes son los que CONIP intentó coordinar al interior del proceso revolucionario.

"Pero no vayan a creer que nuestra presencia y la de tantos agentes de pastoral es solo para decir la misa y bautizar... esto sería nuevamente una manera privilegiada y dejar de ser, como Jesús, "uno de tantos". Nosotros debemos asumir todas las tareas del pueblo. Durante el día es necesario participar colectivamente en la producción, por las tardes en la educación popular y por la noche, cuanto toca, hay que hacer "periferia". Ya no

²⁸⁵ Ibid., 2-3

²⁸⁶ Ibid., 7

²⁸⁷ CONIP, “Gilberto. Un catequista del Pueblo”, *Serie: Testimonios 2* (s.f), 3-5, archivo personal de Daniela Brunet.

podemos decir que como soy el padrecito, como soy religiosa, etc. No me voy a levantar con todos a hacer la gimnasia por la mañana, lo que llaman "el matutino". El único privilegio es asumir mayores trabajos...y cuando toda hacer una barricada, pues hay que hacerla".²⁸⁸

Las condiciones de vida en los frentes de guerra eran difíciles, el padre Tilo Sánchez escribió al equipo de CONIP diciendo que había perdido peso a causa del hambre, sin embargo, les dice que esa vida le parece fantástica "porque vivimos estos sacrificios con la alegría y la esperanza de saber que estamos cimentado una patria nueva, aunque estemos con la piel pegada al hueso". Reporta 60 bautismos realizados en las zonas de control de la guerrilla. El padre Tilo recalca que la guerra no se reduce a las armas, sino que es algo integral y ellos como cristianos cumplían un rol "terriblemente importante".²⁸⁹

4.3.2 Solidaridad internacional y centros de refugios

La dinámica de solidaridad de los cristianos en la región también se expresó en la incorporación de muchos laicos, religiosas y sacerdotes en el trabajo político-militar en territorio salvadoreño, tal fue el caso de Daniela Brunet de origen canadiense que estando en México estableció su primer vínculo con CONIP a partir de los encuentros internacionales de solidaridad.²⁹⁰ Daniela recuerda que entre los activistas mexicanos el tema de solidaridad llevó a muchos a incorporarse en diferentes procesos revolucionarios a lo largo de la región.

"Dentro de las CEB que estábamos en México varios decidieron incorporarse en las luchas centroamericanas, eso es una cosa de las que yo admiro del pueblo mexicano, es un pueblo muy solidario, a pesar de que hay mucho estereotipo hacia ellos, quizá por el futbol, la migración, el

²⁸⁸ CONIP, "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento", *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 13, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁸⁹ CONIP, documentación padre Rutilio Sánchez, *Serie testimonios* (5), s.f: 10, archivo personal de Daniela Brunet.

²⁹⁰ Entrevista Daniela Brunet realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2020.

desprecio que hay hacia los centroamericanos, pero a nivel de pueblo, o por lo menos el pueblo que yo conocí en México que estaba vinculado en las CEB y organizaciones populares, había una gran solidaridad con lo que estaba pasando en Centroamérica a mediados de los setenta y principios de los ochentas. Varios decidimos vincularnos e irnos, la mayoría se fueron para Nicaragua, estoy hablando de 1979, y después de la victoria sandinista, y otros decidimos aquí en El Salvador y otros decidieron Guatemala”.²⁹¹

En 1980, Daniela decidió viajar a El Salvador y fue recibida por miembros de CONIP encargados de trabajar en los refugios que la Iglesia católica había abierto. Ella vivió en el seminario de los Somascos, que, si bien no eran orgánicos de CONIP, simpatizaron y colaboraron con ellos, luego Daniela apoyó en el refugio del Seminario San José de la Montaña, en donde la mayoría pertenecía a las CEB y varios de ellos estaban organizados, por lo que a veces salían a realizar tareas de la organización lo cual no dejaba de ser peligroso pues en los refugios también hubo gente de la Guardia Nacional pendiente de las actividades que se realizaban.²⁹²

CONIP también tuvo presencia en el refugio de salvadoreños ubicado en Santa Rosa de Copán, en el país de Honduras, a través del padre Porfirio Martínez.²⁹³ El trabajo de CONIP en los refugios requería de prudencia por la presencia militar a los alrededores, pero también eran espacios dirigidos o visitados por la iglesia oficial, esto implicaba que los miembros de CONIP no siempre se presentarían como tales por motivos de seguridad.

Por otra parte, tal como se ha mencionado, CONIP incidió en la solidaridad internacional a partir del Secretariado Cristiano de Solidaridad que en el I

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Ibid.

²⁹³ CONIP, “Un hombre, un pueblo y una familia”, *Serie: Testimonios 3* (s.f): 2-3, archivo personal de Daniela Brunet.

encuentro Internacional definió siete objetivos los cuales fueron reformulados en el V encuentro celebrado en 1984, a partir de la experiencia acumulada y la situación de los procesos revolucionarios en la región.

A continuación, se reproducen los objetivos originales seguidos de su reformulación²⁹⁴:

CONVOCAR Y AGLUITAR a todas las instancias cristianas, alrededor del proyecto popular de los pueblos de América Latina, propiciando un nuevo tipo de unidad de los cristianos, alrededor de la solidaridad

Reformulado: CONVOCAR personas e instancias cristianas para la solidaridad con los proyectos populares de América Latina

ORGANIZAR Y COORDINAR eficazmente la solidaridad de todas las Iglesias y de todas las instancias cristianas en función de la lucha de nuestros pueblos

Reformulado: AYUDAR Y FORTALECER la unidad de los esfuerzos solidarios y de los procesos populares, respetando sus legítimas autonomías

CREAR UN SISTEMA DE COMUNICACIÓN (red de información) que potencie el conocimiento correcto y el desarrollo de las distintas coyunturas en América Latina para la formación de la conciencia de los cristianos alrededor de los mismos.

Reformulado: COLABORAR al conocimiento de los procesos y coyunturas de América latina, apoyando y propiciando el surgimiento de sistemas de comunicación e información; así como todo tipo de eventos que contribuyan a ello.

²⁹⁴ Daniel Rodríguez G., "Ternura de los Pueblos. De la solidaridad en tiempos de Insurrección a la solidaridad en la época del desencanto," en *De La Utopía a La Acción. Cuatro Experiencias de Promoción Popular* (D.F: Universidad Iberoamericana, 1995), 272-273.

DESENMASCARAR las maniobras ideológicas que se están implementando al nivel de nuestras Iglesias y en nuestros pueblos, para manipular la fe al servicio del proyecto de dominación.

Reformulado: CONTRIBUIR A DESCUBRIR Y A DENUNCIAR las maniobras ideológicas que se implementan en nuestra Iglesia y pueblo o para manipular la fe al servicio del proyecto de dominación.

REALIZAR Y DIFUNDIR en las comunidades cristianas un claro discernimiento evangélico sobre los acontecimientos que viven nuestros pueblos, a partir de su propia participación en los mismos.

Reformulado: PROMOVER en las Iglesias y comunidades cristianas el discernimiento evangélico sobre los acontecimientos que viven nuestros pueblos.

AYUDAR A REVIVIR en el pueblo latinoamericano su MEMORIA HISTÓRICA, desde la perspectiva de los pobres y, la memoria de los cristianos consecuentes, su testimonio, su profetismo y su martirio.

COORDINAR todos los esfuerzos posibles para que el fermento evangélico contribuya desde dentro de los mismos procesos populares, a crear condiciones objetivas para una paz verdadera y a luchar contra los proyectos de dominación que niegan la convivencia fraterna, la libertad y la solidaridad de todos los pueblos de nuestra América y del mundo.

Daniel Rodríguez señala que el segundo objetivo del SCS que trata sobre la unidad de la solidaridad en los procesos populares y su autonomía, se modificó a razón de la crisis de las FPL (1983) que tuvo sus repercusiones en el movimiento solidario mundial.²⁹⁵ Durante el IV encuentro del SCS la situación de la crisis interna de las FPL no fue abordada, pues existía confusión debido a la

²⁹⁵ Daniel Rodríguez G., "Ternura de los Pueblos. De la solidaridad en tiempos de Insurrección a la solidaridad en la época del desencanto," 274.

información poco verídica que circulaba, sin embargo, la situación se fue aclarando, generando sorpresa, desconcierto y divisiones, no fueron pocos los lugares donde se desintegraron comités cristianos de solidaridad, al interior del SCS hubo problemas que provocaron la salida de algunos miembros fundadores²⁹⁶, entre ellos, su coordinador general: Plácido Erdozaín.

4.4 LA CRISIS DE 1983

Muchos agentes de CONIP eran militantes de las FPL y llegaron a ser cuadros armados, por ejemplo, Tilo Sánchez y el padre David Rodríguez quien dejó el sacerdocio y continuo como combatiente de las FPL.²⁹⁷ El vínculo orgánico entre miembros de CONIP y las FPL alejó a otros individuos que habían permanecido cerca de la coordinadora pues consideraban que está ya no era un espacio ecuménico, sino un apéndice de la organización. Una religiosa de la comunidad “Pueblo de Dios en Camino” considera que a las CEB se le instrumentalizó, y pone de ejemplo la celebración de los 15 años de CEB en El Salvador que tuvo lugar en 1984, esta religiosa menciona que en dicha celebración recolectaron fondos y CONIP los utilizó para apoyar a las FPL, lo cual habría generado tensiones y conflictos entre miembros de las CEB,²⁹⁸ más allá de la veracidad de este testimonio, interesa señalar la opinión que se construyó esta persona sobre CONIP a la cual relaciona con las FPL. Aunque la coordinadora reconoció abiertamente al FMLN, lo cierto es que estaba particularmente ligada a las FPL, por lo que sus decisiones, orientaciones, planteamiento político y problemas también repercutían en la dinámica de la coordinadora.

En abril de 1983 fue asesinada Mélida Anaya Montes quien fuese la segunda responsable de las Fuerzas Populares de Liberación, el crimen tuvo lugar en

²⁹⁶ Ibid., 285.

²⁹⁷ Ibid., 172.

²⁹⁸ Julia del Carmen García Regalado, “Factores religiosos y políticos que incidieron en la desestructuración de Las Comunidades Eclesiales de Base En El Salvador: una reflexión desde lo social (1992-2007)” (Universidad de El Salvador, 2009), 50.

Nicaragua y se acusó a Salvador Cayetano Carpio “Marcial”, primer responsable de las FPL, de ser el autor intelectual del asesinato. Tan solo seis días después fue encontrado el cuerpo sin vida de Carpio, quien se supone se habría suicidado. En menos de una semana las FPL perdió a sus dos primeros responsables en una dinámica que implicó traiciones, crímenes y disputas ideológicas al interior de la organización. No tardó en darse divisiones entre aquellos que atribuían a Cayetano Carpio el crimen de Mélida y aquellos que lo presuponían inocente y creían que todo era un plan en contra de él para deslegitimarlo como primer responsable de la organización. De esta última opinión se hicieron diferentes grupos, mientras que la primera fue particularmente sostenida por la dirección nacional de las FPL.

Un grupo que se identificó como el frente Clara Elizabeth, el mismo año del crimen lanzó un comunicado donde sentó postura con respecto a la crisis; en primer lugar, desconocieron a la dirección de las FPL, a la cual, según ellos, había llegado gente “pequeño burguesa” que optaron por negociar la guerra sin consultar a las bases y elevaron el grado de militarización de la organización lo cual hizo perder mecanismos que ellos consideran democráticos. Para este grupo la ineficiencia de la dirección no era nueva, sino era algo que fue surgiendo y se expresó en 1980 cuando “la dirección de las FPL descuida y pierde capacidad de conducción del movimiento de masas producto de la visión cortoplacista de la guerra, que trajo graves consecuencias al heroico movimiento de masas”.²⁹⁹

Por su parte, la dirección de las FPL sostuvo el argumento que el asesinato de Mélida Anaya fue producto de la “desviación” de Cayetano Carpio el cual en sus últimos años habría sufrido una “descomposición político-ideológica”. Según esta versión, Carpio habría buscado sacar a Ana María de la dirección de la

²⁹⁹ Posición política del Frente Metropolitano “Clara Elizabeth Ramírez” ante la problemática interna de las F.P.L., 29 de diciembre de 1983. En <https://www.marxists.org/espanol/tematica/elsalvador/organizaciones/fpl-fapl/fcer/1983/diciembre/29/index.htm>. (Consultado el 09 de agosto del 2021).

organización, pero al no poder decidió planear su asesinato.³⁰⁰ No es intención describir a profundidad la crisis de la FPL, sino analizar cómo afectó a CONIP.

En 1984 CONIP tuvo una reunión para evaluar la situación que atravesaban las FPL, y no resulta extraño que pasara un año para que dicha reunión fuese posible, pues el clima era de confusión y la coordinación seguía siendo difícil en un contexto de guerra. Sin embargo, en esa oportunidad se reunieron representantes de diversos lugares en donde CONIP tenía trabajo, esto incluía gente que estaba en el exterior y en los frentes de guerra, contando con un total de 26 participantes.³⁰¹ En su documentación mencionan que existía el rumor que CONIP ya había dejado de existir, y lo que queda de ella se encontraba dividida en el tema de Cayetano Carpio y Mélida Anaya, sin embargo, en esa reunión manifiestan que eso no es así, por el contrario, afirman que “el pueblo de El Salvador no sea dividido y CONIP al interior de El Salvador le está acompañando pastoralmente”.³⁰² Inmediatamente aluden a que quienes mantienen el rumor ha sido gente cercana al trabajo pastoral y político de la coordinadora:

"No queremos juzgar a nadie, pero lamentamos que personas que hace cuatro años dentro de su pueblo eran capaces de transmitir el dolor y las esperanzas de los salvadoreños, pasados de este tiempo desconectados de un proceso histórico han perdido la aspiración de un pueblo a la unidad. Como cristianos interpretamos que la unidad es signo cristiano y la división es un contra signo porque debilita al pueblo".³⁰³

El documento que se elabora en la reunión de CONIP tiene como intención comunicar una posición respecto a la crisis de 1983 a la solidaridad internacional, principalmente a las iglesias, es por eso que anuncian que miembros de la

³⁰⁰ Comisión Política del Comando Central de las FPL, "Las desviaciones de los renegados de las FPL", (abril de 1984): 2-4, Archivo personal de la familia Erdozaín.

³⁰¹ CONIP, "Reunión de CONIP", *CRIE* 160 (1984): 4.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

coordinación harán presencia en los diferentes espacios de trabajo con la intención de dar respuestas a cualquier duda que haya surgido.³⁰⁴ El comunicado pretendía mantener el ánimo a nivel internacional acerca de la revolución salvadoreña y no perder los espacios de apoyo, sin embargo, la división al interior de CONIP por la crisis de las FPL era un hecho y era solo cuestión de tiempo para que esa crisis se expresara contundentemente.

En 1984 una delegación de CONIP en El Salvador viajó a Cuernavaca México para hablar con Plácido Erdozaín y Benito Tovar, estos dos eran los encargados del trabajo de solidaridad de CONIP, en el caso de Erdozaín se ha mencionado anteriormente que era el coordinador general del Secretariado Cristiano de Solidaridad, pero también ambos sacerdotes habían sido muy cercanos a Salvador Cayetano Carpio “Marcial”. La intención de esta delegación era recuperar el trabajo que estos dos tenían en lo internacional, pues tanto Benito como Erdozaín no creían que Salvador Cayetano Carpio fuera el autor intelectual del asesinato de Mélida Anaya, posición que enfrentaba a la dirección de las FPL. Sin embargo, la reunión tuvo sus límites pues el crimen era reciente y se mantenían las tensiones al interior de la organización, Carlos García quien participó de dicha reunión como delegado de El Salvador, recuerda que fue una reunión de mucha tensión y que anunciaba la desarticulación de CONIP.³⁰⁵

Las divisiones en torno a quienes defendían a Salvador Cayetano Carpio y los que lo condenaban también afectó a los miembros de CONIP que residían en El Salvador, quienes mantuvieron un ambiente de sospecha, lo cual tensionaba el trabajo y afectaba la cohesión.

“Yo recuerdo una de las reuniones que causó revuelo en 1983. Nosotros habíamos trabajado un mapa de El Salvador a escala y habíamos mapeado donde había parroquias y comunidades con un sentir avanzado,

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Entrevista Carlos García realizada en San Salvador el 09 de mayo de 2021

digamos, más allá del solo sentir religioso. Bueno, ese mapa fue objeto de gran discusión entre nosotros, ahí estaba Tilo [padre Rutilio Sánchez] que nos boicoteó el ejercicio, porque ya nos había ubicado a algunos de nosotros que decía que nosotros éramos del grupo vinculado al grupo de la “fracción” [...] vieron en ese ejercicio del mapa como que queríamos recoger la información de dónde estaban las comunidades con posibilidades de integrarse a la CONIP y esa no era nuestra intención, nosotros solo queríamos saber dónde había parroquia para hacer trabajo y coordinaciones para ir avanzando en la concientización”.³⁰⁶

IMAGEN 1

REUNIÓN DE MIEMBROS DE CONIP Y MIEMBROS DE LA DIRIGENCIA DE LAS FPL



De izquierda a derecha: Plácido Erdozaín (sacerdote de CONIP), Salvador Sánchez Cerén (miembro de la comisión política de las FPL), Salvador Cayetano Carpio (primer responsable de las FPL), Benito Tobar (sacerdote de CONIP) **Fuente:** archivo fotográfico de Fundabril, 2021.

³⁰⁶ Entrevista Daniela Brunet realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2020.

CONIP mantuvo su reconocimiento a la dirección de las FPL, y continuó aceptando las orientaciones del FMLN: “[CONIP] como parte de su pueblo acepta con agrado las líneas que le vengan de la vanguardia del pueblo el FMLN, y aplaude todos los avances que se están dando hacia la unidad”,³⁰⁷ está retórica triunfalista, buscaba mermar los daños de la crisis, sin embargo, el impacto era demasiado grande como para evadir sus efectos. El trabajo de CONIP decayó, en 1985 se celebró el IV encuentro internacional del SCS y la representación de la Iglesia salvadoreña ya no fue destacable como las veces anteriores; aunque el SCS enterado de la situación hizo un llamado al FMLN para mantener la unidad, en sus documentos asamblearios no vuelve a mencionar a CONIP. Por su parte, las FPL decidieron expulsar de la organización a Plácido Erdozaín (Miguel), por lo que el trabajo en el SCS se vio directamente afectado.³⁰⁸

Los miembros del colectivo de CONIP en El Salvador hicieron algunos cuestionamientos a orientaciones que les llegaban desde las FPL, por lo que, comenzaron a tener iniciativas de coordinación en temas religiosos y de educación popular en una estructura fuera de CONIP y del control directo de las FPL, así se fue moldeando la idea de un grupo promotor de educación popular, que después será conocido como “Equipo Maíz”, este grupo comenzó con un esfuerzo de personas ligadas a las parroquias que tuvieron la intención de desarrollar trabajo de concientización en la población. Daniela Brunet señala que en 1983 sientan las bases del Equipo Maíz, sin embargo, es hasta 1986 que adopta un nombre como tal, según ella, CONIP no sufrió una desarticulación tajante, más bien fue desapareciendo, hasta que su nombre quedó vacío, por el contrario, Equipo Maíz nació sin nombre y se le otorga uno hasta que se tiene más claridad del trabajo que se quiere realizar.³⁰⁹

³⁰⁷ CONIP, “Reunión de CONIP”, *CRIE* 160 (1984): 4.

³⁰⁸ Comisión Política del Comando Central de las FPL, “Las desviaciones de los renegados de las FPL”, (abril de 1984): 25, Archivo personal de la familia Erdozaín.

³⁰⁹ Entrevista Daniela Brunet realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2020.

La desarticulación de CONIP, no impidió que sacerdotes, religiosas y laicos continuaran colaborando o militando con las FPL, por el contrario, muchos se mantuvieron durante los doce años del conflicto armado, incluso llegando los Acuerdos de Paz (1992) no se desvincularon y continuaron contribuyendo al FMLN como partido político electoral, el caso más destacado es el del padre David Rodríguez que fue diputado por el FMLN en el período 2012-2015.

CONCLUSIONES GENERALES

En el campo religioso salvadoreño la aparición del modelo de Iglesia Popular, impulsado por un grupo minoritario, pero ideológica y organizativamente influyente entre el clero y principalmente entre el laicado, se enmarcó en los cambios generales que atravesó la Iglesia Católica romana a partir del Concilio Vaticano II. Mientras que en el campo político aparecieron las Organizaciones Político-Militares que confluyeron con las organizaciones populares, dando lugar y forma a la política contenciosa que marcó la vida política en El Salvador durante la década de los setenta.

La Iglesia Católica Romana salvadoreña se dividió en cuanto al tema de la renovación eclesial, hubo rechazos, pero también encontró espacio entre un grupo de sacerdotes, religiosas y laicos jóvenes que formaron el Grupo de Reflexión Pastoral que más tarde fue conocido como “la Nacional”, este grupo fue entusiasta de la renovación eclesial, contribuyeron a la ampliación y desarrollo de las CEB aprovechando el espacio institucional que abrió Mons. Chávez y González. Con el nombramiento de Mons. Romero como nuevo arzobispo los sacerdotes de la Nacional esperaban encontrar oposición al trabajo que ellos desarrollaban, sin embargo, entre este grupo y monseñor Romero existió reconocimiento y respeto, aunque hubo tensiones y diferencias sobre todo en temas políticos que implicaban militancia partidaria.

Algunos miembros de la Nacional desde temprano se vincularon con las organizaciones político-militares, mientras realizaban trabajo de concientización, pero también de politización y organización con los sectores populares, principalmente, con grupos cristianos, aportando a la construcción de la mística revolucionaria. Aunque fue un grupo minoritario, rápidamente se extendió su influencia a través de las redes sociales que las CEB, laicos y la misma iglesia permitían. En estas experiencias interiorizaron disposiciones y prácticas (habitus) propios de la mística revolucionaria de la época.

Meses después de la muerte de Monseñor Romero, algunos miembros del grupo de la Nacional formaron la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular, entre sus objetivos se encontraba continuar con el trabajo pastoral impulsado y apoyado por el ministerio de Mons. Romero, pero situado en el marco del proceso revolucionario salvadoreño conducido por las organizaciones político-militares.

Realizaron una fundamentación teológica del proceso que incorporaba la experiencia de la década de los setentas, así como el rol que asumían en ese momento histórico. Entre otras cosas esta fundamentación recogió el elemento de la trascendencia que también se encuentra en Mons. Romero, para ellos la liberación de la humanidad no se alcanzaría en un sistema político particular, sin embargo, un sistema político era preferible a otro si coincidía con los valores del Reino y permitía acercar a la humanidad a su liberación. CONIP consideró que en el momento histórico que se vivía el socialismo podía hacer avanzar a la humanidad a su liberación, mientras que el capitalismo lo impedía, además consideraban que en las condiciones de El Salvador la lucha por el socialismo justificaba una revolución y esta podía hacer uso de la violencia como último recurso. Pero para CONIP la revolución necesitaba de un *sujeto histórico* o *pueblo sacerdotal* ambas categorías desde lo político y teológico respectivamente, hacen alusión a un nivel de conciencia, politización y organización de los sectores populares en torno a un proyecto de liberación, por lo que, estas categorías toman distancia de ver al pueblo como sinónimo de masas, más bien aluden al movimiento popular de la década del setenta como un actor político con capacidad de hacer avanzar al proyecto revolucionario, pero también como garante que este conserve su carácter popular, por otra parte, consideraban que las organizaciones político-militares cumplían el papel de vanguardia al ofrecer un proyecto político a las organizaciones populares, permitiéndoles pasar de las luchas reivindicativas a la lucha política, es decir, a la lucha por el control del Estado.

A inicios de la década del ochenta, tanto el campo religioso como el campo político volvieron a alterarse. En cuanto al campo religioso el incremento de la represión dejó muchos sacerdotes, religiosas y laicos asesinados, el caso más emblemático de esta situación fue el asesinato de Mons. Romero arzobispo de San Salvador, este hecho caracteriza la represión de la época. La ausencia del arzobispo que había logrado un liderazgo ampliamente reconocido a nivel nacional e internacional volvió más evidente las tensiones y diferencias en el seno de la Iglesia, además cerró en buena medida el espacio institucional para CONIP. La coordinadora no confiaba en que los obispos pudieran continuar con la pastoral profética de Mons. Romero, por su parte, Mons. Rivera y Damas que era un partidario de la renovación eclesial, y que se convirtió en el nuevo arzobispo después de Monseñor Romero, tomó distancia de los sacerdotes de CONIP a los cuales no reconoció pero tampoco rechazó abiertamente, por su parte CONIP, buscó legitimidad en otros espacios, el más importante de ellos fue el Secretariado Cristiano de Solidaridad al cual ayudaron a fundar y aglutinó a sacerdotes, religiosas, laicos e iglesia de diferentes partes del mundo los cuales manifestaron su apoyo al trabajo de CONIP y al FMLN.

El campo político también sufrió cambios, a inicios de 1980 los frentes de masas se aliaron y conformaron la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM) que contó con amplia capacidad organizativa y política, propios de una situación revolucionaria, sin embargo, cada organización que formaba parte de la coordinación respondía a una organización político-militar, y estas entraron a un proceso unitario que se concretizó hasta octubre de ese año, mientras tanto, el movimiento popular sufrió las consecuencias del aumento de la represión, pero también las estructuras de los frentes de masas comenzaron a militarizarse para fortalecer las estructuras militares de las organizaciones armadas. Bajo esta dinámica se cerraron los espacios para el trabajo de masas que pretendía CONIP, la coordinación se volvió difícil y en ocasiones no fue posible. CONIP pasó a operar de manera semiclandestina y en ocasiones en completa

clandestinidad, limitando su trabajo pastoral a tres espacios: frentes de guerra, centros de refugios y a la solidaridad internacional.

Aunque CONIP basó su pensamiento político-teológico en la experiencia de la Iglesia y del movimiento popular de la década de los setenta y en sus inicios contó con la participación de sacerdotes, religiosas y laicos vinculados con diferentes organizaciones políticas, esto cambió a inicios de la década del ochenta, cuando las FPL tuvo mayor presencia e influencia al interior de la coordinadora, convirtiéndose en un espacio de proyección política con el sector religiosos por parte de dicha organización, en este sentido, CONIP al mantener sus disposiciones hacia el FMLN y particularmente a las FPL, se vio afectada por los sectarismos y disputas ideológicas que se vivieron al interior de la organizaciones político-militares. Los miembros de CONIP comenzaron a ver con cierta desconfianza política a sacerdotes, religiosas y laicos que guardaban vínculos con otras organizaciones que no fuesen las FPL, y cuando está entró en crisis por el asesinato de sus primeros dos responsables, CONIP también lo hizo.

CONIP en años anteriores con la represión y la militarización había perdido sus espacios de influencia y desarrollo pastoral, el contexto de guerra solo dificultó aún más la coordinación, por lo que la crisis de 1983 fue un golpe con el que no pudo lidiar y terminó por desarticularse. Para mediados de los ochenta CONIP solo era un nombre, y empezaron a concretizarse otras iniciativas desde el laicado tales como el Grupo Maíz que se perfila desde 1983 y tres años luego aparecen como una propuesta de educación popular sobre temas vinculados a la Iglesia de los pobres.

CONIP se definió como un actor religioso, y desde un lenguaje teológico interpretó y justificó el proceso revolucionario salvadoreño, pero además ocupó la institucionalidad religiosa para promover el proyecto liderado por el FMLN, esta particularidad, se enmarca en el conjunto de disposiciones, prácticas y acciones que se fueron configurando en el seno de los grupos progresistas y radicales

durante la década de los setenta, incluyendo aquellos de vocación cristiana. El particular vínculo orgánico que CONIP tuvo con la organización de las Fuerzas Populares de Liberación, llevo a la coordinadora a compartir un habitus militante, principalmente, marcado por las dinámicas de dicha organización.

ANEXOS

1. FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN CELEBRACIÓN DE MISA EN LA LAGUNA SECA, CHALATENANGO, 1982.
2. FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN EL FRENTE DE GUERRA DE CHALATENANGO, ENTRE 1981-1983.
3. DIRIGENTES DE LAS FPL REUNIDOS CON MIEMBROS DE CONIP EN NICARAGUA S.F
4. AFICHE DE CONIP EL SALVADOR, S.F

ANEXO N°1

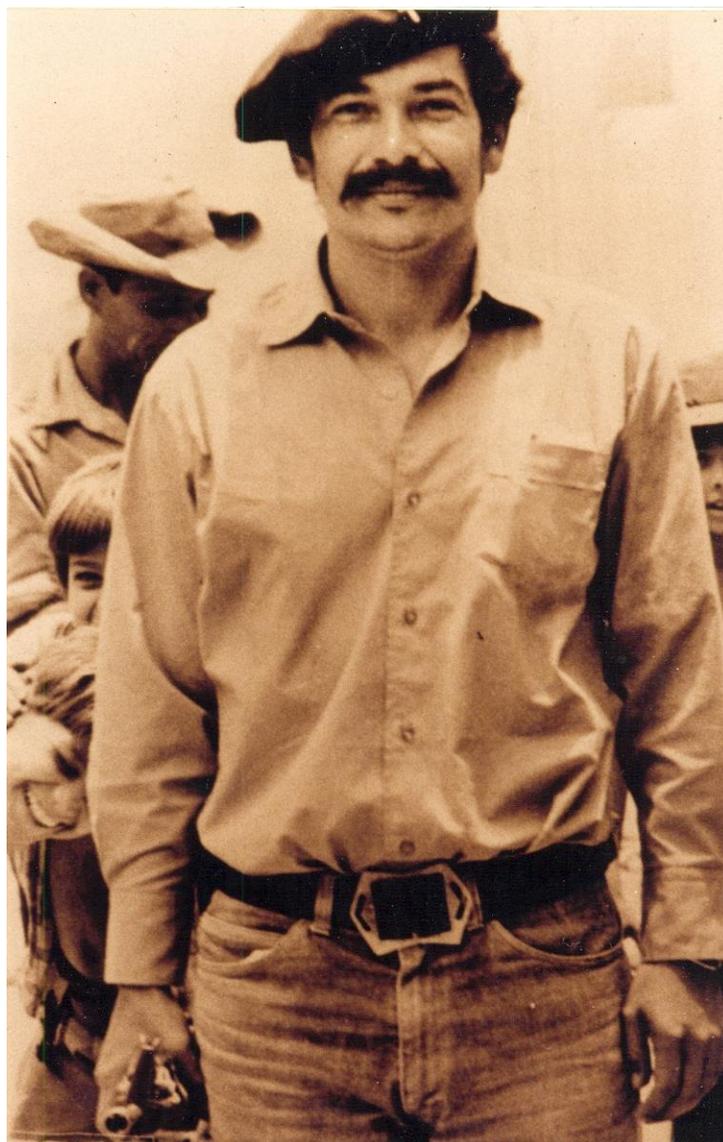
FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN CELEBRACIÓN DE MISA EN LA LAGUNA SECA, CHALATENANGO, 1982.



El autor de la fotografía es el Instituto Cinematográfico de El Salvador Revolucionario. **Fuente:** archivo fotográfico de la fundación 1 de abril.

ANEXO N°2

FOTOGRAFÍA DEL PADRE RUTILIO SÁNCHEZ EN EL FRENTE DE GUERRA DE CHALATENANGO, ENTRE 1981-1983



Fuente: archivo fotográfico de la fundación 1 de abril.

ANEXO N°3

DIRIGENTES DE LAS FPL REUNIDOS CON MIEMBROS DE CONIP EN NICARAGUA SIN FECHA.



De izquierda a derecha: Plácido Erdozaín, Salvador Sánchez Cerén, Salvador Cayetano Carpio y Benito Tobar. Fuente: archivo fotográfico de la fundación 1 de abril

ANEXO N°4
AFICHE DE CONIP EL SALVADOR, SIN FECHA



Fuente: archivo fotográfico de la fundación 1 de abril

FUENTES

FUENTES DOCUMENTALES

AFP. "Se desliga la Iglesia del proceso insurreccional". *CRIE* 65 (1981): 2.

Anónimo. *La fe de un Pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*. San Salvador: UCA-Editores, 1983.

Astor Ruíz. "Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia Centroamericana, I parte". *CRIE* 63 (1980): 21-24.

———. "Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia centroamericana. II parte", *CRIE* 64 (1981): 24-28

———. "Fe cristiana y Guerra Popular a partir de la experiencia centroamericana. III parte", *CRIE* 65 (1981): 27-28.

Boletín Internacional de la Coordinadora Nacional de la Iglesia popular "Mons. Óscar A. Romero". n.º2, 1981. hemeroteca del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica.

CEDES. "Comunicado de los obispos con motivo del asesinato del padre Alirio N. Macías. 10 de agosto de 1979" *CRIE* 38, (agosto-1979): 3.

———. "Exhortación pastoral de los Obispos de El Salvador". *Búsqueda* 10 (septiembre 1975):40-41.

———. "Obispos de El Salvador condenan ataques contra el Nuncio Gerada y el arzobispo, Cardenal Casariego". *CRIE* 20 (abril-1978):4

Comisión Política del Comando Central de las FPL. "Las desviaciones de los renegados de las FPL". (abril de 1984). Archivo personal de la familia Erdozaín.

Comunicado del Comité de Solidaridad Cristiana con El Salvador Monseñor Romero. (1981). Fondo a, expediente 3783, jsv3, en, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV3/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2081.jpg#. Consultado el 18 de julio de 2021.

Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), Documento de Medellín. (1968).http://inculturacion.net/phocadownload/Conclusiones_Celam/Medellin.pdf

CONIP. "1° Conferencia Internacional de cristianos por el compromiso político con El Salvador, México D.F", *CRIE* 63 (1980): 8-9.

—. "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento". *Serie: Testimonios* 6 (s.f): 5. Archivo personal de Daniela Brunet.

—. "Historia de CONIP". (1982). CAMENA, Fondo A, sección Iglesia y comunidades religiosas, JSV1, expediente 3375, 36 imágenes, https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV1/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg. Consultado el 26 de septiembre del 2021.

—. "Reunión de CONIP". *CRIE* 160 (1984): 4.

—. "Un hombre, un pueblo y una familia". *Serie: Testimonios* 3 (s.f). Archivo personal de Daniela Brunet.

—. Documentación padre Rutilio Sánchez. *Serie testimonios* 5, (s.f). Archivo personal de Daniela Brunet.

David Rodríguez. Carta dirigida al alcalde de Tecoluca, (15 de diciembre de 1972). En, <https://elfaro.net/es/201506/academico/17134/El-d%C3%ADa-en-que-el-Padre-David-Rodr%C3%ADguez-rechaz%C3%B3-a-un-alcalde-y-un-presidente-militar.htm>. Consultado el 15 de abril del 2020.

Diario Latino. "No hay infiltración roja en Iglesia: Monseñor Chávez". (7 de marzo de 1977). Iglesia Romero, recortes de artículos y fotocopias sobre Iglesia, CIDAI-UCA.

Documento de Invitación a la I Conferencia Internacional de cristianos por el compromiso con El Salvador. (agosto de 1980). Archivo personal de Daniela Brunet.

Documento del II Encuentro Internacional "Mons. Óscar Romero". "Solidaridad y derechos de los pueblos". (marzo de 1981). Archivo personal de Daniela Brunet.

Documento del III Encuentro Internacional "Óscar Arnulfo Romero". (enero de 1982). Archivo personal de Daniela Brunet.

Documentos CONIP. "El padre José Sibrian o la Pastoral de acompañamiento". *Serie: Testimonios* 6 (s.f). Archivo personal de Daniela Brunet.

—. "Gilberto. Un catequista del Pueblo". *Serie: testimonios* 2 (1982). Archivo personal de Daniela Brunet.

—. “Hna. Rosa, Religiosa salvadoreña en los frentes de guerra”, *serie testimonios* 1 (s.f). Hemeroteca del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica archivo personal de Daniela Brunet.

Enrique Gloden. “Sacerdote en un centro campesino”. *Búsqueda* 1 (1973): 34-35.

Fabián Amaya Torres. “Experiencia pastoral en Ilopango”. *Búsqueda* 10 (1975):7-9.

—. “La propaganda política recién pasada fue una propaganda antirreligiosa por parte del partido oficial” (9 de marzo de 1972,) CAMENA, Fuerzas Armadas, FSV6, expediente 1073, imagen 2-3 de 110. https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/F%20SV6/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2002.jpg

FPL. “Nuestra actitud ante la religión”. *Estrella Roja* 2 (febrero-1975): 22-24.

Ignacio Ellacuría. "La cuestión de las Masas" (1987) en, archivo personal de Ignacio Ellacuría s.j, <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C12-c15.5-.pdf>. Consultado el 09 de agosto del 2021.

—. “La Iglesia en El Salvador”. (1980), archivo personal de Ignacio Ellacuría s.j <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C14-c12-.pdf>. Consultado el 06 de agosto de 2021.

—. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)* Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1991.

José Ventura. “La Iglesia dividida”, *Tercer mundo* 61 (1982): 54-56. Archivo Camena, fondo A, expediente 3777, JSV2, imagen 72-74, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV2\(2-7\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2072.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV2(2-7)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2072.jpg). Consultado el 18 de julio del 2021.

Joyce Blum y Rina Montano. “Futuras religiosas”. *Búsqueda* 1 (junio-1976): 36-37.

Joyce Blum. “Las religiosas: Reflexión 1971-1974”. *Búsqueda* (s.f). Iglesia Romero, Publicaciones, CIDAI-UCA

Julian Filochowski. “Entrevista con Mons. Pedro Aparicio Obispo de San Vicente (1949-1983)”. (1979). En, <http://www.redicces.org.sv/jspui/handle/10972/3928>. Consultado el 07 de diciembre del 2021.

Luis Montesinos Rivas. "El sacerdote al servicio de la comunidad rural," *Búsqueda* 1 (junio-1973): 27-30.

Marco René Revelo. "Concepto de Parroquia después del Vaticano Segundo y de Medellín. Su papel en la Comunidad como Fuerza Pastoral." *Búsqueda* 1, junio (1973): 24-26.

Marta Harnecker. "Entrevista realizada a Joaquín Villalobos". *Cuadernos Políticos* 35 (1983): 87-111.

Miguel Montesinos. "Trabajo pastoral en la parroquia de La Unión". *Búsqueda* 8, (marzo 1975):12-15.

Mons. Romero. "Homilía de Aguilares" *CRIE* no. 9 (1977): 7-8.

—. selección de textos, (martes 22 de enero de 1980), <https://jesuitas.lat/redes-sociales/noticias-cpal-social/793-seleccion-de-los-textos-mas-densos-del-diario-de-mons-romero-851>. Consultado el 07 de mayo del 2022.

—. y Rivera Damas. "La Iglesia y las Organizaciones Populares en El Salvador". (1978)

—. "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador Centroamérica". (6 de agosto de 1979). En <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>. Consultado el 15 de noviembre del 2021).

—. *Su Diario*, <https://servicioskoinonia.org/romero/varios/RomeroOscar-SuDiario.pdf>. Consultado el 26 de septiembre del 2021.

Plácido Erdozaín. *Monseñor Romero: Mártir de la Iglesia Popular*. San José: DEI, 1980.

Posición política del Frente Metropolitano "Clara Elizabeth Ramírez" ante la problemática interna de las F.P.L, (29 de diciembre de 1983). En <https://www.marxists.org/espanol/tematica/elsalvador/organizaciones/fpl-fapl/fcer/1983/diciembre/29/index.htm>. Consultado el 09 de agosto del 2021.

Rivera y Damas. "Comunicado del obispo administrador apostólico, sacerdotes y religiosas de la arquidiócesis de San Salvador". *CRIE* 63 (1980): 3-5.

—. *Cartas del arzobispo 1983-1994*. Tomo I. San Salvador: Arzobispado de San Salvador, 1996.

Sacerdotes y religiosas. "Cartas al Nuncio Apostólico". *CRIE* 20 (abril, 1978): 3-4.

Sin autor. "Pasos de estos métodos de evangelización". *Búsqueda* 2 (1974). Fondo Iglesia Romero, CIDAI-UCA.

Sin autor. "Secuestro de un sacerdote". (11 de enero de 1970). Archivo CAMENA, fondo A, Iglesias y comunidades religiosas, JSV8, expediente 3390, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8\(1-2\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8(1-2)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2001.jpg) Consultado el 26 de marzo del 2022.

Stella Calloni. "Unidad del clero contra el Estado". Archivo CAMENA, Fondo A, Expediente 3790, 11 de agosto de 1979, [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8\(1-2\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2062.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/J%20SV8(1-2)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2062.jpg). Consultado el 07 de junio del 2022.

FUENTES ORALES

Alberto Enríquez, entrevista realizada vía Google Meet el 01 de febrero del 2021, en el marco del servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)" dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

Alfredo Ramírez, entrevista realizada en San Salvador el 25 de mayo del 2020, en el marco del servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)" dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021

Carlos García, entrevista realizada en San Salvador el 09 de mayo de 2021, en el marco del servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)" dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

Daniela Brunet, entrevista realizada en San Salvador el 23 de diciembre del 2021, en el marco del servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)" dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021

Guillermo Denaux, entrevista realizada en San Salvador el 05 de enero del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021

Julio Enríquez Flórez Avilés, entrevista realizada el 27 de mayo del 2020, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

Luis Von de Velde, entrevista realizada en San Salvador el 02 de febrero del 2021 en el marco del servicio social “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador

Rogelio Ponselle, entrevista realizada por anónimo, sin fecha. Consultar: servicio social, “Recopilación de testimonios de miembros de la Iglesia Popular salvadoreña de la década de los setenta y ochenta del siglo XX”, 2021. Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador.

Rutilio Sánchez, entrevista realizada en San Salvador el 30 de mayo del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021

Trinidad de Jesús Nieto, entrevista realizada en San Salvador el 10 de mayo del 2021, en el marco del servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral de la Iglesia Católica (1970-1990)” dirigido a la Escuela de Ciencias de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, 2021.

Misa de Monseñor Romero por asesinato del padre Octavio Ortiz/ El Salvador, https://www.youtube.com/watch?v=Srtj0_UzgGs Consultado el 16 de abril del 2020.

BIBLIOGRAFÍA

Libros:

Alas, José Inocencio. *Iglesia , Tierra y Lucha Campesina: Suchitoto, El Salvador, 1968-1977*. San Salvador: Asociación de Frailes Franciscanos OFM de C.A., 2003.

Almeida, Paul. *Olas de movilización popular. Movimientos sociales en El Salvador 1925-2010*. San Salvador: UCA Editores, 2017.

Bourdieu, Pierre. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Cabarrus, Rafael. *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983.

Capafons, Eusebi Fortuny i. *Quan Déu cridava: revolució! L'Eglésia catòlica en els processos revolucionaris del Salvador i Nicaragua (1960-2000)*. Llérida: Ediciones de la Universidad de Llérida, 2007.

Chávez Ibarra, Héctor Ángel. *En busca del reino de Dios en la Tierra. La Teología de la Liberación durante la revolución salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2016.

Delgado, Freddy. *La Iglesia popular nació en El Salvador. Memorias de 1972 a 1982*. S.F, S.E.

Delgado, Jesús. *Oscar A. Romero. Biografía*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina: Vol. I*. Salamanca: CEHILA, 1983.

———. *20 Tesis de Política*. México D.F: Siglo XXI, 2006.

———. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. Buenos Aires: Docencia, 2017.

Gould, Jeffrey L. Ignacio Ellacuría y la Revolución salvadoreña. En *Desencuentros y desafíos: ensayos sobre la historia contemporánea centroamericana*. 109–142. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016. <https://doi.org/10.14482/memor.30.9085>

Lungo Uclés, Mario. *El Salvador en los 80: Contrainsurgencia y Revolución*. San José: EDUCA-FLACSO, 1990.

Markey, Eileen. *A radical faith: the assassination of Sister Maura*. New York: Nation Books, 2016.

Martínez, Ana Teresa. En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina. En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XIX*, coords. Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli. 87–107. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.

Morozzo della Rocca, Roberto. *Óscar Romero. La Biografía*. San Salvador: UCA Editores, 2015.

Pirker, Kristina. *La redefinición de lo posible. Militancia política y movilización social en El Salvador (1970 a 2012)*. México D.F: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.

Prins, Gwyn. (1994). Historia Oral. En *Formas de hacer historia*, ed. Peter Burke. 144–176. Barcelona: Alianza Editorial, 1994.

Purrer Guardado, Ulrike. *Diplomacia pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas en el proceso de paz salvadoreño*. San Salvador: UCA editores, 2005.

Ramírez, Ana Lilian. *San Antonio Abad: Memoria histórica y resistencia cultural*. San Salvador: CICH, 2010.

Ribera, Ricardo. *Tiempos de transición. La humanidad entre Caín y Abel desde El Salvador (1970-1994)*. San Salvador: UCA Editores, 2018.

Rodríguez G., Daniel. Ternura de los Pueblos. De la solidaridad en tiempos de insurrección a la solidaridad en la época del desencanto. En *De la utopía a la Acción. Cuatro experiencias de promoción popular*, coords. Margarita Cervantes, Mario Monroy y Carlos Zarcoía Esperanza. 243–336. México D.F: Universidad Iberoamericana, 1995.

Sánchez, Peter M. *Priest under fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador's Revolutionary Movement*. Florida: University Press of Florida, 2015.

Vega, Juan Ramón. (1994). *Las Comunidades Cristianas de Base en América Central: Estudio sociológico*. San Salvador: Publicaciones del Arzobispado, 1994.

Villacorta, Carmen Elena. Los países de la región ante la guerra civil en El Salvador y ante la crisis centroamericana. En *La Revolución revisitada. Nuevas perspectivas sobre la insurrección y la guerra en El Salvador*, eds. Mauricio Menjivar Ochoa y Ralph Sprenkels. 277–297. San Salvador: UCA Editores, 2017

Hemerográficas:

Alvarenga, Luis. “El Rebelde y Estrella Roja, publicaciones de las FPL en la década de 1970”. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 138 (2017):633-671.

- Arráez, Morella, Calles, Josefina y Tovar, Liuvál Moreno De. La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 7(2), (diciembre 2006): 171–181.
- Bourdieu, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, 108, (2006): 29–83.
- Bustamante Olgún, Fabián Gaspar. La participación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la regeneración del tejido social Brasileño durante la Dictadura Militar 1964-1985. *Encrucijada Americana*, 1 (2009):177–200.
- Cáceres Prendes, Jorge. Revolutionary Struggle and Church Commitment: The case of El Salvador. *Social Compass* 30 (1983): 261–298.
- Cerón-Martínez, Armando Ulises. Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés. *Cinta de Moebio*, 66, (2019): 310–320. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2019000300310>
- Chávez, Joaquín Mauricio. Catholic Action, The Second Vatican Council, and The Emergence of The New Left in El Salvador (1950–1975). *The Americas*, vol. 70, 3 (2014): 459–487. <https://doi.org/10.1017/s0003161500003990>.
- Falla, Ricardo. (2015). El legado de los mártires : la pastoral de acompañamiento. *Revista Latinoamericana de Teología*, 94 (2015): 69–91.
- Fowler, William R. y Zavaleta Lemus, Eugenia. (2013). El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica. *Revista de Museología "Kóot,"* 4 (2013): 117–136. <https://doi.org/10.5377/koot.v0i4.2253>.
- González, Julián. Cristianismo y liberación en El Salvador: el boletín católico Justicia y Paz, 1972-1980. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 110 (2006): 563–584.
- Graffe, Gilberto José. Teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base (ceb) como manifestación de educación social 1960-1990. *Extramuros*, 9 (2008): 99–123.
- Grenni, Héctor. El Salvador en tiempos de Monseñor Romero. *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos.*, 3 (2016): 187–214.
- Gutierrez, Alicia. *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba:Ferreyra Editor, 2005.
- Joignant, Alfredo. Habitus, campo y capital. Elementos para una teoría general del capital político. *Revista Mexicana de Sociología*, 4 (2012): 587–618. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2012.4.34445>.
- Juárez Rodríguez, Ángel Adalberto. La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador. *Revista de Historia de América*, 153 (2017): 49–10.

Larach, Pablo y Antúnez, Ángel. (2014). La historia oral como alternativa metodológica. *Revista de Teoría y Didáctica de Las Ciencias Sociales*, 20 (2014): 45–62. <https://www.redalyc.org/pdf/652/65247751003.pdf>.

López Bernal, Carlos Gregorio. Monseñor Romero: el valor de su palabra en tiempos de odio, amor y esperanza. *La Universidad*, 38 (2018) 157–179.

Martín Álvarez, Alberto. “Guerrillas and Social Movements. The supportive environment of the salvadoran Armed Left during the Seventies”. *Partecipazione e Conflitto* 15 no. 1 (2022):175-192.

—. Los orígenes de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL): un estudio preliminar. *Historia y Debates Sobre El Conflicto Armado Salvadoreño y Sus Secuelas*, 55–63.

—& Martí I Puig, Salvador. (2020). Repensar la insurgencia: movimientos sociales y vanguardias revolucionarias en América Central. *Perfiles Latinoamericanos* 56 (2020): 51–74. <https://doi.org/10.18504/pl2856-003-2020>

Martínez García, José Saturnino El Habitus. Una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*, 3 (2017): 1-14. <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>

Meichsner, Sylvia. El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana*, 3 (2007) 1–22. <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211015576006.pdf>.

Morello, Gustavo. El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 199 (2007): 81–104.

Pedroza Gallegos, Blanca Imelda. La Lectura Popular de la Biblia y el compromiso social : Las Comunidades Eclesiales de Base. *La Pacarina Del Sur* 4 (2012): 1–26.

Richard, Pablo. La Iglesia Que Nace En America Central. *Cristianismo y Sociedad*, 22 (1984): 71–91. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol25/97/097_richard.pdf.

Romero, Norjhira. & Villasmil, Eduardo. La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública . *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoria Social y Pensamiento Crítico*, 7 (2018): 91–114.

Samour, Héctor. Zubiri y la filosofía de la liberación. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 87 (2002): 371–392. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i87.4139>.

Sanchez, Peter M. (2014). Ideas and leaders in contentious politics: One Parish Priest in El Salvador’s popular movement. *Journal of Latin American Studies*, 46,

4, (2014): 637–662. <https://doi.org/10.1017/S0022216X14000704>

Suárez, Héctor José. Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 108 (2006): 19–27.

Torre, Reneé de la. El campo Religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical. *Revista Universidad de Guadalajara*, 24 (2002): 45–50.

Villacorta, Carmen Elena. (2015). Insurgencia y la pacificación en El Salvador: El Giro del frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) Hacia la salida negociada del conflicto. *Revista de La Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 2 (2015): 159–173.

Tesis:

Flores, Luis Alfonso Coto. *El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)*. Tesis doctoral en teología: Universidad Católica de Lovaina, 2005.

García Regalado, Julia del Carmen. *Factores religiosos y políticos que incidieron en la desestructuración de las Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador: una reflexión desde lo social (1992-2007)*. Tesis de licenciatura: Universidad de El Salvador, 2009.

Martín Álvarez, Alberto. De movimiento de liberación a partido político. Articulación de los fines organizativos en el FMLN salvadoreño (1980-1992). Tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid, 2004.

Martínez-Díaz, Paz Alexander. *Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His life and work*. Tesis doctoral: The Catholic University of America, 2014.

Pirker, Kristina. *“La redefinición de lo posible” Militancia política y movilización social en El Salvador (1970-2004)*. Tesis doctoral: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Samos Stibbs, Rosa Carmelita. *Estudio Teológico de las cartas pastorales de Mons. Luis Chávez y González*. Tesis de licenciatura: Universidad Francisco Marroquín, 1986.

Sitios webs:

El salvador. Fe y política en el arzobispado de Óscar Arnulfo Romero (I). En, [https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=EL SALVADOR. Fe y pol%C3%ADtica en el arzobispado de Oscar Arnulfo Romero \(I\)](https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=EL_SALVADOR._Fe_y_pol%C3%ADtica_en_el_arzobispado_de_Oscar_Arnulfo_Romero_(I)), consultado el 22 de julio del 2022.

Tere y Luis Van de Velde, “El bien común tenemos que salvarlo entre todos”, 10 de agosto del 2020. En, https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202009/1599589939_4ZvZMN46.docx. Consultado el 13 de septiembre del 2021.

Fernández, Óscar. *Pierre Bourdieu: ¿Agente o Actor*, en, <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2008/02/pierre-bourdieu-agente-o-actor-oscar.html#:~:text=En%20los%20%C3%BAltimos%20a%C3%B1os%20de,en%20un%20indudable%20agente%20actuante>. Consultado el 03 de septiembre del 2022.

SEGUNDA PARTE

INSTRUMENTOS DE LA PLANIFICACIÓN DEL PROCESO DE GRADO, 2021

1. PLAN DE LA INVESTIGACIÓN DEL PROCESO DE GRADO, 2021
2. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA
NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR ()
3. RESPONSABLES INVESTIGACIÓN Y TRIBUNAL CALIFICADOR

1. PLAN DE LA INVESTIGACIÓN DEL PROCESO DE GRADO, 2021

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”**



PLAN DE INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2021

**PRESENTADO POR
GARCÍA CORTEZ, SAMUEL ALEXANDER**

**CARNÉ
GC16033**

**PLANIFICACIÓN ELABORADA POR ESTUDIANTE EGRESADO DE LA
CARRERA DE LICENCIATURA EN HISTORIA, PARA LA UNIDAD DE
PROCESOS DE GRADO CICLO I 2021**

**DOCTORA MARÍA EUGENIA LÓPEZ VELÁSQUEZ
DOCENTE ASESORA**

**MAESTRO JUAN SERAROLS
COORDINADOR DE PROCESOS DE GRADO**

FEBRERO, 2021
CIUDAD UNIVERSITARIA DR. FABIO CASTILLO FIGUEROA, SAN
SALVADOR, EL SALVADOR

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	171
1. DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE GRADO.....	172
1.1. ORGANIZACIÓN DEL PROCESO DE GRADO.....	174
1.2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	174
2. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS.....	177
2.1. OBJETIVOS GENERALES.....	122
2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	122
3. ACTIVIDADES Y METAS.....	178
4. ESTRATEGIAS DE TRABAJO PARA LA INVESTIGA- CIÓN.....	179
4.1. SELECCIÓN DE FUENTES.....	179
4.2. FORMULACIÓN DE METODOLOGÍA.....	179
4.3. IDENTIFICACIÓN, SELECCIÓN E INDUCCIÓN DE LOS INFORMANTES CLAVES.....	179
5. POLÍTICAS INSTITUCIONALES Y DE GRUPO DE INVESTIGACIÓN.....	180
5.1. POLÍTICAS INSTITUCIONALES.....	
5.2. POLÍTICAS DEL ESTUDIANTE.....	181
6. RECURSOS HUMANOS, MATERIAL - FINANCIERO Y DE TIEMPO.....	182
6.1. RECURSOS HUMANOS.....	182
6.2. RECURSOS MATERIALES.....	182
6.3. RECURSOS FINANCIEROS.....	182
6.4. RECURSO TIEMPO.....	182
7. MECANISMOS DE CONTROL, SEGUIMIENTO Y EVALUACIÓN.....	183
7.1. EVALUACIÓN.....	183

7.2. CONTROL.....	183
7.3. SEGUIMIENTO DE LAS ACTIVIDADES.....	183
7.4. EVALUACIÓN FORMATIVA.....	183
7.5. EVALUACIÓN SUMATIVA.....	183
8. BIBLIOGRAFÍA.....	137
ANEXOS.....	185
1. PRESUPUESTO DE LA INVESTIGACIÓN 2021.....	186
2. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES PARA LA INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2021	187
3. CUADRO DE CONTROL DE SISTENCIA DE ESTUDIANTES A ASESORIA.....	188
4. FORMATO DE FICHA DE AUTOEVALUACIÓN.....	189
5. SISTEMA DE EVALUACIÓN SUMATIVA DE LA INVESTIGACIÓN EN EL PROCESO DE GRADO.....	190.

INTRODUCCIÓN

La planificación elaborada por un grupo de un estudiante egresado de la Licenciatura en Historia, de la Escuela de Ciencias Sociales “Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”, de la Facultad de Ciencias y Humanidades, de la Universidad de El Salvador, inscritos en el proceso de grado del ciclo I-II del 2021, como uno de los requisitos del “Reglamento General de Procesos de Graduación de la Universidad de El Salvador” para optar al grado de Licenciado en Historia. La planificación se titula: Plan de Trabajo en Proceso de Grado 2021, donde se journaliza las actividades que se realizaran durante la investigación. El objetivo que se pretende es determinar las etapas y fases durante todo el proceso de grado de inicio y finalización para culminar la investigación, y así lograr los objetivos y metas. La importancia de esta planificación reside como instrumento técnico-administrativo que guía el proceso de grado sobre la temática seleccionada en esta investigación.

El documento consta de las siguientes partes principales: 1. Una breve descripción del Proceso de Grado; 2. Sus objetivos generales y específicos que pretenden orientar el proceso de grado; 3. La explicación de las actividades y metas que serán las que permitan cumplir con los objetivos y 4. Las estrategias de trabajo.

Para la elaboración del presente se utilizaron como fuentes de orientaciones metodológicas: el Instructivo específico sobre egreso y proceso de graduación de la Escuela de Ciencias Sociales; la formación del área teórico-metodológica del Plan de Estudios vigente de la Licenciatura en Historia y las asesorías de la docente asesora.

1. DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE GRADO

1.1 ORGANIZACIÓN DEL PROCESO DE GRADO

Siguiendo el “Instructivo específico sobre egreso y proceso de graduación en la Escuela de Ciencias Sociales”, la organización del Proceso de Grado queda bajo la responsabilidad del egresado que opta al grado académico, la guía de un director académico y la verificación de la Coordinadora General de Procesos de Grado, en las cuatro fases que plantea: de formulación, elaboración, sustentación y presentación.

1.1.1 Modalidad de Trabajo del Proceso de Grado

El desarrollo del proceso de grado consistirá en la modalidad Tesina realizada de manera individual.

1.1.2 Etapas y Componentes del Proceso de Grado

La primera etapa del proceso de grado se refiere a la planificación (enero-febrero 2021), se pretende tener un tema investigación delimitado. La segunda etapa tiene que ver con la ejecución del proceso de investigación, con una duración de ocho meses, incluye la revisión documental, consulta bibliográfica, recolección de datos, etc. La tercera etapa es la presentación y evaluación del informe final, que con la cual se obtendrá la investigación de carácter histórico en modalidad de tesina.

1.1.3 Personal Responsable y Funciones de la Administración del Proceso de Grado

1.1.3.1 Docente director

Dra. María Eugenia López Velásquez

1.1.3.2 Coordinadora General de Procesos de Grado de la Escuela de Ciencias Sociales “Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”

Msc. Juan Serarols

1.1.3.3 Responsable

Br. Samuel Alexander García Cortez

1.1.3.4 Tribunal Calificador del Informe Final de Investigación

1 1.4 Tiempo de Ejecución del Proceso de Grado

La investigación comienza desde el mes de febrero con la revisión bibliográfica y documental y termina la tercera semana de junio con la exposición y entrega del informe final.

1.1.5 Instrumentos Normativos y sus objetivos del Proceso de Grado

El estudiante cumplirá con los artículos de fiel cumplimiento por parte de los estudiantes egresados en el proceso de grado que se encuentran en los siguientes reglamentos normativos: Reglamento de la Gestión Académico-Administrativa de la Universidad de El Salvador; Reglamento Específico de Proceso de Graduación de la Facultad de Ciencias y Humanidades y el Instructivo de la Escuela de Ciencias Sociales.

1.1.6 Productos

1.1.6.1 Perfil de Investigación:

Tiene como propósito dar a conocer ante la Unidad de Proceso de Grado de la Escuela de Ciencias Sociales el interés y la demanda que se tiene por dichos estudiantes egresados para desarrollar su investigación.

1.1.6.2 Proyecto de Investigación:

objetivo es el determinar los elementos constitutivos del proyecto a utilizar en la investigación cualitativa y cuantitativa, como parte de la planificación del proceso de la investigación.

1.1.6.3 Plan de Investigación:

Tiene el objetivo de determinar las etapas y fases durante todo el proceso de grado de inicio y finalización para culminar la investigación, y así lograr los objetivos y metas.

1.1.6.4. Informe Final:

Tienen el objetivo es dar a conocer los resultados de la investigación.

1.2 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.2.1 Título de la Investigación

Religión y Política en El Salvador: La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1985).

1.2.2 Problemática de Estudio:

La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular apoyaba abiertamente el proyecto revolucionario del FMLN-FDR, además cumplieron diferentes tareas para profundizar y desarrollar el proyecto revolucionario. Esta característica fue particular de este colectivo cristiano, lo que permite preguntarse cómo se generaron estas disposiciones y prácticas.

Concretamente se busca responder a la pregunta general: ¿en qué consistieron las relaciones entre religión y política en el primer lustro de la década de 1980?

1.2.3 Tipo y Naturaleza de la Investigación

Estudio académico en modalidad de tesina desde la disciplina de la historia.

1.2.4 El método de Investigación

La investigación se basa en una perspectiva relacional, la cual asume que las unidades de análisis se encuentran en completa relación y no se alcanza su sentido hasta que se les borda como tal, esto implica,

apropiarse de diferentes métodos y técnicas para la comprensión de la realidad. Para esta investigación, se ocupa el método genealógico para comprender la procedencia del sujeto de estudio, en segundo lugar, se encuentra la hermenéutica para comprender la visión de mundo del colectivo, así como se analiza la trayectoria del colectivo para descubrir la lógica de sus principios de acción y práctica.

1.2.5 Tiempo y Proceso del Objeto de Estudio

El año de 1980 se inauguró a escasos meses del triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua, la cual alentó al movimiento social salvadoreño, pero principalmente a las Organizaciones Político-Militar salvadoreñas en su estrategia militar. En ese mismo año (1979), tuvo lugar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Puebla, México, la cual reafirmó el compromiso que la Iglesia Latinoamericana había adquirido en el II CELAM de Medellín (1968), es decir, la *opción preferencial por los pobres*.

En Puebla destacó la Iglesia Salvadoreña, debido a su experiencia pastoral, considerada martirial, efectivamente, un sector de la Iglesia salvadoreña desde finales de la década de los sesenta había desarrollado un trabajo pastoral bajo el criterio de opción preferencial por los pobres, por lo cual había sido reprimida por la jerarquía de la Iglesia y el Estado salvadoreño. Por otra parte, las Organizaciones Político-Militar, también alcanzaron un desarrollo significativo a partir de la experiencia organizativa de la década de los setenta.

En este desarrollo de la Iglesia Popular salvadoreña y de las organizaciones revolucionarias, en marzo de 1980 tiene lugar el asesinato del arzobispo de San Salvador, Mons. Óscar Arnulfo Romero, quien era un referente para el desarrollo de la opción preferencial por los pobres en El Salvador. Con su muerte la pastoral de los pobres encuentra un vacío de liderazgo, por eso, se decide crear la Coordinadora Nacional de la Iglesia

Popular “Monseñor Óscar Arnulfo Romero”, la cual se articuló con las Organizaciones Político-Militar, en aras del proyecto político revolucionario que optó por la estrategia militar que se estaba preparando desde antes, y que el asesinato de Mons. Romero contribuyó a suscitar.

La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular “Monseñor Óscar Arnulfo Romero”, operó en el primer lustro de la década de los ochenta, hasta que la clandestinidad y los problemas internos imposibilitaron la coordinación.

2.

OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS

2.1. OBJETIVO GENERAL

Explicar las dinámicas entre religión y política en El Salvador a partir del caso de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular.

2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Analizar los procesos, acciones y acontecimientos que dieron lugar a la formación de CONIP.

Definir en qué consistió el *habitus* de CONIP.

Dar cuenta de las prácticas y visión de mundo de CONIP.

3.

ACTIVIDADES Y METAS

3.1. ACTIVIDADES

- Asesoría con docente tutor
- Exploración teórica de temas asociados al tema de investigación.
- Exploración historiográfica de los estudios históricos y sociales relacionados al problema de investigación.
- Trabajo de archivo
- Recopilación de fuentes documentales
- Procesamiento y análisis de los datos empíricos
- Redacción de borradores y del informe final

3.2. METAS

- Presentar el Perfil de Investigación del Proceso de Grado en el periodo correspondiente.
- Haber recopilado, procesado y analizado las fuentes primarias y secundarios en junio de 2022.
- Haber redactado el Informe Final de Investigación para diciembre de 2022
- Defender ante el tribunal calificador el informe final de investigación antes de finalizar el mes de febrero 2023.

4.

ESTRATEGIAS DE TRABAJO PARA LA INVESTIGACIÓN

4.1. SELECCIÓN DE FUENTES

La selección de fuentes partió de un proceso de búsqueda de fuentes en archivos tales como: CAMENA, CIDAI, MUPI, FUNDABRIL. Además, las entrevistas han permitido generar una serie de fuentes de tipo oral, que serán importantes en los argumentos de la investigación

4.2. FORMULACIÓN DE METODOLOGÍA

Se hará uso de la entrevista para recoger fuentes orales, así como selección y análisis documental, y el análisis de texto para la interpretación de varios de los documentos producidos por CONIP.

4.3 IDENTIFICACIÓN, SELECCIÓN E INDUCCIÓN DE LOS INFORMANTES CLAVES

Los informantes cumplen con dos criterios: la participación directa o indirecta que guardaron con la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular, y la accesibilidad que mostraron.

5.

POLÍTICAS INSTITUCIONALES Y DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN

5.1 POLÍTICAS INSTITUCIONALES UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

La realización de la investigación en el Proceso de Grado es orientada por el Reglamento de la Gestión Académica Administrativa de la Universidad de El Salvador, el Específico de Proceso de Graduación de la Facultad de Ciencias y Humanidades y los Instructivos de la Escuela de Ciencias Sociales. En los cuales se apuntan las siguientes pautas:

- Realizar la investigación conforme las especialidades de las carreras que administra la Escuela de Ciencias Sociales.
- La investigación a realizar tiene que tener un carácter científico con sus peculiaridades retóricas y metodológicas.
- La investigación a realizar tiene que contribuir con su aporte a la transformación de la sociedad salvadoreña.
- La redacción y estructuración de los documentos según etapas del Proceso de Grado se realizarán de acuerdo a los instructivos y formatos de la Escuela de Ciencias Sociales.
- Los resultados de la investigación serán plasmados en un documento denominado Informe Final de la Investigación.
- El Informe Final de la Investigación aprobado se deberá entregar en tres copias impresas en original, con sus respectivos formatos digitales, la Biblioteca Central de la Universidad, la Biblioteca de la Facultad de Ciencias y Humanidades y Centro de documentación de la Escuela de Ciencias Sociales.
- La Universidad de El Salvador le corresponden los Derechos de Autor de los resultados de la investigación.

- El tipo de investigación que se realice tiene que tener un nivel de profundidad, complejidad ya que se tiene que abordar con un Método específico.

5.2. POLÍTICAS DEL ESTUDIANTE

Cumplir con lo aprendido en el Plan de Estudios de la Licenciatura en Historia, a fin de que el Informe Final de Investigación cumpla con los requisitos y exigencias que la Universidad de El Salvador, en sus diferentes reglamentos, solicita a los estudiantes egresados para titularse a través del proceso de grado modalidad tesina.

6.

RECURSOS HUMANOS, MATERIALES, FINANCIEROS Y TIEMPO

6.1 HUMANOS

Incluyen a un estudiante a tiempo completo realizando la investigación, informantes claves, un Docente Asesor, un Coordinador del Proceso de grado, dos docentes integrantes del Jurado Calificador.

6.2 MATERIALES

Insumo de papelería y protección para investigación; papelería y recursos tecnológicos para preparación y redacción final, y servicios de transporte para todas las fases.

6.3 FINANCIEROS

Recursos propios, presupuestados \$ 1,671.

6.4 TIEMPO

Cinco horas disponibles los siete días de la semana, entre enero 2021 y marzo del 2023.

La primera fase del proyecto abarca desde la tercera semana de enero hasta la última de junio; la segunda inicia la primera semana de marzo hasta la última de diciembre y la última fase va de la primera semana de febrero a la tercera de marzo del 2023.

7.

MECANISMOS DE CONTROL, SEGUIMIENTO Y EVALUACIÓN

7.1 EVALUACIÓN

El mecanismo de evaluación de parte del docente Director de Proceso de Grado está estandarizado en el instructivo de la Escuela de Ciencias Sociales, con una nota final y los porcentajes en cada fase y aspecto por evaluar. Por otro lado, el mecanismo de autoevaluación tiene un carácter cualitativo al tratarse de un Proceso de Grado con sólo un responsable.

7.2 CONTROL

Se utilizará un control de asesorías elaboradas por parte de la docente directora de proceso de grado.

7.3. SEGUIMIENTO DE LAS ACTIVIDADES

La doctora María Eugenia López Velázquez debe de hacer un seguimiento a la programación presentada en el cronograma con respecto a las fechas asignadas a cada etapa y a sus actividades para conocer cumplimiento de las tareas y de los resultados logrados en el tiempo establecido, según los objetivos planteados en el Plan de Trabajo y los específicos a investigar elaborados en el Protocolo.

7.4. EVALUACIÓN FORMATIVA

La evaluación formativa será efectuada de acuerdo con cómo la investigación refleja los conocimientos teóricos y metodológicos aprendidos al haber culminado el plan de estudio de la carrera de Licenciatura en Historia, talleres y seminarios.

7.5. EVALUACIÓN SUMATIVA

La Evaluación Sumativa del Proceso de Grado se realiza con base a las actividades que se desarrollan en las tres etapas de la investigación, y dicho trabajo se aprueba con una calificación de 6.0 (seis puntos cero), de acuerdo con la sumatoria obtenidas en cada una de las etapas. Hay que destacar que la etapa

número I de la Planificación y la II de la Ejecución, su evaluación es responsabilidad del Docente Asesor y la etapa II de la presentación, exposición evaluación del informe final de la investigación es responsabilidad del Jurado Calificador; para tal efecto la Escuela de Ciencias Sociales a determinado el siguiente sistema de evaluación Sumativa.

La Planificación que corresponde a un 20% (Plan, Protocolo, Diseño o Proyecto de Investigación)

Los Avances de Informes planificación que equivale a un 15%

Exposiciones parciales de avances de capítulos del estudio con un 15%

Exposiciones de temáticas o ponencias con un 10%

La Asistencia a las reuniones grupales (alumnos(as) y Docente Asesor(a) que se planifiquen con un 10%.

Todas estas actividades hacen un promedio del 70%. Evaluado por el Docente Asesor(a).

La Presentación Y Exposición Final del informe final de la investigación de los resultados de la investigación con un 20%

Contenido del Documento “Informe Final de Investigación” con un 10%.

ANEXOS

- 1. PRESUPUESTO PARA LA INVESTIGACIÓN 2021**
- 2. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES PARA LA INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2021**
- 3. CUADRO CONTROL ASISTENCIA ESTUDIANTES ASESORIAS**
- 4. CRITERIOS Y FORMATO PARA LA EVALUACIÓN FORMATIVA**
- 5. SISTEMA DE EVALUACIÓN SUMATIVA DE LA INVESTIGACIÓN EN EL PROCESO DE G**

ANEXO: 1

PRESUPUESTO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2021

CANTIDAD	UNIDAD	DESCRIPCION	VALOR UNITARIO	VALOR TOTAL	SUB TOTAL	TOTAL GENERAL		
		RECURSOS HUMANOS						
6 meses Tiempo de trabajo	1 numero personas	Docente Asesor Coordinador PG Investigador Tribunal Calificador Informantes claves	*					
		RECURSOS EQUIPOS						
1		Computadora	\$500	\$500				
1		Impresora	\$125	\$125				
3		Memorias USB	\$20	\$60				
1		Cámara Digital	\$45	\$45				
1		Grabadora	\$65	\$65				
1		proyector	\$350	\$350				
5		Discos CD	\$2	\$10				
					\$1155			
		RECURSOS PAPELERIA						
10		Folders	\$0.25	\$2.50				
1	Caja	Fastener	\$2.50	\$2.50				
1	Caja	Lapiceros	\$2	\$2				
2	Resma	Papel Bond	\$3.50	\$7				
2		Libretas -cuadernos	\$1	\$2				
1	Caja	Pilots	\$2	\$2				
1		Liquido Paper	\$1	\$1				
1	Caja	Lápices	\$2	\$2				
1	Caja	Mercadores	\$2	\$2				
1		Engrapadora	\$4	\$4				
							\$27	
		RECURSOS SERVICIOS						
1,000		Fotocopias	\$0.02	\$20				
4		Anillados	\$1.50	\$6				
3		Empastados	\$5	\$15				
14		Reproducciones	\$2	\$28				
					\$69			
		OTROS RECURSOS						
	Viajes	transporte	\$150	\$150				
	Llamadas	Comunicaciones	\$50	\$50				
	Búsquedas	Internet	\$200	\$200				
					\$400			
		Imprevistos 5.00%			\$20			
TOTAL, DE RECURSOS FINANCIEROS						\$1671		

6. .FUENTE: Presupuesto elaborado por el estudiante de Licenciatura en Historia para el Proceso de Grado Ciclo I-II año 2

ANEXO Nº 3**CUADRO CONTROL DE ASISTENCIAS A ASESORIAS DEL ESTUDIANTE INVESTIGADOR
EN PROCESO DE GRADO**

CARRERA LICENCIATURA EN: _____

TÍTULO DEL TEMA: _____

DÍA FIJADO DE ASESORÍAS: _____

NOMBRE ESTUDIANTES EFRESADOS/AS

1. _____
2. _____
3. _____

ANEXO No 4

Nº ASESOR	FECHA. DIA-MES- AÑO HORA	FIRMA ESTUDIANTE 1	FIRMA ESTUDIANTE 2	FIRMA ESTUDIANTE 3	OBSERVACIONES
1					
2					
3					
4					
5					
6					

INDICACIONES: 1. Control por días de asesorías, según fechas y horas inicio y fin
 2. Puntualidad: Control con firma asistencia estudiante
 3 observaciones anotar consistió asesoría

ANEXO 4

Formato de Ficha de Autoevaluación

Universidad de El Salvador
Facultad de Ciencias y Humanidades
Escuela de Ciencias Sociales
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”

Licenciatura en Historia

Ficha de autoevaluación del Proceso de Grado

Religión y política en El Salvador: La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1985).

Estudiante: Samuel Alexander García Cortez

Docente director de Proceso de Grado: Dra. María Eugenia López

1. En una escala de 1 a 5 ¿Qué tanto cumplí con los plazos estipulados en el Cronograma de la Investigación?
2. En una escala de 1 a 5 ¿Qué tan valiosas resultaron las asesorías del Director del Proceso de Grado para la Investigación?
3. En una escala del 1 al 5 ¿Qué tan valiosas resultaron las asesorías del Director del Proceso de Grado para la Investigación?
4. Aplique en el Proceso de Grado los conocimientos adquiridos en la formación de la Licenciatura en Historia ¿sí o no?
5. En una escala del 1 a 5 ¿Qué tanto contribuyó el Proceso de Grado a mi formación académica?
6. ¿Cuáles fueron los obstáculos y problemas encontrados en el desarrollo del Proceso de Grado?
7. ¿Qué sugerencias podría hacer para mejorar la realización del Proceso de Grado?

2. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA
NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1985)

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”**



**TITULO DEL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA
NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (1980-1986)**

**PRESENTADO POR
GARCÍA CORTEZ, SAMUEL ALEXANDER**

**CARNET
GC16033**

**PROYECTO DE INVESTIGACIÓN ELABORADO POR ESTUDIANTE
EGRESADO DE LICENCIATURA EN HISTORIA, CICLO I Y II- 2021**

**DRA. MARÍA EUGENIA LÓPEZ
DOCENTE ASESOR**

**LIC. JUAN FRANCISCO SERAROLS RODAS
COORDINADOR DE PROCESOS DE GRADO**

Marzo 2021

**CIUDAD UNIVERSITARIA DR. FABIO CASTILLO FIGUEROA
EL SALVADOR**

SAN SALVADOR,

INDICE

INTRODUCCION	184
RESUMEN	185
2. DESCRIPCIÓN DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN	186
3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	186
3.1. EL OBJETO DE ESTUDIO	186
3.1.1 Caracterización del Objeto de Estudio	186
3.1.3 El Método de Abordaje del Objeto de Estudio	187
3.1.4 El Tiempo del Objeto de Estudio	187
3.1.5 Preguntas de investigación	188
4. ESTADO DE LA CUESTIÓN	189
5. ANÁLISIS DE FUENTES PRIMARIAS	201
6. JUSTIFICACIÓN	203
7. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS	204
7.1 OBJETIVOS GENERALES.....	204
7.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	204
8. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA INVESTIGACIÓN	204
9. METODOLOGIA DE LA INVESTIGACIÓN	205
10. PROPUESTA DE CAPITULOS	207
11. BIBLIOGRAFÍA	207

INTRODUCCION

El proyecto ha sido elaborado por un estudiante egresado de la Escuela de CIENCIAS SOCIALES “Licenciado Gerardo Irahetra Rosales”, en Facultad de Ciencias y Humanidades, como uno de los requisitos del “Reglamento General de Procesos de Graduación de la Universidad de El Salvador” para optar al grado de Licenciado en Historia.

El proyecto de la investigación se titula: Religión y Política en El Salvador: La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1986), donde se journaliza las actividades que se realizaran durante la investigación.

El objetivo que se pretende es determinar los elementos constitutivos del proyecto a utilizar en la investigación cualitativa, como parte de la planificación del proceso de la investigación.

La importancia de este proyecto reside en ser considerada como la guía teórica y metodológica de la investigación que comprende los elementos de interés para la investigación.

El contenido de este documento comprende lo siguiente: Identificación del proyecto, en este apartado se brindan las características básicas del proyecto, tales como el nombre, periodización, costos, etc. Otro apartado es el de la justificación se trata de responder el porqué del importancia, relevancia, factibilidad y aporte del problema de investigación; un tercer elemento es el estado de la cuestión y hace referencia al actual estado de investigación del problema a investigar; por último, se contempla el análisis de fuentes primarias que consiste en hacer una valoración de las fuentes que se dispone para realizar la investigación.

Para la elaboración de este documento se utilizó el Reglamento de Proceso de Grado, Instructivos y Asesoría del docente director.

RESUMEN

El presente Proyecto es una guía para desarrollar la investigación que tiene por título “Religión y Política en El Salvador: La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1986)” Se aborda la descripción del problema, su planteamiento, los objetivos generales y específicos, el marco teórico, la metodología y la delimitación, espacio y tiempo.

1. IDENTIFICACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

NOMBRE DE LA INVESTIGACIÓN : RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR: LA COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR EN EL SALVADOR (1980-1986).

LOCALIZACION Y UBICACIÓN : Departamento de San Salvador, por encontrarse los principales archivos a consultar para la investigación.

TIPO DE INVESTIGACIÓN : Investigación histórica

COBERTURA : No aplica

PERÍODO DE PLANIFICACIÓN : Enero de 2021

PERÍODO DE EJECUCIÓN : Marzo de 2023

PERÍODO FINALIZACIÓN : Marzo de 2023

RESPONSABLE (S)	: Samuel Alexander García Cortez GC16033
GESTOR	: Escuela de Ciencias Sociales, Licenciatura en Historia y Facultad de CC y HH – UES.
COSTO INVESTIGACIÓN	: \$1671.00

2. DESCRIPCIÓN DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

El tema de investigación consiste en el estudio del caso de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular, del cual se parte para problematizar las dinámicas entre religión y política durante el primer lustro de la década de 1980.

3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

3.1. EL OBJETO DE ESTUDIO

3.1.1 Caracterización del Objeto de Estudio

La Coordinadora Nacional de la Iglesia popular fue un actor religioso-político de la década de 1980, que mantuvo disposiciones y vínculos con el proceso revolucionario salvadoreño, mientras que con la Iglesia institución salvadoreña tuvo conflictos, pero guardó apoyo de iglesias, grupos y obispos de otros países.

3.1.2 Esquema Teórico para el Análisis del Objeto de Estudio

Para atender el problema de la investigación se recurrirá a los aportes de Pierre Bourdieu quien propone superar la dicotomía entre agencias y estructuras a partir de una propuesta teórica articulada por conceptos claves tales como: campos, *habitus* y de capital.

3.1.3 El Método de Abordaje del Objeto de Estudio

La investigación acude a diferentes métodos y técnicas para abordar su objeto de estudio. Hace uso de la hermenéutica para analizar el pensamiento de la Coordinadora y comprender desde estos elementos sus sistemas de disposición y acción, también se recurre a la genealogía como un método que advierte que el origen o procedencia de los agentes es marcado no solo por las permanencias, sino también, del hecho que en muchas ocasiones puede ser contingencial, esto supone que la investigación histórica las “cosas” no se busquen como algo que siempre existió, sino como “algo” que fue posible por diversos factores y estos suelen ser más cambios que permanencias. Por otra parte, también se recogen datos a partir de entrevistas semiestructuradas realizadas a personas vinculadas con el tema de investigación, estas entrevistas se vuelven una fuente primaria de tipo oral, que al igual que las fuentes escritas, deben ser verificadas y contrastadas; el aporte de la fuente oral permite ampliar la visión y criterios sobre el tema en cuestión, además permite profundizar en escalas de análisis que de otra manera no son posible abordar, por ejemplo, las trayectorias de vida que forman parte del método biográfico, permiten reconstruir aquellos aspectos de la vida del entrevistado que se relacionan con el objeto de estudio.

3.1.4 El Tiempo del Objeto de Estudio

El año de 1980 se inauguró a escasos meses del triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua, la cual alentó a las Organizaciones Político-Militar salvadoreñas en su estrategia militar. Ese mismo año (1979), tuvo lugar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Puebla, México, la cual reafirmó el compromiso que la Iglesia Latinoamericana había adquirido en el II CELAM de Medellín (1968), es decir, la *opción preferencial por los pobres*.

En Puebla destacó la Iglesia Salvadoreña, debido a su experiencia pastoral, considerada martirial. Efectivamente, un sector de la Iglesia salvadoreña desde finales de la década de los sesenta había desarrollado un trabajo pastoral bajo el criterio de opción preferencial por los pobres, por lo cual había sido reprimida por la jerarquía de la Iglesia y el Estado salvadoreño. Por otra parte, las Organizaciones Político-Militar, también alcanzaron un desarrollo significativo a partir de la experiencia organizativa de la década de los setenta.

En este desarrollo de la Iglesia Popular salvadoreña y de las OPM, en marzo de 1980 tiene lugar el asesinato del arzobispo de San Salvador, Mons. Óscar Arnulfo Romero, quién era un referente para el desarrollo de la opción preferencial por los pobres en El Salvador. Con su muerte la pastoral popular encuentra un vacío de liderazgo, y un grupo de sacerdotes, seminaristas, religiosas y laicos deciden crear la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular “Monseñor Óscar Arnulfo Romero”, la cual se articuló con las Organizaciones Político-Militar, en aras del proyecto político revolucionario.

La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular “Monseñor Óscar Arnulfo Romero”, operó en el primer lustro de la década de los ochenta, hasta que la falta de condiciones para la coordinación pastoral, la clandestinidad y los problemas internos provocaron su desarticulación en 1985.

3.1.5 Preguntas de investigación

Pregunta por capítulo	Preguntas Específicas
1. ¿Cuál es la génesis de CONIP?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿por qué se formó CONIP? • ¿Cómo fue posible la formación de CONIP? • ¿qué sucedía en el campo religioso y político que permitieron la formación de CONIP?

	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo afectaron los cambios introducidos en la Iglesia salvadoreña, al escenario político-social salvadoreño de la época?
2. ¿En qué consistió la visión de mundo CONIP?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuáles son los objetivos de CONIP? • ¿Qué lectura realizaban del momento histórico? • ¿Qué posición (rol) social asume CONIP?
4. ¿En qué consistió la praxis de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué tipo de relación existía entre la CONIP y la Iglesia católica? • ¿Qué tipo de relación existía entre la CONIP y las OPM? • ¿De qué maneras converge lo religioso y lo político en la praxis de CONIP? • ¿Cuál fue el alcance de CONIP con respecto a sus objetivos? • ¿en qué se basa la praxis de CONIP?

4. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La historiografía acerca de Religión y Política en El Salvador de la década de los sesenta hasta la década de los ochenta, hace referencia principalmente a la iglesia católica, asumiendo como marco general los cambios y transformaciones que atravesó la Iglesia Católica Romana en un contexto de Guerra Fría. Por una parte, estas investigaciones se han centrado en los cambios que realizó la Iglesia Católica salvadoreña a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), en la cual la Iglesia buscó alternativas para incidir en los asuntos públicos a partir de la sociedad civil. Otros estudios han dado

énfasis en los vínculos entre actores religiosos y políticos a partir de converger en diferentes espacios de organización popular.

El trabajo de Rodolfo Cardenal³¹⁰ presenta el debate que suscitó las conclusiones de la Primera Semana Nacional de Conjunto (1970) en la cual se buscó actualizar el trabajo pastoral de la iglesia salvadoreña con respecto al Vaticano II y Medellín. Advierte de la división que se genera al interior de la Iglesia con respecto al tema, a partir que algunos obispos decidieron modificar el documento de conclusión de la Primera Semana Nacional de Conjunto. Cardenal presenta la defensa que realiza de las conclusiones el padre Rutilio Grande. La diferencia básica entre las posiciones se encuentra en el rol que debe tener la iglesia católica frente al desarrollo del capitalismo en un país con las características como El Salvador, los obispos optaban por un capitalismo más humano, mientras que la Primera Semana Nacional de Conjunto se decantaba por un cambio de estructuras basado en una opción por los pobres.

Una de las conclusiones de la Semana Nacional de Conjunto fue replicar en todo el territorio salvadoreño las experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base, sobre estas existe basta literatura testimonial que da la impresión de ser un tema estudiado abundantemente, lo cierto es que los estudios sobre las CEB en El Salvador han llamado la atención, principalmente, de la teología y la sociología, de esta última ciencia, por sus aportes vale mencionar el trabajo de Juan Ramón Vega.³¹¹

Vega en su estudio sobre las CEBs en Centroamérica retoma los casos de Honduras y El Salvador, sobre este último realiza una caracterización de las primeras comunidades cristianas de base, las cuales a diferencia de las de Honduras habrían comenzado por una iniciativa parroquial y no desde la jerarquía de la iglesia, por lo cual, una constante en el caso salvadoreño será la falta de una coordinación específica a nivel nacional pese a los diferentes intentos, ejemplo de ello, es la Semana Pastoral de Conjunto antes

³¹⁰ Rodolfo Cardenal, "La Recepción Del Vaticano II En La Iglesia Salvadoreña," *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 89 (2013): 109–132.

³¹¹ Vega, *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico*.

mencionada, según Vega las instancias de coordinación se fueron creando espontáneamente a medida que el movimiento de comunidades cristianas se expandía.

Por otra parte, la praxis pastoral de las comunidades cristianas se habría configurado a partir de los núcleos de producción ideológica y la experiencia concreta, Vega identifica cuatro polos de producción ideológica: En primer lugar habla del pensamiento de los siete centros de formación campesina que estaban coordinados a nivel nacional; también existía una línea pastoral del Equipo itinerante del Arzobispado de San Salvador; un tercero habría sido la línea del Centro de Capacitación agrícola “Chacalcoyo” de la FUNPROCOOP; el cuarto y más importante, habría sido el que surgió en las reuniones de coordinación que mantuvo un grupo de sacerdotes a finales de la década de los sesenta y que se hizo más evidente después de la primer semana nacional de pastoral, según Vega, este grupo defendía la Teología de la Liberación y habría sido decisivo en la formación de los cuadros pastorales de la diócesis.

Vega también aporta sobre la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP) —objeto de estudio de esta investigación— para el autor CONIP es un grupo infiltrado en el Arzobispado que, junto a la UCA, sustituyó la pastoral arquidiocesana como fuente de producción ideológica, interpretando la realidad desde el marxismo y no a la luz del evangelio.

La experiencia de Vega como sacerdote en El Salvador le da claridad sobre muchos asuntos de la Iglesia católica de esa época, sin embargo, sus fuentes documentales son limitadas con respecto a las que conocemos hoy en día. Por otra parte, cuando trata sobre la CONIP la información que brinda es limitada y parecería basada en juicios de valor, no señala quiénes son ni de dónde provienen sus miembros, tampoco el rol que tienen en la arquidiócesis, con respecto a la UCA no explica cómo ni por qué sustituyeron a la arquidiócesis como fuente de producción ideológica. A pesar de ello, es pertinente la observación que hace sobre la falta de una coordinación a nivel nacional del trabajo pastoral —objetivo que retomará CONIP en la década de los ochenta— y la identificación de las diferentes fuentes de producción

ideológica que esta sobre la base de las diferencias entre el clero salvadoreño. El trabajo del padre Luis Coto³¹² también aborda el período de renovación eclesial poniendo énfasis en los cambios que implicó en el laicado particularmente en su relación con lo social. Para el caso de El Salvador, el autor caracteriza los problemas estructurales más sentidos por los sectores populares de esa época, luego describe los principales eventos al interior de la Iglesia Católica en el que la cuestión del laicado se ve trastocada, menciona que bajo influencia de las conclusiones de Medellín, se pasa de una visión pesimista de la realidad nacional a una más comprometida, siendo clave en este proceso las CEB, en este punto la religión ya no aparece solamente como elemento concientizador, sino también, organizador y transformador.

La situación del laicado habría cambiado con el asesinato de Monseñor Romero, los obispos habrían optado por seguir con la Doctrina Social de la Iglesia, y no profundizaron la opción por los pobres. Con el nuevo arzobispado de Mons. Rivera y Damas la intensión sería denunciar la violencia como idolatría, por lo cual, la iglesia necesitaba tener una imagen neutral, el laico aparece relegado, según Coto, para evitar acusaciones de manipulación a favor de alguno de los bandos en conflicto. Mientras tanto, muchos laicos terminaron en refugios, exiliados o en clandestinidad, de los cuales el autor recoge algunos testimonios.

Por otra parte, al igual que Juan Ramón Vega, Coto menciona al grupo de sacerdotes que eran partidarios de la Teología de la Liberación y el cual fue el más importante polo de influencia ideológica, el autor los identifica como el Grupo de Reflexión Pastoral, que luego se conoció como “La Nacional” y que con la muerte de monseñor Romero se identificó como CONIP.

Aunque el trabajo de Coto está pensado para ser abordado desde los cambios institucionales de la Iglesia católica y la evidencia propiamente de los laicos es escasa, permite comprender la dinámica de la renovación eclesial a partir de la situación del laicado, la cual fue respondiendo también a las condiciones

³¹² Flores, “El Laicado y La Cuestión Social En América Central (1970-1992).”

particulares del país y a la dinámica de la Iglesia. Por otra parte, la investigación de Coto da pauta para preguntarse por el trabajo que realizó CONIP con los laicos, el autor menciona que con el inicio de la guerra estos estuvieron en los refugios, exiliados y en clandestinidad, precisamente, las fuentes indican que estos fueron espacios en los que CONIP tuvo presencia.

Por otra parte, a partir del método biográfico los estudios sobre los cambios eclesiales en El Salvador de la década de los sesenta y setenta se han centrado en personajes relevantes de la época, tales como la figura del arzobispo de San Salvador, en este caso Mons. Luis Chávez y González arzobispo entre los años 1938-1977 y Monseñor Romero Óscar A. Romero (1977-1980).

Sobre la vida y obra de Mons. Luis Chávez y González se encuentra el trabajo de Paz Martínez³¹³, quien demuestra cómo Mons. Chávez fue uno de los principales impulsores de la renovación eclesial en El Salvador. Entre otras cosas, el arzobispo promovió una formación más sensible en temas sociales para los seminaristas, habría apoyado la creación de la Fundación Promotora de Cooperativas, de centros de formación campesina e impulsó la Primera Semana Nacional de Conjunto (1970) y las Comunidades Eclesiales de Base. De la renovación eclesial se deriva el distanciamiento que toma el arzobispo con respecto al gobierno salvadoreño, particularmente después del fraude electoral de 1972, cuando consideró que no era posible tomar un acuerdo con el gobierno. A los años posteriores le siguió la persecución y expulsión de muchos sacerdotes, mientras aumentaba la radicalización de los grupos de izquierda, Mons. Chávez decide retirarse aludiendo a la edad canónica en 1977.

En general, el aporte de Martínez permite comprender los orígenes de la renovación eclesial en El Salvador, evento que sentó las bases para el ministerio de Monseñor Romero. Igual de relevante resulta que, a diferencia de Juan Ramón Vega, el trabajo de Martínez se sustenta en abundantes

³¹³ Paz Alexander Martínez-Díaz, "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work." (The Catholic University of America, 2014).

fuentes documentales, muchas de ellas inéditas, que pudo consultar principalmente en el Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador.

Sobre la vida de Monseñor Óscar A. Romero se han escrito muchas biografías, la primera de ellas salió el mismo año en que fue asesinado (1980) a partir de entonces las reflexiones en torno a su pensamiento y pastoral no han cesado, con motivo de su canonización en el año 2015 se publicó la biografía de Monseñor Romero que realizó el historiador Italiano Roberto Morozzo³¹⁴ quién se convirtió en el biógrafo oficial de Monseñor Romero en el proceso de beatificación.

Morozzo incorpora al debate la idea de que monseñor Romero siempre fue un hombre de Iglesia a la cual se mantuvo fiel, por lo tanto, no se puede hablar de una conversión, en este sentido, no hubo un Romero conservador y luego uno progresista. Más que una conversión radical lo que vivió monseñor Romero habrían sido cambios graduales. Mons. Romero se habría mantenido en sus ideas fundamentales sobre Dios y la vida cristiana, sin embargo, si cambió su actitud ante el poder político de la época. Para el autor, estos cambios no deben trasponerse al plano religioso, pensando que hubo una conversión en este campo. La discusión que inserta Morozzo está en sintonía de la causa de beatificación de Mons. Romero la cual se argumenta que es por odio a la fe y no por razones políticas. Está claro que Mons. Romero fue un hombre de Iglesia, pero Morozzo reproduce una dicotomía sobre la religiosidad de Mons. Romero y su dimensión política: Monseñor Romero era un hombre de Iglesia o era un hombre de política.

Para un desarrollo del pensamiento de Monseñor Romero se puede consultar la tesis doctoral de Héctor Grenni³¹⁵, quien, a diferencia de Morozzo, considera que hubo una conversión en monseñor Romero, discute la idea de que dicha conversión se haya dado a partir de un evento en concreto, más bien propone que fue un proceso que se puede ver reflejado en sus cartas

³¹⁴ Morozzo della Rocca, *Óscar Romero. La Biografía*.

³¹⁵ Héctor Grenni, "El Salvador En Tiempos de Monseñor Romero: Contradicciones de Un Período de Violencia. La Evolución Del Pensamiento de Romero" (Pablo de Olavide de Sevilla, 2015).

pastorales. Grenni no sitúa a monseñor Romero por encima de la realidad salvadoreña, por el contrario, lo pone en contexto y en referencia a los sectores de la ultra derecha y de la izquierda con los cuales se encontraba en constante diálogo. De esta manera, Mons. Romero aparece como un hombre de iglesia viviendo en un contexto particular que marcó su práctica cristiana, la cual fue más allá de lo tradicionalmente definido como cristiano.

En otras palabras, a partir de lo planteado por Morozzo y Grenni lo que queda en discusión es la delimitación del campo religioso y político. En el caso de Morozzo no se evidencia una problematización de la definición del campo religioso, por eso la dimensión política de Mons. Romero aparece separado de su fe. Por el contrario, en el estudio de Grenni, a través de la figura de Monseñor Romero, se puede observar como el campo religioso a finales de la década del setenta se amplió relacionándose con el campo político, haciendo más difusas sus delimitaciones.

En general, los trabajos de Rodolfo Cardenal, Juan Ramón Vega, Paz Martínez, Roberto Morozzo y Héctor Grenni, al tratar los cambios eclesiales de la década de los sesenta y setenta, son importantes para entender la estructuración del campo religioso a partir de los elementos eclesiales, sin embargo, según Bourdieu el campo religioso se define por su relación con otros campos, particularmente, el campo político³¹⁶, tomando en cuenta esto, se vuelven relevante los estudios que consideran a la Iglesia Católica en sus relaciones con otros actores políticos y sociales, la mayoría de trabajos se han centrado en la relación de los sectores cristianos progresistas con el desarrollo de las organizaciones populares de la década de los setenta.

El estudio de Eusebi Capafons³¹⁷ aborda la participación de la Iglesia Católica salvadoreña y nicaragüense en los procesos revolucionarios de sus respectivos países. En el caso de El Salvador considera que la Iglesia sufrió un proceso revolucionario a su interior, convirtiéndose en el “motor de los

³¹⁶ Pierre Bourdieu, “Génesis y Estructura Del Campo Religioso,” *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* XXVII, no. 108 (2006): 78.

³¹⁷ Capafons, *Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000)*.

procesos revolucionarios”, a partir de contribuir un proceso de “desbloqueo ideológico” y “conversión política” entre los cristianos.³¹⁸ Eusebi considera que este grupo de cristianos progresistas sigue dos caminos: unos se unen a la guerrilla y otros continúan con el trabajo de base, intelectual.

Entre los grupos de cristianos progresistas Eusebi ubica a CONIP, la cual habría tenido una importancia relativa debido a que no aglutinaba a la mayoría de las CEB ni de la Iglesia Popular. Para Eusebi la conversión religiosa de muchos cristianos, consistió en transitar de una religiosidad tradicional por una comprometida socialmente que no buscaba quedarse en abstracto por lo cual se derivaba en conversión política. La conversión religiosa habría sido producto de la parroquia, pero la política estuvo más allá del campo de influencia religioso.

Por último, el autor da un panorama general de los diferentes grupos de católicos progresistas durante el conflicto armado, entre ellos: La Conferencia Episcopal de El Salvador que denunciarían la violencia haciendo señalamientos puntuales a la guerrilla pero no a los grupos de ultra derecha; por otra parte, los jesuitas habrían aportado con sus análisis sobre la realidad, particularmente Ignacio Ellacuría en un momento determinado se habría convertido en un mediador del conflicto armado, las CEB se verían afectadas por la represión algunas siguieron trabajando gracias al acompañamiento de sacerdotes, estos habrían optado por la pastoral de acompañamiento, de estos últimos recoge algunos testimonios.

Por otra parte, Francisco Arriola ha dedicado el capítulo 4 de su tesis a la participación de la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y la Unión de Trabajadores del Campo (UTC) en el desarrollo del movimiento campesino salvadoreño.³¹⁹ El autor incorpora diferentes escalas de análisis en su estudio, en lo macro o estructural considera principalmente tres elementos: La situación de la tierra para las década de los 50, 60 y 70 en

³¹⁸ Ibid, 13.

³¹⁹ Francisco Joel Arriola Alarcón, “Campesinos En Lucha. El Salvador, 1969-1977: Estudio Sobre Los Orígenes de La Contienda Política Rural” (FLACSO, 2019).

El Salvador incluyendo su impacto en la organización socio-espacial y productiva del campo; en segundo lugar, considera la constitución y desarrollo del estado reformista que en determinados momentos permitió el despliegue de acciones sociales; y un tercer elemento son las nuevas corrientes culturales e ideológicas de tipo contestatario. También considera lo meso que constituyen el proceso de movilizaciones en la década de los setenta.

El autor expone como la diversificación agrícola modificó la organización territorial, coincidiendo con la propuesta de desarrollar un estado reformista (1948-1976) posibilitando que surgieran actores urbanos que tendrían incidencia en los campesinos, dicha apertura habría dado paso a organizaciones sociales, incluyendo a la actividad eclesial y organizativa de la iglesia en zonas rurales del país, influenciados por el Concilio Vaticano y Medellín. En este contexto habría nacido FECCAS influenciado por el Partido Demócrata Cristiano, años después a partir de una red de intelectuales, laicos y sacerdotes FECCAS se unió al proyecto reivindicativo del Frente de Acción Popular Unificado (FAPU) y un año después estarían formando parte del Bloque Popular Revolucionario ligado a una de las Organizaciones Político-Militar más importantes de la época, después de esto FECCAS se acercó al marxismo ortodoxo.

En primer lugar es destacable la incorporación de diferentes escalas de análisis que realiza Arriola, también es de interés porque aborda el desarrollo la trayectoria de una organización de inspiración cristiana como lo es FECCAS, mostrando su relación con el desarrollo del movimiento campesino, un tercer elemento a tomar en cuenta es la relación que plantea entre los sectores urbanos radicalizados con los campesinos, considera que los estudiantes tuvieron influencia sobre los segundos, sin embargo, estos habrían mantenido su agencia en la medida que fueron ellos los que decidían si aceptaban el apoyo de los estudiantes.

La relación entre lo urbano y lo rural ha sido también abordada por Joaquín

M. Chávez³²⁰ a partir de estudiar los orígenes de la Nueva Izquierda salvadoreña en la cual habrían participado pintores, músicos, poetas, actores, artistas en general, religiosas, laicos y sacerdotes, todos ellos entrarían en la categoría de intelectuales orgánicos de Antonio Gramsci, la cual el autor retoma para ubicar a todos los actores con capacidad de asumir y transmitir un discurso de acuerdo a una visión de mundo concreta.

De acuerdo a la idea de intelectual orgánico –o popular— Joaquín Chávez encuentra que la relación entre lo urbano y rural fue una relación dialéctica, cuando los primeros llegaron con los campesinos estos ya tenían cierto grado de organización y concientización, en buena parte, producto del trabajo pastoral que habían desarrollado los sacerdotes progresistas inspirados en Medellín, por otra parte, en lo urbano los estudiantes radicalizados que dieron origen a las primeras Organizaciones Político-Militar de la década de los setenta, habrían sido jóvenes provenientes de diferentes organizaciones eclesiales de laicos, tal como la Acción Católica y sus derivados. En este sentido, la participación de los cristianos progresistas en el desarrollo de las organizaciones populares de la década de los setenta no se habría limitado a incorporarse a dichas organizaciones, sino que también, habrían estado involucrados en su surgimiento.

Otro estudio sobre los jóvenes cristianos radicalizados a finales de la década de los sesenta es el que ofrece Jorge Cáceres Prendes,³²¹ este trabajo parte del supuesto que el estudio sobre las organizaciones políticas de la década del sesenta todavía está bastante inexplorado. El caso que atiende Cáceres es el de la Federación de Estudiantes Universitarios Social Cristianos (FRUSC) que en un momento habría estado inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia, al igual que el Partido Demócrata Cristiano con el que mantuvo relaciones. Para finales de la década de los sesenta los miembros de FRUSC habían entrado en contacto con intelectuales del sur de América, además

³²⁰ Chávez, "The Pedagogy of Revolution: Popular Intellectuals and the Origins of the Salvadoran Insurgency, 1960-1980."

³²¹ Prendes, "Radicalismo Político En Los Estudiantes de La Universidad de El Salvador Durante El Siglo XX. La Federación de Estudiantes Universitarios Social Cristianos (FRUSC)."

fueron más receptivos que el PDC a los cambios eclesiológicos de Medellín, comenzaron a considerar que el socialcristianismo era insuficiente para desarrollar las luchas populares, en general, hubo una crisis del movimiento estudiantil socialcristiano salvadoreño marcado por el deterioro democrático y la emergencia de un nuevo tipo de movimiento popular. Muchos de los miembros se fueron a militar a las organizaciones populares, otros continuaron en el PDC con la intención de radicalizarlo, un grupo importante de estas juventudes habrían formado “el Grupo” que sería el núcleo de una de las organizaciones político-militar de la década de los setenta, el Ejército Revolucionario del Pueblo.

Por su parte, Héctor Ibarra Chávez³²² ha estudiado el aporte de los sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación durante el conflicto armado salvadoreño (1980-1992) a partir de retomar trayectorias de vida de sacerdotes comprometidos, entre ellos varios miembros de CONIP, tales como: David Rodríguez, Trinidad Nieto, Plácido Erdozaín, Benito Tovar. El principal aporte de Ibarra es dar una visión general de la actividad de las Comunidades Eclesiales de Base en los frentes de guerra, sus fuentes principales son entrevistas realizadas a sacerdotes y laicos.

Los estudios sobre las relaciones entre los sectores cristianos progresistas y radicales también han hecho uso del método biográfico, entre estos trabajos, es relevante mencionar el estudio de Peter M. Sánchez,³²³ quien problematiza el rol de los líderes en la acción colectiva de los movimientos políticos contenciosos, a partir de la figura del padre David Rodríguez, quien fuera párroco de Tecoluca, miembro de las Fuerzas Populares de Liberación y de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular.

Peter Sánchez considera que sacerdotes como David Rodríguez ejercieron un liderazgo que fue clave para motivar la acción colectiva contenciosa, considera que las necesidades de los sectores populares no generan

³²² Héctor Ibarra Chávez, *En Busca de Dios En La Tierra*. (San Salvador: UCA Editores, 2016).

³²³ Sanchez, “Ideas and Leaders in Contentious Politics: One Parish Priest in El Salvador’s Popular Movement.”

revolucionarios de manera espontánea, sino que esta se logra siempre y cuando hayan líderes que logren estimularla y estos a su vez necesitan un proyecto político que concrete dichas ideas en la realidad.

El estado de las investigaciones sobre las relaciones entre religión y política en El Salvador durante la segunda mitad del siglo XX centrándose en la renovación eclesial que dio pauta a la radicalización de sectores cristianos y la relación que estos tuvieron con las organizaciones populares, apuntan tres consideraciones a destacar.

En primer lugar, apunta que la tarea de la religión, o el campo religioso en El Salvador no está limitada a la concientización, sino que también se amplía a la organización de cristianos con objetivos de transformación de la sociedad, es decir, la década de los sesenta marcaría la pauta para una nueva estructuración del campo religioso que se ampliaba al campo político a partir de la sociedad civil y no desde el Estado. En este sentido, los cristianos comprometidos no estarían actuando fuera del campo religioso, sino que a partir de la nueva pastoral estarían ampliando su dinámica afectando el campo político.

Una segunda consideración son las relaciones que establecen los cristianos comprometidos con las organizaciones populares, en primer lugar, estos no solo habrían sumado a dichas organizaciones, sino que, en muchas ocasiones habrían participado en su surgimiento, además, habrían guardado cierta autonomía con respecto a ellas. En este aspecto, la relación entre religión y política debe atenderse desde las identidades de los cristianos en las organizaciones populares y de las propias organizaciones de cristianos en su relación con otros actores políticos.

Por último, las investigaciones acá mencionadas advierten sobre el uso de nuevos métodos de investigación, tales como: estudios de caso, biografías, trayectorias de vida, incorporación de diversas escalas de análisis, etc. Estas investigaciones que toman en cuenta los estudios de caso han permitido

discutir los enfoques macros que subsumen la agencia de los diferentes actores políticos, por lo tanto, permiten problematizar los procesos históricos.

Atendiendo las consideraciones anteriores quedan todavía aspectos por estudiar, por ejemplo, las relaciones que estableció la iglesia popular salvadoreña con actores políticos y religiosos a nivel regional, las identidades cristianas en las organizaciones populares, la participación de las mujeres en el desarrollo del trabajo pastoral de la época, etc., tampoco se han encontrado estudios específicos sobre la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular de 1980, objeto de estudio de esta investigación.

5. ANÁLISIS DE FUENTES PRIMARIAS

Publicaciones especiales: Entre estas publicaciones se encuentran las *Series Testimonios* de CONIP, que recopila testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos miembros de CONIP que se encontraban en diferentes partes del país apoyando el proceso revolucionario salvadoreño. Son relevante a la investigación porque denotan la participación de CONIP durante los primeros años del conflicto armado, sin embargo, solo se dispone de 6 números de esta publicación y se desconoce cuántos son en su totalidad.

Boletines Internacionales: El aspecto religioso de CONIP le dio pauta para sostener un andamiaje internacional importante que apoyó en tareas de solidaridad, por eso muchas de sus publicaciones estaban dirigidas precisamente para dar a conocer el trabajo de CONIP en el exterior. Algunos de los boletines han sido localizados en la revista del Centro Regional de Informaciones Ecuménicas (CRIE); en el archivo digital de CAMENA y en el archivo personal de un ex miembro de CONIP.

Parte de la documentación da cuenta de la fundación, objetivos, alianzas y estrategias de CONIP, así como también, de los problemas internos que están atravesando para los años de 1983-1984, y su relación con las organizaciones de izquierda de la época, por otra parte, existen también documentos de encuentros, particularmente, del Secretariado Cristiano de Solidaridad en el cual se reporta el trabajo de CONIP y el apoyo que tiene a nivel internacional,

incluyendo sus vínculos con iglesias de otros países. Toda esta documentación se elaboró con la intención de hacerla pública, sin embargo, no se posee documentación de circulación interna de CONIP.

Fuentes Orales: Se ha entrevistado a sacerdotes y laicos que fueron parte de CONIP o que tuvieron algún tipo de acercamiento, estas fuentes permiten conocer detalles que las fuentes documentales que se poseen no ofrecen, por ejemplo, sobre los debates y disputas al interior de CONIP que dieron paso a su desarticulación. El reto con este tipo de fuentes tiene que ver con la subjetividad de los entrevistados y sus recuerdos, los cuales requieren métodos, técnicas y enfoques específicos para su procesamiento.

Memorias: Sobre este tipo de fuentes se cuenta con tres libros, el primero de ellos fue escrito por el padre belga Pedro Declerq que trata sobre la experiencia de la CEB de la colonia Zacamil de la cual él fue animador, a pesar de que no estuvo en CONIP después de 1980, su trabajo se refleja el aspecto teológico de la pastoral que surgió con la renovación eclesial y se registra bien el aspecto político de la fe; un segundo libro fue escrito por Plácido Erdozaín, también sacerdote de origen español, él fue miembro de CONIP y muy cercano al líder guerrillero Cayetano Carpio, su libro trata sobre Monseñor Romero en su relación con el grupo de sacerdotes progresistas de la arquidiócesis de San Salvador, se publicó meses después de la muerte del arzobispo. Por último, se cuenta con las memorias del padre Freddy Delgado quien fue secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador y opositor a la pastoral popular y al comunismo, sus memorias plantean los orígenes de la Iglesia Popular como una estrategia del comunismo internacional en el país, a pesar de sus juicios de valor, en ocasiones ofrece información relevante.

Las limitantes de estas memorias son las mismas de las fuentes orales, sin embargo, fueron elaboradas en el período que acá interesa estudiar.

6. JUSTIFICACIÓN

El problema de investigación *Religión y Política en El Salvador: la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1986)*, es relevante en la medida que lo religioso marcó de múltiples maneras la vida y cultura política del siglo XX, es de tomar en cuenta, que lo religioso no ha desaparecido de las sociedades contemporáneas, por el contrario, su experiencia y manifestación se ha diversificado y, por lo tanto, complejizado.

En este caso se busca atender el caso de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular que se formó en 1980 luego del asesinato de Mons. Óscar A. Romero, en esta coordinadora habrían participado parte de los sacerdotes, religiosas y laicos radicalizados, sus objetivos iban encaminados a apoyar, de diferentes maneras, el proceso revolucionario salvadoreño que había optado por la lucha armada. A pesar de que CONIP tuvo una vida corta, su aporte y, principalmente, lo que significó en términos de desarrollo de conciencia y organización de los sectores cristianos es relevante, sin embargo, no se ha encontrado una investigación a profundidad sobre ella, por lo cual se vuelve relevante realizarla.

Se considera que la investigación es factible, pues se cuenta con boletines, comunicados, y publicaciones especiales de CONIP, y otros espacios organizativos con los cuales mantuvieron fuertes vínculos, tales como, el Secretariado Cristiano de Solidaridad y las Fuerzas Populares de Liberación, también existen libros testimoniales, cartas y poemas escritos por los sacerdotes miembros de CONIP, se posee material audiovisual y fotográfico sobre la coordinadora y se ha recogido el testimonio de sacerdotes y laicos de CONIP a partir del proyecto de servicio social: "Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral entre los años 1970-1980".

El estudio sobre la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular puede aportar conocimiento sobre un grupo religioso no estudiado de manera sistemática

hasta este momento, por otra parte, también aportaría a la discusión sobre las relaciones entre lo religioso y político.

7. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS

7.1 OBJETIVOS GENERALES

- Explicar las dinámicas entre religión y política en El Salvador a partir del caso de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular.

7.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analizar los procesos, acciones y acontecimientos que dieron lugar a la formación de CONIP.
- Definir en qué consistió el *habitus* de CONIP.
- Dar cuenta de las prácticas y visión de mundo de CONIP

8. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA INVESTIGACIÓN

Para atender el problema de las dinámicas entre religión y política, es útil el marco interpretativo que ofrece P. Bourdieu. Este autor refiere al campo religioso³²⁴, el cual considera que se encuentra en constante interacción con otros campos (político, económico, cultural, artístico, etc.), sin embargo, cada campo guarda su especificidad, en el caso del religioso se disputan lo que Bourdieu denomina “bienes de salvación”, es decir, los elementos propios de la religión que permiten la obtención de un tipo de capital, el capital simbólico, este tipo de capital asegura reputación, prestigio, es decir, reviste de la apariencia de poder a quien lo posee.

³²⁴ Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 108 (2006): 29-83.

Por lo tanto, en el campo religioso opera un sentido que abarca la lógica de inclusión y exclusión, dicha estructura puede tener entonces funciones de asociación y disociación, integración y distinción, este ordenamiento del mundo tiene correspondencia con las funciones sociales de diferenciación, es decir, las divisiones que aparecen en la religión encubren las divisiones sociales en grupos o clases existentes. Al igual que en la sociedad, en el campo religioso habría antagonismos y disputas, en este sentido, los campos son estructuras modificables.

Por otra parte, para comprender las disputas en el campo religioso, para el caso de esta investigación es pertinente la distinción que realiza Enrique Dussel, entre los modelos de hacer iglesia en el caso latinoamericano, por un lado se encuentra el modelo de Cristiandad enfocado en la Doctrina Social de la Iglesia correspondiéndose con los procesos de modernización; mientras que por otra parte, surgiría el modelo de iglesia popular el cual toma distancia crítica del Estado, situando su práctica eclesial en la sociedad civil y vinculada con los procesos de liberación de la segunda mitad del siglo XX.³²⁵

9. METODOLOGIA DE LA INVESTIGACIÓN

En primer lugar, se considera pertinente hablar del *Análisis bibliográfico* como una estrategia para la obtención de información. A modo de una implementación óptima del análisis bibliográfico dentro del trabajo de investigación, se hará uso de fichas resumen, sirviendo como técnica que permita recoger las ideas primarias, secundarias y datos que nos ofrezca la bibliografía que contribuyan a la comprensión del tema de investigación; a la vez, se hará uso de la línea de tiempo como una herramienta que permita ordenar y resumir información, en este caso, una serie de eventos relacionados con la renovación eclesial a nivel internacional. Se recurrirá a la síntesis de información, que esta técnica, a diferencia del resumen, facilita no solo recoger los aportes de los diferentes autores, sino también implica una

³²⁵ Enrique Dussel, "Historia general de la Iglesia en América Latina", Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983.

contrastación de sus planteamientos, lo que permitirá generar y sustentar los argumentos.

Una segunda técnica que será de utilidad es el *Análisis Documental*, también relacionada con la estrategia de investigación documental, que como se mencionó anteriormente, hace referencia al tratamiento de las fuentes primarias. Esta técnica consiste esencialmente en someter la documentación a una crítica externa e interna, que permita verificar y recoger la información que el documento ofrece. Para lograr un análisis documental, en primer lugar, se hará uso de un cuadro de clasificación de las fuentes según tres criterios: autor, fecha y tipo de fuente, esto permitirá tipificar las fuentes y comprender el contexto del documento, así como la información que ofrece y autor. También serán elaboradas fichas resumen de la información contenida en los documentos, tratando de ubicar aquella información que sea relevante para la investigación. Y, por último, se elaborará la síntesis de información que permitirá contrastar las diversas fuentes a partir de los temas que tratan y de la manera en que lo hacen, intentando integrar aquellos elementos que brinden información útil para la investigación.

Se considera oportuno también recurrir a las entrevistas, las cuales pueden ser semi-dirigidas, en el caso de que se tenga claridad de quién es el informante y de la información que puede brindar, sin embargo; en ocasiones el informante puede guiar la conversación como un experto de una temática de la cual se quiere conocer más, por lo cual no se descarta utilizar la entrevista libre o algún otro tipo de entrevistas, estos criterios dependerán de la disponibilidad del informante y del contexto en que se realice la entrevista.

También se propone hacer uso del *método biográfico* concretamente se recurre al instrumento conceptual de *Trayectoria de Vida* el cual permite identificar momentos específicos que han ocurrido en la vida de un sujeto y que están relacionados con el problema de investigación, en este sentido, es más específico que la Historia de Vida, la cual implica un estudio de los antecedentes familiares, profesionales, etc. Para conocer la trayectoria de

vida sería importante principalmente dos técnicas mencionadas anteriormente: la entrevista y el análisis documental.

En el caso de las entrevistas se realizará a partir del proyecto de servicio social: “Recopilación de testimonios de sacerdotes, religiosas y laicos involucrados con el trabajo pastoral entre los años 1970-1980”.

10. PROPUESTA DE CAPITULOS

Capítulo 1: Marco Teórico y Metodología de Investigación

Capítulo 2: Génesis de la Iglesia Popular Salvadoreña (1970-1980)

Capítulo 3: Una Iglesia en revolución: sistema de disposiciones y prácticas de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular

Capítulo 4: Praxis de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular.

11. BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Francisco Joel Arriola. “Campesinos En Lucha. El Salvador, 1969-1977: Estudio Sobre Los Orígenes de La Contienda Política Rural.” FLACSO, 2019. doi:10.1016/j.jag.2018.07.004.

Alas, José Inocencio. *Iglesia , Tierra y Lucha Campesina: Suchitoto, El Salvador, 1968-1977*. San Salvador: Asociación de Frailes Franciscanos OFM de C.A, 2003.

Almeida, Paul. *Olas de Movilización Popular. Movimientos Sociales En El Salvador 1925-2010*. San Salvador: UCA Editores, 2017.

Alvarenga, Luis. “El Rebelde y Estrella Roja, Publicaciones de Las FPL En La Década de 1970.” *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 138 (2017): 633–71. doi:10.5377/realidad.v0i138.3094.

Álvarez, Alberto Martín. “Guerrillas and Social Movements. The Supportive Environment of the Salvadoran Armed Left during the Seventies.” *Partecipazione e Conflitto* 15, no. 1 (2022): 175–92. doi:10.1285/i20356609v15i1p175.

Arráez, Morella, Josefina Calles, and Liuval Moreno De Tovar. “La Hermenéutica: Una Actividad Interpretativa.” *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación* 7, no. 2 (2006): 171–81. <http://www.redalyc.org/pdf/410/41070212.pdf>.

- Arriola Alarcón, Francisco Joel. "Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y Unión de Trabajadores Del Campo (UTC): La Formación Del Movimiento Campesino Salvadoreño Revisitada." *Diálogos Revista Electrónica* 20, no. 2 (June 26, 2019): 64–98. doi:10.15517/dre.v20i2.36198.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y Estructura Del Campo Religioso." *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* XXVII, no. 108 (2006): 29–83.
- . *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Bustamante Olgún, Fabián Gaspar. "La Participación de Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) En La Regeneración Del Tejido Social Brasileño Durante La Dictadura Militar 1964-1985." *Encrucijada Americana* 3, no. 1 (2009): 177–200. <http://repositorio.uahurtado.cl/bitstream/handle/11242/4739/8-Formato-Fabian-Bustamante-ok.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Cabarrus, Rafael. *Génesis de Una Revolución: Análisis Del Surgimiento y Desarrollo de La Organización Campesina En El Salvador*. México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983. doi:10.2307/2514959.
- Capafons, Eusebi Fortuni i. *Quan Déu Cridava: Revolució! L'Eglésia Catòlica En Els Processos Revolucionaris Del Salvador i Nicaragua (1960-2000)*. Lérida: Ediciones de la Universidad de Lérida, 2007.
- Cardenal, Rodolfo. "La Recepción Del Vaticano II En La Iglesia Salvadoreña." *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 89 (2013): 109–32.
- Cerón-Martínez, Armando Ulises. "Habitus, Campo y Caítal. Lecciones Teóricas y Metodológicas de Un Sociólogo Bearnés." *Cinta de Moebio* 66 (2019): 310–20. doi:10.4067/S0717-554X2019000300310.
- Chávez, Héctor Ángel Ibarra. *En Busca Del Reino de Dios En La Tierra. La Teología de La Liberación Durante La Revolución Salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2016.
- Chávez, Joaquín M. "Catholic Action, The Second Vatican Council, and The Emergence of The New Left in El Salvador (1950–1975)." *The Americas* 70, no. 3 (January 2014): 459–87. doi:10.1017/s0003161500003990.
- . *Poets & Prophets of the Resistance. Intellectuals and the Origins of El Salvador's Civil War*. New York: Oxford university, 2017.
- . "The Pedagogy of Revolution: Popular Intellectuals and the Origins of the Salvadoran Insurgency, 1960-1980." New York University, 2010.
- Delgado, Freddy. *La Iglesia Popular Nació En El Salvador. Memorias de 1972 a 1982*, n.d.
- Delgado, Jesús. *Oscar A. Romero. Biografía*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

- Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. D.F: Siglo XXI, 2006.
- . *De Medellín a Puebla, Una Década de Sangre y Esperanza (1968-1979) [1979]*. Buenos Aires: Docencia, 2017.
- Falla, Ricardo. “El Legado de Los Mártires : La Pastoral de Acompañamiento.” *Revista Latinoamericana de Teología* 32, no. 94 (2015): 69–91.
- Flores, Luis Alonso Coto. “El Laicado y La Cuestión Social En América Central (1970-1992).” Universidad Católica de Lovaina, 2005.
- Fowler, William R., and Eugenia Zavaleta Lemus. “El Pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes Para Una Mirada Arqueológica.” *Revista de Museología “Kóot,”* no. 4 (2013): 117–36. doi:10.5377/koot.v0i4.2253.
- G., Daniel Rodríguez. “Ternura de Los Pueblos. De La Solidaridad En Tiempos de Insurrección a La Solidaridad En La Época Del Desencanto.” In *De La Utopía a La Acción. Cuatro Experiencias de Promoción Popular*, 243–336. D.F: Universidad Iberoamericana, 1995.
- García, José Saturnino Martínez. “El Habitus. Una Revisión Analítica.” *Revista Internacional de Sociología* 75, no. 3 (2017): 1–14. doi:10.3989/ris.2017.75.3.15.115.
- González, Julián. “Cristianismo y Liberación En El Salvador: El Boletín Católico Justicia y Paz, 1972-1980.” *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 110 (2006): 563–84.
- Gould, Jeffrey Lawrence. “Ignacio Ellacuría y La Revolución Salvadoreña.” In *Desencuentros y Desafíos: Ensayos Sobre La Historia Contemporánea Centroamericana*, 109–42. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016. doi:10.14482/memor.30.9085.
- Graffe, Gilberto José. “Teología de La Liberación y Las Comunidades Eclesiales de Base (Ceb) Como Manifestación de Educación Social 1960-1990.” *Extramuros*, no. 9 (2008): 99–123.
- Grenni, Héctor. “El Salvador En Tiempos de Monseñor Romero: Contradicciones de Un Período de Violencia. La Evolución Del Pensamiento de Romero.” Pablo de Olavide de Sevilla, 2015. doi:10.1377/hlthaff.2013.0625.
- . “El Salvador En Tiempos De Monseñor Romero.” *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos.*, no. 3 (2016): 187–214.
- Héctor Ibarra Chávez. *En Busca de Dios En La Tierra*. San Salvador: UCA Editores, 2015.
- Heidrun, Zinecker. “¿Una Transición Democrática Antes de La Guerra Civil? Un Análisis Panorámico Sobre Los Conflictos y La Transición En El Salvador de Octubre de 1979 a Enero de 1981.” In *La Revolución Revisitada. Nuevas Perspectivas Sobre La Insurrección y La Guerra En El Salvador*, edited by Mauricio Menjivar Ochoa and Ralph Sprenkels, 299–346. San Salvador: UCA editores, 2017.

- Joignant, Alfredo. "Habitus, Campo y Capital. Elementos Para Una Teoría General Del Capital Político." *Revista Mexicana de Sociología* 74, no. 4 (2012): 587–618. doi:10.22201/iis.01882503p.2012.4.34445.
- Juárez Rodríguez, Ángel Adalberto. "La Fe Cristiana Como Fuerza de Liberación Histórica En El Salvador." *Revista de Historia de América*, no. 153 (2017): 49–10.
- Larach, Pablo, and Ángel Antúnez. "La Historia Oral Como Alternativa Metodológica." *Revista de Teoría y Didáctica de Las Ciencias Sociales*, no. 20 (2014): 45–62. <https://www.redalyc.org/pdf/652/65247751003.pdf>.
- López Bernal, Carlos Gregorio. "Monseñor Romero: El Valor de Su Palabra En Tiempos de Odio, Amor y Esperanza." *La Universidad*, no. 38 (2018): 157–79.
- Markey, Eileen. *A Radical Faith: The Assassination of Sister Maura*. New York: Nation Books, 2016.
- Martín Álvarez, Alberto. "De Movimiento de Liberación a Partido Político. Articulación de Los Fines Organizativos En El FMLN Salvadoreño (1980-1992)." *Departamento de Ciencia Política*. Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Martín Álvarez, Alberto, and Salvador Martí I Puig. "Repensar La Insurgencia: Movimientos Sociales y Vanguardias Revolucionarias En América Central." *Perfiles Latinoamericanos* 28, no. 56 (2020): 51–74. doi:10.18504/pl2856-003-2020.
- Martínez-Díaz, Paz Alexander. "Luis Chávez y González, Archbishop of San Salvador 1938-1977: His Life and Work." The Catholic University of America, 2014.
- Martínez, Ana Teresa. "En Torno a La Noción de Campo Religioso. Categorías Para Estudiar Religión y Política En América Latina." In *Religión, Cultura y Política En Las Sociedades Del Siglo XIX*, edited by Béliveau y Giumbelli, 87–107. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Meichsner, Sylvia. "El Campo Político En La Perspectiva Teórica de Bourdieu." *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana* II, no. 3 (2007): 1–22. <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211015576006.pdf>.
- Morello, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y Su Impacto En América Latina: A 40 Años de Un Cambio En Los Paradigmas En El Catolicismo." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 199 (2007): 81–104.
- Morozzo della Rocca, Roberto. *Óscar Romero. La Biografía*. San Salvador: UCA Editores, 2015.
- Pedroza Gallegos, Blanca Imelda. "La Lectura Popular de La Biblia y El Compromiso Social: Las Comunidades Eclesiales de Base." *La Pacarina Del Sur*, no. 13 (2012): 1–26.
- Pirker, Kristina. *La Redefinición de Lo Posible. Militancia Política y*

- Movilización Social En El Salvador (1970 a 2012)*. México D.F: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.
- . “La Redefinición de Lo Posible’ Militancia Política y Movilización Social En El Salvador (1970-2004).” Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Prendes, Jorge Cáceres. “Radicalismo Político En Los Estudiantes de La Universidad de El Salvador Durante El Siglo XX. La Federación de Estudiantes Universitarios Social Cristianos (FRUSC).” In *Historia y Debates Sobre El Conflicto Armado Salvadoreño y Sus Secuelas*, edited by Jorge Juárez Ávila, 45–55. San Salvador: Fundación Friedrich Ebert, 2014.
- . “Revolutionary Struggle and Church Commitment: The Case of El Salvador.” *Social Compass*, no. 30 (1983): 261–98.
- Prins, Gwyn. “Historia Oral.” In *Formas de Hacer Historia*, edited by Peter Burke, 144–76. Barcelona: Alianza Editorial, 1994.
- Purrer Guardado, Ulrike. *Diplomacia Pastoral. La Iglesia y Arturo Rivera y Damas En El Proceso de Paz Salvadoreño*. San Salvador: UCA editores, 2005.
- Ramírez, Ana Lilian. *San Antonio Abad: Memoria Histórica y Resistencia Cultural*. San Salvador: CICH, 2010.
- Regalado, Julia del Carmen García. “Factores Religiosos y Políticos Que Incidieron En La Desestructuración de Las Comunidades Eclesiales de Base En El Salvador: Una Reflexión Desde Lo Social (1992-2007).” Universidad de El Salvador, 2009.
- Ribera, Ricardo. *Tiempos de Transición. La Humanidad Entre Caín y Abel Desde El Salvador (1979-2014)*. San Salvador: UCA Editores, 2018.
- Richard, Pablo. “La Iglesia Que Nace En America Central.” *Cristianismo y Sociedad*, no. 22 (1984): 71–91.
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol25/97/097_richard.pdf.
- Romero, Norjhira, and Villasmil Eduardo. “La Genealogía Como Método Histórico-Filosófico Para El Estudio de La Cultura Organizacional Pública .” *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico.*, no. 7 (2018): 91–114.
- Samour, Héctor. “Zubiri y La Filosofía de La Liberación.” *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 87 (2002): 371–92.
doi:10.5377/realidad.v0i87.4139.
- Sanchez, Peter M. “Ideas and Leaders in Contentious Politics: One Parish Priest in El Salvador’s Popular Movement.” *Journal of Latin American Studies* 46, no. 4 (2014): 637–62. doi:10.1017/S0022216X14000704.
- . *Priest under Fire. Padre David Rodríguez, the Catholic Church, and El Salvador’s Revolutionary Movement*. Florida: University Press of

Florida, 2015.

Sanctorrum, Congregatio de Causis Positio Romero super martirio. "El Salvador. Fe y Política En El Arzobispado de Óscar Arnulfo Romero (I)," n.d.

Stibbs, Rosa Carmelita Samos. "Estudio Teológico de Las Cartas Pastorales de Mons. Luis Chávez y González." Universidad Francisco Marroquín, 1986.

Torre, René de la. "El Campo Religioso, Una Herramienta de Duda Radical Para Combatir La Creencia Radical." *Revista Universidad de Guadalajara*, no. 24 (2002): 45–50.

Uclés, Mario Lungo. *El Salvador En Los 80: Contrainsurgencia y Revolución*. San José: EDUCA-FLACSO, 1990.

Vega, Juan Ramón. *Las Comunidades Cristianas de Base En América Central: Estudio Sociológico*. San Salvador: Publicaciones del Arzobispado, 1994.

Villacorta, Carmen Elena. "Insurgencia y La Pacificación En El Salvador: El Giro Del Frente Farabundo Martí Para La Liberación Nacional (FMLN) Hacia La Salida Negociada Del Conflicto." *Revista de La Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea* 159, no. 2 (2015): 159–73.

———. "Los Países de La Región Ante La Guerra Civil En El Salvador y Ante La Crisis Centroamericana." In *La Revolución Revisitada. Nuevas Perspectias Sobre La Insurrección y La Guerra En El Salvador*, edited by Mauricio Menjivar Ochoa and Ralph Sprenkels, 277–97. San Salvador: UCA Editores, 2017.

3. RESPONSABLES INVESTIGACIÓN Y TRIBUNAL CALIFICADOR

RESPONSABLE DE INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN:	NOMBRE	CARNÉ
	Br. Samuel Alexander García Cortez	GC16033
TÍTULO DEL INFORME FINAL:	Religión y política en el salvador: la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1985)	
DOCENTE ASESOR DE LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA:	Dra. María Eugenia López Velásquez	
FECHA DE EXPOSICIÓN Y DEFENSA:	10 de marzo del 2023	
TRIBUNAL CALIFICADOR		
MIEMBRO DEL JURADO:	Dra. María Eugenia López Velásquez	
MIEMBRO DEL JURADO:	Lic. Ricardo Ribera Sala	
MIEMBRO DEL JURADO:	Dr. Carlos Gregorio López Bernal	
ACUERDO Y FECHA DE APROBADO POR JUNTA DIRECTIVA DE LA FACULTAD:	Viernes 19 de mayo del 2023	