

A los 25 años del martirio de Monseñor Romero

Memoria, discernimiento y futuro

José María Vigil *

Veinticinco años después del martirio de monseñor Romero nos encontramos con un panorama realmente diferente. Partiendo del significado peculiar de Romero, vamos a tratar de extrapolarlo, poniéndolo en relación con la crisis actual que experimenta la religión, sobre todo en Europa.

MEMORIA

Romero: símbolo emblemático de la opción por los pobres latinoamericanos

Tras 25 años se puede afirmar sin miedo: Romero ha cristalizado en la memoria popular y eclesial como el mártir latinoamericano por antonomasia, el más conocido y el más universalmente querido, incluso por personas alejadas de la práctica religiosa o ateas.

Nos preguntamos: ¿Por qué? ¿Por pura simpatía suya? No, sino por méritos propios. ¿Cuáles?

Romero no abrazó de entrada la teología y la espiritualidad de la liberación; al contrario, fue un gran conservador toda su vida (por eso fue nombrado arzobispo), pero, al final de ella, a los 60 años, "se convirtió"¹. Se dejó interpelar y cambió². Asumió muy personalmente esa teología y esa espiritualidad y las vivió con toda coherencia, hasta en grado heroico.

Más: como arzobispo logró institucionalizar la opción por los pobres en su Iglesia local, de forma que la práctica pastoral de su arquidiócesis fue de hecho una encarnación o aplicación concreta de esa teología y espiritualidad. No hablamos de una vivencia personal individual, sino de la vivencia comunitaria de toda una Iglesia local.

No fue la suya simplemente una posición liberadora práctica, sino que además incursionó a fondo en el mundo teológico dando muestras de una lucidez notable. Sus homilias y escritos ocupan hoy ocho volúmenes y son toda una re-

- 1 María LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador 1993, introducción. El libro puede ser recogido en <http://servicioskoinonia.org/romero>
- 2 Zacarías DÍEZ, *En Santiago de María me topé con la miseria. Dos años de la vida de Romero (1975-1976), ¿años del cambio?*, edición telemática disponible en <http://servicioskoinonia.org/romero>
- 3 Jon SOBRINO, *Mons. Romero*, UCA Editores, San Salvador 1989, pág. 79.

* *Escritor español en Costa Rica.*

ferencia teológica. Su discurso de investidura como doctor *honoris causa* por la Universidad de Lovaina es una pieza antológica de la teología de la liberación.

Es por todo ello, y no por mera simpatía o por fama aleatoria injustificada, por lo que Romero es, como decimos, un símbolo máximo de la opción por los pobres y de la teología de la liberación latinoamericanas. Hay otros muchos mártires latinoamericanos, pero ninguno reúne en sí esta realización eminente de la opción por los pobres, tanto en su propia persona como, a través de ella, en una Iglesia local, con un respaldo teológico tan serio y con el aval del martirio.

Romero: símbolo emblemático del conflicto con el Estado

Hay que releer la biografía de Romero para recordar la inimaginable tensión del conflicto que vivió el pueblo y la Iglesia de San Salvador con el poder del Estado. De hecho, los años del arzobispado de Romero fueron años de guerra no declarada pero real. Las persecuciones, allanamientos, desapariciones masivas, torturas, ejecuciones extrajudiciales, masacres... fueron en sus días "el pan nuestro de cada día".

El Salvador era el país llamado de "las catorce familias". La desigualdad social era tan grande que 14 apellidos poseían la mayor parte de las riquezas del país más pequeño y superpoblado de la América continental. 30.000 fueron los campesinos masacrados en 1932 por reclamar justicia. Mayor fue el número de muertos en la guerra que se iniciaba en los días de Romero y que él no pudo detener. Si el conflicto ya era máximo de por sí, tuvo un agravante mayor en el involucramiento de EE.UU con su decisiva ayuda técnica y económica al gobierno salvadoreño en su represión contra el pueblo.

Pero no se trataba de un Estado materialista, comunista, ateo... sino, muy al contrario, un Estado dirigido por unas oligarquías muy "católicas", para las que

muchos sacerdotes y obispos fungían como capellanes. Este Estado católico gobernado por la ultraderecha capitalista y conservadora, se empleó a fondo, con toda su fuerza, en una guerra contra su pueblo para defender su hegemonía y su sistema económico de explotación. La represión no sólo fue dirigida contra el pueblo organizado, sino específicamente contra la Iglesia liberadora. "Haga Patria, mate un cura", fue un lema que hizo célebre la derecha salvadoreña en aquellos días. La persecución emprendida contra la Iglesia de San Salvador podría ser comparada a la llevada a cabo por el imperio romano contra los primeros cristianos. Todavía se podría comparar mejor con la persecución sufrida por el primer testigo, Jesús: como se ha dicho y repetido, los mártires latinoamericanos -Romero mismo el primero- son mártires "jesuánicos"⁴, no simplemente "cristianos".

Romero: símbolo emblemático del conflicto con la Iglesia institucional

Romero mantuvo un sentido de Iglesia y una fidelidad a la misma, a toda prueba. Su lema episcopal, *Sentir con la Iglesia*, definió de principio a fin su identidad más profunda. Aún hoy preside su tumba. Sin embargo, el Romero de la opción por los pobres experimentó dificultades con la institución eclesial superior, la vaticana. Romero sólo conoció los 17 primeros meses del pontificado de Juan Pablo II, pero fueron suficientes para evidenciar el conflicto.

El primero en intuirlo fue el propio Romero. A los pocos días de la elección de Juan Pablo II, en una celebración con sacerdotes en Opico los testigos afirman que manifestó: "Yo tengo temor con este nuevo Papa. Me da miedo que no entienda la realidad de nuestros pueblos latinoamericanos. Él viene de Polonia, viene del otro lado... Y, ¡a saber si le da por respaldar al gobierno de Estados Unidos para combatir el comunismo! Creyendo

4 Jon SOBRINO ha elaborado significativamente el tema del carácter jesuánico de los mártires latinoamericanos.

que así defiende la fe, que así le conviene a la Iglesia...”.

El tiempo se encargaría de darle la razón y hacerle experimentar personalmente el conflicto. Cuando fue a Roma, la Curia vaticana le puso dificultades para concederle entrevista con Juan Pablo II, teniéndola que conseguir él mismo a base de llegar físicamente al Papa en la audiencia general y reclamarla.

El testimonio que María López Vigil da de lo que el propio Romero le contó, entre lágrimas, de su entrevista personal con Juan Pablo II es extremadamente llamativo: un Juan Pablo II serio y distante, que no acoge la angustia de Romero, y no cree en su testimonio personal sobre el sacerdote Octavio Ortiz, asesinado por el Gobierno, sacerdote al que el Papa considera guerrillero. Wojtyla pide a Romero que tenga buenas relaciones con el Gobierno que está asesinando a sus sacerdotes y campesinos, y se lo pide él, que durante toda su vida en Polonia fue un opositor acérrimo de su gobierno...

No entramos a recordar el caso de la carta de Romero filtrada desde la Curia Vaticana hasta la Embajada norteamericana de San Salvador, que le hizo preguntarse a Romero angustiado: “Pero, entonces, Roma ¿de qué lado está?”. ¿Del lado del pueblo y de la Iglesia de San Salvador, o del lado del Gobierno asesino y la Embajada de EE.UU?.

Se puede decir que el conflicto prosiguió después de su muerte: Juan Pablo II excluyó del programa oficial de su estancia en San Salvador la visita a la tumba de Romero, incluyéndola fuera de programa, con lo que se limitó a “cumplir”, sin consentir en compartir con el pueblo salvadoreño su devoción por Romero, dejando claro que no la avalaba. También podemos ver prolongado el conflicto con la conocida política ultraconservadora de Wojtyla en la selección de los obispos impuestos a las Iglesias locales; el caso de Lacalle –un obispo extranjero (en una diócesis superabundante de clero nativo), del Opus Dei (esencialmente contrario a la espiri-

tualidad latinoamericana de la liberación), general del ejército que asesinó a Romero y que ocuparía más tarde la sede de Romero como su sucesor– es, junto con el del sucesor de Hélder Câmara, uno de los más extremosos, que la historia difícilmente olvidará.

El conflicto eclesial institucional con Romero, no fue con él personalmente, sino con toda la Iglesia de los pobres de América Latina. Juan Pablo II, que, inexplicablemente, ha beatificado y canonizado a más de la mitad de los santos registrados en el santoral romano, no ha beatificado a uno solo de los miembros de la “inmensa nube de testigos” que forman la pléyade martirial latinoamericana. Ni uno solo. Se trata de un martirio colectivo rechazado, no reconocido, aunque Karol Wojtyla ha efectuado, simultáneamente, algunas de las canonizaciones más contestadas de la historia (la del Marqués de Peralta, José María Escrivá, o la del Emperador Carlos de Habsburgo). Las últimas noticias hablan de que el proceso de beatificación de Romero –que no se ha podido menos de incoar– no pretendería reconocerlo como mártir, sino sólo como “confesor”...

Las palabras de Casaldáliga a Jon Sobrino continúan siendo de plena actualidad: “Que no canonicen nunca a san Romero de América, porque le harían una ofensa. Él es santo de un modo muy particular. Ya está canonizado. Por el Pueblo. No hace falta nada más... Se lo decía yo a Jon Sobrino cuando visité el sepulcro del arzobispo mártir. Le decía: ‘Mira, Jon, que a nadie se le ocurra canonizar a Romero, porque sería como pensar que la primera canonización no sirvió’...”⁵.

DISCERNIMIENTO

Decimos por una parte que Romero es símbolo emblemático de la opción por los pobres. Y decimos también que vivió un conflicto máximo con el Estado y con la Iglesia institución. ¿Son dos afirmaciones independientes o ligadas causalmente?

5 CASALDÁLIGA, P., *El Vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Managua, 1988. Puede ser recogido en la biblioteca de los Servicios Koinonía (<http://servicioskoinonia.org/biblioteca>).

Romero no vivió ese conflicto durante toda su vida, sino sólo "después de su conversión", cuando abrazó convencida y coherentemente la opción por los pobres, y el conflicto fue tan grave que lo llevó a la muerte, al martirio y, como decimos, todavía se prolonga hoy.

Veinticinco años después de su martirio, cuando el martirologio latinoamericano ya puede ser mirado con perspectiva histórica suficiente como para evaluar y discernir, queda claro para nosotros que el de Romero no fue un caso personal peculiar, ni mucho menos excepcional, sino la expresión simbólicamente máxima de una ley general: "La opción por los pobres comporta esencialmente una incompatibilidad utópica tanto con el Estado oligárquico capitalista, como con la Iglesia de cristiandad". Y ese conflicto es inevitable e irresoluble. Ahondemos en esta conclusión.

La opción por los pobres y la teología y la espiritualidad que la acompañan, no son una teología más, ni una espiritualidad entre tantas, dentro del mismo sistema. Significan más bien un salto cualitativo, un nuevo paradigma, una novedad sistémica, una forma de cristianismo cualitativamente distinta. Decía Leonardo Boff que la opción por los pobres era "el mayor acontecimiento de la historia del cristianismo desde los tiempos de la Reforma Protestante"... Tal vez se quedó corto: en algún sentido, la forma de cristianismo que la opción por los pobres representa, significa el comienzo de la superación de la forma que solemos llamar "cristianismo de cristiandad", aquel cristianismo que se formó en el siglo IV como heredero de la religión de Estado del imperio romano, un cristianismo convertido en religión de sociedad, de cristiandad. La opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana significa la primera superación radical de la clásica alianza entre la institución religiosa y el poder de la sociedad, en pro de una alianza directa con los pobres para la consecución de otro mundo posible, un mundo introducido en el orden de la voluntad de Dios, utopía que Jesús llamaba "Reinado de Dios".

Hace treinta años, surgió dentro del cristianismo la espiritualidad y la teología de la liberación, un movimiento de renovación que postulaba de hecho la reconciliación del cristianismo con sus propias fuentes jesuánicas, una posibilidad de volver a ser lo que fue al principio: el "movimiento de Jesús", libre y liberador. ¿Podría este movimiento transformar y renovar efectivamente a la Iglesia? El movimiento surgía además en el continente donde habita la mayoría católica, y prendió en él con mucha fuerza y ejemplares realizaciones. La experiencia se desarrolló y durante varias décadas ofreció su carisma floreciente a la Iglesia universal y a la sociedad civil, que, por cierto, saludó con júbilo la novedad. Pero la institución eclesiástica, con el viraje anticonciliar que Karol Wojtyła de hecho le impuso, no fue capaz acoger la posibilidad de renovación y conversión que se le ofrecía; al contrario, se retrotrajo a las estructuras de cristiandad, o sea, de alianza con el poder establecido: la orientación capitalista, antisocialista y de refuerzo institucional. La Iglesia de la liberación latinoamericana sufrió la represión por obra de los intereses capitalistas estadounidenses y mundiales, vivida bajo los regímenes militares de seguridad nacional y como terrorismo de Estado en la mayor parte de los países latinoamericanos. En este conflicto la institución católica central abandonó a la Iglesia latinoamericana defensora de su pueblo y se alineó del lado de EE.UU, en connivencia con las fuerzas capitalistas y antisocialistas y antipopulares occidentales. Chile, Argentina, Perú serían los casos más sangrientamente clamorosos de la connivencia eclesiástica con este terrorismo de Estado, y Nicaragua y El Salvador lo serían de su alineación con EE.UU en el aplastamiento de los movimientos revolucionarios populares. El futuro será muy duro en su crítica a esas páginas trágicas de la historia reciente.

No fue posible una Iglesia de la liberación asumida y reconocida en el seno de la Iglesia católica. Tampoco fue posible evitarla y erradicarla (tan fuerte era su arraigo y sobre todo su verdad y pro-

fecia). Y ahí está todavía hoy, marginada e invisibilizada, rechazada por el poder central, no reconocida, perseguida y sofocada con las armas del poder eclesiástico, como por ejemplo, el nombramiento e imposición de obispos militanamente contrarios a su espiritualidad y su opción por los pobres.

Preguntémosnos, llevando toda esta problemática histórica hacia la problemática religiosa actual: esta inviabilidad de una Iglesia liberadora dentro de la Iglesia católica, ¿ha sido coyuntural o es estructural? ¿Se ha dado simplemente de hecho o por necesidad intrínseca? ¿Por causa del gobierno de Karol Wojtyła o a pesar de él? Con una jefatura de otro tipo al frente de la institución eclesial, ¿hubiera sido viable?

Durante los 40 años que han pasado desde el Concilio Vaticano II, hemos estado pensando que esa inviabilidad era coyuntural, que era debida –entre otros motivos– a una aleatoriedad y lastimosa contradicción entre las exigencias de los signos de los tiempos y la idiosincrasia concreta de la persona detentadora del poder máximo (personalista y absoluto) en la Iglesia, pero que el día en que esa jefatura fuese coherente con las necesidades reales de la Iglesia y del Evangelio, dicha inviabilidad desaparecería. Pensábamos que una Iglesia abiertamente instalada en las orientaciones del concilio Vaticano II desembocaría espontáneamente en la conversión a los pobres. Precisamente, la Iglesia latinoamericana de la liberación, surgida tras Medellín, no era sino la aplicación del Vaticano II a la realidad de América Latina, su prolongación más coherentemente evangélica. Durante 40 años hemos venido pensando que cuando el espíritu del Vaticano II, autoritariamente puesto en entredicho por Karol Wojtyła, recupere en la Iglesia el lugar que le corresponde, volverá la Iglesia como institución a acoger la opción por los pobres y la espiritualidad liberadora. La tarea que considerábamos pendiente era la de la recuperación del espíritu conciliar y su *aggiornamento* interrumpido, la puesta al día tras el tiempo perdido.

FUTURO

A los 25 años de Romero y 40 del Vaticano II, la perspectiva ha cambiado. También aquí “cuando ya teníamos la respuesta nos cambiaron la pregunta”. En lo más profundo del cristianismo y de la sociedad las preguntas se han transformado sustancialmente en los últimos años. La crisis de la religión en Europa es quizá el punto alto de un iceberg epocal que está emergiendo. Una masiva deserción de fieles cristianos que se aparta de la Iglesia, una generación joven que en bloque renuncia a entrar, una pérdida casi total de credibilidad y de reconocimiento social, un confinamiento de lo eclesiástico al campo de lo tradicional-cultural, y una imponente indiferencia social ante la Iglesia, configuran hoy los rasgos mayores de la actitud de la sociedad moderna europea. En esta sociedad europea avanzada, post-industrial, del conocimiento, las “religiones” –no la religiosidad, ni la espiritualidad o la búsqueda religiosa del ser humano– van apareciendo cada vez más como formas superadas, configuraciones sociales que la religiosidad permanente del ser humano revistió en este último período de la historia, desde hace apenas menos de cinco mil años. Por su parte, la religiosidad arqueológicamente datada del ser humano se remonta a más de 150.000 años. “Religiones”, en el concreto sentido en que venimos utilizando la palabra, sólo las ha habido en los últimos 5.000, como la forma de religiosidad connatural de las sociedades agrarias, las que se formaron con el Neolítico. La “religión” ha sido en ellas como el *software* que sirve de programación para los miembros de la sociedad porque les da identidad, pertenencia, ideología, control, sometimiento, mediante una cosmovisión totalizante, por medio de unas “creencias” propuestas como indiscutibles a las que se debe sumisión absoluta e incuestionable.

“Religiones”: ésta ha sido la forma que ha revestido la eterna dimensión religiosa del ser humano desde la época agraria, época que, precisamente, está

acabando en la actualidad. Asistimos al momento histórico en el que, en Europa, como el lugar de realización más avanzada, están desapareciendo los últimos vestigios de la sociedad agraria. Entramos en una etapa nueva de la evolución humana, en una sociedad sustancial y epistemológicamente distinta. Los datos parecen avalar la evidencia de que las "religiones" –siempre en este preciso sentido que estamos dando a la palabra– van a entrar en una aguda crisis, como cosa del pasado, aunque van a permanecer un buen tiempo todavía, mientras perdure la presencia de la sociedad agraria en nuestro mundo actual. La religiosidad va a permanecer, consustancial como es con el ser humano; las "religiones", por el contrario, como configuraciones concretas sociales de la religiosidad, van a entrar en franco declive.

No podemos en la brevedad de este texto entrar a presentar ni a debatir a fondo esta problemática, pero queremos concluir sugiriendo caminos.

En la Europa que rechaza las "religiones", Romero sigue siendo una luz, y el gesto martirial suyo y de su Iglesia siguen siendo admirados y acogidos. ¿Será que la espiritualidad y la opción por los pobres eran ya de alguna manera una respuesta anticipada para la crisis de las religiones en su confrontación con la modernidad? ¿Serán la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación las dimensiones de la religión que mejor se van a salvar más allá del declive de las religiones? ¿Ha sido por eso por lo que la religión-institución se ha llevado y se lleva tan mal con ellas? ¿Será verdad que son incompatibles con las religiones-institución, en cuanto que éstas llevan inscrito en sus propios genes su identidad de "poder religioso-social a la búsqueda de alianza con el poder social" (religión de Estado, religión de sociedad, religión de institución)? ¿Será que la forma de "religión" no es la más adecuada para el Evangelio de Jesús? ¿Será que la Iglesia de la liberación debería afrontar el

tema de la crisis de la religión y plantearse el paso a una nueva forma religiosa, más allá de la forma "religión", más allá de las "religiones"? ¿Será que la renovación futura del cristianismo dentro de la sociedad post-agraria consistirá en recuperar jesuánicamente su carácter de "movimiento de Jesús"? ¿Será que la opción por los pobres es la versión actualizada de la "regla de oro", mínimo común denominador ético de las religiones y que está llamada a salir a la plaza pública de la nueva sociedad mundial más allá del control de una institución religiosa, para convertirse en el fundamento de una ética mundial y una nueva religiosidad mundial?

Aparte de todas estas preguntas que suscita, el aniversario de Romero nos recuerda que 25 años después seguimos bajo el pontificado de aquel papa que Romero temía que "tal vez no iba a comprender a la Iglesia latinoamericana" y que, por eso mismo, todavía la Iglesia institucional no está en condiciones de descubrir la opción por los pobres. Pero nos invita a ir más allá. Nos invita a considerar la posibilidad de que la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación tal vez pudieran seguir siendo inviables en la Iglesia incluso bajo un Papado reformado, democráticamente elegido, colegialmente desempeñado, evangélicamente convertido a la causa de los pobres. ¿Podría pensarse que la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación tal vez están en un nivel de utopía tan elevado que su realización plena resulta inviable dentro de la forma histórica institucional de las "religiones"?

* * *

Son las reflexiones y las preguntas que me suscita la celebración del aniversario del martirio de Romero, en un mundo que 25 años después está alumbrando una transformación religiosa epocal, cuya manifestación mayor tal vez hoy día se está dando en Europa. Pero en un planeta mundializado, la problemática religiosa europea ya no es sólo europea, sino mundial.