

**DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FE Y OPCIÓN POR LOS POBRES
EN MONSEÑOR ÓSCAR ARNULFO ROMERO: SIGNIFICADO Y
ACTUALIDAD**

MARCELO ALFONSO FARFÁN PACHECO

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN
2021**

**DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FE Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN
MONSEÑOR ÓSCAR ARNULFO ROMERO: SIGNIFICADO Y ACTUALIDAD**

MARCELO ALFONSO FARFÁN PACHECO

Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Teología

**Asesor
P. FREDY RUIZ SERNA
Doctor en Historia Eclesiástica**

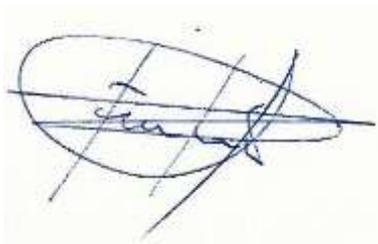
**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN
2021**

27 de enero del 2021

Yo, P. Marcelo Alfonso Farfán Pacheco, SDB,

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma:

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'P. Farfán', is written over a large, light-colored oval scribble. The signature is somewhat stylized and partially obscured by the scribble.

En homenaje a san Óscar Romero, pastor, profeta y mártir para todos los tiempos.

AGRADECIMIENTOS

Un gracias muy sentido:
A mi Congregación Salesiana,
A la Universidad Politécnica Salesiana,
A la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la UPB,
A todos los que buscan vivir su fe con los pies en la tierra y la mirada en el cielo.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	10
1. INFORMACIÓN GENERAL DE LA TESIS	10
2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	10
2.1. Descripción del problema.....	10
2.2. Pregunta de investigación.....	12
2.3. Objetivos de investigación	12
2.4. Justificación de la investigación.....	13
3. ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO	13
3.1. La dimensión política de la fe en la reflexión teológica.....	14
3.2. La producción del Magisterio en torno a la dimensión política de la fe	16
3.3. La producción teológico-pastoral de y sobre monseñor Óscar Romero.....	17
4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO.....	27
4.1. Método.....	27
4.2. Técnicas e instrumentos de recolección de la información	28
5. RESULTADOS	29
6. CONCLUSIONES	31
7. REFERENCIAS.....	45
8. ANEXOS: ARTÍCULOS PUBLICADOS	64
ARTÍCULO 1 / CAPÍTULO DE LIBRO	64
FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL ITINERARIO PERSONAL DE MONSEÑOR ÓSCAR ROMERO: DE CIUDAD BARRIOS A SANTIAGO DE MARÍA (I).....	65
Introducción.....	66
La fe recibida en familia católica, rural y pobre.....	68
La maduración en la fe en el itinerario formativo de Óscar Romero	71
La dinámica del ministerio pastoral y el servicio administrativo-eclesial centrados en la defensa del Magisterio	76
Conclusiones	97
Bibliografía.....	99
ARTÍCULO 2 /CAPÍTULO DE LIBRO	102
FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL ITINERARIO PERSONAL DE MONSEÑOR ÓSCAR ROMERO DURANTE EL PERÍODO COMO ARZOBISPO DE SAN SALVADOR (1977-1980) (II)	103
Introducción.....	104
La muerte del P. Rutilio Grande, evento vocacional e iluminación de opciones teológico-pastorales para monseñor Romero	105

La pastoral como acompañamiento de la acción política a la luz del magisterio episcopal	112
Acompañamiento pastoral y participación política de las comunidades	121
Criterios pastorales en la relación con los gobiernos	122
La cuestión política en las relaciones intraeclesiales	126
Lo único que interesa es la radicalidad del Evangelio	134
Conclusiones	137
Referencias	140
ARTÍCULO 3 /ARTÍCULO DE REVISTA	142
FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN LA PRODUCCIÓN PERIODÍSTICA DE MONSEÑOR ÓSCAR A. ROMERO	143
Introducción.....	144
Opción por los pobres y compromiso político de la fe.....	147
Iglesia y comunidad política.....	151
Iluminación pastoral de la acción política	158
La dimensión trascendente del compromiso político	162
Conclusiones	164
Referencias bibliográficas	166

RESUMEN

La presente investigación profundiza en la comprensión de la opción por los pobres como dimensión política de la fe en monseñor Óscar Arnulfo Romero (10917-1980).

El estudio busca identificar y analizar, en el itinerario personal de Romero los antecedentes biográficos, históricos, formativos y pastorales que explican la comprensión de la dimensión política de la fe a partir de la opción por los pobres.

Por otra parte, la investigación pone en evidencia la evolución del pensamiento de Romero en torno a la relación fe-política y opción por los pobres, a través del análisis de la totalidad de sus escritos periodístico-pastorales.

La investigación permite descubrir que la lectura e iluminación que Romero hace de la realidad sociopolítica de su país está fundada en un serio camino personal de maduración en la fe. La fidelidad a la Iglesia, expresada en el Magisterio y adhesión al Papa, está en la base de su comprensión dinámica de la relación con el mundo, la sociedad y la política. La opción preferencial por los pobres es el punto de llegada de un proceso que pasa por la pobreza como estilo personal de vida, se abre a la caridad como servicio social y se profundiza como dimensión política de la fe.

Por otro lado, de la lectura complexiva de sus escritos emerge la preocupación de Romero de otorgarle a Dios su puesto en la construcción de la patria, y desde esa radical convicción entiende la misión de la Iglesia con relación a la comunidad política como una tarea liberadora integral que tiene como opción central a los pobres pues en ella se juega la obediencia a Dios en la historia.

Finalmente, se identifican algunos aportes teológico-pastorales de Monseñor Romero que contribuyan a vivir la dimensión política de la fe en el actual contexto.

PALABRAS CLAVE: Monseñor Óscar Romero, opción por los pobres, fe-política, liberación, derechos humanos.

ABSTRACT

The present investigation deepens on the understanding of the option for the poor people as a political dimension of faith in Monsignor Óscar Arnulfo Romero (1917-1980).

The study wants to identify and analyze, Romero's personal journey, his biographical, historical, formative and pastoral background from which is explained the understanding of the political dimension of faith based on the option for poor people.

Moreover, the research highlights the evolution of Romero's thinking around the relationship between faith and politics and the option for poor people, through the theological-historical analysis of all his journalistic and pastoral writings.

The research allows us to discover that Romero's reading and illumination of the socio-political reality of his country is based on a serious personal journey of maturation in faith; that fidelity to the Church, expressed in the Magisterium and adherence to the Pope, that is the base of his dynamic understanding of the relationship with the world, society and politics; and that the preferential option for poor people is main characteristic of a process that reflects poverty as a personal life style, and considers charity as social service and deepens as the political dimension of faith.

On the other hand, from a complex reading of his writings emerges Romero's concern to give God a place in the construction of the nation, and from this radical conviction he understands the mission of the Church in relation to the political community as an integral way of freedom that has as its central option poor people, that is the obedience he expresses to God through history.

Finally, the theological-pastoral contributions of Monsignor Romero are identified and they contribute to live the political dimension of the faith in the present context.

KEYWORDS: Monsignor Óscar Romero; option for poor people; faith and politics; liberation, human rights.

INTRODUCCIÓN

1. INFORMACIÓN GENERAL DE LA TESIS

El presente documento de Tesis doctoral corresponde a la modalidad de graduación por artículos científicos que da cuenta del proceso y resultados de investigación. Por tanto, este trabajo no corresponde a la modalidad Tesis según la tradicional práctica académica; sino que se acoge a la opción aprobada por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB, 2019), de publicación de artículos resultados de investigación. En este caso se ha optado por la publicación de dos capítulos de libro en sendos textos, más un artículo en una revista indexada. Los tres artículos han sido sujetos a lectura por parte de pares académicos.

El documento presenta de modo articulado los resultados más importantes de la investigación. Al mismo tiempo, se somete al veredicto de los jurados a quienes corresponde no tanto sancionar la calidad de los textos que ya fue verificada por los pares evaluadores, ni analizar la estructura de la tesis doctoral que no aplicaría para este caso; sino verificar que estos productos de investigación estén en coherencia con el proyecto inicial.

El presente trabajo de investigación doctoral se articula con el Grupo de investigación: Teología, religión y cultura, y se ubica en la línea de estudios teológicos según la propuesta de investigación de la Facultad de Teología de la UPB.

2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

El problema fundamental que se quiere abordar con esta investigación es cómo la opción por los pobres resuelve la relación entre fe y política a partir del análisis de un testimonio excepcional como es el de monseñor Óscar Arnulfo Romero.

2.1. Descripción del problema

La relación entre religión y política ha estado siempre presente en la historia de nuestras sociedades especialmente de Occidente; de la misma manera, la reflexión teológica en torno a esa relación se ha dado a lo largo de la historia de la Iglesia. Diversos

han sido los planteamientos que han surgido sea en la teología como en la praxis pastoral: desde una fe entendida como justificación del poder temporal (cristiandad) hasta una separación radical entre religión y política (secularismo), desde un esfuerzo por superar la privatización de la fe hasta el extremo de su politización.

Por otro lado, en el actual horizonte cultural se puede constatar una tendencia a un radical individualismo que afecta a todas las esferas humanas. Se está dando una desafiliación sociopolítica vinculada a una psicologización tanto a nivel antropológico como religioso que se expresa en la búsqueda de sí mismo y en la afiliación a grupos de consumo. Esa desconexión del sentido de lo público se reduce, en términos religiosos, a una fe centrada en la esfera individual que en cada época va cobrando nuevos matices. La vivencia de la fe es cada vez más un asunto del individuo, no de la comunidad. La salvación se transforma en autosalvación sin comunidad. Hay una especie de retirada de lo social para reducirse al confort individualista en donde ni Dios ni el prójimo y menos el pobre tienen cabida. Podríamos hablar, entonces, de un quiebre en la dimensión política de la fe al negar al otro y especialmente al pobre.

Desde los desafíos de ese contexto cultural y a partir del caminar teológico-pastoral de la Iglesia de América Latina encontramos que monseñor Romero toca el tema de la relación entre fe y política desde los desafíos pastorales que le correspondió enfrentar y lo hace desde una perspectiva que busca una mayor fidelidad al evangelio en el contexto histórico-político altamente conflictivo en el que vivió. Romero descubre que la dimensión política de la fe se entiende desde la opción por los pobres.

Lo que se podría llamar intuición teológico-pastoral de monseñor Romero plantea una novedosa manera de comprender la relación fe-política que es heredera del camino magisterial, pastoral y teológico de la Iglesia posconciliar y, particularmente, de América Latina.

Hay que considerar que si bien hay una abundante producción teológica tanto en torno a la figura de monseñor Romero como sobre la opción por los pobres; sin embargo, no se ha profundizado la relación de esta con la dimensión política de la fe.

2.2. Pregunta de investigación

Pregunta principal:

¿Cuál es el significado y actualidad teológica de la opción por los pobres entendida como dimensión política de la fe en el pensamiento de monseñor Óscar Romero?

Preguntas secundarias:

¿Qué antecedentes biográficos, históricos, magisteriales, teológico-pastorales explican la relación entre opción por los pobres y dimensión política de la fe en monseñor Óscar Romero?

¿Cuál es la comprensión de la dimensión política de la fe entendida como opción por los pobres que surge de la palabra de monseñor Romero?

¿Cuáles pueden ser los aportes que el pensamiento de monseñor Romero ofrece a la reflexión teológico-pastoral para una radical vivencia de la fe cristiana en su dimensión política en el actual contexto?

2.3. Objetivos de investigación

Objetivo general:

Profundizar en la comprensión de la relación fe-política a partir de la opción por los pobres según el pensamiento de monseñor Óscar Romero y su actualidad teológico-pastoral.

Objetivos específicos:

1. Analizar el itinerario biográfico, histórico, magisterial y teológico-pastoral que explican la comprensión de la dimensión política de la fe como opción por los pobres en monseñor Óscar Romero.
2. Ahondar en la comprensión de la dimensión política de la fe entendida como opción por los pobres en la palabra de monseñor Óscar Romero.
3. Identificar aportes teológico-pastorales inspirados en monseñor Romero que contribuyan a esclarecer la relación fe- política en el actual contexto cultural.

Se debe señalar que los artículos publicados responden a los dos primeros objetivos con lo cual se ha cumplido la normativa para la modalidad de graduación por artículos científicos. El tercer objetivo formulado por coherencia metodológica, es esbozado en las conclusiones.

2.4. Justificación de la investigación

Este estudio resulta pertinente dado que aporta a repensar la fe en su relación con la política vivido por un testigo privilegiado como es monseñor Romero, válido no solo para el contexto latinoamericano, sino para la Iglesia universal.

La relevancia del estudio consiste en que se podrá contar con un aporte teológico-pastoral que ilumine la actual relación de la Iglesia con la sociedad. La investigación se produce en un contexto de crisis de la fe cristiana en su dimensión política venida a menos por diversas tendencias y visiones culturales marcadas por la secularización o el individualismo, o por visiones como el neognosticismo y pelagianismo, e incluso por intentos restauradores de la vieja cristiandad. Por otra parte, se vuelve necesario repensar la relación fe-política como amistad social tal como sugiere el papa Francisco en la carta encíclica “Fratelli Tutti”.

Además, pondrá en evidencia la originalidad del pensamiento teológico-pastoral de monseñor Romero, la santidad de su vida y la trascendencia de su pensamiento y compromiso evangelizador estudiando la relación fe-política como telón de fondo de su acción pastoral.

3. ESTADO DEL ARTE Y MARCO TEÓRICO

Dadas las diversas aristas de la relación entre fe-política y opción por los pobres, se ha preparado un estado del arte que da cuenta de la producción teológica más importante en la que se ha abordado dicha relación. Además, se ha revisado la documentación referente al magisterio eclesial, en torno al tema que ocupa la presente investigación. De modo más específico, ha sido fundamental la recopilación de los escritos periodísticos y pastorales de y sobre monseñor Romero encontrados en diversas bases de datos de diferentes centros de documentación, especialmente del Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador, del Centro de Documentación “Monseñor

“Monseñor Romero” de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) y de la Oficina de Canonización en San Salvador y del Postulador en Roma.

3.1. La dimensión política de la fe en la reflexión teológica

Los estudios sobre Teología Política son abundantes, complejos y de larga data. Dado el alcance de esta investigación, nos ajustamos a la distinción que hace Battista Mondin (1982), quien distingue entre una teología política sectorial –cuyo interés es la investigación de los fundamentos bíblicos del poder político y de la Iglesia, y cuyos aportes vienen desde Tertuliano, pasando por Agustín, hasta llegar al Concilio Vaticano II–, y la denominada Teología Política Fundamental, la cual se entiende como una reflexión global sobre la fe, es el esfuerzo por comprender las implicaciones políticas o el horizonte público y social que supone una comprensión cristiana de la vida. En otras palabras, la inteligencia de la fe a partir de las categorías de la política. Hay que subrayar que los aportes en este campo provienen de autores que pertenecen a diversas confesiones cristianas, lo cual indica una común preocupación por el tema durante el siglo veinte.

La categoría “Teología Política” fue introducida por Carl Schmitt, jurista alemán, con su obra *Teología Política* (Schmitt 1922/ 2008), en la que plantea un retorno a una fundamentación sacral de la autoridad y del poder. Esta obra es considerada como “el primer eslabón del debate en torno a la teología política en las primeras décadas del siglo XX” (Duch 2014, 68). Para Schmitt el estado moderno no es otra cosa que una apropiación secular del discurso teológico. En torno a los planteamientos de Schmitt, se encuentran tres aportes importantes, correspondientes a Erik Peterson (1935/1966), Eric Voegelin (1951/2006) y Hans Blumenberg (1966/2008). Peterson, en contraposición a Schmitt, señalará que los principios del cristianismo no son compatibles con los conceptos políticos excluyendo toda posibilidad de una teología política. Voegelin contribuirá a la discusión señalando la esencia gnóstica de la teología política y precisando las transferencias de conceptos teológicos a los ámbitos jurídico, político e histórico. Por su parte, Blumenberg con argumentos más bien filosóficos, elaborará una crítica a los argumentos de la secularización.

Jacques Maritain (1934/1947) en el ámbito francés, hablará de una teología política en la que se establezca la necesaria distinción entre lo espiritual y lo temporal o, lo que es lo mismo, entre lo religioso y lo político para fundar una nueva cristiandad.

Después de la Segunda Guerra Mundial se desconfía de toda teología política, precisamente para evitar que cualquier nuevo absolutismo quiera fundarse como una doctrina teológica (D'Ors, s.f.). En esa línea, hay que mencionar a Romano Guardini (1956) que plantea la necesidad de pensar en una nueva base religiosa del Estado para evitar que degenera en una organización de intereses y poder.

Es a raíz del Concilio Vaticano II que se produciría un nuevo uso del concepto de teología política, con el aporte fundamental de Johann Baptist Metz (1968/1998), cuyo planteamiento en torno a dicho tema desataría una riquísima discusión teológica (Gibellini 1972). Precisamente, una de las formas de entender la teología política que supere la perspectiva jurídica propia de Schmitt, es la interpretación de la revelación cristiana en relación con el orden social en un intento por superar el riesgo de una privatización de la fe. Metz busca superar una teología existencial muy centrada en la intersubjetividad y plantea que el problema de la relación fe-política debería ser resuelto más allá del ámbito de una religión cerrada en sí misma. El proyecto de una “nueva teología política” de Metz pasa por una concepción escatológica -a la que denomina “reserva escatológica”-, y una eclesiología crítica que permitan el desarrollo de la libertad.

Junto con Metz se pueden ubicar una multiplicidad de aportes teológicos que intentarán superar la legitimación del poder y del orden y apuntarán a la transformación social y que han sido denominados como “teologías de la revolución”. En esta línea encontramos los importantes trabajos de Harvey Cox, con la Ciudad Secular (1968), y otros escritos. Jürgen Moltmann (1965), a partir de la Teología de la Esperanza, plantea una eclesiología política, la praxis como criterio teológico y de fe, y una escatología que lleve a un presente revolucionario de la fe cristiana. Sería Richard Shaull (1955), quien incorporaría la expresión “teología de la revolución” a la teología de hoy, aunque fue Ernest Bloch quien la utilizó con el fin de caracterizar la doctrina de Thomas Münzer. Por otra parte, Paul Lehmann (1968), plantea una teología del mesianismo político, mostrando

el uso bíblico de imágenes políticas para describir la acción divina en el Antiguo Testamento

Posteriormente, los trabajos sobre mediación política de la fe se encuentran, por una parte, en la teología política centroeuropea y, por otra, en la teología de la liberación latinoamericana. Para el primer caso podemos encontrar diversos aportes, como: Yves Congar (1964/1981); Walter Kasper (1969), Edward Schillebeeckx (1987); Joseph Ratzinger (2005 y 2012); Jacob Taubes (2007). Desde el contexto secular y post-secular la producción en torno a religión-política es muy rica: José Gómez Caffarena (1975); Pío Parisi (2000); Giorgio Agamben (2001); Raúl Berzosa (2007); José Ignacio González Faus (2013); Lluís Duch (2014); Daniel Gamper (2014); Massimo Cacciari (2015).

En el ámbito más específico de la reflexión teológica de América Latina es importante señalar que en general la Teología de la Liberación (TdL) es la que más ha aportado en la temática que nos ocupa. De hecho, la TdL pretende ser una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe (Gutiérrez, 1971). Toda la producción teológica puede ser entendida como una preocupación por lo político teniendo como central la categoría teológica de la opción por los pobres. De modo más específico, en el ámbito de la TdL, la obra de mayor envergadura y que aborda de forma directa la cuestión política es la de Clodovis Boff (1980). Se encuentran otros estudios que, en su totalidad o en parte, abordan explícitamente la temática política como: Segundo Galilea (1970); Raúl Vidales (1972); Ignacio Ellacuría (1972 y 1984); Joao Baptista Libanio (1978); Leonardo Boff (1978); Juan Luis Segundo (1985); Juan José Tamayo-Acosta (1989) e Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (1990), Pérez (2016) y Espinosa Molina (2017).

3.2. La producción del Magisterio en torno a la dimensión política de la fe

El magisterio de la Iglesia presenta una abundante doctrina acerca de la relación fe-política, muchas veces en respuesta a concretos desafíos pastorales de la Iglesia, a nivel universal y local. En este sentido, es suficiente remitirse al trabajo de Sanz de Diego (2012), que ha recogido la producción magisterial desde el pontificado de León XIII hasta nuestros días.

Para este trabajo, es pertinente resaltar los documentos del magisterio que incidieron de modo especial en el pensamiento y ejercicio pastoral de monseñor Romero. Entre ellos, de los documentos del Concilio Vaticano II (1959-1965), son fundamentales en el diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy: La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, las Declaraciones *Dignitatis Humanae*, y *Gravissimum Educationis*, sobre educación, familia y la relación con el Estado. Del papa Pablo VI (1963-1978): *Ecclesiam Suam* (6-8-1964); *Populorum Progresio* (25-3-1967); *Octogesima Adveniens* (15-5-1971); y, especialmente, *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975). Del papa Juan Pablo II se hará eco de la encíclica *Redemptor Hominis* (4-3-1979).

En el magisterio de la Iglesia Latinoamericana, la cuestión de la dimensión social y política de la fe ha sido tratada prácticamente en todas las Conferencias del Episcopado. Los documentos de Medellín y Puebla fueron de fundamental referencia para el pensamiento y praxis pastoral de Romero. En este sentido todo el capítulo sobre la Promoción Humana de la Conferencia de Medellín (1968) y el capítulo II de Puebla (1979) resultan especialmente iluminadores para entender la visión pastoral de Romero.

3.3. La producción teológico-pastoral de y sobre monseñor Óscar Romero

Es necesario diferenciar entre fuentes primarias –que constituyen los escritos de Romero y que son esenciales para este trabajo– y las obras sobre Romero.

El Arzobispado de San Salvador ha compilado en cuatro tomos denominados *Monseñor Romero en la Prensa Escrita* (Romero, 1992), todos los artículos escritos por Romero desde 1944 hasta 1980 en diversos diarios salvadoreños, especialmente católicos. Los escritos abarcan una variedad de temas que tocan diversos ámbitos: social, económico, político, cultural, histórico, moral y pastoral. Los escritos periodísticos permiten descubrir el aporte de Romero en las cuestiones públicas que se debatían en El Salvador en esos años. Son las circunstancias históricas y los desafíos pastorales los que motivan a Romero a escribir con la intención de iluminar la amplia relación iglesia-mundo, en la que se inserta la relación fe-política. Además, estos escritos evidencian la evolución del pensamiento de Romero.

De la misma manera, están recogidos los *Cuadernos de Ejercicios Espirituales*, que van desde 1966 hasta 1980 (Romero s.f.), el texto consiste en la fotocopia del escrito original acompañado de la transcripción literal correspondiente a los apuntes personales que Romero escribía durante sus ejercicios espirituales. Estos cuadernos son de alto valor dado que posibilitan acceder a la vida espiritual personal de Romero, particularmente en los últimos años de su vida. Los escritos son el testimonio de fe de un pastor desafiado por las condiciones políticas de su patria.

Otro documento de gran importancia es el Diario de Monseñor Romero, que va desde el 31 de marzo de 1978 hasta el jueves 20 de marzo de 1980 (Romero, 2000). El Diario corresponde a la transcripción de 30 casetes que monseñor Romero grabó personalmente. Es un valioso documento que permite contar con la narrativa personal de Romero sobre los acontecimientos correspondientes a sus dos últimos años de vida como arzobispo de San Salvador.

La Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) editó en seis tomos, las homilías correspondientes a los ciclos litúrgicos A, B y C, referidas al periodo comprendido entre 1977 y 1980, en que Monseñor fue arzobispo de San Salvador (Romero, 2005). Estas homilías son la fuente más importante para conocer el pensamiento teológico-pastoral de sus últimos años.

El “Centro Monseñor Romero” de la UCA publicó en el año 2007 las *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*. Son cinco cartas pastorales, la primera corresponde a su período como obispo de Santiago de María y las otras cuatro como arzobispo de San Salvador. Las dos últimas cartas pastorales son importantes para el tema que nos ocupa pues hacen referencia explícita a la relación de la Iglesia con las organizaciones políticas populares y a la misión de la Iglesia en el país. Finalmente, los denominados *Discursos* corresponden a la recepción del Doctorado Honoris Causa, tanto por la Universidad de Georgetown como por parte de la Universidad de Lovaina (Romero, 2007). El discurso con motivo del doctorado conferido por la Universidad de Lovaina es el texto en el que monseñor Romero desarrolla de modo explícito el tema de la opción por los pobres como dimensión política de la fe.

Finalmente, si bien no es una obra de monseñor Romero, sin embargo, por el valor documental que tiene es necesario mencionar la *Positio Super Martyrio* de la Congregatio de Causis Sanctorum (2014) como texto oficial para el proceso de canonización que permite acceder a documentación, testimonios acreditados y biografía.

En cuanto a la producción sobre monseñor Romero el mayor número de obras tienen un carácter biográfico, y eso se explica, sea por la necesidad de recoger su testimonio, como también de sustentar su santidad. Las primeras biografías están escritas por autores que conocieron a Romero y participaron de algún modo de su trabajo pastoral. Más adelante se encuentran biografías escritas por autores, algunos laicos y otros de fuera del contexto salvadoreño e incluso más allá del ámbito latinoamericano, que evidencian el interés más universal por la figura de Romero. Para la investigación tiene particular importancia las biografías de Romero dado que permiten confrontar los diversos acentos y matices que se hacen del personaje y sobre todo sustentar históricamente una lectura biográfica-teológica de la relación fe-política a través del itinerario del obispo.

Con ese fin se presenta una breve apreciación de la obra de cada uno de los autores que posibilita contar con un marco bastante completo de sus intereses temáticos y valoración de la figura de Romero también en sus aspectos más controversiales.

Las biografías correspondientes a los años ochenta son testimoniales y transmiten con pasión el significado de la figura de monseñor Romero.

Plácido Erdozaín (1980), en un texto escrito a pocos meses de la muerte de monseñor Romero, lo muestra como testigo del camino de una iglesia popular; de hecho, Erdozaín fue un sacerdote miembro de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), conocida como la Nacional.

James Brockman (1982/2015), escribe la que se considera la primera biografía completa de monseñor Romero. La obra se centra en los tres años del arzobispado sin dejar de ofrecer una panorámica de los orígenes del obispo en el contexto social-político y eclesial que le tocó vivir. El obispo es presentado ante todo como un pastor con un profundo sentido de Iglesia, desde esa opción emerge como una figura pastoral en conflicto con la oligarquía salvadoreña y con los sectores de la derecha política.

Jesús Delgado (1986) tiene como intención presentar la auténtica figura de Monseñor, para ello no oculta las debilidades humanas, pero evidencia la absoluta fidelidad del obispo a los criterios del evangelio y de la Iglesia. Es una biografía testimonial de primer orden pues Delgado fue secretario personal y colaborador de monseñor Romero.

Jon Sobrino (1990/2013) en un texto escrito para celebrar los diez años del martirio de monseñor Romero, en la parte introductoria, ofrece un testimonio personal, vivencial y humano de su relación con el obispo.

A partir de la primera década del asesinato de Romero, aparecen numerosos escritos que recuperan y profundizan aspectos específicos de la vida del obispo. En ese sentido tenemos a Salvador Carranza (1992) que ofrece una narración del encuentro de las vidas del P. Rutilio Grande y monseñor Romero; María López Vigil (1993) busca reconstruir el retrato de monseñor Romero a partir de la memoria colectiva; si bien en sentido estricto la obra no es una biografía ni un documental, sin embargo, es un texto testimonial que esboza la figura de Romero desde el sentir del pueblo salvadoreño. Miguel Cavada (1999/2005) ofrece un breve escrito que resume la vida y el aporte de Romero a la causa de los pobres y de la justicia; finalmente, Scott Wright (2009) evidencia en la vida de Romero una verdadera teología narrativa pues sitúa la historia de Romero en el contexto de la comunión de los santos y transforma este símbolo en un vínculo de fe, esperanza y caridad con justicia, trabajando para que los pobres tengan vida.

Con el inicio del siglo XXI se encuentran escritos biográficos de autores especialmente europeos que contribuyen con una seria fundamentación histórica.

Anselmo Palini (2010) ofrece una biografía escrita de modo riguroso desde una perspectiva más laical. Contextualiza histórica, social y políticamente la figura profética, testimonial y magisterial de Romero. En uno de sus capítulos trata el tema de la relación fe y política en Romero a partir de la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) entendidas como producto de la teología de la liberación.

Alberto Vitali (2010) en su biografía da un peso importante a la historia social y política de El Salvador evitando hacer de Romero un mito o un ejemplo de espiritualidad

separada de la historia, sino que lo muestra vinculado a su tiempo. Logra presentar la figura incómoda de Romero sea para la propia Iglesia como para los poderes vigentes en El Salvador de la época.

Roberto Morozzo (2010) presenta una obra que es el resultado de investigación histórica en función del proceso de canonización de Romero. Ofrece una detallada relación de la vida de Romero sin descuidar el contexto histórico sociopolítico y eclesial en el que vivió. Es particularmente importante el capítulo quinto en el que aborda la relación entre fe y política en Romero en el cual presenta las tensiones y tendencias políticas de la iglesia salvadoreña de la época, evidencia el posicionamiento político de cara al arzobispo, desarrolla el tema de las CEB en cuanto espacio crítico para vivir la dimensión política de la fe. Morozzo logra evidenciar que Romero era ante todo un pastor y no un ideólogo o un personaje politizado.

En esta última década se producen varios aportes que cobran especial relevancia dado el contexto del proceso de canonización.

Yves Carrier (2014) con su obra testimonia la vida y la fe de monseñor Óscar Romero. Muestra al pastor identificado con su pueblo hasta dar la vida. Describe el sistema económico y político que oprimía a los pobres en El Salvador y, al mismo tiempo, la acción del obispo que busca ser fiel al Evangelio, a la Iglesia y a los oprimidos. Esta biografía ofrece la concepción eclesiológica que nace de la figura y palabra de Romero y, al mismo tiempo, presenta la espiritualidad de Romero vivida en situaciones extremas de persecución y crítica.

Antonio Spadaro y José Tojeira (2015) presentan un breve perfil biográfico de Romero y Rutilio Grande en el que ahondan la relación de los dos como testigos de la fe y la justicia.

Asimismo, Santiago Mata (2015) muestra que la figura de monseñor Romero no corresponde a la de un ideólogo o militante político como cierta propaganda ha intentado presentar; sino que predicó siempre con insistencia la caridad cristiana, la conversión y el perdón como auténtica revolución y liberación del pecado y de las injusticias sociales. Lo describe como mártir de la civilización del amor frente a las injustas desigualdades, la represión mezquina y la venganza.

Además de los trabajos biográficos se encuentran obras de carácter monográfico que profundizan en aspectos más específicos de la figura de monseñor Romero.

Una primera obra es la de Jon Sobrino, Ignacio Martín-Baró y Rodolfo Cardenal (1980/2014) en la que se ofrece un trabajo introductorio de Baró y Sobrino que contribuye a contextualizar la palabra de monseñor Romero tanto en la situación sociopolítica de El Salvador como en sus opciones teológico-pastorales; particularmente Sobrino profundiza en la fe de Romero teniendo como trasfondo su reciente asesinato.

Zacarías Díez y Juan Macho (1995) analizan la experiencia pastoral de monseñor Romero en los años como obispo de Santiago de María (1974-1976), demostrando que el reencuentro pastoral de Romero con la situación de pobreza de esa diócesis marcó la denominada conversión del obispo incluso antes de la muerte del P. Rutilio Grande.

Tanto Miguel Cavada (1995) como Thomas Greenan (1998) en sendas obras han profundizado el contenido teológico y el método en las homilías de monseñor Romero. Yves Carrier (2004) a partir del análisis de las homilías, profundiza el arraigo de la palabra de Romero en la realidad para desde allí proclamar la verdad del evangelio de modo encarnado. La salvación-liberación se presenta como la erradicación del pecado con la ayuda del trabajo de evangelización y de la promoción humana siendo la única alternativa válida para prevenir el deterioro moral del pueblo, en definitiva, para salvaguardar la sobrevivencia de la humanidad.

En el campo de la espiritualidad, Carlos Cáceres (1999) presenta un acercamiento a la espiritualidad de monseñor Romero; mientras que Martín Maier (2010), a partir de la afirmación formulada por el mismo Romero: *Gloria Dei, pauper vivens*, lo muestra como un hombre de Dios.

Douglas Marcouiller (2004) desarrolla la ecclesología de monseñor Romero sintetizada en el lema episcopal: “Sentir con la Iglesia”. La finalidad es mostrar su fidelidad a la Iglesia y, al mismo tiempo, la libertad para interpretar los signos de los tiempos.

Antonio Agnelli (2013), en un breve estudio aborda la cristología integral de Romero entendida como la proclamación de la divinidad de Jesús en la liberación del

pecado y de la pobreza para alcanzar el reino. Subraya el horizonte del pensamiento y corazón pastoral y humano de Romero identificado con las víctimas.

Roberto Casas (2009) elabora una teología narrativa a partir de la experiencia martirial salvadoreña, en la que presenta la tradición “romerista”. Del mismo modo, María Clara Bingemer (2015) esboza una interpretación liberadora del martirio de Romero. Desde una lectura en clave liberadora tenemos la obra de Juan José Tamayo (2015) que ha recopilado una serie de artículos breves que evidencian a Romero como símbolo de un cristianismo liberador.

Algunos autores contribuyen evidenciando el aporte sociopolítico de Romero. Héctor Grenni (2014) investiga los procesos, las dinámicas y las contradicciones que se dieron en la sociedad salvadoreña entre 1969 y 1980 que configuran el marco histórico de la actuación de monseñor Romero. Por su lado, Roberto Morozzo Della Rocca (2014) recoge contribuciones de varios autores que profundizan los aspectos conflictivos de la figura de Romero sea dentro de la Iglesia como en relación con el contexto sociopolítico de la época. Álvaro Artiga González (2017) elabora una sistematización de las ideas de monseñor Romero en torno a lo que el autor denomina la “polis cristiana” que Romero propuso como utopía para El Salvador. Es un estudio centrado en la producción escrita de Romero que profundiza en los principios estructurantes de una sociedad nueva a la que Romero denominó “una sociedad según el corazón de Dios”.

Con relación al tema específico de esta investigación se señalan algunos artículos de especial relevancia.

Ignacio Ellacuría (1980/1990) en un texto escrito pocos meses después del asesinato de Romero, evidencia cómo en el arzobispo de San Salvador el evangelio se ha transformado en fuerza histórica a más de salvífica gracias al modo como fue cristiano, sacerdote y obispo a raíz de la denominada conversión; el mismo autor (1989) en otro artículo ahonda en el significado teológico de Romero.

Ignacio Martín-Baró (1981) analiza el perfil psicosocial de la figura de Romero que contribuye a comprender su personalidad y liderazgo.

Jon Sobrino en diversos artículos (1989, 2013, 2014) aporta en la comprensión de la opción por los pobres como núcleo central del pensamiento y praxis pastoral de monseñor Romero.

Carlos Cáceres (1999) habla de una espiritualidad romeriana que supone un proceso personal de vida abierto a una relectura de los signos de Dios en la historia. Busca demostrar que la dimensión espiritual de Romero es la clave de comprensión de su personalidad y de su actuar, superando de ese modo la idea de que la “conversión” y el profetismo de Romero se expliquen únicamente como respuesta a la coyuntura sociopolítica.

Bartolomeo Sorge (2005) muestra de manera sucinta el itinerario pastoral-espiritual de Romero que lejos de posiciones ideológicas o radicalismos, más bien se presenta como un obispo fiel a la Iglesia y a los tiempos.

En esa misma línea, Martin Maier (2005) profundiza la fidelidad de monseñor Romero a la Iglesia y al Papa vivida en medio de la conflictividad no solamente con el poder político y económico sino especialmente con la jerarquía. Desde una perspectiva ignaciana analiza la tensión entre mística personal y eclesialidad. El autor plantea un nuevo paradigma en el ejercicio del ministerio episcopal en Romero que consiste en conjugar carisma místico y ministerio jerárquico.

Gregorio Rosa Chávez (2005) analiza la personalidad de Romero más allá de lo que se llama el “mito Romero” para especificar los aportes del obispo a la Iglesia en el Salvador desde una clave pascual.

Por su parte, Carlos Ayala (2006) argumenta que Romero recuperó el sentido de lo político mediante la comunicación de la verdad, la defensa de los derechos humanos, la búsqueda de la justicia social y la promoción del bien común a partir de la opción por los más pobres.

Richard Marin (2009) presenta las figuras de Monseñor Helder Câmara y Romero identificadas en una misma trayectoria liberadora. El artículo revela la similitud de las dos trayectorias, insertados en contextos latinoamericanos relativamente cercanos, señala también lo que distingue a los dos prelados, que se han convertido en íconos del progresismo católico latinoamericano.

Pedro Trigo (2010) presenta la figura de Romero arzobispo como una persona internamente unificada y como un pastor que puso al pueblo como centro de su vida y misión.

María del Pilar Silveira (2010) estudia el papel de la mujer en la vida de Romero, evidenciando la influencia de María en su dimensión materna y su incidencia en la configuración de la personalidad sencilla de Romero que le permitirá comunicar la vida de Dios a los pobres.

En esa misma línea, René Chanta Martínez (2011a) busca abrir nuevas perspectivas de análisis histórico de Romero antes de su período como obispo. Escribe un primer artículo acerca de la antimasonería y antiliberalismo en el Romero preconciiliar, y un segundo, en el mismo año (2011b) en el cual demuestra que Romero no era un clérigo conservador que evitaba hablar de los temas políticos y sociales del país, al contrario, ya desde la década de los sesenta, Romero comenzó a denunciar la injusticia social y entró en conflicto público con el gobierno de la época.

Frederick B. Mills (2014/2020) analiza el discurso de monseñor Romero: "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres"; interpreta el discurso de Romero a partir de tres categorías: acercamiento, encarnación y conversión. De este modo relaciona la dimensión liberadora y emancipadora presentes en Romero.

Ramón Sala (2016) profundiza en la contribución que hace Romero a la recepción de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. El autor particularmente desarrolla la concepción escatológica de Romero vinculada al compromiso por los pobres y excluidos según el contexto sociocultural en el que vivió.

Ezequiel Fernández (2018) repasa la eclesiología de Romero evidenciando los contenidos del concilio y vincula el aporte del obispo con el magisterio del papa Francisco.

Michael H. Kibbe (2019) elabora una lectura de la Transfiguración de Jesús en las homilías de Romero que le lleva a afirmar que la luz que brilló en el rostro de Jesús en la montaña debe brillar a través de la iglesia en los lugares oscuros del mundo.

Matthew Philipp Whelan (2019) ofrece un ensayo que se centra en la noción de violencia ordinaria en el corpus homilético y literario del arzobispo Óscar Romero que le

permite al autor estudiar la violencia vinculada a los sin tierra y también poner en cuestión las nociones de robo cuando están vinculadas a la lucha por la dignidad humana.

A más de los escritos presentados, se pueden encontrar un sin número de artículos breves que abordan la figura de monseñor Romero desde diversas perspectivas, pero hay que señalar que un número significativo son de carácter reflexivo y muy pocos son fruto de investigación y, por lo tanto, no son de interés para esta investigación. Además, se pueden encontrar textos sobre Romero de índole apologética, ideológica y devocional que han contribuido a construir lo que algunos califican como el “mito Romero”.

Para concluir, el presente estado del arte da cuenta de la rica, abundante y diversa temática desarrollada en torno a la figura de monseñor Romero. Sin embargo, como se ha podido constatar es muy escasa la producción teológica que aborde de modo sistemático e integral, la comprensión de la relación fe-política tanto en el pensamiento como en la praxis pastoral de Romero.

Después de este recorrido temático acerca de la producción de y sobre monseñor Romero, se debe señalar que esta tesis se mueve en los siguientes dominios teológicos: la teología latinoamericana de la liberación heredera de la denominada “Teología Política”; el magisterio de la Iglesia en lo referente al compromiso político; la opción por los pobres como categoría teológica central; y el pensamiento teológico-pastoral de monseñor Romero en lo que tiene que ver con la relación entre opción por los pobres y la dimensión política de la fe.

Sin embargo, en coherencia con los objetivos arriba señalados, la investigación no trata de ahondar en la relación fe-política, y en la opción por los pobres como temáticas generales; sino que pretende estudiar de modo específico la opción por los pobres en cuanto dimensión política de la fe en la vida y pensamiento de monseñor Romero. Para alcanzar ese propósito la investigación se ubica como parte de un proceso de producción teológica evidenciado en el estado del arte.

Se espera que esta investigación genere un conocimiento teológico que enriquezca la compleja relación fe-política. Este esfuerzo resulta fundamental a la hora de entrar en diálogo con un contexto cultural que considera a la fe cristiana como innecesaria para pensar la “polis”. Se puede afirmar que monseñor Romero, dentro de la tradición de la Iglesia de América Latina, ayudó a precisar el depósito de la fe en su relación con el

compromiso político a partir de una praxis pastoral fiel al magisterio y en difícil diálogo con un contexto altamente conflictivo para el ejercicio de la autoridad pastoral.

4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

4.1. Método

Monseñor Romero no fue un teólogo de academia ni desarrolló un pensamiento teológico de manera sistemática. Fue ante todo un pastor que testimonió su fe con la palabra y la vida en un contexto político marcado por la violencia, la desigualdad y la pobreza. Luego de cuatro décadas de su martirio su historia y su palabra siguen inspirando el quehacer teológico y la vida de personas y comunidades. Su vida y su palabra hablaron y hablan de Dios.

Esa condición de Romero llevó a asumir en esta investigación uno de los métodos presentados por Jared Wicks (1998, 159-165) que sugiere que una vida vivida en santidad es un lugar de intuición teológica, fuente de comprensión de Dios. Dado que el objetivo de esta investigación es comprender cómo la opción por los pobres resuelve la relación fe-política en un personaje cuya experiencia vital pastoral ha estado marcada por su incidencia política, resulta pertinente un proceso metodológico que permita construir conocimiento teológico a partir de una lectura crítica del itinerario biográfico con base en una seria fundamentación histórica. Se trata de indagar el “*auditus fidei*” de Romero a partir de datos histórico-biográficos según el tema que nos ocupa. Por tanto, el acercamiento al itinerario biográfico de Romero permitiría “la escucha” de su testimonio de fe (*auditus fidei*) en relación con la dimensión política.

Por otra parte, Romero tiene una abundante producción escrita de carácter sobre todo periodístico y homilético que se ha constituido en una tradición portadora de sentido y que exige una lectura interpretativa (hermenéutica). El conjunto de homilías, discursos, escritos periodísticos, registros personales conforman un corpus que requiere ser abordado en su totalidad. Una de las limitaciones de la producción sobre Romero es que está concentrada en el período como arzobispo de San Salvador (1977-1980), no permitiendo de ese modo una comprensión más integral de su aporte. Por ello, se ha

optado en esta investigación por realizar un rastreo de los escritos de Romero que den cuenta de la totalidad de su producción.

Es claro que se trata de un método más inductivo que deductivo. Es decir, se busca que la vida y la palabra del personaje “hablen”. Se puede decir que es un método biográfico-hermenéutico. Es obvio que el proceso de análisis biográfico resultará más descriptivo, pero tendrá mayor fundamento histórico. Esto permitirá que los contenidos de los artículos y las conclusiones estén basados en datos históricos y en análisis de los textos. Esto responde a la necesidad de evitar el riesgo que se encuentra en cierta literatura en torno a Romero, de elaboraciones a priori muchas veces atravesadas por intencionalidades ideológicas.

El método en este caso exige estudiar la documentación necesaria que permita descubrir en el itinerario biográfico y en los escritos del personaje la comprensión de la relación fe-política teniendo en cuenta el contexto histórico y eclesial que le tocó vivir; y, que finalmente, ofrezca en el futuro la necesaria fundamentación para ponerlo en diálogo con el contexto cultural actual.

4.2. Técnicas e instrumentos de recolección de la información

Dado el carácter cualitativo de esta investigación y teniendo en cuenta los objetivos planteados, los medios utilizados para la recolección de información han sido documentales y bibliográficos.

Para la lectura y análisis documental y bibliográfico se ha utilizado el sistema de fichas de registro de datos. Dichas fichas han sido procesadas y sistematizadas de modo que ha permitido una interpretación del contenido relevante encontrado.

Este tipo de técnica ha supuesto un análisis inductivo de los contenidos, de modo que el pensamiento del autor estudiado emerja evitando preconceptos o prejuicios.

Para el desarrollo investigativo se han tenido en cuenta algunos procedimientos metodológicos que aseguren el cumplimiento de los objetivos señalados. De este modo, para la escritura de los artículos acerca de la fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero, se ha realizado con base en la sistematización y análisis de fuentes primarias. En este sentido ha sido esencial el estudio

de su *Cuaderno de Ejercicios Espirituales*, el *Diario* y otros escritos personales y especialmente la *Positio Super Martyrio* que permite acceder a fuentes documentales y a testigos calificados. Asimismo, esta temática ha exigido el estudio de los principales biógrafos de Romero para entender el contexto histórico en el que vivió.

Para la investigación de la relación fe-política y opción por los pobres en los escritos periodísticos de Romero se ha realizado un rastreo temático en la totalidad de los textos escritos por Romero para los diversos diarios de El Salvador desde 1944 hasta 1980. Ha supuesto también la revisión de cartas pastorales, homilías, conferencias y entrevistas. Este proceso ha permitido comprender la evolución del significado de la opción por los pobres con relación a la dimensión política en el pensamiento de Romero.

Para el acceso a las fuentes documentales de monseñor Romero se acudió especialmente al Archivo Histórico y a la Oficina de canonización del Arzobispado de San Salvador, al Centro de Documentación “Monseñor Romero” de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) y a la oficina del Postulador de la Causa de canonización de monseñor Romero.

5. RESULTADOS

La investigación aporta con algunas novedades en cuanto al método, contenidos y productos.

La investigación aborda de manea integral la figura de Romero superando la reducción al período de la denominada posconversión. Al mismo tiempo, se articulan dos perspectivas complementarias que contribuyen a una comprensión más cierta y profunda del aporte teológico de Romero: la biográfica y la producción escrita. Finalmente, el abordaje integral más la complementariedad de perspectivas hace que el personaje “hable” evitando la repetición de lugares comunes.

La investigación ha dado como resultado la comprensión del cómo la relación fe-política en el itinerario biográfico de monseñor Romero se resuelve en la opción por los pobres. Esa articulación se presenta en Romero como una secuencia: fe-opción por los pobres-dimensión política; es decir, la madurez en la fe hace que Romero encuentre en los pobres el rostro de Dios y, desde esa experiencia mediada históricamente por la grave

situación de su patria, le lleva a optar por los pobres como el modo evangélico y eclesial de estar presente en la historia. Esa ubicación es la dimensión política de la fe que hace de Romero un auténtico pastor y profeta, y no un político de oficio.

Por otra parte, los escritos de Romero aportan de manera significativa a la comprensión de la opción por los pobres como dimensión política de la fe. Romero plantea una fecunda circularidad entre fe y política. La fe lleva a encarnarse en el mundo sociopolítico de los pobres; pero desde ese mundo los misterios de la fe cobran especial significado en el aquí y hoy de la Iglesia. En ese sentido, la investigación permite valorar la riqueza teológica de la opción por los pobres. Los pobres son entendidos por Romero como “mayorías desposeídas” en quienes Dios se ha hecho presente. Esas mayorías son auténtico *locus theologicus* o realidad desde la cual se puede comprender el misterio de la encarnación y de la pasión del Señor en la historia concreta de El Salvador. Desde ese *locus* se entiende la Iglesia como el Cuerpo de Cristo en la historia, la espiritualidad como contemplación del Cristo sufriente en esas mayorías desposeídas, la pastoral como acción liberadora en obediencia a las opciones de Dios, y la escatología como trascendencia que impide reducir la salvación a las conquistas del presente.

Además, este estudio permitirá aportar a futuro desde el pensamiento teológico y praxis pastoral de monseñor Romero, al diálogo fe-política en el actual contexto sociopolítico marcado por la globalización, el secularismo, la privatización con sus secuelas de desigualdad, corrupción e impacto en el medio ambiente.

Finalmente, la investigación ha dado como resultados tangibles la publicación de dos capítulos de libro en sendos volúmenes publicados por la editorial Abya Yala en el Ecuador en donde la producción teológica es casi inexistente (Toro, 2017, 236). Además, se ha publicado un artículo en la Revista Iberoamericana de Teología de la prestigiosa Universidad Iberoamericana de México.

6. CONCLUSIONES

La investigación ha evidenciado el significado de la opción por los pobres como dimensión política de la fe tanto en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero como en su pensamiento expresado especialmente a través de su labor periodística.

6.1. Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de monseñor Romero

La lectura del itinerario biográfico de monseñor Romero fundado en el estudio de la documentación personal del obispo y en la revisión de las más importantes biografías producidas hasta hoy, han permitido comprender la evolución y articulación de la dimensión política de la fe a partir de la opción por los pobres en sus orígenes familiares, formación, experiencia pastoral y episcopado.

La lectura, comprensión e iluminación que Romero hace de la realidad sociopolítica se funda en un serio camino personal de maduración en la fe. El itinerario biográfico de Romero evidencia al creyente cuyo proceso de crecimiento en la fe le llevó a optar por los pobres y, desde ese *locus* pudo iluminar evangélicamente la realidad política que le correspondió vivir. Para Romero seguir a Jesucristo conduce a sumergirse en la historia, el mundo, la *polis*. En ese camino no se encuentran quiebres en el proceso personal de Romero, sino una continuidad dinámica marcada por una fidelidad al evangelio, a la Iglesia y su magisterio y en permanente diálogo con la realidad. Monseñor Romero llegó a convertirse en el hombre público de mayor autoridad moral en El Salvador no por una militancia política, sino por la profundidad evangélica de su persona y palabra puesta al servicio de su patria, especialmente de los más pobres.

La opción por los pobres como categoría teológico-pastoral aparece tardíamente en los escritos de Romero; pero como opción personal está presente en la fidelidad a sus raíces familiares y culturales, en su camino formativo y espiritual, en el estilo de vida, en las líneas pastorales que desarrolla, en los criterios de gobierno, en las homilías y cartas pastorales correspondientes a su período como arzobispo de San Salvador.

La opción por los pobres en el itinerario personal de Romero es un punto de llegada de su proceso de creyente que bien se puede calificar como de una auténtica *kénosis*. Romero vivirá dicha opción en el abandono de las seguridades personales e institucionales y en la defensa de las víctimas corriendo el riesgo de una muerte violenta.

Romero subrayó de modo frecuente la *kenosis* de Dios en el Hijo, convicción que se traducirá a nivel personal en un estilo de vida pobre, esencial, austero como signo del seguimiento al Señor que se abajó para salvarnos. El servicio pastoral a los pobres es servicio a Cristo mismo en la experiencia espiritual de Romero.

Para Romero la pobreza fue una realidad presente en su contexto familiar, pobreza vivida dignamente en el trabajo diario y sostenida por una religiosidad popular propia del pueblo salvadoreño. Esa experiencia familiar de pobreza va a ser leída por Romero como providencial camino para identificarse con las mayorías populares salvadoreñas. Más adelante durante su formación como presbítero asumirá un estilo de vida sobrio y austero que lo caracterizará hasta el fin de sus días. Se puede entender entonces la razón por la que Romero nunca aceptó que apenas después del asesinato del P. Rutilio Grande haya vivido una conversión hacia los pobres. Siempre había compartido la suerte de los últimos sea por condición sociológica como por opción personal.

Por tanto, opción por los pobres es la expresión de la fe madura de Romero, el modo radical de seguir al Señor y el criterio basilar de su ejercicio pastoral. Fe y opción por los pobres van íntimamente ligadas en la experiencia de Romero; mientras que la dimensión política es una consecuencia de esa fe. Ello explica la insistencia de Romero en que la fe debe iluminar la política.

En consecuencia, la fe en la vida de Romero es primaria en el sentido que es la fuente de todo su caminar personal. Hacia ella converge la totalidad de su proyecto de vida y desde ella se expresa en el ámbito social y político. Es la exigencia que nace de su fe la que lleva a Romero a denunciar, exigir y trabajar para conseguir mayor coherencia entre la fe cristiana profesada por el pueblo salvadoreño y las condiciones sociales y estructuras políticas de su nación.

Romero comprende y vive una fe encarnada en lo concreto histórico, ahí radica el criterio de su autenticidad. Para él un auténtico creyente debe ser un verdadero ciudadano ya que el amor a Dios debe reflejarse en el amor a la patria. De hecho, en Romero será reconocida no solo su santidad de vida sino también su compromiso como salvadoreño.

Por otra parte, en Romero la fe se expresa en la fidelidad a la Iglesia, a su magisterio y a la persona del papa. El proceso formativo vivido en Roma dejará en monseñor Romero la convicción inquebrantable de caminar siempre con la Iglesia que la evidenciará con el lema de su episcopado: “Sentir con la Iglesia”. A partir de esa fidelidad

iluminará de modo dinámico los complejos procesos políticos de su patria. Romero interpreta los avatares de la historia de El Salvador con el criterio del magisterio, pero no lo hace repitiendo la doctrina, sino que la pone en diálogo con la realidad concreta de su pueblo, la contextualiza y actualiza como se constata de modo especial, en las homilías dominicales.

La comprensión de la dimensión social y política de la fe evolucionó en el pensamiento y práctica pastoral de Romero. Durante los largos años como párroco, Romero va a desarrollar una inicial pastoral de carácter asistencial como respuesta a las necesidades vitales de los campesinos. De esa pastoral samaritana que buscaba dar alivio a los más pobres, Romero va a pasar a una pastoral social a partir de una comprensión más profunda de las causas de la pobreza generalizada del campesinado salvadoreño. Más tarde, durante su ejercicio episcopal, tras la dolorosa y, al mismo tiempo, iluminadora experiencia del martirio del P. Rutilio Grande y a la luz del documento de Medellín y Puebla, monseñor Romero asumirá la opción por los pobres como elemento central de una pastoral liberadora.

Romero propone una pastoral del acompañamiento crítico de los cristianos que optan por el campo explícitamente político y de las organizaciones populares. Romero vislumbra la necesidad de una evangelización de la política que mire a cambios estructurales en la sociedad salvadoreña.

Monseñor Romero se convertiría en figura nacional e internacional, situación que ahondaría aún más la incidencia pública de su palabra, criterios y decisiones. Por ello, su actuación sería leída por muchos desde una óptica política; en este sentido, cobra importancia subrayar que en la relación que sostuvo con los gobiernos de turno y con cualquier otra instancia de poder, no prevaleció ni el aprovechamiento institucional, ni un servilismo y menos una posición ideológica; sino que mantuvo una postura ética a la luz de los principios cristianos. No se colocó en una posición neutral, sino que claramente su presencia pública tuvo como intención la defensa de los derechos de los pobres y de las víctimas de la violencia.

Romero movido por la obediencia al Evangelio y al Magisterio de la Iglesia, y luego de un discernimiento personal y eclesial, toma decisiones que tienen profundas repercusiones políticas. En ellas expresa una verdadera *parresía* interesándole más la

credibilidad de la Iglesia ante los ojos de los más pobres que ante los poderes o instituciones de este mundo.

La investigación evidencia que la opción por los pobres es la expresión de la autenticidad de la fe de monseñor Romero que le permitió iluminar evangélicamente la conflictiva realidad política de su patria. El *locus* desde el cual Romero “habla” son los pobres, no como opción política, sino como una opción evangélica. Romero optó por los pobres y por ser pobre, en este sentido hizo lo que Jesús hizo. El itinerario de Romero como auténtico discípulo del Señor fue el que le permitió recuperar el sentido y el alcance de la dimensión política de la fe cristiana y, por otro lado, iluminar la política viviendo sacerdocio y profetismo en síntesis excepcional.

6.2. Fe-política y opción por los pobres en el pensamiento de monseñor Romero

La comprensión teológico-pastoral de la opción por los pobres como dimensión política de la fe es el fruto maduro de la asimilación de monseñor Romero del Concilio Vaticano II y de su incidencia en la Iglesia de América Latina mediante las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. Romero no desarrolla de modo sistemático el tema de la relación fe-política y opción por los pobres; sino que su aporte proviene de su palabra de pastor que desde su fe asume la responsabilidad de iluminar la *polis* en uno de los momentos históricos más complejos de su patria.

Romero fue heredero de una eclesiología preconiliar restauradora y conservadora de una cristiandad católica. La Iglesia la entiende como reguladora y guía de la sociedad. Desde los años como párroco, Romero emerge en el ámbito público como defensor del derecho de la Iglesia a iluminar la sociedad para garantizar una civilización cristiana. No confundió Iglesia y sociedad, pero esta última debía someterse moralmente al criterio de la Iglesia.

Ese modelo eclesial y pastoral entraría en crisis con la lectura de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes* y más tarde con las Conferencias de Medellín y Puebla y, además, con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. Romero va a estudiar y asumir la concepción conciliar de una Iglesia que se entiende como Pueblo de Dios, abierta a la cooperación con el mundo, aportando con una visión integral del hombre y,

particularmente, desde la defensa de los más pobres. Si hay que hablar de conversión en Romero, habría que afirmar sin duda, que fue al Concilio Vaticano II.

En los años como arzobispo de San Salvador, Romero ahondará en la comprensión de la opción por los pobres. Para él esa opción tiene como sujeto lo que denominará “mayorías desposeídas” en clara referencia al pueblo salvadoreño pobre y oprimido. Mayorías desposeídas son los campesinos, los obreros, las familias pobres, los marginados en las ciudades que han sido despojados de su dignidad y que han sido sistemáticamente perseguidos por los aparatos militares y de seguridad del Estado salvadoreño, son las víctimas inocentes de un sistema de muerte.

Si por pobres se entiende esas mayorías desposeídas, por opción se debe entender la encarnación de la Iglesia en su mundo. Son los pobres la clave no solamente para vivir la dimensión política de la fe, sino para ahondar la comprensión de la fe cristiana.

Esas mayorías se convierten para Romero en lugar teológico porque es allí donde históricamente Dios se revela y, por ello, son lugar de realización de la misión encomendada por Jesús a la Iglesia. Dada la condición de despojo de esas mayorías, la misión de la Iglesia debe ser profética y liberadora. Profética para denunciar la condición injusta de esas mayorías y liberadora dado que es en la superación de esa miseria deshumanizadora en donde se juega la verdadera fe en Dios. De ese modo, la opción por los pobres no es una cuestión sociológica; sino el modo de obedecer a Dios, imitación de las opciones de Dios. Por tanto, vivir la fe consistirá en asumir la causa de las mayorías desposeídas. En este sentido la afirmación fundamental de Romero es que cuando se habla de la dimensión política de la fe, de lo que se está hablando es de la Iglesia encarnada en el mundo concreto de esas mayorías desposeídas. El mundo al que la Iglesia debe servir es el mundo de los pobres.

Romero, fundado en el misterio de la encarnación, afirma la presencia de Cristo en el rostro de los pueblos sufrientes. Si esas mayorías desposeídas o rostros sufrientes son lugar de revelación, entonces se puede afirmar que los pobres son esa dimensión histórico-política de la fe. En ellos se historiza la salvación porque en los pobres y oprimidos Cristo está históricamente presente. Para Romero es fundamental una fe realmente encarnada en la historia. Romero desarrolla una reflexión cristológica que pudiera calificarse como *kenótica* (Agnelli 2010, 79-99), pues se centra en el vaciamiento

del Hijo de Dios que se actualiza en las graves situaciones de sufrimiento de los pobres convertidas en víctimas inocentes.

Si en esas mayorías despojadas Dios se ha hecho presente, entonces, se puede afirmar que en el sufrimiento del pueblo se contempla la Pasión del Señor. En este sentido es importante citar un texto de Romero que evidencia lo que se puede denominar una lúcida contemplación política:

Cristo afeado y dolorido, oprimido y maltratado, no es sólo un individuo de la historia: en él hay que mirar al que carga todas las culpas y las consecuencias de todas las culpas. Él es la mejor figura de un pueblo desfigurado por el pecado de quienes integran este pueblo¹.

La opción por los pobres, fundada en la contemplación de la pasión de Cristo en la pasión del pueblo sugiere, además, una *espiritualidad política*; es decir, una fe que puede ser alimentada a partir de una contemplación del Señor en lo concreto de un mundo lacerado, de un pueblo sufriente.

Por otra parte, la opción por los pobres nace de un nuevo modo de formular la relación de la Iglesia con el mundo que para Romero es la gran novedad eclesiológica del Concilio. Romero define a la Iglesia como Cuerpo de Cristo en la historia. Esta concepción eclesiológica entiende la Iglesia como sacramento en la historia articulando la imagen conciliar de Cuerpo místico de Cristo con la de Pueblo de Dios. Esa sacramentalidad histórica hace que la Iglesia, Pueblo de Dios que está en el mundo, se ponga al servicio de los hombres siendo signo del amor liberador de Dios.

Al definirse la Iglesia como Cuerpo de Cristo en la historia, se muestra como la continuadora de la obra de Jesús. La Iglesia, al igual que Jesús, tiene una preferencia por los pobres que en el caso de América Latina significa acercarse a esas mayorías secularmente desposeídas. No se trata únicamente de una preferencia pastoral; sino que es en esa preferencia en la que la Iglesia puede ser sacramento porque es ahí en donde Cristo se revela. Para Romero los pobres perseguidos y maltratados son hoy el cuerpo de Cristo en la historia. Reconocer a Cristo en los pobres, amarlos y servirlos es vivir la dimensión política de la fe.

¹ Óscar Romero, "Semana Santa. Imagen y esperanza de nuestro pueblo", *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.

Al mismo tiempo la Iglesia al estar en el mundo descubre su lado oscuro que es el pecado. En la relación Iglesia-mundo está presente no solo el pecado personal, sino el “pecado social” que Romero lo explica como la concentración de los egoísmos individuales en estructuras sociales y políticas permanentes que oprimen a las grandes mayorías. Romero va más allá y afirma que el pecado es lo que produce muerte real y objetiva como fue la muerte del Hijo de Dios y sigue siendo pecado toda muerte producto de estructuras sociopolíticas opresivas.

Esa nueva concepción eclesiológica hace que se tome en serio la historia de los hombres que deja de ser considerada una pausa y adquiere la condición de semilla de la ciudad futura. Es en la historia, en la sociedad, en la política en donde el reino de Dios debe ir creciendo.

En el camino de la historia que recorre la Iglesia la primacía la tiene la fe. La convicción profunda de Romero es que la política debe estar subordinada a la fe dado que las soluciones no vienen de las estrategias políticas sino de la vivencia de la fe cristiana. Para Romero la fe prevalece por encima de la política. La política es insuficiente para alcanzar la salvación. Es la fe la que tiene la última palabra.

Para denominar a ese “algo más” que ofrece la fe respecto de la política, Romero usa la categoría “trascendencia” que hace referencia a la dimensión escatológica de la fe. La trascendencia no es una fuga del mundo; sino la salvación de Jesús que transforma el corazón humano y las estructuras. La auténtica liberación no solo transforma las estructuras históricas concretas, sino que debe liberar del pecado. Romero de modo permanente habla de la necesidad de una visión trascendente de la liberación como fundamento del compromiso histórico-político de los creyentes.

La perspectiva de la trascendencia hace que la liberación no sea reducida a lo temporal, sino que el compromiso liberador a favor de los pobres sea acogida y testimonio de Cristo presente en el rostro de los pobres. Sin ese horizonte de sentido no es posible hablar de justicia social. Por ello, la promoción humana no agota la salvación pues la relación entre evangelización y promoción humana debe ser entendida a partir de la misión trascendente de la Iglesia.

Es la dimensión escatológica la que permite a Romero iluminar el tema de la participación política de los cristianos evitando una identificación automática entre fe y política, entre Iglesia y organización política. Romero es claro en señalar la autonomía

tanto de los ámbitos de la fe como de la política. Así mismo, afirma la prioridad de la fe a la hora de iluminar la política. En este sentido Monseñor Romero asume la correcta relación entre Iglesia y comunidad política tal como la plantea el Concilio en la *Gaudium et Spes*.

6.3. Esbozo de aportes teológico-pastorales de monseñor Romero a la reflexión fe-política en el actual contexto cultural que vive la Iglesia

A modo de cierre de estas conclusiones se identifican algunos aportes teológico-pastorales que inspirados en la concepción de monseñor Romero acerca de la relación fe-política, puedan contribuir a iluminar y dialogar con el actual contexto en el que vive la Iglesia marcado por una crisis económica, ambiental, social y ética que a la postre configuran una crisis cultural.

Son apenas prospectivas que invitan a continuar la rica reflexión que nace del legado de Romero. Se describen las principales tendencias socioculturales que se configuran como desafíos para pensar la relación fe-política. En ese contexto descrito, se intenta responder a la pregunta romeriana por las mayorías desposeídas y, finalmente, se identifican algunos desafíos para la reflexión teológica.

Las relaciones entre lo religioso y lo político, entre fe y política no han sido fáciles en la historia de los pueblos y actualmente siguen siendo un desafío. Las dos dimensiones son parte constituyente del misterio del hombre que en cada época histórica requieren ser repensadas. La modernidad en occidente condujo a una radical separación entre lo político y lo religioso, más todavía, anunció el fin de la religión.

Sin embargo, la secularización ha resultado un vano intento por desaparecer la fe del ámbito público e incluso el estado laico no ha logrado recluir a la religión a la esfera privada, al menos no en todos los contextos. Más bien una de las consecuencias del cambio cultural traído por la modernidad ha sido la sobrevaloración del individuo que ha venido a debilitar los vínculos comunitarios, abandonando la búsqueda del bien común y colocando al centro de las preocupaciones sociales la satisfacción del individuo. Esta tendencia hace del deseo personal el criterio ético, poniendo en serio riesgo la construcción de la comunidad política.

Desde una perspectiva socioeconómica, la liberalización de los mercados ha marcado el fenómeno de la globalización sostenido por los avances tecnológicos en todos los campos del conocimiento. Ese proceso ha colocado el lucro como criterio económico

central generando grandes monopolios que han concentrado importantes capitales en manos privadas y, sobre todo, ha impulsado un modelo cultural hegemónico en que las personas valen según su capacidad de consumo.

La globalización ha traído como consecuencia la profundización de la desigualdad social llegando a producirse el descarte de personas, grupos sociales, etnias. La desigualdad social se ha convertido en un elemento que caracteriza al sistema global económico y político. Afirma Dentico: “El exceso de globalización no solo ha minado el pacto social de las naciones. Ha terminado agravando las divisiones sociales y los problemas de distribución a escala global, estableciendo el perfecto modelo de desigualdad” (Dentico 2020, 27).

En particular, la desocupación laboral ha venido a convertirse en un fenómeno que golpea a millones de personas en todo el mundo. La pobreza el día de hoy tiene el rostro de la desocupación resultado de una economía que no piensa en la persona, sino en el lucro.

La otra cara de la globalización son los pueblos y culturas originarias marginalizadas por su lengua y tradiciones. Muchos pueblos están desapareciendo y con ellos la riqueza de sus cosmovisiones y lenguas. Son pueblos estereotipados racialmente, discriminados y considerados innecesarios para el mercado.

Hay que añadir que uno de los fenómenos sociales de mayor envergadura que evidencia la crisis global son los flujos migratorios forzados producto de la desigualdad socioeconómica, la falta de trabajo, los conflictos políticos, la violencia, los desastres naturales, la falta de oportunidades. La migración supone un desarraigo social, cultural, religioso y, al mismo tiempo, plantea el desafío de la integración en las naciones de llegada. Alrededor de este fenómeno se han profundizado actitudes y políticas xenofóbicas, racistas, discriminatorias que afectan hondamente a la dignidad de las personas.

Duch señala que los flujos migratorios han portado a los países del primer mundo una multiplicidad de religiones de la diáspora y, por otra, constata su impacto en la crisis actual del Estado laico. Estas tendencias hacen que el problema teológico-político se vuelva a plantear y cobre gran importancia en muchos ámbitos geográficos (Duch 2014, 39).

Por otro lado, el papa Francisco con la “Laudato si” ha recogido una de las problemáticas contemporáneas más sentidas. En la encíclica ha denunciado las dramáticas consecuencias de la degradación ambiental en la vida de los más pobres. Para Francisco es necesario hablar de una ecología integral dado que está íntimamente vinculada al bien común y, por tanto, es fundamental para la vida política. El bien común, según el papa Francisco, exige solidaridad y opción por los pobres: “Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común” (158).

Los desafíos que provienen del actual contexto no deben llevar a un retorno a los esencialismos, sino a una búsqueda de respuestas que tomen en serio la situación del ser humano y de los pueblos concretos como lo propone monseñor Romero cuando dice que la dimensión política de la fe es la Iglesia que se encarna en la historia concreta. La respuesta no es la huida del mundo para refugiarse en intimismos espirituales o en retornos a las seguridades sacrales del pasado; sino como afirma el papa Francisco en la *Evangelii Gaudium*, una “Iglesia en salida misionera” (17) que tenga la capacidad de encontrarse con los desechados de la historia.

La cuestión teológica primaria es preguntarse quienes son hoy esas “mayorías desposeídas” de las que hablaba Romero y en las que Dios sigue manifestándose como desafío teológico-histórico-político. La pregunta romeriana fundamental es ¿dónde está Dios?

Romero aporta a la Iglesia el haber intuido que Dios se encuentra en el vacío de la historia y no en su grandeza y poderío. A Dios se lo encuentra no en donde la historia se ha llenado de poder, eficiencia y fuerza; sino en donde la ausencia, el vacío y la debilidad están presentes. Dios no salva desde el poder sino desde la debilidad. Esta convicción de Romero que nace de la profundidad de su reflexión en torno al misterio de la encarnación da un hondo sentido teológico a la opción por los pobres. Son ellos el ícono de la necesidad, del vacío, de la debilidad desde la cual Dios puede tener espacio en la historia. De ahí que la pregunta teológica ¿dónde está Dios? conduce a un ejercicio de discernimiento para descubrir desde la fe cuáles son los “lugares” de no importancia de la historia porque en ellos es en donde Dios se hace presente.

La opción por los pobres supone un discernimiento en la Iglesia para descubrir en lo concreto de las actuales condiciones, en quienes Dios se está manifestando, en quienes

la pasión de Cristo se está actualizando, para quienes la Iglesia es sacramento de Cristo en la historia y, por tanto, cómo se puede garantizar que la fe no se reduzca a la eficiencia de lo privado; sino que redescubra su dimensión política.

La fe cristiana, como lo ha demostrado Romero, tiene la capacidad de interpelar las situaciones histórico-políticas. Esa aproximación crítica no nace por una competencia sociológica, sino que proviene de su vocación profética y de ese movimiento de *kénosis* que porta a un acercamiento a los últimos revelado en el misterio de la encarnación (Rosito 2016, 18).

La reflexión teológica necesita hacerse cargo de los excluidos en este nuevo contexto político, social, económico y ecológico, si quiere ser políticamente evangélica. Todas estas situaciones llevan a pensar con Romero que la pasión de Cristo se está actualizando en esas masas de migrantes, desocupados y descartados. El no-aceptado, el no-ocupado, el no-útil, el no-pueblo, el no-nacido configuran al Cristo encarnado y al Cristo de la pasión. En el débil, el rechazado, en la víctima es en donde Dios tiene puesto. Esos rostros no tienen ya fronteras políticas, sino que son el resultado de una globalización inhumana en la cual Dios se va revelando.

Una novedad teológica es interpretar que la casa común se ha convertido en rostro divino ultrajado por las ambiciones del mercado. La destrucción de la casa común es el resultado de la inequidad. El papa Francisco vincula ecología con opción por los pobres que es algo novedoso en el camino de la Iglesia. De hecho, son las poblaciones pobres las que más sufren el problema del calentamiento global. Hoy en día se habla de política no solamente como gobierno de la ciudad (*polis*) sino también como administración de la casa (*oikòs*).

Las consecuencias políticas de la fe cristiana en los procesos históricos actuales implican un empeño que va más allá de las fronteras nacionales y se convierte en pastoral global de acompañamiento. En este sentido el pensamiento de Romero es de gran actualidad. Una pastoral que no solo se preocupa del acompañamiento de los cristianos que han optado por la militancia política; sino que acompaña movimientos populares sociales, iniciativas de solidaridad locales, propuestas de economía popular, etc. La opción por los pobres exige integrar y dialogar con los excluidos para alcanzar el bien común para todos.

Desde los contextos de radical secularización, en donde al parecer Dios ha abandonado los templos dando lugar a una desacralización o como dice Duch una “museización” de los espacios sagrados (2009, 152), es más urgente que nunca redescubrir el rostro de Dios, no tanto en las históricas estructuras sacras, cuanto en los rostros que estorban la comodidad del primer mundo. Con seguridad ese *locus* permitirá a los creyentes una incidencia política que vaya más allá de las clásicas discusiones entre religión y política liberal. La opción por los pobres no es una opción que se debe hacer solo en las iglesias ubicadas en las periferias, sino que debe tocar a las iglesias presentes en el primer mundo. Para Romero la opción por los pobres es una opción de toda la Iglesia.

A partir de la reciente carta encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francisco, de manera especial el capítulo V, es posible señalar algunos elementos que validan el pensamiento de Romero en la cuestión de la dimensión política de la fe y, al mismo tiempo, abren pistas de reflexión.

El papa establece como síntesis de la dimensión política de la fe cristiana, el “amor político” (180). Esta formulación recoge muy bien la intuición de Romero de que no puede haber auténtica fe cristiana sin la historización de la fe. La caridad cristiana tiene una connotación política. El papa Francisco coloca la opción por los pobres como central para alcanzar el amor político: “Esta caridad, corazón del espíritu de la política, es siempre un amor preferencial por los últimos, que está detrás de todas las acciones que se realicen a su favor (...) esta mirada es el núcleo del verdadero espíritu de la política” (187). Se puede afirmar que estas palabras confirman la gran intuición de Romero de haber evidenciado la opción por los pobres como la auténtica dimensión política de la fe.

El papa Francisco coincide con Romero en la necesidad de superar una visión pastoral vertical de la opción por los pobres. Los pobres son sujetos y no objetos pastorales:

“Con ellos será posible un desarrollo humano integral, que implica superar «esa idea de las políticas sociales concebidas como una política hacia los pobres, pero nunca con los pobres, nunca de los pobres y mucho menos inserta en un proyecto que reunifique a los pueblos» (144).

El papa señala que es la defensa de la dignidad humana lo que está a la base del sueño del evangelio: “Pero si se acepta el gran principio de los derechos que brotan del solo hecho de poseer la inalienable dignidad humana, es posible aceptar el desafío de soñar y pensar en otra humanidad” (127). Ese principio de la defensa de la dignidad humana es un aspecto que Romero lo tuvo muy presente a la hora de defender a las víctimas de la violencia. En esta época esa defensa es un asunto cada vez más global que debe ser pensado a nivel internacional, ecuménico, interreligioso e intercultural. De ahí que el compromiso político que nace de la fe debe estar empeñado en lo que afirma el papa Francisco: “Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico ‘incrementa y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos’» (138). Cada vez más la dimensión política de la fe tiene que ver con un horizonte universal.

Al igual que monseñor Romero, el papa Francisco señala que esos cambios estructurales no pueden darse sin cambios que toquen el interior de las personas. Romero habló de trascendencia para afirmar la importancia de ir más allá de una liberación temporal, el papa afirma “la necesidad de un cambio en los corazones humanos, en los hábitos y en los estilos de vida” (166). La coherencia entre proyecto personal de vida y proyecto político inspirado en la fe, constituye el horizonte ético de Romero que le otorgó enorme autoridad moral frente a la sociedad salvadoreña y que el día de hoy puede ser fuente de inspiración para superar la brecha entre ética y política. La política más que ser un ejercicio del poder debe convertirse desde la fe en ejercicio de la caridad para con los pueblos.

Finalmente, esta investigación deja abiertos algunos derroteros en el campo de la investigación que seguramente contribuirán a la reflexión teológico-pastoral para una radical vivencia de la fe cristiana en su dimensión política.

El estudio de la fecunda relación entre madurez espiritual personal y compromiso político que se encuentra en el itinerario personal de Romero podría contribuir a una visión más integral de la relación entre fe y política. Lleva a plantear la necesidad de fundamentar una espiritualidad política o místico-política que contribuya a sustentar el compromiso personal como creyentes en el ámbito público.

La radicalidad de Romero en la palabra predicada, en las decisiones asumidas y en la propia vida provienen de su fidelidad a la Iglesia, al magisterio, a la propia vocación

sacerdotal y a su pueblo. En el caso de Romero la pertenencia a la jerarquía no hizo que rehuyera de su vocación profética o la soslayara. Por ser obispo y no a pesar de ello, entendió que debía iluminar la realidad política de su patria. En este sentido resultaría de mucha importancia estudiar esa relación entre ministerio episcopal y dimensión política.

Desde una perspectiva más académica, sería de mucho significado profundizar en el aporte teológico-pastoral de Romero en relación con la denominada nueva teología política de tradición europea. Dicha teología ha reflexionado a partir del proceso de secularización de las sociedades europeas; mientras que Romero ofrece un giro pastoral a partir de la realidad de las mayorías populares. Romero establece como clave de reflexión teológica la opción por los pobres. Si para la teología política de contexto europeo la preocupación era la privatización de la fe, para Romero son las estructuras sociopolíticas idolátricas que producen y reproducen la pasión del Señor en los pobres.

Finalmente, la investigación permitió tomar conciencia de un aspecto poco estudiado en Romero que tiene que ver con la dimensión ecuménica. Se puede constatar que monseñor hizo un verdadero camino conciliar para pasar de considerar una amenaza la presencia de otras confesiones cristianas en El Salvador, a descubrir las posibilidades de diálogo y acción pastoral en conjunto. Esa apertura se fundó en la común defensa de los derechos de los pobres. Romero fue reconocido por la Comunión Anglicana como uno de los mártires del siglo XX por *odium iustitiae* y su estatua se encuentra colocada en un lugar de honor de la abadía de Westminster (Campbell-Johnston y Sobrino 2010, 10). Este hecho revela la universalidad de la figura de Romero fundada en su opción radical por la causa de los pobres cuya memoria es venerada por cristianos de todas las denominaciones.

Romero no fue un político, fue un hombre de fe cristiana que contempló con los ojos de Dios la *polis* y que ha comprendido que la clave para vivir la dimensión política de la fe son los pobres...ahí está la originalidad de su vida, acción pastoral y pensamiento. La cuestión de la dimensión política de la fe permanecerá como una cuestión teológica a ser reflexionada en fidelidad a los rostros de los pobres que cada contexto histórico se encargará de generar: "Porque pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre" (Mt, 26,11).

7. REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

Agnelli, Antonio. *Oscar Arnulfo Romero. La fede consumata nell'amore e nel martirio*. Todi: Tau Editrice, 2013.

Alegre, Xavier, Pedro Trigo, Francis Gonsalves y Jon Sobrino. *El Monseñor Romero de todos*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2011.

Amato, Angelo. *Beato Óscar Romero*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

Artiga González, Álvaro. *Una sociedad según el corazón de Dios: La polis cristiana en el pensamiento de mons. Óscar A. Romero*. San Salvador: UCA, 2017.

Ayala Mora, Enrique. "El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 40 no. 1 (2013): 213-241. Recuperado de <http://bit.ly/366CoRM>

Ayala Ramírez, Carlos. "La dignificación de la política según Monseñor Romero". *Realidad* 107 (2006): 65-75.

Benedicto XVI. "Entrevista concedida por el Santo Padre a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil, miércoles 9 de mayo de 2007". Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070509_interview-brazil.html

Berzosa, Raúl. *Iglesia, sociedad y comunidad política*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

Bingemer, María Clara. “La fede: un altro sguardo per leggere la storia. Monsignor Romero: una chiave di lettura testimoniale.” En *Óscar Romero. Martire della liberazione*, a cura di María Clara Bingemer. Padova: Messaggero Di Sant`Antonio, 2015.

Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008.

Boff, Clodovis. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1980.

Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas, 1978.

Brockman, James R. *La palabra queda; vida de Monseñor Oscar A. Romero*. San Salvador: UCA, 2015.

Cacciari, Massimo. *El poder que frena. Ensayo de teología política*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

Cáceres, Carlos. “Estudio teológico de la espiritualidad de Monseñor Romero”. *Senderos* 21 no. 62 (1999): 229-268.

Campbell-Johnston, Michael y Jon Sobrino. *Monseñor Romero, Westminster y Roma*. San Salvador: UCA, 2010.

Cardenal, Rodolfo. *Vida, pasión y muerte del jesuita Rutilio Grande*. San Salvador: UCA Editores, 2016.

Carranza, Salvador. *Romero-Rutilio, vidas encontradas*. San Salvador: UCA, 1992.

Carrier, Yves. *Óscar Romero. Il popolo del Salvador e il destino di un uomo*. Milano: Jaca Book, 2014.

_____. *Le discours homilétique de Monseigneur Óscar A. Romero: les exigences historiques du salut-libération*. Paris: L'Harmattan, 2004. Recuperado de <https://ixtheo.de/Record/498955737>

Casas Andrés, Roberto. *Dios pasó por el Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*. Bilbao: Desclée de Brower, 2009.

Cavada Díez, Miguel. "Predicación y profecía. Análisis de las homilías de Monseñor Romero". *Revista Latinoamericana de Teología* 12 no. 34 (1995): 3-36.

_____. *Monseñor Romero. Su vida, su testimonio y su palabra*. San Salvador: Criterio, 2005.

Chanta Martínez, René Antonio. "Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Óscar Arnulfo Romero 1962-1965". *REHMLAC Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 3 no. 1 (2011a): 124-141. Recuperado de <http://bit.ly/2PhJJYK>

_____. "La conflictividad de Óscar Arnulfo Romero años 1962-1964". *Teoría y Praxis* no. 19 (2011b): 21-31. Recuperado de <https://doi.org/10.5377/typ.v0i19.3450>.

Congar, Yves. "Monoteísmo político y Dios Trinitario". *Nouvelle Revue Theologique* 103 no. 1 (1981): 3-17.

Congregatio de Causis Sanctorum. *Sancti Salvatoris in America. Beatificationis Seu Declarationis Martyrii Servi Deo Ansgarii Arnolphi Romero*. Archiepiscopi Sanctii Salvatoris in America. In Odium Fidei, Uti Fertur, Interfecti (+24.III.1980). Positio Super Martyrio. Roma: Congregatio de Causis Sanctorum, 2014.

Cox, Harvey. *La ciudad secular*. Barcelona: Península, 1968.

_____. *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae, 1985.

D'Ors, Alvaro y Pérez-Peix. "Teología política: una revisión del problema". *Revista de Estudios Políticos* n° 205 (1976): Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1704519.pdf>

Delgado, Jesús. *Oscar A. Romero. Biografía*. 9a. ed. San Salvador: UCA, 1986.

Dentico, Nicoletta. *Ricchi e buoni? Le trame oscure del filantropocapitalismo*. Verona: Editrice Missionaria Italiana, 2020.

Díaz, Carlos. *Monseñor Óscar Romero*. Colección Sinergia Serie Verde, 4a. ed. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

Díez, Zacarías y Juan Macho. *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de cambio?* San Salvador: Criterio, 1976. Recuperado de <http://bit.ly/2WaGFib>

Donoso Cortés, Juan. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Poblet, 1943.

Duch, Lluís. "Crisis de Dios y crisis de la Memoria". *Scripta Fulgencia* 20 no. 39-40 (2010): 103-120.

_____. *La crisis de la transmisión de la fe*. Madrid: Editorial PPC, 2009.

_____. *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta, 2014.

Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.

_____. "Dimensión política del mesianismo de Jesús" *Estudios Sociales* 7 (1972): 81-105.

_____. “La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero”. *ECA* 437 (1989): 167-176.

_____. “Monseñor Romero, Un enviado de Dios para salvar a su pueblo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 7 no. 19 (1990): 5-10.

_____. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): Escritos políticos III*. San Salvador: UCA Editores, 2005.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990.

Erdozain, Plácido. *Monseñor Romero: mártir de la Iglesia Popular*. San José: DEI, 1980.

Espinosa Molina, Dumar. “Francisco ¿el papa del fin de la era constantiniana?”. *Cuestiones Teológicas* 44, n. 102 (2017): 347-372.
<https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a06>

Fernández, Ezequiel. “Un modo de ser y hacer Iglesia claves desde la vida de Monseñor Óscar Romero”. *Revista Anatóleli* XX, n°. 39 (2018): 7-19.

Filochowski, Julián. “Entrevista con Mons. Pedro A. Aparicio”. *Revista Latinoamericana de Teología* 34 no. 100 (2017): 87-103.

Francisco. *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Tipografía Vaticana, 2013.

_____. *Laudato sii. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Tipografía Vaticana. 2015.

_____. *Fratelli Tutti. Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma: Tipografía Vaticana, 2020.

Galilea, Segundo (ed.). *La vertiente política de la pastoral*. Quito: IPLA, 1970.

Gamper, Daniel (ed.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 2014.

Gibellini, Rosino (Ed). *Ancora sulla "Teologia Politica": Il dibattito continua*. Brescia: Queriniana, 1975.

_____. *"Dibattito sulla teologia politica"*. Brescia: Queriniana, 1972.

Gómez Caffarena, José (ed.). *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid: Cristiandad, 1975.

González Bernal, Edith. "La didáctica en los métodos de la teología. Didactics in the methods of teology". *Magistro* 2 no. 4 (2008): 45-59.

González Faus, José Ignacio. *Herejías del catolicismo actual*. Madrid: Trotta, 2013.

Greenan, Thomas. *El pensamiento teológico-pastoral en las homilías de Monseñor Romero* (Tesis). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.

Grenni, Héctor Raúl. *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero: sociedad e iglesia. Procesos, dinámicas y contradicciones de un período de violencia (1969-1980)*. 2a. ed. San Salvador: Universidad Don Bosco, 2015.

Guardini, Romano. *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*. Madrid: Rialp, 1956.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

Kasper, Walter. "Utopía política y esperanza cristiana". *Frankfurter Hefte* 24 (1969): 563-572.

Kibbe, Michael H. "Light that Conquers the Darkness: Oscar Romero on the Transfiguration of Jesus". *Theology Today* 75, n° 4 (2019): 447-457. DOI: 10.1177/0040573618810373 journals.sagepub.com/home/ttj

Lehmann, Paul. *La ética en el contexto cristiano*. Montevideo: Alfa, 1968.

Libanio, Joao Baptista. *Discernimiento y política*. Santander: Sal Terrae, 1978.

López Amozurrutia, Julián A. "Modelos de reflexión sobre el método teológico". *Efemérides Mexicana* no. 24 (2006): 37-76.

López Vigil, María. *Piezas para un retrato*, 7a. ed. San Salvador: UCA Editores, 2014.

Maier, Martin. *Monseñor Romero. Maestro de espiritualidad*. San Salvador: UCA, 2010.

_____. "Monseñor Romero, conflictividad eclesial y carisma ministerial". *Revista Latinoamericana de Teología* 22 no. 64 (2005): 7-26.

Marcouiller, Douglas. *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero. Prólogo de Jon Sobrino*. Santander: Sal Terrae, 2004.

Marin, Richard. "Helder Câmara et Oscar Romero. Réflexions historiennes sur deux itinéraires pastoraux". En *A l'image d'Oscar Romero. Héros, prophètes et martyrs d'Amérique latine*, Caroline Sappia, (2009): 39-56. Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00974349/document>

Maritain, Jacques. *Humanismo integral. Problemas materiales y espirituales de una nueva cristiandad*. Santiago de Chile: Ercilla, 1947.

Martín-Baró, Ignacio. “El liderazgo del Monseñor Romero: un análisis psicosocial”. *Colección Digital Ignacio Martín-Baró* 36 no. 389 (1981): 152-172. Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/articulo/el-liderazgo-de-monsenor-romero-un-analisis-psicosocial/>

Masina, Ettore. *L' arcivescovo deve morire. Oscar Romero e il suo popolo*. 2a. ed. Trento: Il Margine, 2011.

Mata, Santiago. *Monseñor Oscar Romero. Pasión por la Iglesia*. Madrid: Palabra, 2015.

Metz, Johann Baptist. *Sul concetto della Nuova Teologia Politica 1967-1997*. Brescia: Queriniana, 1998.

Mills, Frederick B. “Aproximación filosófica al enunciado ‘opción preferencial por los pobres’ del obispo mártir”. *Diario Digital ContraPunto*, 07 de mayo del 2020. Recuperado de <http://www.contrapunto.com.sv/archivo2016/derechos-humanos/arzobispo-romero-la-dimension-politica-de-la-fe>

Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1965.

Mondin, Battista. s.v. “Política”. En Guissepe y Severino Dianich. *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Morozzo Della Rocca, Roberto. *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*. Salamanca: Sígueme, 2010.

_____. A cura di. *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra fredda e rivoluzione*. Milano: San Paolo, 2014.

_____. *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

Paglia, Vincenzo. “Fue Benedicto XVI a desbloquear la canonización de Romero”. Entrevista concedida a Andrés Beltramo Álvarez. 2018. Recuperado de <https://www.lastampa.it/2018/03/15/vaticaninsider/fue-benedicto-xvi-a-desbloquear-la-canonizacin-de-romero-POZKLNQnWbtVuZ5EvcOR3L/pagina.html>

Palini, Anselmo. *Oscar Romero. Ho udito il grido del mio popolo*. Roma: AVE, 2010.

Parisi, Pio. *La ricerca di Dio e la politica. Quattro scritti da Pietro Fantozzi, Giorgio Marcello, Gianfranco Solinas*. Catanzaro: Rubbettino, 2000.

Pérez Prieto, Victorino. “Los orígenes de la Teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", sacerdotes para américa latina, cristianos por el socialismo y comunidades eclesiales de base”. *Cuestiones teológicas* 43, n. 99 (2016): 73-108. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v43n99.a04>

Peterson, Erik. “El monoteísmo como problema político”. *Tratados Teológicos*, 27-62. Madrid: Cristiandad, 1966.

Ratzinger, Joseph. *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiológia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

_____. *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp, 2005.

Ratzinger, Joseph. y Jürgen Habermas. *Ética, religione e Stato liberale*. Brescia: Morcelliana, 2012.

Ribera, Ricardo. “El Salvador entre 1969 y 1999: dialéctica de tres décadas históricas”. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* no. 139 (2014): 71-91.

Riccardi, Andrea. “Romero tra mito e storia”, en *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra*

fredda e rivoluzione, a cura di Roberto Morozzo Della Rocca, 255-282. Milano: San Paolo, 2014.

Romero, Oscar. "A propósito del informe presidencial". *Semanario Chaparrastique*, 9 de julio de 1966.

_____. "Actividad de la Iglesia en El Salvador. Juicio sobre ciertas apreciaciones presentadas a la Secretaría de su Santidad". San Salvador: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de San Salvador, 1968. Consulta 12 de febrero del 2018.

_____. "Ante los problemas del mundo". *Semanario Chaparrastique*, 9 de febrero de 1963.

_____. "Atención al uno sin olvidar al otro". *Semanario Orientación*, 10 de junio de 1979.

_____. "Autonomía y colaboración". *Diario del Oriente*, 3 de noviembre de 1972.

_____. "¿Bastará el envase de licores...?". *Semanario Chaparrastique*, 25 de julio de 1948.

_____. "Caridad, no filantropía". *Semanario Chaparrastique*, 29 de julio de 1944.

_____. "Colaboremos todos a salir de la crisis". *Semanario Orientación*, 20 de mayo de 1979.

_____. "Conferencia de prensa de Monseñor Romero en Puebla el 9 de febrero". *Semanario Orientación*, 11 de marzo de 1979.

_____. "Con los pies en la tierra y el corazón en el cielo". *Semanario Orientación*, 3 de junio de 1973.

_____. "Cristo en nuestra historia". *Diario del Oriente*, 12 de abril de 1972.

_____. “De acuerdo con una teología de la liberación bien intencionada”. *Diario del Oriente*, 19 de junio de 1974.

_____. “Defendiendo intereses”. *Semanario Orientación*, 5 de diciembre de 1971.

_____. “Dentro hacia fuera, mecánica de acción del cristianismo”. *Semanario Orientación*, 27 de enero de 1974.

_____. “Desde el mes de reflexión episcopal”. *Semanario Orientación*, 10 de septiembre de 1972.

_____. “Dialogar no es pactar”. *La Prensa Gráfica*, 1° de julio de 1972.

_____. “Dios en la Constitución”. *Semanario Chaparrastique*. 10 de junio de 1950.

_____. “Editan mis homilías”. *Semanario Orientación*, 10 de julio de 1977.

_____. “Efectos civiles para el matrimonio cristiano exige la democracia salvadoreña”. *Semanario Chaparrastique*, 17 de septiembre de 1949.

_____. “El amor vence a la violencia”. *La Prensa Gráfica*, 22 de febrero de 1977.

_____. “El asesinato del P. Rutilio: vida y esperanza para la Iglesia”. *Semanario Orientación*, 20 de marzo de 1977.

_____. “El bienestar que todos necesitamos”. *La Prensa Gráfica*, 9 de junio de 1978.

_____. “El Divino Salvador”. *Diario del Oriente*. 9 de octubre de 1976.

_____. “El fulgor de las encíclicas en la transmisión del poder”. *Semanario Chaparrastique* 3104, 8 de julio de 1967.

- _____. “El laicismo antidemocrático”. *Semanario Orientación*, 11 de julio de 1971.
- _____. “El Papa ilumina la línea de Puebla y de nuestra Arquidiócesis”. *Semanario Orientación*, 17 de septiembre de 1978.
- _____. “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU”. *Semanario Orientación*, 21 de octubre de 1979.
- _____. “El verdadero `Medellín`”. *La Prensa Gráfica*, 13 de septiembre de 1971.
- _____. “En la confusión está el peligro”. *La Prensa Gráfica*, 21 de abril de 1978.
- _____. “Enfermedad de muerte”. *Semanario Chaparrastique*, 23 de febrero de 1963.
- _____. “Enseñanza religiosa en la escuela o un pueblo de descreídos”. *Semanario Chaparrastique*, 15 de julio de 1950.
- _____. “Entre las vertientes de dos años”. *La Prensa Gráfica*, 30 de diciembre de 1977.
- _____. “Entrevista de Radio Cadena Central a Mons. Oscar A. Romero”. *Semanario Orientación*, 7 de octubre de 1979.
- _____. “Fe y patria”. *Semanario Chaparrastique*, 22 de septiembre de 1956.
- _____. *Homilías: Tomo I ciclo C, 14 de marzo de 1977-25 a noviembre de 1977*. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- _____. *Homilías: Tomo II Ciclo A, 27 de noviembre de 1977-28 de mayo de 1978*. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- _____. *Homilías: Tomo III ciclo A, 4 de junio de 1978-29 de noviembre de 1978*. San Salvador: UCA Editores, 2006.

_____. *Homilías: Tomo VI Ciclo C, 9 de diciembre de 1979-24 de marzo de 1980*. San Salvador: UCA Editores, 2009.

_____. “Ideología de la iglesia en la independencia”. San Salvador: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de San Salvador, 1960. Consultado el 12 de febrero del 2018.

_____. “Justicia en la constitución”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de mayo de 1950.

_____. “La cruz, bandera de libertad”. *Diario del Oriente*, 19 de septiembre de 1973.

_____. “La dejadez cívica salvadoreña”. *Semanario Chaparrastique*, 24 de marzo de 1962.

_____. “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. En *Cartas pastorales y discursos de monseñor Oscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero. San Salvador: UCA, 2007.

_____. “La esperanza dinámica de la Iglesia”. *Semanario Orientación*, 2 de diciembre de 1973.

_____. “La fiesta de Cristo Rey”. *Semanario Orientación*, 6 de noviembre de 1977.

_____. “La Iglesia va al campesino”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de diciembre de 1952.

_____. “La más profunda revolución social”. *Diario del Oriente*, 29 de agosto de 1973.

_____. “La tentación del nuevo cristianismo. La intramundanía”. *Diario del Oriente*, 5 de octubre de 1974.

_____. “La vida en función social”. *La Prensa Gráfica*, 14 de abril de 1978.

- _____. “La violencia desatada”. *Semanario Orientación*, 26 de septiembre de 1971.
- _____. “La voz del pastor”. *Semanario Orientación*, 2 de septiembre de 1979.
- _____. “La voz de la Iglesia en Centroamérica”. *La Prensa Gráfica*, 13 de junio de 1970.
- _____. “Liberación es salvación”. *Diario del Oriente*, 16 de abril de 1974.
- _____. “Llamamiento a la unidad”. *Semanario Orientación*, 20 de febrero de 1972.
- _____. “Lo que estoy haciendo en mi diócesis es aprobado por el papa”. *Semanario Orientación*, 11 de febrero de 1979.
- _____. “Los campesinos no son parias”. *Semanario Orientación*, 4 de julio de 1971.
- _____. “Los dos ateísmos son peligrosos”. *La Prensa Gráfica*, 17 de noviembre de 1978.
- _____. “Marxismo y cristianismo”. *Semanario Chaparrastique*, 17 de julio de 1954.
- _____. “Mensaje pastoral de año nuevo”. *Semanario Orientación*, 8 de enero de 1978.
- _____. *Su Diario. Desde 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo de 1980*. San Salvador: Grafika Imprenta, 2000.
- _____. “Muerte del Dr. Zamora: un llamado a la sinceridad (entrevista por Cadena Central el 28 de febrero de 1980)”. *Semanario Orientación*, 9 de marzo de 1980.
- _____. “Ningún bien es comparable con la auténtica libertad”. *Semanario Orientación*, 14 de noviembre de 1971.
- _____. “Nuestra aportación en Puebla”. *Semanario Orientación*, 25 de febrero de 1979.

- _____. “Nuestra reflexión de fin de año”. *Semanario Orientación*, 1º de enero de 1978.
- _____. “Nuestra reunión fue pastoral”. *El Apóstol*, 29 de agosto de 1976.
- _____. “Nueva señal de victoria”. *Semanario Chaparrastique*, 3 de junio de 1961.
- _____. “Os contempla la eternidad”. *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1946.
- _____. “Para el papa el galardón mundial de la paz”. *Semanario Chaparrastique*, 29 de marzo de 1963.
- _____. “Pascua: esperanza de un mundo mejor”. *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.
- _____. “Pasión y redención del pueblo”. *La Prensa Gráfica*, 14 de agosto de 1972.
- _____. “Pequeñas URSS”. *Semanario Chaparrastique*, 24 de abril de 1965.
- _____. “Política y religión”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de junio de 1964.
- _____. “Por qué la Iglesia habla de política”. *Diario de Oriente*, 7 de junio de 1972.
- _____. “Pueblo salvadoreño vuélvete a Dios vuélvete a ti mismo”. *Semanario Orientación*, 17 de febrero de 1974.
- _____. “¿Qué quiere decir hoy ser sacerdote?”. *Semanario Orientación*, 16 de enero de 1972.
- _____. “Semana Santa. Imagen y esperanza de nuestro pueblo”. *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.

_____. “Servicio de la Iglesia ante crisis del gobierno”. *Semanario Orientación*, 6 de enero de 1980.

_____. “Solo el amor libera”. *Semanario Orientación*, 25 de marzo de 1973.

_____. “Somos católicos”. *Semanario Chaparrastique*, 1° de julio de 1961.

_____. *Su pensamiento en la prensa escrita*. San Salvador: Arzobispado de San Salvador, 1992. Vol. I-IV.

_____. “Todavía hay cristianos que no sienten con sus hermanos”. *Semanario Orientación*, 11 de septiembre de 1977.

_____. “Tres metas”. *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1963.

_____. “Un nuevo repudio a la violencia”. *La Prensa Gráfica*, 11 de noviembre de 1977.

_____. “Un mundo justo, inspirado por el amor cristiano”. *Semanario Orientación*, 13 de enero de 1980.

_____. “Un nuevo llamamiento a la paz”. *La Prensa Gráfica*, 22 de noviembre de 1977.

_____. “¿Un periódico sin opinión?”. *Semanario Orientación*, 30 de agosto de 1972.

_____. “Una carta pastoral en el espíritu del nuevo papa”. *La Prensa Gráfica*, 1° de septiembre de 1978.

_____. “Violencia nunca el camino”. *Semanario Orientación*, 3 de febrero de 1980.

_____. “Voto y educación política”. *Semanario Chaparrastique*, 18 de febrero de 1967.

_____. Romero, Oscar y Arturo Rivera Damas, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”. En *Cartas pastorales y discursos de monseñor Oscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero. San Salvador: UCA, 2007.

Rosa Chávez, Gregorio. “La presencia de Monseñor Romero en la iglesia salvadoreña”. 2005. Recuperado de <http://bit.ly/2PhvwuO>.

Rosito, Vincenzo. *Lo spirito e la polis. Prospettive per una pneumatologia politica*. Assisi: Citadella Editrice, 2016.

Rovinski, Samuel. *El martirio del pastor*. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2011.

Sala, Ramón. “Monseñor Romero y la escatología de *Gaudium et Spes*”. *Teología y Vida* 57, no. 2 (2016): 185-209.

Sanz de Diego, Rafael Ma. *Moral política*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

Schillebeeckx, Edward. *Perché la politica non é tutto. Parlare di Dio in un mondo minacciato*. Brescia: Queriniana, 1987.

Schmitt, Carl. *Teología política I y II*. Madrid: Trotta, 2008.

Segundo, Juan Luis. *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad, 1985.

Shaul, Richard. *El cristianismo y la revolución social*. Buenos Aires: La Aurora, 1955.

Silveira, María del Pilar. “La mujer en el pensamiento de Mons. Romero: reflexión desde lo femenino en el 30 aniversario de su martirio”. *Iter* 21 no. 52 (2010): 257-271.

Sobrino, Jon. "Aniversario de Monseñor Romero. ¿Y nosotros?" *Revista de Fomento Social* 60 no. 237 (2005): 113-118.

_____. "El impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría". *Revista Latinoamericana de Teología* 30 no. 90 (2012): 195-212.

_____. *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA, 2013.

Sobrino, Jon, Ignacio Martín-Baró y Rodolfo Cardenal. *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero / Introducciones, comentarios y selección de textos de Sobrino, Jon, Ignacio Martín-Baró y Rodolfo Cardenal*. San Salvador: UCA, 2014.

Sorge, Bartolomeo. "La herencia de Monseñor Romero". *Revista de Fomento Social* 60 no. 237 (2005): 119-126.

Spadaro, Antonio y José María Tojeira. *Romero e Rutilio. Testimoni della fede e della giustizia*. Milano: Ancora, 2015.

Tamayo-Acosta, Juan José. (Director). *San Romero de América*. Valencia: Tirant Humanidades, 2015.

_____. *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1989.

Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.

Toro Jaramillo, Iván. "La bibliometría y las publicaciones en teología". *Cuestiones Teológicas* 44, n. 102 (2017). 229-239. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a01>

Trigo, Pedro. "Oscar Arnulfo Romero: Pobre entre los pobres y pobre entre los ricos para evangelizar a pobres y ricos". *Iter* 21 no. 52 (2010): 245-256.

Vidales, Raúl. *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*. Quito: IPLA, 1972.

Vitali, Alberto. *Oscar A. Romero. Pastore di agnelli e lupi*. Milano: Paoline, 2010.

Voegelin, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Whelan, Matthew Philipp. "You possess the land that belongs to all salvadorans": Archbishop Óscar Romero and ordinary violence". *Modern Theology* 35 (2019): 639-662. DOI:10.1111/moth.12478.

Wicks, Jared. *Introducción al método teológico*. Pamplona: Verbo Divino, 1998.

Wright, Scott. *Oscar Romero in the communion of Saints*. New York: Orbis Book, 2009.

Xhaufflaire, Marcel. *Introduzione alla "Teologia Politica" di Johann Baptist Metz*. Brescia: Queriniana, 1974.

8. ANEXOS: ARTÍCULOS PUBLICADOS

ARTÍCULO 1 / CAPÍTULO DE LIBRO

Farfán, Marcelo y Ruiz, Fredy. “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María (I). En *Investigaciones Teológicas Eclesiales I*, editado por Damián Páez, cap. VI, 227-270. Quito: Abya-Yala, 2020.

Disponible en <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/19418>

FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL ITINERARIO PERSONAL DE MONSEÑOR ÓSCAR ROMERO: DE CIUDAD BARRIOS A SANTIAGO DE MARÍA (I).

Faith-politics and option for the poor in the personal itinerary of Monsignor Óscar Romero: from Ciudad Barrios to Santiago de María (I)

Marcelo Farfán Pacheco*

Fredy Ruiz Serna**

Resumen

El problema fundamental que se aborda en esta investigación es cómo la opción por los pobres puede resolver las relaciones entre fe y política, a partir del análisis de un testimonio excepcional, como es el de monseñor Óscar Romero. En este ejercicio se busca identificar y analizar, en el itinerario personal que va desde su nacimiento hasta el obispado en Santiago de María, los antecedentes biográficos, históricos, formativos y pastorales que explican la comprensión de la dimensión política de la fe como opción por los pobres en san Óscar Romero.

Palabras clave: Maduración en la fe, vida interior, adhesión al Magisterio, iluminación de la política, opción por los pobres.

Abstract

The main problem addressed in this research is how the option for the poor can resolve the relationship between faith and politics, based on the analysis of an exceptional life testimony, such as that of Monsignor Oscar Romero. This will allow us to identify and analyze Mons. Romero's personal itinerary since his birth until his bishopric in Santiago de Maria, as well as his biographical, historical, formative, and ministerial background, which explain the understanding of the political dimension of faith as an option for the poor in Saint Óscar Romero.

Key Words: Maturation in faith, interior life, adhesion to the Church Magisterium, politics illumination, option for the poor.

*Doctorando en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Correo: mfarfan@ups.edu.ec <https://orcid.org/0000-0002-4543-369X>

** Dr. Fredy Ruiz Serna. Coautor de este artículo en cuanto director de esta investigación. Es Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, Magister en Pedagogía de las Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lyon. Correo: reinaldoruijs2411@hotmail.com

Introducción

Esta primera parte tiene como objetivo analizar la opción por los pobres como dimensión política de la fe en el itinerario biográfico de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en el trayecto que va desde su nacimiento (1917) hasta su labor pastoral como obispo de la Diócesis de Santiago de María (1977).

Dejamos para una segunda parte la profundización del tema en el período más densamente significativo de Monseñor Romero, correspondiente al gobierno de la Arquidiócesis de San Salvador.

Ignacio Martín-Baró señala la importancia de “rastrear en la historia personal de Monseñor Romero las raíces últimas de su prodigioso apostolado arzobispal” (Romero, 2014, p. 13). Precisamente, esa es la intención de esta investigación. No quiere ser biográfica únicamente, sino teológica en el sentido de descubrir en el entramado de la vida de Monseñor Óscar Romero (1917-1980), el “filo rosso” de la dimensión política de la fe y su relación con la opción por los pobres. En otras palabras, se busca indagar en el camino familiar, formativo y pastoral de Romero, las experiencias, decisiones, opciones, encuentros y conflictos que configuran su itinerario de maduración en la fe, y que permiten una comprensión más sistemática de cómo Romero, como persona, sacerdote y obispo llegó a identificar la opción por los pobres como esencial para vivir la fe en su dimensión política.

Efectivamente, las raíces familiares, la vida del Seminario, la formación en Roma, el prolongado servicio como párroco y la etapa como obispo de Santiago de María, evidencian en Romero a un sacerdote-pastor, según los cánones preconciliares, pero fiel y críticamente abierto frente a la novedad del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

En ese marco, esta investigación pretende ser una lectura de la vida de Monseñor Romero, fundamentada en su propio testimonio, expresado en algunos de sus artículos, homilías, Diario, Cuadernos Espirituales y correspondencia oficial.² Además, a través de

² El Arzobispado de San Salvador ha compilado en cuatro tomos los escritos de *Monseñor Romero en la Prensa Escrita* que va desde el año 1944 hasta 1980; de la misma manera están recogidos los *Cuadernos*

fuentes secundarias como las numerosas biografías y, especialmente, por medio de los documentos oficiales del proceso de canonización.³

Al analizar, en las abundantes biografías existentes, la historia de vida de Monseñor Romero, podemos ubicar cuatro fases muy bien diferenciadas: las raíces familiares, el proceso formativo, la experiencia del ministerio pastoral parroquial y primer episcopado, y, finalmente, el arzobispado de la Arquidiócesis de San Salvador, que es la más estudiada y compleja. Por ello, esta primera parte se desarrolla en tres secciones:

La primera sección aborda el tema de *la fe recibida en familia católica, rural y pobre*. Es un acercamiento a la experiencia familiar como cuna de la fe.

La segunda sección corresponde al desarrollo del *itinerario formativo de Monseñor Romero como maduración en la fe*. En esta parte se hace referencia a la formación básica escolar, a la vida en el Seminario Menor, y sobre todo nos detenemos a profundizar la experiencia “romana” marcada por la adhesión al Papa y al Magisterio de la Iglesia, factores que marcarán su vida interior.

La tercera sección aborda la *dinámica del ministerio pastoral y el servicio administrativo-eclesiástico centrados en la defensa del Magisterio*. Partiendo de una contextualización histórica se profundizan los largos años de ministerio pastoral parroquial y episcopal en San Miguel y en Santiago de María, respectivamente. En esos años, ricos pastoralmente pero también en la vida espiritual, Romero se abre a un trabajo socio-asistencial a favor de los pobres con una actitud de cercanía con sus feligreses, pero al mismo tiempo entra al debate público sobre temas que afectan a la identidad católica de su nación.

de Ejercicios Espirituales desde 1966 hasta 1980, como también la publicación del *Diario* que va desde el 31 de marzo de 1978 hasta el jueves 20 de marzo de 1980. Han sido publicadas por UCA editores en seis tomos las Homilias correspondientes a los ciclos litúrgicos A, B y C referidas a los años 1977-1980 en que Monseñor fue Arzobispo de San Salvador. El “Centro Monseñor Romero” en el 2007 publicó las *Cartas Pastorales y Discursos* de Monseñor Romero, éstos últimos correspondientes a la recepción del doctorado honoris causa tanto por la Universidad de Georgetown como por parte de la Universidad de Lovaina.

³ Un gran número de obras sobre Monseñor Romero tienen un carácter biográfico y eso se explica sea por la necesidad de recoger su testimonio como también de sustentar su santidad. Entre las más importantes tenemos: Plácido Erdozain (1980), Brockman (1982), Jon Sobrino (1989), Jesús Delgado (1990), Salvador Carranza (1992), María López Vigil (1993), Miguel Cavada (2005), Scott Wright (2009), Giuseppe Massone (2009), Martín Maier (2010), Palini (2010), Yves Carrier (2014), Morozzo Della Rocca (2010), Alberto Vitali (2010), Ettore Masina (2011) y Mata (2015). Finalmente, constituye de gran valor la “Positio Super Martyrio” como fundamentación oficial para el proceso de canonización.

1. La fe recibida en familia católica, rural y pobre

En una pequeña obra de teatro sobre Monseñor Romero, el autor pone en labios del P. Rutilio Grande esta frase, en referencia al obispo: “No se le puede acusar de hipócrita. Es un hombre del pueblo, pobre como cualquier campesino” (Rovinski, 2011, p. 15). Esta afirmación evidencia un elemento de continuidad en el itinerario biográfico de Romero como persona y como creyente: una permanente fidelidad a sus orígenes.

La familia fue la cuna de la fe para Óscar Romero. En su partida de nacimiento consta que nació en una pequeña ciudad salvadoreña, llamada Ciudad Barrios, en el Departamento de Morazán, el 15 de agosto de 1917. Fue bautizado posteriormente en la parroquia de la misma ciudad, el 11 de mayo de 1919 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Ciudad Barrios es un Municipio que queda a 160 Km de la capital, cuya principal actividad económica era el cultivo del café (Vitali, 2010).

Óscar Romero vivió con su familia 13 años de su vida, entre 1917 y 1930, antes de ir al Seminario Menor. Fue el segundo hijo de ocho hermanos. La madre era una mujer muy religiosa (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), mientras que el padre, de oficio telegrafista, no era un católico ferviente. En familia aprendió la fe cristiana (Morozzo, 2010b), especialmente con la madre que, según testigos, era una persona piadosa, de mucha fe y que educaba a sus hijos religiosamente (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

La experiencia familiar de Óscar Romero estuvo marcada por un estilo de vida modesto, austero, de trabajo y en ambiente cultural, más rural que campesino. En su niñez fue aprendiz de carpintero, como su padre quiso que fuera (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), y le colaboraba a su madre con el reparto del correo en el pueblo (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Vivió una pobreza digna (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

Óscar sufrió la poliomielitis cuando era niño. Esta enfermedad lo llevó a una cierta introversión y timidez, pero, por otro lado, lo impulsó en su capacidad reflexiva (Morozzo, 2010b). Su inclinación a la soledad y su débil sociabilidad siempre fueron una dificultad para Romero (Delgado, 2008). Sin embargo, algunos testigos señalan que desde

pequeño manifestó “una fuerte inclinación a la caridad para con los pobres” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 39) y que buscaba hacerse cargo de los problemas de los demás (Morozzo, 2010b). También, Óscar, desde su infancia manifestó un gusto especial por las prácticas religiosas (López Vigil, 2014).

La vocación sacerdotal de Óscar fue advertida por el alcalde de la ciudad, don Alfonso Leiva, quien le comunicó al obispo de San Miguel de la posible vocación del niño (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Aquel que estaría llamado a acompañar desde el evangelio uno de los momentos histórico-políticos más difíciles del país, recibió el apoyo de un hombre vinculado a la política local.

Las condiciones económicas de la familia de Óscar hicieron que el obispo Juan Antonio Dueñas Argumedo se hiciera cargo de los gastos en el Seminario de San Miguel (1929) (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Al inicio, el padre de Óscar le apoyó económicamente, pero, más tarde, cambió de opinión por la situación de pobreza de la familia. Más adelante, la madre de Romero perdió una pequeña finca al no poder cubrir un préstamo realizado con la finalidad de ayudar en el financiamiento del viaje y estudios de su hijo en Roma (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

La “Positio” sintetiza la experiencia familiar afirmando:

Romero provenía de una familia modesta, aunque no en situación de miseria. De adolescente había ayudado a su familia con pequeños trabajos. Conocía el esfuerzo que requiere la vida. Su amor por los pobres derivaba, entre otras cosas, de esa experiencia personal de estrecheces materiales. ¿Cómo podía mostrarse insensible cuando, siendo ya sacerdote, veía pobres? (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 517)

Familia e iglesia fueron los espacios en los que vivió Óscar Romero su inicial experiencia de fe. El ambiente familiar alejado de los centros importantes era religioso, sereno, pobre y de trabajo; mientras que en la iglesia parroquial se abrió a la vida sacramental y a la oración. Gonsalves constata que “la oración siempre acompañó las decisiones de Monseñor Romero..., y así fue durante toda su vida” (Alegre, Trigo, Gonsalves & Sobrino, 2011, p. 62).

Experiencia de familia rural, serena pobreza, trabajo manual, enfermedad, vida de piedad fueron los elementos que caracterizaron la infancia e inicial adolescencia de Romero.

Monseñor Romero hace una lectura de su propia experiencia familiar, entendida como camino vocacional que nace de la pobreza para abrirse al servicio del mundo:

Casi todos los sacerdotes procedemos de la pobreza y es nuestra mejor alegría recordar a nuestra madre sufrida y pobre, a nuestro padre luchando por sostener aquel hogar y de allí surgir una vocación que se convierta luego en voz de esa pobreza digna, para hacer que todos sepamos orientar al mundo por los caminos de Dios. (Romero, 2005, p. 284)

Los elementos que encontramos en la vida de familia de Romero se desarrollan en una línea de continuidad hasta convertirse en rasgos de su modo de vivir la fe, como lo afirma el Cardenal Angelo Amato en su breve opúsculo: “Amaba la pobreza y era cercano a su pueblo oprimido y humillado” (Amato, 2015, p. 11).⁴

La “pequeña” historia de Romero se ubica en un horizonte más amplio. Óscar viene al mundo y vive la experiencia familiar y la primera formación en un contexto sociopolítico de creciente conflicto, el cual se desarrolla fundamentalmente en el sector campesino. Los primeros 30 años del siglo XX fueron particularmente prósperos para la economía de El Salvador. Hubo estabilidad y una macroeconomía con resultados positivos, pero en beneficio de la oligarquía agraria (Mata, 2015); sin embargo, el clima político era conflictivo. El presidente Manuel Araujo (1911-1913), quien había promulgado leyes de carácter social, había sido asesinado en febrero del 1913, y la familia Meléndez Quiñónez se apropió del gobierno hasta el año 1931 (Vitali, 2010).

El Salvador tuvo un crecimiento demográfico importante, pero la estructura de propiedad de la tierra no había cambiado. Hasta los años 90 era un país con una población mayoritariamente rural (Mata, 2015). En 1932, en la zona occidental de El Salvador, tuvo lugar una insurrección campesina e indígena. Esa revuelta tenía antiguas raíces, pero la caída del precio del café, el despojo de tierras y el fraude electoral condujeron a un movimiento violento que fue reprimido, en una alianza entre el gobierno de Maximiliano Hernández y los propietarios de las tierras. Fueron asesinadas cerca de 25 000 personas, lo que condujo a la desaparición forzada de la población náhuatl (Mata, 2015).

⁴ Traducción propia.

El Salvador se fue constituyendo en un país feudal cafetalero, bajo el control de una burguesía local. Los problemas de acceso y tenencia de la tierra están en la base de los conflictos sociales (Vitali, 2010).

Esto explica las condiciones de vida de la familia de Monseñor Romero y pone en evidencia el creciente conflicto social del que Romero sería testigo y que más tarde debería afrontar.

2. La maduración en la fe en el itinerario formativo de Óscar Romero

2.1. La iniciación en la ciencia, piedad y virtud: la formación básica de Romero (1924-1936)

Óscar cursó su formación escolar en la escuela local de Ciudad Barrios hasta el tercer grado (1924-1927) (Mata, 2015). Posteriormente, con el apoyo de sus paisanos, ingresó en una especie de pequeña escuela privada creada en el pueblo, en donde completó los seis años de la educación primaria (Vitali, 2010). En la escuela, el niño era percibido como devoto, estudioso y un tanto perfeccionista (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Se destacó en el canto y la declamación, y por su gran facilidad para las humanidades (Delgado, 2008).

En 1929, va al Seminario Menor de San Miguel, en donde permaneció hasta 1936. No fue fácil para la familia de Romero ofrecer el apoyo económico para el ingreso al Seminario, a causa de la estrechez económica. El seminarista, por su parte, trabajaba durante los veranos, incluso en una minera (Potosí), para pagar los costos de su formación (Morozzo, 2010a).

El Seminario, bajo la conducción de la comunidad claretiana, le ofreció a Óscar un ambiente de alegría, disciplina y experiencia de paternidad. Monseñor Dueñas quería que sus seminaristas se cultivaran en el amor a la ciencia, la cultura, la piedad y la virtud (Delgado, 2008). De hecho, fue una formación rigurosa, con un especial énfasis en la mortificación personal, penitencia, disciplina cotidiana y oración (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Romero cultivó la oración personal y el silencio, particularmente la oración nocturna (Delgado, 2008). Podemos decir que empezó su aspiración a la santidad (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). De la época del Seminario, quedaron en

Romero las devociones al Santísimo Sacramento, al Sagrado Corazón de Jesús y a la Reina de la Paz.

La vida de oración, de estudio, de austeridad y de recreación, en un sereno ambiente de familia y de fe, bajo la guía claretiana fueron los elementos que dejaron huella en la memoria y personalidad de Romero (Delgado, 2008). Sin embargo, hay que puntualizar que la formación de Romero se dio en el contexto de una iglesia preconiliar, centrada más en la fidelidad a los propios deberes religiosos que en una apertura a la realidad histórica (Bingemer, 2015).

2.2. Vida interior, adhesión al Papa y al Magisterio como cimientos sacerdotales: la experiencia “romana” de Romero (1937-1943)

2.2.1. El Pontificio Colegio Pío Latinoamericano como escuela de formación sacerdotal para una nueva situación en la relación Iglesia-estado en América Latina

Delgado señala que se ha tenido poco en cuenta la “romanidad” (Delgado, 2008, p. 44) de Romero para entender su identidad sacerdotal, su estructura intelectual, sus opciones teológicas-pastorales y su concepción de la Iglesia.

Efectivamente, para Romero la experiencia romana estuvo siempre presente en su corazón. En octubre de 1937, Romero llegó a Roma para residir en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano, bajo el cuidado de la Compañía de Jesús, con el fin de estudiar en la Universidad Pontificia Gregoriana. En esa casa de formación sacerdotal permaneció hasta el año 1943.

El Pío Latino nació con una intención “política” y formativa pensada para la iglesia de América Latina. A mediados del siglo XIX se vivía una agudización de los conflictos, no solo en referencia a los nacientes estados de América, sino en el interior de la propia Iglesia. La formación del clero, la situación de los seminarios, la calidad de los profesores y las condiciones para los estudios eran deplorables. Por otra parte, la intromisión de las autoridades civiles en las estructuras eclesiales era notable y conflictiva. La tendencia liberal iba en crecimiento. Además, la calidad moral del clero era francamente censurable en muchos aspectos.⁵

⁵ Para toda esta parte seguimos a Ayala Mora, E. (2013).

Los esfuerzos por cambiar esa situación encontraron resistencia en los rezagos de las estructuras del patronato, que hacía que muchos clérigos tuvieran la protección de sectores políticos. Una solución provino del sacerdote chileno José Ignacio Eyzaguirre Portales, quien entre 1856 y 1857, retomando algunas iniciativas anteriores, propuso al Papa Pío IX fundar en Roma un “colegio seminario americano” destinado a la formación seria y con segura lealtad al Papa, de candidatos al sacerdocio provenientes del subcontinente. La intención clara era la reforma del clero y la lucha contra el regalismo y el liberalismo de la época (Ayala Mora, 2013).

De alguna manera se quería que el clero se “romanizara”, en el sentido de superar todo el lastre que había dejado en América Latina la historia del régimen hispánico del patronazgo. Esa “romanización” se entendía en términos de distinguir las esferas Estado-Iglesia, política-religión, fortalecer la adhesión al Papa y “afirmar la primacía de lo eclesial y lo espiritual” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 44).

Romero participó de esa experiencia y asumió la intención formativa histórica del Colegio Pío Latinoamericano. Efectivamente, Romero desarrolló una fuerte adhesión al Papa, se implicó con seriedad en cimentar una vida sacerdotal responsable y profundamente espiritual y adquirió las herramientas intelectuales para contrarrestar las tendencias liberales y masónicas que estaban muy presentes en América Latina en esas décadas. Además, experimentó la universalidad de la Iglesia y se inició en la vivencia de la espiritualidad jesuita (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

2.2.2. La prioridad de la vida espiritual

En Romero, la importancia de la vida espiritual durante los años de formación teológica se evidencia en su propio camino personal, en las concepciones sobre el sacerdocio y en la preferencia en su formación teológica por la temática mística y ascética, por sobre la teología como fin en sí misma. Santos Romero, hermano de Óscar, testifica que en las cartas que enviaba desde Roma a su madre, hablaba de su deseo de perfección: “Contaba en las cartas que por la gracia de Dios estaba bien y que se encaminaba a la perfección” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 565).

En el Colegio Pío Latino, Romero tuvo influencia de la espiritualidad jesuítica española. Aprendió un espíritu combativo, rectitud en la conducta y también cierta

escrupulosidad (Delgado, 2008). Por otro lado, se identificó con el sentido ascético y místico del sacrificio espiritual del sacerdocio según el pensamiento del monje irlandés P. Columba Marmión (Vitali, 2010). El ideal sacerdotal de Romero iba unido al concepto del sacrificio de Cristo: ser sacerdote era morir poco a poco como Cristo en la cruz para repartir resurrección y vida (Delgado, 2008).

Los modelos de espiritualidad que fue asumiendo en su vida sacerdotal estuvieron marcados por el influjo de San Juan de la Cruz, San Agustín y Santa Teresa de Ávila. Bajo la guía del P. Guenechea, asumió el espíritu de san Ignacio de Loyola y se inició en los *Ejercicios Espirituales* que se convirtieron en una práctica habitual en su vida personal (Delgado, 2008).

Dicha espiritualidad, centrada en el sacerdocio como sacrificio, como cruz que redime, y la experiencia de la propia limitación, lo llevaron a sentirse “pobre, mezquino y pecador” (Delgado, 2008, p. 24). La pobreza para Romero no fue solo una experiencia social o un estilo de vida, sino una experiencia espiritual: “pobreza no religiosa, sino de sacerdote diocesano, más parecida a la de un padre de familia, numerosa y pobre: casarse con la Iglesia y preocuparse con la comunidad” (Romero, s.f., p. 23).

En cuanto a la orientación de sus estudios teológicos no se encuentran temáticas y autores que en esos años eran muy debatidos: la teología protestante, la denominada “Nouvelle Thèologie” y autores como Chenu o De Lubac. Más bien, los referentes en su época de estudiante van en la línea de la mística cristiana: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y autores como P. Columba Marmión, P. Joseph de Guibert y el P. De La Puente. A ellos se añaden como fuentes de su cultura teológica dos padres de la Iglesia: San Juan Crisóstomo y San Ireneo (Delgado, 2008).

En el estudio realizado por Jesús Delgado consta una revisión de los temas que interesaban al estudiante Romero; estudio basado en las fichas que se conservan de esa época. En orden de importancia tenemos las siguientes temáticas: ascética y mística, cristológicas, devocionales, escuelas espirituales, santidad sacerdotal, mariología, matrimonio cristiano y, por último, temas referentes a obras de caridad e históricos como la emancipación de los países hispanoamericanos (Morozzo, 2014). Incluso el tema de la tesis de laurea que finalmente no fue posible desarrollar por motivos de la conflagración mundial, era justamente sobre el P. De La Puente: *De perfectione diversorum statum in vita christiana iuxta ven. P. Ludovicum De la Puente*.

Como se puede evidenciar, Romero tenía un interés muy fuerte por profundizar en la mística y ascética, tendencia que expresa opciones de vida espiritual personal.

2.2.3. La adhesión al Papa como seguridad en los avatares doctrinales histórico-políticos

La formación en Roma le otorgó a Romero un vínculo muy importante con el Magisterio de la Iglesia Católica, un sentido muy fuerte de fidelidad al Papa y de apertura a la universalidad del catolicismo. Años más tarde, afirmarí­a en su Diario: “Siento que Roma es una bendición del Señor que confirma mi misión, mi trabajo...” (Romero, 2000, p. 152). En otra parte comenta: “Y me dirigí a la plaza de San Pedro para encomendarme a los grandes pontífices, que reposan en las criptas del Vaticano y que han dado tanta inspiración y orientación a mi vida” (Romero, 2000, p. 162).

La figura de Pío XI fascinó y marcó el ministerio sacerdotal de Romero, como lo testimonió a un acompañante suyo en el año 1980: “Este es el Papa que yo más admiro” (Delgado, 2008, p. 23). Para Romero, Roma era el Papa y, particularmente, Pío XI. En una de sus homilías recuerda que siendo estudiante en Roma, le emocionó mucho escuchar una frase de Pío XI, pronunciada en referencia a la actitud del Papa cuando Hitler visitó Roma en mayo de 1937, y enarboló la cruz nazi: “La Iglesia no hace política, pero cuando la política toca su altar, la Iglesia defiende su altar” (Romero, 2006, p. 213).⁶

El modelo de sacerdote que Romero asumió en esos años de formación fue el de un militante en la fe al estilo del Papa Pío XI. En este sentido, cobran gran relevancia las palabras que, a propósito del funeral de cuerpo presente de su amigo Monseñor Rafael Valladares, el P. Romero pronunció en la homilía: “Pío XI, Pontífice de talla imperial puesto por Dios en los aciagos días del totalitarismo de Mussolini y de Hitler para decir a los que se creían amos del mundo: mientras yo viva, nadie se reirá de la Iglesia” (Romero, 1992, p. 462, Vol. II).⁷

Para Romero, la adhesión al Papa es anclarse en la seguridad de Pedro como garantía del ministerio episcopal. Esa fidelidad incondicional sería crucial en momentos

⁶ “La cruz en la vida”, Vigésimosegundo domingo del Tiempo Ordinario, 3 de septiembre de 1978.

⁷ “Murió como santo porque vivió como sacerdote”, Semanario Chaparrastique, 2 de septiembre de 1961, N° 2379.

críticos de su servicio episcopal (Vitali, 2010). En la visita que realizó a la Santa Sede en mayo de 1979, y al constatar las dificultades que provenían de la curia romana para acceder a una audiencia personal con el Papa, escribió Romero en su Diario: "...a pesar de todo, creo y amo a la Santa Iglesia y seré siempre fiel, con su gracia, a la Santa Sede, al Magisterio del Papa y que comprendo la parte humana, limitada, defectuosa de su Santa Iglesia..." (Romero 2000, p. 159).

La experiencia de universalidad de la Iglesia, la admiración y cercanía espiritual con el papado, especialmente con la figura de Pío XI, la inclinación por una vida espiritual seria y la fidelidad al Magisterio conforman el legado que dejó en Romero su estancia como estudiante en Roma.

2.2.4. La pobreza como estilo de vida sacerdotal

La formación en Roma no se redujo a un tiempo de estudio, sino que fue una experiencia personal, espiritual y pastoral. Romero vivió su experiencia formativa en Roma durante la Segunda Guerra Mundial; fueron años de estrecheces, privaciones, austeridad, sin lujos ni vanidades. En la escuela jesuita aprendió a vivir con lo esencial y ese sería su estilo personal durante toda su vida sacerdotal y episcopal (Delgado, 2008).

Es significativo que el día de la primera Misa en su lugar natal, Ciudad Barrios, fiel a su sentido ascético Romero renunció a cualquier regalo y solicitó como deseo personal que se ofreciera el almuerzo a todos los pobres del pueblo (Vitali, 2010).

La experiencia romana no cambió los hábitos de austeridad que ya traía Romero de su vida en familia y en el Seminario Menor. Al contrario, le ayudó a profundizar en su decisión personal. En Romero se dio una coherencia entre vida personal vivida en pobreza y simplicidad con el servicio y opción por los pobres.

3. La dinámica del ministerio pastoral y el servicio administrativo-eclesiástico centrados en la defensa del Magisterio

En el itinerario biográfico de Romero, posterior a su ordenación presbiteral (Roma, 4 de abril de 1942), se pueden distinguir con bastante claridad dos períodos. El primero, correspondiente a los largos años de servicio pastoral como párroco (1944-1967), unido al servicio administrativo como Secretario General de la Conferencia

Episcopal de El Salvador (1967-1974). El segundo, el período como obispo titular de la Diócesis de Santiago de María (1974-1977) y arzobispo de la Arquidiócesis de San Salvador (1977-1980).

El primero es un período centrado en la difusión y defensa del Magisterio como fundamento pastoral para abordar los temas sociales y políticos más álgidos, mientras que el segundo es notablemente más de carácter pastoral-profético, centrado en la defensa de los más pobres. Romero pasa de una transmisión y difusión del Magisterio a una “lectura” de la realidad salvadoreña desde la defensa de los pobres, a la luz de la palabra de la Iglesia.

El período en el que a Romero le correspondió vivir su experiencia como párroco y obispo auxiliar y luego titular de Santiago de María, fue de una creciente y gradual polarización sociopolítica en El Salvador, que desató la guerra civil en los años 80 y 90. Por otro lado, en el interior de la Iglesia se vivieron los cambios profundos y críticos que trajo el Concilio Vaticano II (1962-1965), y en el caso de la Iglesia en América Latina, se vio desafiada por las opciones pastorales marcadas por las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y, más tarde, de Puebla (1979).

Según Grenni (2015), hasta los años 70, El Salvador se presentaba como un país rural, con una alta tasa de crecimiento demográfico, con una economía agraria y con una herencia oligárquica vinculada a la tenencia de la tierra que había sido despojada a las comunidades indígenas. La experiencia política salvadoreña estuvo marcada por regímenes autoritarios de diverso color ideológico, con una presencia e intervención militar y policial decisorias. A partir de los años 40, década en la cual Romero se inició como párroco en la Diócesis de San Miguel, en El Salvador se sucedieron gobiernos militares férreamente subordinados a la oligarquía salvadoreña. Socialmente, El Salvador vivía una profunda desigualdad, marginación de las mayorías, pobreza generalizada, concentración de la riqueza en pocas manos, todo esto unido a niveles inusitados de violencia. La organización social fue alimentando el surgimiento de organizaciones guerrilleras que culminaron en la constitución del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en 1981.

Por su parte, Ignacio Ellacuría (2005), señala algunas hipótesis explicativas de la situación que tanto El Salvador como los países centroamericanos vivieron en la década de los 70, como resultado de procesos anteriores. Ante todo, en la base se encontraba una

realidad económica de creciente pobreza que no permitía la satisfacción de las necesidades mínimas de la población, y, al mismo tiempo, existía una élite que se aprovechaba de manera desigual de la distribución del ingreso. Esa situación se mantuvo debido a una estructura política y militar sustentada en una democracia formal, unida a una polarización ideológica en los movimientos que buscaban un cambio de la situación. Esas tendencias ideológicas eran de signo diverso: liberal y democratizadora, marxista y cristiana. Dentro de esta última se podían encontrar una tendencia reformista inspirada en la doctrina social de la Iglesia y otra más revolucionaria inspirada en la Teología de la Liberación. Todo lo anterior condujo a una violencia cuya causa se explicaba en la injusticia estructural. La violencia revolucionaria sería contrarrestada por la violencia del Estado, y viceversa, lo que finalmente conduciría a la fase de la guerra civil. La militarización de la violencia provocó que el conflicto se acentuara más todavía.

Ribera, de modo sintético, habla de los años 70 como una década caracterizada por una “sobrepolitización” de la población, que conduciría a su vez a una “sobre-ideologización” generada por la militarización de la política. Esa tendencia se expresaba en el dogmatismo y en el fanatismo que explicaban la espiral de violencia que marcó a la sociedad salvadoreña en la década de los años 80 (Ribera, 2014).

Adentro de la Iglesia católica salvadoreña se transitaba, como puntualiza Grenni (2015), de una Iglesia profundamente ligada a la oligarquía nacional a una Iglesia que buscaba, a partir de los años 60, identificarse con las causas de los más pobres. Ese camino fue posible gracias a los aportes del Concilio Vaticano II y de las Conferencias de Medellín y Puebla. Por ello, desde esos años, las opciones pastorales pasan a través de la animación de comunidades eclesiales de base como forma de organización social, a partir de la propia fe. Ese tránsito hacia un compromiso con las mayorías marginadas le trajo a la Iglesia una durísima represión que cobró cientos de víctimas, empezando por el P. Rutilio Grande (1977), pasando por muchos sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas y animadores hasta llegar al martirio del propio Obispo Romero (1980), y, más tarde, al asesinato del grupo de seis jesuitas de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas junto a las dos empleadas domésticas (1989). Finalmente, otro elemento a tener en cuenta fue el surgimiento de los grupos religiosos protestantes fundamentalistas y pentecostales que a partir de los años 60 llegaron con un discurso religioso, pero con claras intencionalidades políticas a favor del régimen de derecha. Este nuevo actor hizo

que pasaran a un segundo plano las confrontaciones ideológicas de la Iglesia con el liberalismo político y masónico que venían desde la época de la Independencia.

3.1. El ministerio parroquial (1944-1967) y el servicio administrativo eclesiástico (1967-1974): El Magisterio como centro de la acción pastoral

A su regreso de Roma, el P. Romero fue nombrado, el 26 de febrero de 1944, párroco de Anamorós, en la Diócesis de San Miguel (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). A los pocos meses fue transferido a la parroquia de Santo Domingo, sede de la parroquia de la Catedral, en donde permaneció hasta 1967 con numerosas funciones encomendadas por Monseñor Miguel Ángel Machado y Escobar. A todas estas tareas se añadió el cargo de director del semanario católico “El Chaparrastique” (Delgado, 2008, p. 30). Años más tarde, el 25 de agosto de 1967, fue oficialmente nombrado como Secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES) (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014) hasta 1973 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

A partir de 1967 y hasta el 25 de abril de 1970, cuando fue llamado al episcopado como Auxiliar de San Salvador, residió en el Seminario de San José de la Montaña, en donde conoció al P. Rutilio Grande. Desde mayo de 1968 hasta 1973 colaboró además como Secretario Episcopal de América Central y Panamá (SEDAC). Fueron años de una labor de producción intelectual, apoyos institucionales y doctrinales a las autoridades de la Iglesia.

3.1.1. Itinerario espiritual

El entonces seminarista Gregorio Rosa Chávez, hoy cardenal de la Iglesia, ofrece una descripción del P. Romero, párroco en San Miguel, que sintetiza muy bien al hombre, al creyente y al pastor de esos años:

El padre Romero era un hombre de Dios, un pastor celoso, un incansable propagador de la devoción a la Virgen de la Paz, un hombre que se levantaba muy temprano y se acostaba después de medianoche, siendo su última lectura los discursos y mensajes del Papa. No era de carácter fácil, pero cuando estaba ante un micrófono, se transformaba en otra persona. Después de la siesta, su primera actividad era dirigirse al templo para rezar el breviario, hacer la lectura espiritual y

hablar a solas con el Señor, en el sagrario. Amigo de los placeres sencillos, se sentía muy a gusto con la gente pobre, y era feliz comiendo con los campesinos una tortilla con frijoles, bajo la sombra de su humilde rancho. (Romero, s.f., p. 5)

En Romero se encontraba una tendencia coincidente entre su carácter personal “compulsivo, obsesivo y perfeccionista” (Romero, s.f., p. 5), su estilo de vida austero y su férrea defensa de la doctrina. Además, era riguroso en la relación con los demás sacerdotes hasta llegar a la intolerancia y a juicios severos en contra de ellos, que terminaron en distanciamiento y rechazo. Esa mala relación con el clero contrastaba con la popularidad y admiración que tenía entre el laicado (Delgado, 2008). En los propósitos, al final de los ejercicios de junio de 1970, señaló como su mayor temor la relación con los sacerdotes, y de ahí se explica su compromiso de “amarlos sinceramente” (Romero, s.f., p. 55).

Definitivamente, Romero sacerdote se configuró como un creyente ligado a la defensa de la ortodoxia, conservador en la acción pastoral y en la comprensión de la doctrina. Entre las “reformas” que se propuso para fortalecer su vida interior señala: “Volveré a las verdades eternas en períodos de tentación” (Romero, s.f., p. 5).

En todo el itinerario interior de Romero no aparece una especial preocupación personal por lo político. Este es un tema que podríamos decir, se juega en la vida pastoral, pero no en su vida espiritual. No se encuentra un posible conflicto entre vocación religiosa y vocación política. Romero era un creyente que buscaba la santidad personal, como se constata al revisar sus apuntes espirituales. En ese sentido, en él se descubre un concepto elevado del sacerdocio (Mata, 2015), como lo recuerda un testigo cercano a Romero en sus años de párroco en San Miguel: “Cada noche, en la iglesia, Mons. Romero celebraba una hora santa para la gente con el Santísimo Sacramento expuesto, siempre rezando con ellos el rosario y otras oraciones... las misas las celebraba con gran cuidado y solemnidad” (Brockman, 2015, p. 70).

En los Ejercicios Espirituales del 9 al 15 de enero de 1966 en Planes de Renderos, a pocos meses de cumplir los 25 años de sacerdocio, Romero quería recuperar una vida espiritual seria, cuidadosa y concreta (Romero, s.f.). Entendía que el postconcilio estaba exigiendo una renovación a toda la Iglesia y confirmó que “el desorden de mi piedad y mi actividad y mi carácter... casi me habían hecho perder los rudimentos ascéticos que tanto cuidaba antes” (Romero, s.f., p. 1). Encontró la solución a sus problemas en dos

aspectos coincidentes con el criterio tanto de su médico como de su director espiritual: “Fortificar mi vida interior y buscar un ambiente exterior protegido” (Romero, s.f., p. 5).

Más adelante, cuando aceptó el nombramiento como obispo auxiliar, lo asumió como un desafío espiritual: tomarlo como sacrificio y expiación; evitar todo triunfalismo y asumir como responsabilidad y servicio; y superar la pusilanimidad con el trabajo ante Dios (Romero, s.f.). Cuando se hizo pública la noticia de su nombramiento, escribió en su Cuaderno: “Seré el objeto de mi conversión diaria” (Romero, s.f., p. 43).

En los Ejercicios Espirituales de junio de 1970, previos a su consagración episcopal, vivió intensamente la gracia del Señor y expresó su deseo de ser “el obispo del Corazón de Jesús”. Fue cuando sintetizó su consagración con el lema: “Sentir con la Iglesia” y lo entendió como asumir la Encíclica “Ecclesiam Suam”: toma de conciencia, renovarse, dialogar. Entre los múltiples y exigentes propósitos que hizo, se subrayan algunos que ofrecen luces sobre sus opciones más profundas: “Fidelidad al Magisterio. Su doctrina es mi criterio”; “Yo también necesito habilitarme para el diálogo con los hombres”; “Con los pobres... amarlos como imágenes de Cristo. Promover en su favor obras de caridad y promoción” (Romero, s.f., p. 51-57).

En los Ejercicios Espirituales de febrero de 1972 que junto con los de 1969 fueron para Romero su principal referente (Romero, s.f.), con un tono más sereno, expresa la necesidad de revisar las motivaciones de las elecciones vocacionales de su vida, que se referían al sacerdocio y al episcopado; rechaza los motivos terrenales y dice: “...No quiero otra cosa en mi vida sacerdotal que la gloria de Dios, el servicio de la Iglesia y mi propia salvación” (Romero, s.f., p. 63). No se vislumbra en Romero a un creyente encerrado en sí mismo y en sus convicciones. Él mismo afirma: “Intensificaré mi vida espiritual en lo sucesivo, orientándome en una búsqueda que sea la mejor expresión de mi pobreza y de una santidad que no quiere burocratizarse ni establecerse, sino ser ágil y peregrinar bajo la luz de la Iglesia y de mi director espiritual” (Romero, s.f., p. 64).

Ese itinerario interior del creyente en búsqueda de la perfección se complementó con la participación y relacionamiento de Romero con personas y grupos que le aseguraban un acompañamiento espiritual.

Su estilo espiritual lo llevó a una relación y admiración por el sentido de obediencia eclesial del “Opus Dei” (Delgado, 2008). No fue miembro de esa Prelatura pero participaba de su espiritualidad mediante la práctica de los retiros predicados por

miembros de la Obra (Romero, s.f.) y la ayuda en la dirección espiritual. Siendo obispo de Santiago de María escribió una carta al Papa Pablo VI apoyando la apertura de la causa de Beatificación y Canonización de Mons. Escrivá de Balaguer. En ella afirmaba: “Personalmente debo gratitud profunda a los Sacerdotes de la Obra a quienes he confiado con mucha satisfacción la dirección espiritual de mi vida y de otros sacerdotes” (Díez & Macho, 1976, p. 39). Incluso, durante sus años de arzobispo en San Salvador mantuvo una buena relación personal con la “Obra”, como se evidencia en su Diario (Romero, 2010).

Los apuntes de los Retiros Espirituales de Romero, sobre todo a partir de 1966, muestran a un creyente que había tomado muy en serio su vocación sacerdotal y, más tarde, episcopal. Los propósitos personales, los ejercicios espirituales, la dirección espiritual, la sicoterapia a la que se sometió, finalmente le dieron los elementos para comprender mejor su propia historia vocacional y le condujeron a realizar elecciones que le ofrecieron mayor libertad en su vida personal, de creyente y de pastor.

Una reducción de la conversión de Romero a un momento determinado de su vida no hace justicia al serio itinerario espiritual del creyente que se puede descubrir detrás del propio testimonio de Monseñor Romero. En este sentido es muy iluminador lo que afirma al final de los retiros de febrero de 1972: “Que solo haya amor a la Iglesia y deseos de obedecer la libertad de Dios” (Romero, s.f., p. 71).

3.1.2. La seguridad del magisterio para orientar la sociedad y la política

En San Miguel, la preocupación de Romero no era la cuestión social, sino la fidelidad a sus deberes ministeriales. Por supuesto que llamaba a la solidaridad, a la justicia y a la dignidad, pero su dimensión no era política (Morozzo, 2010b). Sin embargo, su pensamiento acerca del sacerdocio no era intimista o espiritualista, por el contrario, afirmaba la necesidad de iluminar las realidades públicas: “El sacerdote no puede encerrarse en la sacristía cuando el error y el engaño de las gentes arde con voracidad de incendio allá afuera en las leyes, en las instituciones, en el pueblo” (Mata, 2015, p. 54).

Los conflictos de mayor intensidad que el P. Romero vivió en su acción pastoral durante sus años de párroco y más todavía como obispo auxiliar de San Salvador, se dieron en relación con el ámbito político en sentido amplio: relación Iglesia-Estado laico;

la amenaza social de ideologías como el liberalismo, la masonería y el comunismo; y la acción proselitista del protestantismo. En el interior de la Iglesia, las mayores confrontaciones se producían alrededor de la aplicación de la Conferencia de Medellín y de la comprensión del tema de la liberación cristiana en el contexto de la naciente Teología de la Liberación. Romero afrontó todos esos desafíos a través de la búsqueda de una fidelidad y una seguridad en los principios del Magisterio.

En el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado, la mentalidad de Romero se configuró con una eclesiología preconiliar que entendía la Iglesia como “sociedad sobrenatural”, distinta en fines y naturaleza de la “sociedad política”. Su escrito monográfico *Ideología de la Iglesia en la Independencia*, describe los principios desde los cuales se debe comprender la relación Iglesia-sociedad, Iglesia-historia, Iglesia-política. Para Romero, la Iglesia es clave de comprensión de la historia: “La historia del mundo se torna un enigma indescifrable si se quiere prescindir de la Iglesia” (Romero, 1960, p. 1). En ese trabajo Romero estableció tres principios que regulan la actuación de la Iglesia en relación con los pueblos: La Iglesia no es una sociedad política, sino una sociedad sobrenatural; la Iglesia no es un partido ni una ideología ni un sistema político, sino que está por encima de toda política; y la Iglesia no es un imperialismo que se impone de afuera, sino una vida espiritual que nutre las almas y respeta los valores autóctonos de los pueblos (Romero, 1960). En la concepción de Romero, Iglesia y Estado son realidades relacionadas, pero esencialmente diferentes. Estos principios fueron los criterios que inspiraron a Romero para iluminar su propia actuación pastoral.

En años anteriores, en septiembre de 1950 Romero escribió un artículo en el semanario de la Diócesis de San Miguel, en el cual se oponía a la nueva Constitución de El Salvador, que daba paso a algunas normas que buscaban sustentar un estado laico: la enseñanza como atribución del Estado, restricciones a las congregaciones religiosas, matrimonio civil, etc. Para Romero dichas normas constitucionales no obligaban, porque eran injustas e iban en contra de la ley natural. Romero no tuvo dificultad en oponerse públicamente a las autoridades gubernamentales en esos campos de conflicto doctrinal (Romero, 1992, Vol. I).

Romero vio la necesidad de disminuir la separación Iglesia-Estado mediante reivindicaciones católicas tradicionales como la enseñanza de la religión en escuelas públicas y la moralidad en las autoridades. Buscó conjugar fe y patria a partir de que la

nación otorgara espacio a la religión en la familia, la vida pública, las leyes y la sociedad. Su ideal era una civilización cristiana: una sociedad cuyo reinado fuera de Cristo. Sin embargo, no confundía los poderes civil y religioso, sino que mantenía la distinción sosteniendo el ideal de una patria regida por principios cristianos (Morozzo, 2010b). “La fe católica no deprime sino que inyecta energía y amor a la Patria” (Romero, 1992, p. 71-72, Vol. I), afirmaría Romero en una de sus homilías⁸; y en un discurso de julio de 1945 señalaría con mucha claridad la idea de una sociedad inspirada en la “idea de Dios” (Mata, 2015, p. 47).

Frente a ideologías presentes por décadas en América Latina y en El Salvador, su posición fue de confrontación y clara condena contra lo que él llamaba herejías modernas: liberalismo, masonería y comunismo.

Romero atacó en términos muy fuertes a los liberales y masones salvadoreños en numerosos artículos, señalándolos como autores de las normas que alentaban una libertad religiosa que permitía la difusión del protestantismo, la negación de efectos civiles del matrimonio religioso y la enseñanza laica en las escuelas. En estas controversias, Romero se presentaba como defensor de los derechos de Dios (Mata, 2015). Señalaba que el liberalismo y la masonería tenían como propósito “embrutecer al pueblo para maniobrarlo a su capricho” (Romero, 1992, p. 1, Vol. I).⁹ Más adelante, Romero denunciaría la influencia masónica en el sector escolar salvadoreño (Chanta, 2011). En un artículo del 29 de febrero de 1964, haciendo eco de la encíclica *Humanum Genus* (1884) del Papa León XIII, Romero afirmó que la fe católica no era compatible con la masonería, siendo un grave peligro para los pueblos contar con gobernantes masones (Chanta, 2011).

Romero tuvo una confrontación con el ministro del Interior, Fidel Sánchez Hernández, en 1963, por el asunto del matrimonio civil que había sido implantado en El Salvador (Chanta, 2011). Romero acusó a Sánchez de querer controlar a la Iglesia al dar prioridad al matrimonio civil por encima del eclesiástico. Más adelante, a inicios de 1964, el ministro notificó al Obispo de San Miguel, Monseñor Machado, señalando que el P. Romero había contravenido la ley electoral al tomar parte activa en política partidista, pues había participado en reuniones y actos proselitistas y había criticado las leyes del gobierno. El “Chaparrastique” defendió a Romero en un artículo del 29 de febrero de

⁸ “Os contempla la eternidad”, Semanario Chaparrastique, 10 de agosto de 1946, N° 1632.

⁹ “¿Cuál Patria?”, Semanario Chaparrastique, 8 de septiembre de 1962, N° 2375.

1964, argumentando que la Iglesia tenía el deber de orientar la conciencia popular y que esa calumnia venía de la masonería, la cual era incompatible con la conciencia católica (Chanta, 2011).

Los acontecimientos mencionados muestran, como dice Chanta Martínez, que:

Óscar Romero no fue un personaje pasivo ante los cambios nacionales que se estaban gestando en los inicios de la década de los 60. Más bien, Romero respondió continuamente a la realidad que le tocó vivir, e incluso fue un elemento de conflictividad para el gobierno de la época. (Chanta, 2011, p. 139)

En esos años ya denunciaba el desgobierno del país, señalando como su causa la mentalidad liberal y masónica.

Por otra parte, Romero desarrolló la temática anticomunista a partir del año 1954, en el contexto de la crisis política del gobierno de Árbenz en Guatemala (Mata, 2015). Para el párroco de San Miguel, “lo grave, lo decisivo, lo inconfundible, lo que hará siempre que el cristianismo sea anticomunista es ante todo que el comunismo niega a Dios y el cristianismo afirma a Dios” (Romero, 1992, p. 314, Vol. I)¹⁰. La raíz de los males del comunismo es su ateísmo, de ahí se explica la absolutización del partido, la politización de las conciencias y los atentados en contra de la libertad religiosa. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, Romero disminuyó la confrontación y, evocando la *Gaudium et Spes*, empezó a hablar de “diálogo prudente y sincero” (Romero, 1992, p. 741, Vol. I).¹¹

Respecto al protestantismo, Romero no estaba de acuerdo con que, en un pueblo mayoritariamente católico como el salvadoreño, la Constitución reconociese igualdad de condición a otras confesiones o religiones. Encontraba, particularmente en el protestantismo, una religión extranjera que traía desunión e intranquilidad (Mata, 2015).

Toda esta concepción eclesiológica y práctica pastoral entraron en crisis cuando Romero empezó a estudiar, escribir y reflexionar sobre los documentos del Concilio Vaticano II. Tomó conciencia de que estaba viviendo tiempos nuevos que exigían cambios de mentalidad y de lenguaje. Romero de ninguna manera se cerró a los cambios que venían del Concilio, y, por el contrario, se identificó con la Iglesia (Morozzo, 2010a).

¹⁰ “Marxismo y Cristianismo”, Semanario Chaparrastique, 17 de julio de 1954, N° 2021.

¹¹ “¿Condenación o diálogo?”, Semanario Chaparrastique, 4 de febrero de 1967, N° 3083.

En este sentido, Gregorio Rosa Chávez testimonia: “Vivió también con pasión la aventura de los años del concilio, pero sufrió intensamente cuando las enseñanzas conciliares se aplicaron a la realidad latinoamericana, en los documentos de Medellín” (Rosa Chávez, 2005, p. 140).

Ese cambio en la actitud y discurso de Romero se puede constatar cuando en abril de 1968 Romero preparó para el Nuncio Mons. Bruno Torpigliani una valoración acerca de un informe denominado *Actividad de la Iglesia en El Salvador* (Romero, 1968, p. 2). En dicha Memoria, Romero ofrecía una visión optimista del influjo de la Iglesia en la sociedad salvadoreña, particularmente a favor de los sectores más pobres: “Sería injusto decir que la Iglesia no ha comprendido ni vivido...la realidad más auténtica del país, la que forman nuestros pueblos pobres, nuestros obreros, nuestro inmenso sector rural...”. (Romero, 1968, p. 2). Asimismo, señala el influjo de la Iglesia en la vida social, política, profesional, académica, cultural del país (Romero, 1968). Por otra parte, ya denunciaba en esos años el “descontento de ciertos capitalistas ante la doctrina social de la Iglesia recordada con apostólica libertad en las últimas Cartas pastorales del Excmo. Sr. Arzobispo” (Romero, 1968, p. 3). Además, propuso que no era suficiente publicar la doctrina social de la Iglesia, sino que eran necesarios el estudio y el diálogo con los capitalistas, la formación de los obreros y la promoción de las cooperativas (Romero, 1968). Finalmente, denuncia como injusta la distribución de los bienes y la concentración de la riqueza en pocas familias de El Salvador (Romero, 1968).

Sin embargo, esa misma actitud de fidelidad a la Iglesia y a su Magisterio, pero desafiado por las realidades pastorales complejas y novedosas que surgían a propósito de la aplicación del Concilio a la realidad latinoamericana, lo llevaron a una radicalización de su postura de guardián de la ortodoxia.

En efecto, Monseñor Romero, a la postre Obispo Auxiliar de San Salvador (1970-1974), se puso en el ojo del huracán al intervenir en tres casos altamente conflictivos, en los cuales fracasó de manera rotunda: el Semanario Arquidiocesano “Orientación”, el Seminario Mayor San José y el Colegio Externado San José.

Monseñor Romero, como Auxiliar de San Salvador, asumió la dirección del Semanario Arquidiocesano “Orientación” en mayo de 1971 (Brockman, 2015). El informativo que se había centrado en los problemas sociales de El Salvador y en las orientaciones de Medellín (Brockman, 2015), con Romero se convirtió en un instrumento

de divulgación del pensamiento eclesial y en un órgano catequético y doctrinal (Delgado, 2008). En efecto, Romero frecuentemente escribía artículos que tocaban temas de política en El Salvador, y lo hacía a partir del Magisterio de la Iglesia, el pensamiento del Papa Pablo VI, la *Gaudium et Spes* y el Magisterio local (Morozzo, 2010a). Sin embargo, su línea editorial terminó cayendo en una perspectiva demasiado clerical e idealista que no dialogaba con el contexto; esto hizo que perdiera lectores, dejando un déficit económico importante (Delgado, 2008).

En el caso del Seminario Mayor de San José de la Montaña, Romero influyó para que los jesuitas dejaran la dirección del Seminario Arquidiocesano y pasara a manos del clero regular. El motivo era que algunos de los obispos no estaban de acuerdo con una línea formativa inspirada en las orientaciones del documento de Medellín que los formadores jesuitas estaban impulsando (Carrier, 2014). El mismo obispo Romero fue nombrado rector del Seminario a fines de 1972 (Brockman, 2015), junto con un equipo de sacerdotes diocesanos. La experiencia se truncó especialmente por el escaso número de seminaristas y la imposibilidad financiera de sostenerlo. Romero lo vivió como un fracaso personal (Brockman, 2015), pues en menos de un año su intento restaurador del seminario se vino abajo (Díaz, 2003).

En el asunto del Colegio Externado San José, bajo la dirección de un grupo de jesuitas jóvenes, Romero defendió en un artículo periodístico la necesidad de una educación liberadora como lo pide Medellín; pero al mismo tiempo, señalaba el peligro de la demagogia y el marxismo (Romero, 1992, Vol. III). Dicho artículo, inspirado en informaciones parcializadas, provocó una escalada mediática en su contra en la ciudad de San Salvador. Los jesuitas publicaron su defensa y fueron apoyados por la arquidiócesis, la conferencia de religiosos y los mismos padres de familia del colegio (Brockman, 2015).

Las intervenciones de Romero tenían como motivación de fondo “apegarnos a lo seguro”; es decir al Magisterio, como el mismo lo dirá en el último de sus editoriales como director de “Orientación”:

...De frente a estos grandes fenómenos, es que de parte nuestra hemos preferido apegarnos a lo seguro, adherirnos con temor y temblor a la roca de Pedro, ampararnos a la sombra del Magisterio eclesial, poner el oído junto a los labios del propio Papa, en vez de irnos por ahí como acróbatas audaces y temerarios por las especulaciones de pensadores atrevidos y de movimientos sociales de dudosa inspiración. (Romero, 1992, p. 402 Vol. III)

3.1.3. Los pobres, destinatarios de la caridad cristiana y defensa de sus derechos

Durante la etapa de párroco de San Miguel, se encuentran en Romero algunas características que definen su relación con los pobres: su capacidad para sintonizar con la gente, su dedicación y compromiso en obras para los más pobres y la continuidad de un estilo de vida pobre y sencilla. En todo este período no aparece aún la categoría opción por los pobres.

Dice Jesús Delgado de aquella etapa: “Tenía una cualidad innata, la de captar los valores populares de su gente, ponerlos de relieve y hacer de ellos un bastión de defensa de los valores cristianos y evangélicos” (Delgado, 2008, p. 29). Como respuesta a esa actitud era apreciado y querido por los fieles.

En los años de San Miguel, Romero desarrolló una pastoral social de corte asistencialista. Como lo destaca Morozzo, el P. Romero se distinguía por su caridad para con los pobres: ayudaba a los pobres y mendigos, compartía su mesa, disponible y generoso con los más necesitados, se preocupó de los limpiabotas, creó un oratorio juvenil, visitaba a los presos, colaboraba con los huérfanos y con los enfermos del hospital (Morozzo, 2010b). Carrier señala que en esos años el P. Romero “emerge ya como la conciencia de la Institución” (Carrier, 2014, p. 76), precisamente por su espíritu de renuncia y su dedicación apostólica.

Esa acción pastoral y actitud hacia los más pobres tienen su fuente en su vida interior. En junio de 1970, en los Ejercicios Espirituales previos a su ordenación episcopal, entre muchos propósitos asumidos, hay uno referente a los pobres que dice: “Con los pobres: amarlos como imágenes de Cristo. Promover en su favor obras de caridad y promoción. Visitar enfermos, hospitales, tugurios. Promover seglares para ellos” (Romero, s.f., p. 56).

Sin embargo, además de la preocupación por atender pastoralmente a los pobres, Romero elevó su voz de denuncia por las situaciones de injusticia social, especialmente las que iban en contra del campesinado salvadoreño (Mata, 2015). En este sentido se hizo eco de la doctrina social de la Iglesia.

De hecho, en el año 1966, Romero abordó la denominada cuestión social, a propósito de la ya mencionada Carta Pastoral de Monseñor Luis Chávez y González. Romero se puso a favor del pensamiento del arzobispo de San Salvador y planteó la

necesidad de que los ricos fueran sensibles a los derechos de los pobres, y propuso como solución el diálogo “entre patronos, capitalistas y empresarios, entre capital y trabajo” (Romero, 1992, p. 725, Vol. I).¹² Más adelante, defendió el derecho de huelga de los trabajadores, pero distinguiéndolo de la lucha de clases marxista (Romero, 1992, Vol. I).¹³

Asimismo, se pronunció a favor de una educación política fundada en el bien común para aquellos que quisieran dedicarse a la vida política (Romero, 1992, Vol. I).¹⁴ El ideal que planteaba Romero para su patria mayoritariamente católica era una sociedad inspirada en la fe. En una editorial de julio de 1967, puntualizó: “Y Dios no puede querer una sociedad como la que actualmente se estructura en El Salvador sobre injusticias, vicios e ignorancias. Quien cree en Dios debe dar a su fe un sentido dinámico y una proyección social” (Romero, 1992, p. 48, Vol. II).

3.2. Ministerio episcopal en la Diócesis de Santiago de María (1974-1976): el reencuentro con los pobres

El 15 de octubre de 1974 fue nombrado obispo de Santiago de María, y ejerció su actividad pastoral desde diciembre de 1974 hasta febrero de 1977 (Díez y Macho, 1976). Se trataba de una diócesis rural, pequeña, con pocos sacerdotes y al servicio de una población campesina pobre, dedicada a la agricultura (Mata, 2015). Luego de siete años de un trabajo de índole administrativa (1967-1974), Romero tuvo la posibilidad de retornar a una responsabilidad pastoral que le ponía en relación directa con el pueblo salvadoreño.

Apenas nombrado obispo viaja a Roma para asistir a una audiencia con el Papa Pablo VI. De ese encuentro personal, Romero recogió las palabras del Papa que las consideró programáticas: “...No tema seguir profesando y enseñando lo que ha aprendido en el Magisterio de la Iglesia” (Romero, 1992, p. 47, Vol. II).¹⁵

La clave de Romero en Santiago de María fue que pasó de un posicionamiento de férrea defensa institucional y de guardián del Magisterio a una actitud y práctica mucho

¹² “Una Carta Providencial”, Semanario Chaparrastique, 27 de Agosto de 1966, N° 3062.

¹³ “Derecho y limitaciones de la huelga”, Semanario Chaparrastique, 21 de enero de 1967, N° 3081.

¹⁴ “Voto y educación política”, Semanario Chaparrastique, 18 de febrero de 1967, N° 3085.

¹⁵ “Como signo de comunión con el Papa”.

más pastorales, pero sin abandonar su referencia a la palabra de la Iglesia. Se puede afirmar que fueron dos años en que Romero vivió la tensión de una doble fidelidad: fiel a la Iglesia y a su Magisterio y fiel en las respuestas que esa misma Iglesia le pedía en referencia al contexto de injusticia social que encontraba en su relación pastoral con la gente.

3.2.1. La fe desafiada por la situación y relación pastoral con el pueblo

La experiencia como obispo en Santiago de María puso a Monseñor Romero en contacto directo con la realidad. Afirma el P. Francisco Estrada: “Diría que su estancia en Santiago de María hubo ya acontecimientos (sic), como asesinatos y masacres que lo hicieron tomar más conciencia de la realidad nacional” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 691). Monseñor Rodrigo Orlando Cabrera señala en su testimonio que a Monseñor Romero:

Lo cambiaron los acontecimientos (...). Su cambio comenzó en Santiago de María, así lo noté a mi regreso de Medellín, ya se podía dialogar con él sobre lo social. Lo hizo cambiar su contacto con el pueblo. Era un hombre que pensaba y reflexionaba. (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 832)

De la misma manera, el P. Jon Sobrino afirma: “En mi opinión ya había cambiado antes debido a las masacres de algunos campesinos en un lugar llamado ‘Tres Calles’, cuando era obispo de Santiago de María” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 841).

La situación de la población de Santiago de María conmovió a Romero. Se encontró con miseria, enfermedades, desempleo, alcoholismo, analfabetismo, explotación laboral. Esa situación lo llevó a organizar iniciativas de caridad y a compartir con la gente: organizó jornadas de estudio para entender la Reforma Agraria recientemente aprobada, empezó a exigir justicia en las relaciones laborales que se daban con los campesinos, tanto en el ámbito privado como en las intervenciones públicas (Romero, 1992, Vol. III).¹⁶ De ese modo, marcó una diferencia importante con el anterior obispo, al acercarse a la gente y evidenciar un celo apostólico vigoroso: “El nuevo obispo

¹⁶ “Cortadores y ayudas”, El Apóstol, 28 de noviembre de 1976, N° 62.

se declaraba, por sus actos, como un obispo de los campesinos, de la gente sencilla, de los pobres” (Delgado, 2008, p. 62).

A partir del año 1976 dio paso a una pastoral más orgánica y participativa. Organizó los retiros espirituales para el clero, con el fin de estudiar la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que sería fundamental en su concepción pastoral e impulsaría la creación de un Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral (Díez y Macho, 1976). Envía algunos sacerdotes tanto a Guatemala como a Medellín para que se formen en planificación pastoral (Vitali, 2010) y alentaría la participación laical. Especialmente animó la formación de “Comunidades Eclesiales de Base” (CEB) como una nueva modalidad de evangelización inspirada en la *Evangelii Nuntiandi*. De hecho, comprendió las CEB como grupos cristianos que podían vivir su fe a partir de la reflexión de la Palabra y la vivencia de los sacramentos para ser fermento en la sociedad (Romero, 1992, Vol. III).

Otro aspecto que indica un cambio en el enfoque de la pastoral es la organización de la denominada Pastoral Social en la Diócesis. Este aspecto es importante porque Monseñor había sido crítico con el Secretariado Social Interdiocesano y con la Comisión de Justicia y Paz, al señalar el riesgo de horizontalismo en sus propuestas y, por tanto, de una politización. Monseñor Romero inició con un estudio de la realidad social en las diferentes zonas de su jurisdicción con la asesoría del mismo Secretariado Social Interdiocesano y con personal de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Ese estudio le permitió trazar un plan de trabajo que apuntaba al desarrollo de iniciativas como organización de cooperativas, educación de adultos, promoción de la mujer; programas de radio, cursos de higiene y salud, formación de campesinos, etc. (Díez & Macho, 1976).

En el intento del presidente Molina de llevar adelante una modesta “Transformación Agraria”, Romero convocó al estudio de dicha propuesta en agosto de 1976. Ante algunas críticas suscitadas a raíz de esa reunión, Monseñor escribió un texto en el que resonaban las orientaciones de la *Evangelii Nuntiandi*, y en el que asumía el método pastoral del ver, juzgar y actuar: “Nos reunimos como pastores, es decir, como hombres responsables de iluminar con la luz del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia

los acontecimientos y las realidades en que se mueven los hombres, para orientarlos hacia una auténtica promoción integral” (Romero, 1992, p. 50, Vol. III).¹⁷

3.2.2. Entre evangelización y politización

En los años de Santiago de María se pudo evidenciar una tensión entre la defensa de la doctrina frente a cualquier riesgo de temporalismo y los esfuerzos pastorales por comprender y salir al encuentro de la situación de los más pobres. Monseñor se encontraba enfrentado por una parte a la realidad de injusticia social generalizada, y por otra, a toda una corriente pastoral que, inspirada en Medellín, buscaba caminos para hacer realidad, no sin riesgos ideológicos, la necesaria liberación proclamada por la Iglesia de América Latina.

Esa tensión se evidencia cronológicamente en diversas intervenciones de Monseñor Romero que darían la impresión de una aparente contradicción entre su acercamiento pastoral al pueblo, el estudio y aplicación de las orientaciones del Concilio, del documento de Medellín y de la *Evangelii Nuntiandi*, y el contenido de algunos de sus pronunciamientos,¹⁸ en los cuales expresaba sus temores de una reducción de la fe a un plano temporal y a una politización de la acción pastoral y de los pastores.

La Carta Pastoral del 18 de mayo de 1975, titulada “El Espíritu Santo en la Iglesia” si bien con un lenguaje teológico abstracto, tiene el mérito de tocar el tema de la liberación y de la justicia social. Se hace eco de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y se desarrolla el tema de la unidad de la Iglesia. La Carta trazó distancia con tendencias pastorales que no favorecían la vinculación con la jerarquía o que reducían la liberación cristiana al ámbito sociopolítico-económico. Además, tocó el problema de la injusticia social como un obstáculo para la comunión, señalando la necesidad de que ricos y pobres se amaran como manda el Señor (Romero, 2007).

En el mes siguiente, junio de 1975, a raíz de la masacre de cuatro campesinos acaecido en “Tres Calles” a manos de la Guardia Nacional, Monseñor Romero se hizo presente en el lugar de los hechos y pudo palpar el dolor de las víctimas. Todavía confiado

¹⁷ “Nuestra reunión fue Pastoral”, El Apóstol, 29 de agosto de 1976, N° 49.

¹⁸ Cfr. Memorándum para la Comisión para América Latina y la homilía del 6 de agosto de 1976 en la Catedral de San Salvador.

en la voluntad y honestidad de los representantes del Estado, decidió no hacer una denuncia pública, sino escribir sendas cartas a los obispos del país y, especialmente, una misiva en duros términos al presidente de la República, coronel Arturo Molina (Díez y Macho, 1976). La carta era una denuncia pastoral que exigía justicia y que tomaba distancia de cualquier intencionalidad política, hablando “en nombre también de los pobres sin voz”.

Una problemática crítica más bien interna de la Diócesis, y que le ocuparía desde octubre hasta diciembre de 1975, sería la experiencia pastoral del denominado Centro de Formación de Líderes Campesinos “Los Naranjos” que era una propuesta de formación de agentes pastorales nacida en 1971 en la Parroquia de Jiquilisco de los padres pasionistas, al servicio de las diversas diócesis de El Salvador, inspirada en el Concilio Vaticano II y los documentos de Medellín (Díez & Macho, 1976).

El Centro fue acusado de hacer concientización política, oposición al gobierno y de convertir la liturgia en una acción política. Monseñor mismo señaló algunas dificultades del Centro en carta al Provincial de los Pasionistas: “Advierto que no se le tiene plena confianza porque se le atribuye a su formación mucho énfasis temporalista y político que la capacidad de los alumnos campesinos no logra asimilar adecuadamente” (Citado en Díez & Macho, 1976, p. 65). Por su parte, los responsables del Centro consideraban al obispo “como muy tradicional, prudente, miedoso o comprometido, etc.” (Citado en Díez & Macho, 1976, p. 65).¹⁹ Al Obispo le habían pedido, tanto el Gobierno como el Nuncio, que clausurara el Centro. Monseñor Romero, escuchando al clero, lo suspendió temporalmente, cambió a los responsables y propuso que la experiencia de formación no estuviera centralizada, sino que la experiencia tuviera el apoyo para cada parroquia. Esta experiencia mostró a un Romero capaz de dialogar, escuchar, decidir con sabiduría, distinguir muy bien entre evangelización y acción política (Delgado, 2008).

El caso del Centro “Los Naranjos” evidenció en Romero una tensión entre la promoción humana y la evangelización, entre lo temporal y lo sobrenatural, lo religioso y lo político, como lo señalaría en carta del 16 de enero de 1976, dirigida al Secretario de la Congregación para el Clero: “Porque me parecía que se acentuaba mucho lo

¹⁹ Carta del P. Provincial a los PP. Zacarías y Pedro, 17 de octubre 1975.

sociológico y lo político y se corría el riesgo de no destacar bien el sentido religioso y sobrenatural de la Iglesia” (Citado en Díez & Macho, 1976, p. 66).

Sin embargo, de modo sorprendente, en ese mismo año, en mayo de 1975 Romero fue nombrado Consultor de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL). Como tal, asistió a una reunión celebrada en Roma (20 al 22 de octubre de 1975). Para el encuentro redactó un memorándum titulado: *Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador* (Brockman, 2015). En ese documento señalaba como principales agentes de politización sacerdotal: los jesuitas, el Secretariado Social Interdiocesano y la Comisión Justicia y Paz, y grupos de religiosos y religiosas interconectados.

En cuanto a la influencia de los jesuitas criticaba la difusión de la “Teología política” en la UCA, a través del P. Ignacio Ellacuría. Asimismo, las clases del profesor Fernando Valera por parecerle mítines políticos contra el gobierno, y denunciaba la opción de la Compañía de Jesús por una “educación liberadora” (Brockman, 2015, p. 93); además, recordaba la politización de los seminaristas de “San José de la Montaña” (Brockman, 2015). Asimismo, señalaba que en la parroquia de Aguilares, confiada a los jesuitas, la procesión de *Corpus Christi*, se organizaba como si fuera un mitin político (Díez & Macho, 1976).

En cuanto al Secretariado Social Interdiocesano, denunciaba la línea editorial del boletín “Justicia y Paz” y señalaba al P. Fabián Amaya como uno de los principales líderes de la línea politizante y de contestación (Díez & Macho, 1976).

Romero concluyó su informe con una crítica generalizada a los centros de promoción, casas de retiros, grupos de reflexión y a la misma radio diocesana, como espacios e instrumentos de “análisis marxista” (Díez & Macho, 1976, p. 38).

Para el obispo, detrás de todas esas acciones estaba presente una ideología que se sustentaba en tesis como la de la imposibilidad de la apoliticidad de la Iglesia, de la obediencia a la conciencia por encima de la iglesia institución y de la promoción de la conciencia crítica (Díez & Macho, 1976).

No resulta fácil comprender la dureza de este documento en un año en el cual Romero había iniciado precisamente un proceso de mayor comprensión pastoral de varias de las posiciones por él criticadas. Posiblemente influyó mucho la presencia de Monseñor Alfonso López Trujillo, Secretario General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), como lo señala Vitali: “Probablemente el ambiente romano y la cercanía de

algunos prelados, como el discutido López Trujillo..., despertaron en él ciertas fobias y resentimientos no del todo superados” (Vitali, 2010, p. 110).

Un año más tarde, otro evento que mostraba esa tensión interna de Romero entre la necesidad de preservar una lectura correcta del Magisterio y, al mismo tiempo, responder a la situación del pueblo salvadoreño, fue su primera homilía nacional del 6 de agosto de 1976, en San Salvador (Romero, 1992, Vol. II). En dicha homilía plantea el tema de la liberación y reafirma que en la propia historia patria se puede encontrar la fuente espiritual para una auténtica liberación: “No tenemos que mendigar a otras fuentes ateas o de inspiración intrascendente el concepto de nuestra liberación. Desde nuestros orígenes nacionales, Dios nos favoreció con su verdadero pensamiento” (Romero, 1992, p. 279, Vol. II). Fundándose en la *Evangelii Nuntiandi* denunció un concepto de liberación reducido al plano temporal, o peor todavía, defendida a través de métodos violentos. Por otra parte, señalaba que la posibilidad de un entendimiento nacional para una transformación dependía de que todas las fuerzas políticas se dejaran inspirar por el Divino Salvador (Romero, 1992).

En una parte de esa homilía puntualiza que “Cualquier otro Cristo y cualquiera otra liberación que no sea el Cristo, ni la liberación predicados por la Iglesia, serán siempre Cristo y liberación imaginados, por más “históricos” que se les quiera llamar”. Esta afirmación fue asumida como una crítica velada a la obra de Jon Sobrino (1989).

3.2.3. El camino interior del obispo de Santiago de María

El desafío pastoral que significó para Monseñor Romero asumir la diócesis de Santiago de María se encontraba también reflejado en su proceso interior de fe. De hecho, los apuntes recogidos a partir de 1974 en el *Cuaderno de Ejercicios Espirituales* cobran un matiz de mayor preocupación por los desafíos pastorales y recoge menos el testimonio de un itinerario espiritual personal que lo retomaría solo a partir de febrero de 1977 y en los retiros de febrero de 1980 previos a su asesinato.

Las notas personales evidencian que Romero continuó su esfuerzo personal por una vida espiritualmente intensa y exigente consigo mismo: resalta la necesidad de un cambio, de una vida austera, de pobreza, profundiza la comprensión de su servicio

episcopal y la necesidad de caminar acorde con la renovación pedida por el Concilio y la Iglesia de América Latina.

Durante los ejercicios espirituales de febrero de 1974, organizados en Costa Rica para los obispos de Centroamérica y predicados por el P. Juan Esquerda Bifet, Romero reconoce varios peligros en su vida espiritual: aburguesamiento, sensualidad, aislamiento social, disipación espiritual. Frente a ellos se plantea algunos propósitos: fidelidad al horario, al programa de espiritualidad y mortificación, y se compromete a no ver televisión, sino solo programas culturales o informativos, renueva el propósito de la mortificación en la comida, silencio y disciplina los viernes, y en períodos de tentaciones, amabilidad con las visitas y especialmente con los pobres (Romero, s.f.).

Particularmente, resalta una nota sobre la pobreza que debían vivir los evangelizadores: “La constante doctrinal es que el sacerdote debe ser pobre. Aunque no haya voto es exigencia de caridad pastoral. Espíritu de pobreza es estar dispuesto a dejarlo todo. Espíritu de disponibilidad” (Romero, s.f., p. 141).

Esas notas escritas cuando Romero aún no había sido nombrado obispo de Santiago de María, tenían todavía un fuerte componente de ascesis personal, pero sin un horizonte pastoral. Sin embargo, al año siguiente, en julio de 1975 en Posada de Belén, participó de los Ejercicios Espirituales dirigidos a los obispos de Centroamérica, y predicados por Monseñor Eduardo Pironio. Monseñor Romero a esa fecha había venido ejerciendo como obispo de Santiago de María por cerca de un año, y había tenido que confrontarse con el gobierno, a propósito de la masacre de “Tres Calles”. Sus apuntes claramente subrayan aspectos que tienen que ver con su vida de pastor.

A modo de desafío personal anotó una frase que mostraba la necesidad de un cambio personal en fidelidad a las exigencias de Dios: “Trabajar en mí el hombre nuevo que Dios y el tiempo me piden” (Romero, s.f., p. 200) y entiende que su vocación episcopal le exige ponerse en la condición de discípulo: “El Obispo antes de ser maestro de la fe debe ser discípulo de la fe” (Romero, s.f., p. 192). Asimismo, en coherencia con su propia historia y con sus compromisos personales, resaltó la importancia de la pobreza como clave para una libertad de la Iglesia frente al poder: “Tener alma de pobres y desprendimiento de las cosas y del poder” (Romero, s.f., p. 210). Más adelante, anota: “No hacer un triunfalismo de la pobreza...despojarse de la seguridad que da el

poder...pobreza como forma de libertad. Nuestra única riqueza es el Señor” (Romero, s.f., p. 236).

Finalmente, recogió una afirmación de Monseñor Pironio acerca de la politización de la fe: “Ciertamente hay una íntima conexión entre la fe y lo histórico, lo político. Pero no podemos identificar la fe con una línea política” (Romero, s.f., p. 193). De hecho, esa relación y distinción necesarias fueron el criterio de base que Monseñor Romero desarrolló a la hora de afrontar los conflictos políticos. En ese sentido, en las anotaciones de lo que parece ser un encuentro con el clero a inicios de 1977, Romero señaló como criterio de actuación: “Iluminar con pautas y pistas en la fe...en el compromiso político del hombre, no dar soluciones, sino orientaciones de la fe” (Romero, s.f., p. 277).

Al final de su período como obispo de Santiago de María, Monseñor Romero escribió en el Semanario diocesano “El Apóstol”, inspirado en Monseñor Eduardo Pironio, su comprensión de lo que es un obispo: “...Un obispo solo puede comunicar las cosas de Dios e interpretar la historia y los problemas del hombre desde la profundidad de la fe... Es simplemente un hombre de Dios al servicio de todos sus hermanos...” (Romero, 1992, p. 17, Vol. III). Romero ha comprendido que es la fe la que le permite a un pastor decir una palabra clara sobre las cuestiones sociales, políticas, humanas: “Abierto al mundo y sensible a los problemas de los hombres, he buscado ser ante todo y exclusivamente, maestro de oración, principio de unidad y testigo de esperanza. Esa es la tarea esencial de un obispo” (Romero, 1992, p. 18, Vol. III).

Conclusiones

En esta primera parte se ha evidenciado en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero, la evolución del camino de fe como experiencia personal, familiar y formativa, pero, al mismo tiempo, la apertura a las transformaciones que produjo el Concilio y la creciente comprensión crítica del contexto sociopolítico del pueblo en El Salvador, particularmente desde los más pobres.

Romero recibe la fe en un contexto familiar rural y popular. Proviene de una familia salvadoreña en la que se vive la fe de manera devocional, y comparte esa misma experiencia con la mayoría de población de origen rural y campesino. Fe y pobreza digna van unidas en la experiencia de sus orígenes familiares. Al mismo tiempo, esas

condiciones de vida de la familia se enmarcan en un contexto sociopolítico marcado por la injusticia social y la ausencia de institucionalidad democrática en el país.

El camino formativo en el Seminario Menor lo condujo a iniciar en una vida de fe más interiorizada y a abrirse a un horizonte cultural más amplio. Mientras que la experiencia “romana”, ya sea en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano como en los estudios de teología en la Universidad Gregoriana, le dieron una fuerte impronta de fidelidad a la Iglesia universal, expresada en fidelidad al Magisterio y adhesión incondicional a la figura del Papa. Sus inquietudes intelectuales de temas y autores claramente están marcadas por la ascética y la mística, y tienen como trasfondo su aspiración personal a la santidad. Por tanto, la formación en Roma perfiló en Romero al sacerdote con una fuerte vida espiritual, una estructura intelectual preparada para enfrentar al mundo y una seguridad doctrinal anclada de manera irrenunciable al Magisterio eclesial y a la palabra del Papa. Romero asumió que la misión de la Iglesia frente a la sociedad y a los estados era la de iluminar con el Evangelio las realidades temporales. La Iglesia se erige como guía espiritual y moral de los pueblos.

Los largos años de la experiencia pastoral de Romero como párroco y luego como obispo de Santiago de María, muestran un proceso que va de la conservación de la fe a una apertura a los desafíos provocados por el Concilio. La fe de Romero maduró en un camino serio de vida interior, expresado en fidelidad a los deberes del ministerio sacerdotal, oración, ejercicios espirituales periódicos, ascesis personal y fidelidad a la Iglesia. En la acción pastoral llevó adelante una propuesta de corte tradicional, centrada en la animación de la vida religiosa del pueblo de Dios y en una especial preocupación caritativa por los más pobres. En donde se destaca es en la defensa y difusión del Magisterio de la Iglesia, especialmente en temas con enorme repercusión pública: laicidad del estado, confrontación con ideologías como el liberalismo, masonería y comunismo, y, sobre todo, la comprensión del concepto de liberación cristiana que trajo Medellín y la naciente Teología de la Liberación. En realidad, Romero buscó “conservar la fe”, colocando a la Iglesia por encima de la “sociedad política”. Apareció como defensor del derecho de la Iglesia a iluminar a la sociedad para garantizar una civilización cristiana. No confundió Iglesia y sociedad, pero esta última debe someterse moralmente al criterio de la Iglesia. Ese modelo eclesial y pastoral entra en crisis con el Concilio Vaticano II y con la Conferencia de Medellín.

En Santiago de María, Monseñor Romero retomó y profundizó su relación pastoral con los campesinos y se ubicó en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi* y del documento de Medellín, alentando una pastoral orgánica y asumiendo el método del ver, juzgar y actuar. Por otro lado, fue crítico con algunas concepciones de la liberación cristiana, señalando siempre el riesgo del temporalismo y politización de la fe. En relación con el poder político, si bien continuó confiando en que se podían superar situaciones críticas basados en la buena voluntad entre Iglesia y gobierno, sin embargo, denunció los actos de violencia en contra de los campesinos. Finalmente, en los escritos espirituales reflejó su serio esfuerzo por conducir con responsabilidad el ministerio episcopal, por asumir la renovación traída por el Concilio y la Iglesia de América Latina y por sostener en el ámbito personal una vida pobre, como forma de libertad evangélica.

Bibliografía

- Alegre, X., Trigo, P., Gonsalves, F., & Sobrino, J. (2011). *El Monseñor Romero de todos*. San Salvador: Centro Monseñor Romero.
- Amato, A. (2015). *Beato Óscar Romero*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ayala Mora, E. (2013). El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 40(1), 213-241. Recuperado de: <http://bit.ly/366CoRM>
- Bingemer, M. C. (a cura) (2015). *Óscar Romero. Martire della liberazione*. Padova: Messaggero Di Sant`Antonio
- Brockman, J. R. (2015). *La palabra queda. Vida de Monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: UCA Editores.
- Carrier, Y. (2014). *Óscar Romero. Il popolo del Salvador e il destino di un uomo*. Milano: Jaca Book.
- Chanta Martínez, R. A. (2011). Antimasonería y antiliberalismo en el pensamiento de Óscar Arnulfo Romero 1962-1965. *REHMLAC Revista de Estudios Históricos de La Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 3(1),7. Recuperado de: <http://bit.ly/2PhJJYK>
- Congregatio de Causis Sanctorum (2014). *Sancti Salvatoris in America. Beatificationis Seu Declarationis Martyrii Servi Deo Ansgarii Arnolfi Romero. Archiepiscopi*

- Sanctii Salvatoris in America. In Odium Fidei, Uti Fertur, Interfecti (+24.III.1980). Positio Super Martyrio.* Roma: Congregatio de Causis Sanctorum.
- Delgado, J. (2008). *Óscar A. Romero: biografía, 9a. ed.* San Salvador: UCA Editores.
- Díaz, C. (2003). *Monseñor Óscar Romero. Colección Sinergia Serie Verde, 4a. ed.* Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- Díez, Z., & Macho, J. (1976). *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de cambio?* San Salvador: Criterio.
Recuperado de <http://bit.ly/2WaGFib>
- Ellacuría, I. (2005). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): Escritos Políticos III.* San Salvador: UCA Editores.
- Grenni, H. R. (2015). *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero: sociedad e iglesia. Procesos, dinámicas y contradicciones de un período de violencia (1969-1980), 2a. ed.* San Salvador: Universidad Don Bosco.
- López Vigil, M. (2014). *Piezas para un retrato, 7a. ed.* San Salvador: UCA Editores.
- Mata, S. (2015). *Monseñor Óscar Romero. Pasión por la iglesia.* Madrid: Palabra.
- Morozzo Della Rocca, R. (2010a). *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador.* Salamanca: Sígueme.
- ____ (2010b). *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero.* Buenos Aires: Edhasa.
- ____ (a cura di). (2014). *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra fredda e rivoluzione.* Milano: San Paolo.
- Ribera, R. (2014). El Salvador entre 1969 y 1999: dialéctica de tres décadas históricas. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (139), 71-91.
- Romero, Ó. (1960). *Ideología de la iglesia en la independencia.* San Salvador: Arquidiócesis de San Salvador.
- ____ (1968). *Actividad de la iglesia en El Salvador. Juicio sobre ciertas apreciaciones presentadas a la Secretaría de su Santidad.* San Salvador: Arquidiócesis de San Salvador.
- ____ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita.* San Salvador: Arzobispado de San Salvador. Vol. II.
- ____ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita.* San Salvador: Arzobispado de San Salvador. Vol. III.
- ____ (1992). *Su pensamiento en la prensa escrita.* San Salvador: Arzobispado de San

Salvador. Vol. IV.

____ (2000). *Mons. Óscar A. Romero. Su Diario. Desde 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo de 1980*. San Salvador: Grafika Imprenta.

____ (2005). *Homilías: Tomo I ciclo C, 14 de marzo de 1977-25 a noviembre de 1977*. San Salvador: UCA Editores.

____ (2006). *Homilías: Tomo III ciclo A, 4 de junio de 1978-29 de noviembre de 1978*. San Salvador: UCA Editores.

____ (2007). *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA.

____ (2014). *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero. Introducciones, Comentarios y Selección de Textos de Cardenal, R., Martín-Baró, I., y Sobrino, J., 8a. ed.* San Salvador: UCA Editores.

____ (s.f.). *Cuadernos de ejercicios espirituales (1966-1980)*. San Salvador: Oficina de Canonización de la Arquidiócesis de San Salvador.

Rosa Chávez, G. (2005). *La presencia de Monseñor Romero en la iglesia salvadoreña*. Recuperado de <http://bit.ly/2PhvwuO>

Rovinski, S. (2011). *El martirio del pastor*. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia.

Sobrino, J. (1989). *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores.

Vitali, A. (2010). *Óscar A. Romero. Pastore di agnelli e lupi*. Milano: Paoline.

ARTÍCULO 2 /CAPÍTULO DE LIBRO

Farfán, Marcelo y Ruiz, Fredy. “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero durante el período como arzobispo de San Salvador (1977-1980) (II)”. *Investigaciones Teológicas Eclesiales II*, cap. V, 211-251. Editado por Damián Páez. Quito: Abya-Yala, 2020.

Disponible en <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/19532>

FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL ITINERARIO PERSONAL DE MONSEÑOR ÓSCAR ROMERO DURANTE EL PERÍODO COMO ARZOBISPO DE SAN SALVADOR (1977-1980) (II)

Marcelo Farfán Pacheco*

Fredy Ruiz Serna**

Resumen

La intención fundamental de este estudio es la de identificar y analizar en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero, correspondiente a su ejercicio como Arzobispo de San Salvador (1977-1980), los elementos biográficos, históricos y teológico-pastorales que evidencian la opción por los pobres como clave para la comprensión de la dimensión política de la fe.

Palabras Clave: Monseñor Óscar Romero, fe y política, liberación, opción por los pobres.

Abstract

The main intention of this study is to identify and analyze the personal itinerary of Monsignor Óscar Romero during his exercise as Archbishop of San Salvador (1977-1980) from the biographical, historical and theological-pastoral elements that evidence the option for the poor as key to understand the political dimension of faith.

Key Word: Monsignor Óscar Romero, faith and politics, liberation, option for the poor.

*Doctorando en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Correo: mfarfan@ups.edu.ec <https://orcid.org/0000-0002-4543-369X>

** Dr. Fredy Ruiz Serna. Coautor de este artículo en cuanto director de esta investigación. Es Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, Magister en Pedagogía de las Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lyon. Correo: reinaldorui2411@hotmail.com

Introducción

El objetivo de este artículo consiste en indagar, en la complejidad de los años de gobierno pastoral de monseñor Romero de la Arquidiócesis de San Salvador (1977-1980), las experiencias personales, decisiones pastorales, opciones teológicas, que permitan evidenciar de modo sistemático cómo llegó a identificar y comprender la opción por los pobres como elemento esencial para vivir la fe en su dimensión política.

Monseñor Óscar Arnulfo Romero llegó espiritualmente preparado para asumir el desafío del arzobispado de San Salvador. El proceso pastoral, espiritual y personal vivido le permitió afrontar con fidelidad evangélica las circunstancias históricas en las que vivió. Fue un período corto, pero de una alta intensidad histórico-teológica que lo conducirá a convertirse en un personaje nacional e internacional con una incidencia sociopolítica enorme en el país, como pocas veces se ha dado en la historia de las iglesias locales.

Al igual que en la primera parte de este estudio¹, esta investigación pretende ser una lectura de la vida de monseñor Romero, fundamentada en su propio testimonio, expresado en su producción periodística, Cartas Pastorales, homilías, discursos, Diario, Cuadernos Espirituales, correspondencia oficial y a través de fuentes secundarias como las numerosas biografías y, especialmente, por medio de los documentos oficiales del proceso de canonización.

Del estudio de dichas fuentes emerge que la opción por los pobres será el criterio de juicio y acción frente a los diversos acontecimientos que se irán sucediendo sea en relación con el poder político como al interior de la misma Iglesia.

Esta segunda parte se desarrolla en seis núcleos temáticos: partiremos del evento iluminador a nivel vocacional y pastoral que para Romero significó el asesinato del P. Rutilio Grande; continuaremos con la presentación del Magisterio Episcopal que buscó iluminar la praxis pastoral de la Iglesia desafiada por la situación política; luego

¹ Cfr. Farfán, Marcelo. “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María (I)”. Inédito.

analizaremos tres aspectos en los cuales se evidencia con mayor claridad la temática que nos ocupa: la pastoral como acompañamiento de la acción política, la relación con los gobiernos de turno y las relaciones intraeclesiales, marcadas muchas veces por lecturas que veían el riesgo de una politización de Romero y de su figura. Finalmente, cerramos la investigación con un acercamiento a la dinámica de la vida espiritual de monseñor Romero al final de sus días.

1. La muerte del P. Rutilio Grande, evento vocacional e iluminación de opciones teológico-pastorales para monseñor Romero

En el itinerario personal y pastoral de monseñor Romero, el asesinato del sacerdote jesuita P. Rutilio Grande (Cardenal, 2016)², párroco de Aguilares, será vivido como un verdadero evento vocacional que lo impulsará, por encima de sus propias condiciones personales, a renovar su tradicional fidelidad a la Iglesia con una novedosa *parresia* profética en las condiciones históricas en que el pueblo y la Iglesia de El Salvador vivían. Precisamente, la interpretación teológico-pastoral del legado del P. Rutilio se centrará en ver confirmada con la sangre del “primer mártir” salvadoreño (Romero, 2009, p. 376)³, como lo denomina Romero, el modo evangélico de entender la liberación cristiana en una pastoral en medio de los pobres y con implicaciones políticas.

1.1. La experiencia de la muerte del P. Rutilio Grande como evento vocacional

El 12 de marzo de 1977, a pocas semanas de la posesión de monseñor Romero como Arzobispo de San Salvador, se produce el asesinato del P. Rutilio Grande junto con dos campesinos. Para Romero ese acontecimiento significó un punto de llegada de su camino de creyente y sacerdote, pero también un especial llamado vocacional. Eso se evidencia cuando se constata que las circunstancias de la muerte del P. Grande iluminan, confirman y fortalecen en monseñor Romero las propias convicciones teológico-pastorales; pero al mismo tiempo, le otorgan una fortaleza espiritual y una comprensión pastoral inusitadas y novedosas.

² Para un acercamiento serio y profundo a la vida del P. Grande véase Rodolfo Cardenal.

³ “Según el plan de Dios, convertirse es el requisito necesario para la verdadera liberación”, tercer domingo de Cuaresma, 9 de marzo de 1980.

La memoria del asesinato del P. Rutilio estará muy presente en la palabra de monseñor Romero. De hecho, aparece citado varias veces en su Diario (Romero, 2000)⁴, en numerosas Homilías (Romero, 2005a)⁵, en su primera Carta Pastoral (Romero, 2007), también se encuentra como referencia indirecta en varias cartas dirigidas al Cardenal S. Baggio⁶ y especialmente en la exposición escrita para S. S. Juan Pablo II (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

Para dimensionar el peso que tiene en Mons. Romero la muerte del P. Rutilio Grande es necesario señalar algunos elementos del contexto de la época. Son años de un marcado conflicto entre Estado e Iglesia. La Iglesia estaba siendo acusada por la oligarquía y los medios de comunicación aliados, de la politización campesina. El inicio del episcopado de Romero en San Salvador coincide con una crisis política debida a las recientes elecciones en las que, de manera fraudulenta, había triunfado el general Carlos Humberto Romero. Las manifestaciones populares del 27 de febrero de 1977 terminan en una masacre, frente a la cual la Iglesia se pronuncia de manera contundente (Morozzo Della Rocca, 2010). Efectivamente, en dicho período se une la crisis interna del país con la “guerra fría” externa. El Salvador se convierte en el campo de batalla del conflicto geopolítico entre Estados Unidos y la Unión Soviética. La situación de violencia generalizada sea desde los aparatos represivos del estado o desde las organizaciones político-militares y paramilitares será la característica de esta época en El Salvador. Violencia represiva y subversiva se fueron complementando en un círculo de muerte. Se generará una persecución generalizada a las organizaciones campesinas y sindicales; asimismo, esa represión se dirigirá a la Iglesia comprometida en una evangelización liberadora inspirada en Medellín y Puebla (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014) y, como lo señala Grenni, algunos sectores progresistas de la Iglesia otorgaron apoyo al movimiento campesino y urbano (Grenni, 2015).

⁴ Cfr. Páginas: 253, 255, 382, 358, 423, 430.

⁵ Homilías del 14 de marzo de 1977, 18 de diciembre de 1977, 26 de febrero de 1978, 5 de marzo de 1978, 2 de julio de 1978, 1º de septiembre de 1978, 4 de marzo de 1979, 24 de junio de 1979, 9 de marzo de 1979.

⁶ Carta de abril de 1977, agosto de 1977, del 21 de mayo de mayo de 1978, del 24 de junio de 1978.

A Mons. Romero le unía una profunda amistad con el P. Rutilio, de hecho, son personalidades análogas en vida y muerte: salvadoreños, de orígenes campesinos, tímidos y audaces, de similares opciones pastorales, capacidad de valorar y relacionarse con la gente, parecido estilo homilético e historias que quedarán vinculadas en muerte martirial (Spadaro y Tojeira, 2015).

Monseñor Romero revela sus sentimientos hacia el P. Grande en la homilía de la Misa de exequias: "...a quien siento como un hermano. En momentos muy culminantes de mi vida él estuvo muy cerca de mí y esos gestos jamás se olvidan..." (Romero, 2005a, p. 31)⁷.

Por otro lado, la casi totalidad de los testigos y biógrafos coinciden, con diversas interpretaciones, que la muerte del P. Rutilio Grande tuvo un impacto importantísimo en la persona de Mons. Romero. En este sentido las declaraciones de los testigos, recogidas en el *Summarium Testium* de la denominada *Positio Super Martyrio*, resultan evidentes (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014)⁸.

El P. Jon Sobrino en su relato acerca de su primer contacto personal con monseñor Romero la noche misma del asesinato del P. Rutilio, testimonia lo siguiente: "El rostro serio y preocupado de Mons. Romero cuando le abrí la puerta me atrajo desde aquel momento" (Sobrino, 1989, p. 12). Además, recuerda que monseñor Romero se encontraba "...nervioso, abrumado por la responsabilidad y como sin saber exactamente qué hacer ante un hecho tan inaudito..." (Sobrino, 1989, p. 16).

⁷ "Una motivación de amor", misa exequial del padre Rutilio Grande, 14 de marzo de 1977.

⁸ El Sr. Santos Gaspar Romero dice: "Notamos su cambio cuando asesinaron al Padre Rutilio Grande. Él se molestó e indignó. Desde entonces ya no se quedaba callado, perdió el miedo". Salvador Carranza afirma: "Cuando mataron al Padre Rutilio Grande lo vi revestirse de una gran fortaleza". Héctor Miguel Dada Hirezi señala que seis días después de la muerte del P. Rutilio, Mons. le dijo: "Hoy entiendo muchas de las cosas que tú decías y yo te discutía, ya verás pronto de qué se trata". La Srta. Doris Osegueda puntualiza que "la palabra conversión a él nunca le gustó aplicada a su persona, pero sí hubo hechos, como la muerte del P. Rutilio Grande, que lo confirmaron más en su acción de denuncia..." El P. Jaime A. Paredes subraya el cambio: "La experiencia de la muerte del P. Rutilio Grande, fue el inicio de un cambio en su Ministerio Episcopal. Cuando volví a tratarlo un tiempo después, lo vi muy diferente de cómo era siendo Obispo Auxiliar". Afirmaciones similares se encuentran en los testimonios de Renán Orellana, P. Francisco Estrada, P. Luis Recinos, Santiago Zelaya, P. Esteban Alliet, P. Ramón Esquivel, P. Óscar Álvarez, P. Rodolfo Cardenal, P. Jesús Delgado, P. Luis Coto, P. Jon Sobrino.

La noche del asesinato del P. Rutilio algo hondo y real sucedió en monseñor Romero, algo novedoso en contra de todo cálculo humano, de toda prudencia e incluso de toda una trayectoria institucional. Yves Carrier lo describe como una “verdadera catarsis”, “... una experiencia mística que se sitúa a la fuente de una nueva lectura de la realidad” (Carrier, 2014, p. 110). En ese mismo sentido se expresa Mons. Raffaele Nogaro: “Los biógrafos piensan en el golpe de un relámpago, en un punto de inflexión sustancial de la vida. Yo considero que hay una llamada especial del Señor” (Masina, 2011, p. 8)⁹.

Con mayor profundidad monseñor Arturo Rivera Damas, colaborador crítico, cercano y fiel de monseñor Romero, hace una afirmación de gran importancia en el sentido de que el martirio del P. Rutilio Grande fue para Romero un llamado de Cristo.

Un mártir dio vida a otro mártir. Delante del cadáver del Padre Rutilio Grande, Monseñor Romero, en su vigésimo día de arzobispo, sintió el llamado de Cristo para vencer su natural timidez humana y llenarse de la intrepidez del apóstol. Desde aquel momento, Monseñor Romero dejó las tierras paganas de Tiro y de Sidón, y marchó libremente hacia Jerusalén (Delgado 2008, p. 3).

Efectivamente, en la homilía del 5 de marzo de 1978 al celebrar el primer aniversario de la muerte del P. Rutilio, Romero expresa de manera muy clara la experiencia que vivió la noche del asesinato del P. Grande cuando vio su cadáver tendido junto al de los campesinos:

Fue ungido no solamente con el óleo santo que nos ha ungido a todos nosotros ministros del altar, sino que ahora lo veneramos ungido con el aceite del martirio, con su propia sangre como me pareció aquella noche cuando lo vi en la Iglesia de Aguilares: tendido, muerto, como cuando el sacerdote se postra en el suelo para ser también ungido, para ser inmortalmente sacerdote, ser allá un mártir (Romero, 2005b, p. 324)¹⁰.

La muerte de Rutilio se vuelve iluminadora para monseñor Romero, contempla el cadáver de Rutilio como el de un sacerdote postrado para ser consagrado, un ungido con la propia sangre, es decir, como un mártir. Romero no describe un cadáver, sino que contempla a un testigo. Es una experiencia mística en el sentido de trascender el hecho y

⁹ La traducción es nuestra.

¹⁰ "Rutilio Grande como hombre, cristiano y sacerdote", primer aniversario de la muerte del padre Rutilio Grande, El Paisnal, 5 de marzo de 1978.

contemplar su significado desde la fe. Las circunstancias de la muerte de Rutilio- cumpliendo su labor pastoral y acompañado de dos campesinos- impactan en Romero y le hacen ver la verdad contenida en la vida y persona de Rutilio: un auténtico discípulo del Señor.

Romero se siente reflejado en las palabras del Provincial de los Jesuitas en el sentido de convertirse en heredero de Rutilio: “El crimen es horrendo cuando se logra segar una vida que todavía da tantas esperanzas. Pero, así como dice el P. Provincial, somos los que vamos a recoger su herencia” (Romero, 2005b, p. 324).

1.2. La interpretación de la “herencia” del P. Rutilio Grande: una liberación fundada en la fe, al servicio de los pobres y que trasciende la política

Al P. Rutilio le correspondió vivir y afrontar una época que algunos la denominan de “efervescencia popular” que desde fines de los años 60 se expresó en una creciente organización política de los sectores campesinos (Grenni, 2015). Precisamente la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) reunió una mayor cantidad de trabajadores del campo y operó especialmente en la zona de Aguilares en la que el trabajo pastoral fue intenso y en donde el P. Rutilio tuvo enorme notoriedad (Grenni, 2015). En ese clima de creciente toma de conciencia política por parte del campesinado y de represión por parte de las fuerzas de seguridad del gobierno (Grenni, 2015), el P. Grande intentará comprender su rol de evangelizador buscando superar las tensiones entre evangelización y política, entre opción por los pobres y organizaciones políticas.

Por su parte, Romero llega como arzobispo a San Salvador en plena madurez humana, con una recia espiritualidad producto de un camino de fe, con convicciones doctrinales profundas, con una experiencia pastoral caracterizada por una especial sensibilidad social, un alto sentido de iglesia y de adhesión a su Magisterio y una importante experiencia de gobierno y administración eclesial. Sin embargo, no contaba con el respaldo ni el afecto del clero y era considerado un duro conservador sea por su defensa de la doctrina, la comprensión de la pastoral, su relacionamiento con el poder político y los sectores más pudientes de la sociedad salvadoreña (Delgado, 2008).

Desde esta perspectiva se puede comprender que la muerte del P. Rutilio Grande conmociona interiormente a Romero, pero también le otorga fortaleza, mayor audacia y libertad en las opciones pastorales. Esa fortaleza y *parresia* que adquiere no se explican únicamente como un tomar en serio el magisterio salvífico de la Iglesia en su nueva responsabilidad como arzobispo (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), pues siempre lo había hecho; sino que se explica porque vio con mayor lucidez a lo que Dios le llamaba en ese momento particular de su vida.

El asesinato del P. Grande ilumina en Romero algunos desafíos pastorales que ya venía reflexionando: el anuncio de una liberación que no se reduce al ámbito temporal; la vinculación con la Doctrina Social de la Iglesia y la auténtica opción por los pobres.

En la homilía de la Misa de exequias (Romero 2005a), monseñor Romero argumenta que la correcta comprensión del legado del P. Rutilio pasa por la aceptación de su compromiso evangelizador y señala que el aporte de la Iglesia a la lucha por la liberación de la miseria universal es una inspiración de fe, una doctrina social y una motivación de amor.

Para Romero, el P. Rutilio Grande representa el hombre de fe comprometido en una auténtica liberación (Romero 2005a, p. 32). En Rutilio se puede encontrar una fe que no se reduce a una liberación política ni se confunden. Fe y política no están en el mismo plano: la fe ilumina, trasciende objetivos políticos, dialoga desde un diverso nivel. Romero insiste en la homilía del primer aniversario en mostrar que la liberación predicada por Rutilio no se reduce a un proyecto temporal (Romero 2005b, p. 321).

Junto con la afirmación de Rutilio como hombre liberador inspirado en la fe, Mons. Romero subraya con fuerza que lo que inspiró al P. Grande fue la Doctrina Social de la Iglesia, la cual se presenta como causa de su muerte ya que los enemigos la confundieron con una doctrina política (Romero, 2005a, p. 33-34).

Romero encuentra en la persona, opciones y estilo pastoral de Rutilio la iluminación de sus propias opciones. La persona de Rutilio viene a ser una síntesis de la opción por los pobres vivida en clave de fe y, por lo mismo, le permite acompañar los procesos políticos que vivían las comunidades cristianas sin confundir fe y política. Rutilio es modelo pastoral para Romero: anuncia el evangelio con sencillez en medio de los pobres (Romero 2005b).

1.3. Monseñor Romero después de Rutilio: la profundización de la opción por los pobres

La experiencia de la muerte del P. Rutilio no significó una transformación en la fe de Romero ni un cambio en sus convicciones doctrinales y menos un cambio en el estilo de su vida espiritual; pero sí le otorgó una mayor fortaleza y le iluminó en las opciones pastorales, como dice Sobrino: “El hombre más bien tímido de carácter, con una salud débil que lo forzaba a buscar descanso físico y psicológico, se convirtió en hombre fuerte...Creo que el evangelio que redescubrió en aquellos días se le hizo exigencia, pero también fuerza” (Sobrino, 1989, p. 32-33).

En efecto, Mons. Romero toma algunas decisiones inmediatas que le traerán serios conflictos tanto al interior de la Iglesia como con los sectores gubernamentales: enfrentamiento frontal con el gobierno, ausencia en actos oficiales, distanciamiento del Nuncio Apostólico a propósito de la decisión de la llamada “Misa única” (Morozzo Della Rocca, 2010, p. 175).

Romero, ante las autoridades del gobierno, actúa movido por su sentido de responsabilidad eclesial. El defiende los derechos de la Iglesia y los derechos de los campesinos perseguidos. Sin embargo, lo hace desde el diálogo y desde los mecanismos de respeto y legalidad. Por otra parte, de cara a la propia institución eclesial justifica su postura crítica de no asistencia a los actos oficiales como una manera de evidenciar la incoherencia de las autoridades; pero también para evitar una manipulación de la Iglesia.

Desde una perspectiva más teológico-pastoral, Rutilio inspira y confirma a Romero en algunas concepciones claves ya señaladas; pero también se produce un cambio

en la actitud frente al poder político, en la lectura de la realidad histórica e incluso en el estilo del discurso.

Para Romero la pastoral de Rutilio es popular pero no politizada. Rutilio diferenciaba sin contraponer entre la misión evangelizadora de la Iglesia y la función de una organización política, entre pertenencia eclesial y pertenencia a una organización política. Romero constataba que la evangelización conducía a los campesinos a una mayor conciencia y participación política, pero a veces poniendo en segundo plano la tarea evangelizadora (Spadaro y Tojeira, 2015). De ahí que resultaba iluminadora la acción pastoral de Rutilio que favorecía la sindicalización campesina, pero distinguiéndola de la pertenencia a la Iglesia (Morozzo Della Rocca, 2010). En la homilía en la que Romero anuncia la celebración del primer aniversario de la muerte del P. Grande, afirma de manera contundente que la Iglesia tiene una finalidad religiosa de la cual deriva el compromiso social y político (Romero, 2005b, p. 293)¹¹.

A raíz de la muerte de Rutilio Grande, Mons. Romero pondrá a los pobres como razón de su vida, así lo confiesa a S. S. Juan Pablo II en carta enviada el 7 de noviembre de 1978, explicando la actitud asumida frente a los acontecimientos que vivía el país y la Iglesia a él confiada:

Desde el principio de mi ministerio en la Arquidiócesis, creí en conciencia que Dios me pedía y me daba una fortaleza pastoral especial que contrastaba con mi temperamento y mis inclinaciones “conservadoras”. Creí un deber colocarme decididamente a la defensa de mi Iglesia y, desde la Iglesia, al lado de mi pueblo tan oprimido y atropellado (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 913).

2. La pastoral como acompañamiento de la acción política a la luz del magisterio episcopal

2.1. Las cartas pastorales

¹¹ “La redención, iniciativa de Dios, Cristo la trae a los hombres”, tercer domingo de Cuaresma, 26 de febrero de 1978.

En esta parte no vamos a desarrollar la totalidad de la riqueza del contenido del Magisterio Episcopal de monseñor Romero, sino que haremos énfasis en los aportes más significativos en referencia al tema que nos ocupa.

En la primera Carta Pastoral denominada *Iglesia de la Pascua* del 10 de abril de 1977, asume los contenidos del Concilio Vaticano II, se alinea con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y hace referencia al documento de Medellín sobre la necesidad de una liberación que concrete el servicio de la Iglesia en el continente (Romero, 2007).

Siguiendo la inspiración de la *Gaudium et Spes* (n. 11), afirma que la misión de la Iglesia es esencialmente religiosa y por eso profundamente humana. Retoma las afirmaciones de la *Evangelii Nuntiandi* para señalar que la misión de la Iglesia siendo espiritual, no es atemporal; que la misión liberadora implica el anuncio de la salvación de Jesucristo. No se puede, entonces, disociar evangelización de promoción humana (Romero, 2007). Romero asume las afirmaciones de la *Gaudium et Spes* (n. 76) para expresar que la misión de la Iglesia no es de carácter político o socioeconómico, sino más bien trascendente. Precisamente por ello, la Iglesia tiene una palabra sobre todos los órdenes de la vida humana (Romero, 2007). Romero aboga por una cooperación entre la Iglesia y las autoridades del Estado y los poderes económicos y sociales del país. La misión de la Iglesia se puede expresar también como defensa de los “derechos de Dios y del hombre” (Romero, 2007, p. 37).

La segunda Carta Pastoral, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la historia* del 6 de agosto de 1977, tiene como intención iluminar la realidad y por ello se dirige a todos los salvadoreños (Romero, 2007, p. 41).

Esta carta marca un cambio en la perspectiva pastoral de monseñor Romero. La intención de fondo es ayudar a entender la misión de la Iglesia. El cambio fundamental para Romero es el nuevo modo de entender la relación de la Iglesia con el mundo (Romero, 2007). La Iglesia es el Pueblo de Dios que está en el mundo al servicio de los hombres siendo signo del amor liberador de Dios.

La carta alienta una nueva comprensión de la historia de los hombres que es entendida como historia de salvación: Dios actúa en la historia humana. Desde esa comprensión, Romero proclama el fin de los dualismos "... entre lo temporal y lo eterno, lo profano y lo religioso, entre mundo y Dios, entre historia e Iglesia" (Romero, 2007, p. 45).

Sin embargo, precisamente porque la Iglesia está en el mundo descubre su lado oscuro que es el pecado. La novedad consiste en que en la relación Iglesia-mundo está presente no solo el pecado personal, sino el "pecado social" entendido como "La cristalización de los egoísmos individuales en estructuras permanentes que mantienen ese pecado y dejan sentir su poder sobre las grandes mayorías" (Romero, 2007, p. 46).

La carta define a la Iglesia como "Cuerpo de Cristo en la historia", es decir, continuadora de la obra de Jesús. Ahí radica la clave de su dinamismo y novedad. Bajo ese concepto, la Iglesia, al igual que Jesús, tiene una preferencia por los pobres que en el caso de América Latina significa acercarse a "... aquellas mayorías que secularmente han estado ausentes de él: los pobres, campesinos, obreros, marginados en las ciudades" (Romero, 2007, p. 53).

La carta recuerda la correcta relación entre la Iglesia y la vida política y para ello, se remite al criterio de la *Gaudium et Spes* que señala que la Iglesia, al igual que la comunidad política, están al servicio de la vocación personal y social de los hombres; por otra parte, la Iglesia tiene el derecho y la obligación de pronunciarse sobre el orden político (Romero, 2007).

La tercera Carta Pastoral, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares* del 6 de agosto de 1978, fue firmada por monseñor Romero en conjunto con monseñor Arturo Rivera Damas, Obispo de Santiago de María. La Carta tiene una intencionalidad profética que se entiende como defensa de los pobres e iluminación del difícil momento que vivía el país (Romero, 2007).

Hay que indicar que de manera paralela y para señalar su inconformidad, cuatro obispos de El Salvador firmaron una Declaración del Episcopado de El Salvador sobre algunas organizaciones políticas populares (Delgado, 2008). Mientras que la carta de Romero-Rivera Damas es una reflexión desde el evangelio y el magisterio acerca de la participación de los cristianos en las organizaciones políticas; la segunda es una condena de las organizaciones que habían nacido de una matriz católica: FECCAS y UTC (Delgado, 2008).

La carta pastoral trata tres temas centrales: la situación de las llamadas “organizaciones populares” en El Salvador, su relación con la Iglesia y el juicio sobre la violencia. Como podemos constatar por la temática desarrollada, es una Carta que toca directamente el desafío de la participación política de los cristianos.

La carta es una denuncia de la discriminación de las mayorías de la participación política y el enfrentamiento provocado entre las organizaciones (Romero, 2007). Al mismo tiempo, una defensa del derecho a la organización especialmente de los campesinos. Por otra parte, orienta sobre cómo la Iglesia debe cumplir su misión específica en el proceso de organización, en particular de los campesinos en un momento en el cual habían proliferado las organizaciones de todo tipo y se hacía necesario un discernimiento de lo que se consideraba un “signo de los tiempos”. Es decir, es un tema novedoso de participación política que va más allá del estudiado tema de la relación partidos políticos-Iglesia (Romero, 2007).

La carta señala tres principios fundamentales que ayudan a comprender la relación de la Iglesia con cualquier tipo de organización humana:

El primero es que la misión de la Iglesia es de orden religioso, pero de ahí se derivan funciones para consolidar la comunidad humana como pueden ser las mismas Comunidades Eclesiales de Base (CEB): comunidad organizada alrededor de la Palabra de Dios y de los sacramentos. Dentro de la comunidad eclesial se debe evitar la polarización política y la identificación con ideologías; pero se debe favorecer el surgimiento de posibles vocaciones explícitamente políticas (Romero, 2007).

El segundo principio consiste en que la Iglesia está al servicio del pueblo, en especial de los pobres y apoya toda organización cuyo objetivo de lucha sea justo (Romero, 2007).

El tercer principio busca insertar los esfuerzos de las organizaciones en el camino liberador de la salvación cristiana que debe ser entendida de manera global e integral y no reducirla a una liberación temporal (Romero, 2007).

Con esta tercera carta pastoral, Romero comprendió que acompañar a los pobres no era asunto solamente de algún grupo o la opción de una comunidad religiosa; sino que era una cuestión de toda la Iglesia (Delgado, 2008).

Romero afirma el derecho de los pobres a organizarse, y de ese modo da un paso que Delgado lo califica como un ubicarse “en la frontera de la fe y de la política” (Delgado, 2008, p. 127).

La cuarta Carta Pastoral, *Misión de la Iglesia en medio del país* del 6 de agosto de 1979, está escrita en el “Espíritu de Puebla” (Romero, 2007, p. 111) De hecho, la Carta es un acercamiento a la crisis del país a la luz del documento emanado por la Conferencia Episcopal Latinoamericana a inicios de ese año y de la que había sido parte monseñor Romero.

Esta carta es una fuerte denuncia de la situación de injusticia social (Romero, 2007), violencia política (Romero, 2007), impotencia sospechosa del gobierno (Romero, 2007), la oposición de sectores económicos a mejorar las condiciones de vida de las clases populares (Romero, 2007), el deterioro moral que afecta las esferas sociales, políticas y económicas (Romero, 2007), y de la propia crisis al interior de la Iglesia que se expresa en la desunión, la falta de renovación y la desvaloración de criterios evangélicos (Romero, 2007). Monseñor señala que el principio de unidad en la Iglesia tiene que ver con lo que Puebla definió como “opción preferencial por los pobres” (Romero, 2007, p. 123).

En un segundo momento se presentan posibles contribuciones que la Arquidiócesis puede ofrecer al proceso de liberación del pueblo. Entre ellas se subraya el aporte que la Iglesia debe hacer desde su propia identidad, recogiendo una expresión del Papa Juan Pablo II, se afirma: “La Iglesia no necesita politizarse para dar su aportación salvífica al mundo” (Romero, 2007, p. 128), dado que no es un poder político. Más adelante, se habla de la necesidad de una evangelización liberadora que supere los riesgos tanto de un trascendentalismo como de un inmanentismo (Romero, 2007). Asimismo, se reflexiona sobre algunos problemas especiales como la violencia, el marxismo y el diálogo nacional (Romero, 2007).

En la última parte el documento asume la “Opción preferencial por los pobres” proclamada en Puebla que se explicita en el esfuerzo por conocer y denunciar los mecanismos generadores de pobreza, en el compromiso para eliminarla, en el apoyo a las justas aspiraciones de obreros y campesinos y en la defensa de su derecho a la organización (Romero, 2007). Finalmente, el documento habla de la necesidad de una pastoral de acompañamiento frente al fenómeno de la proliferación de organizaciones políticas. Romero descubre que el desafío pastoral no consiste solo en asegurar la dimensión política de la evangelización, sino en afrontar la posible politización de las comunidades cristianas (Romero, 2007, p. 164).

2.2. Las homilías

Las casi 200 homilías pronunciadas por monseñor Romero durante su período como arzobispo que han sido recogidas y publicadas¹² tuvieron una enorme influencia en las instituciones sociales y políticas, a nivel nacional e internacional.

La estructura de las homilías responde a la intención de que la Palabra de Dios se encarne en la realidad de la comunidad eclesial. Casi todas las homilías están organizadas bajo este esquema: una introducción, la explicación de la Palabra de Dios, encarnación de la Palabra en la realidad y conclusión (Cavada Díez, 1995).

¹² Han sido publicadas por UCA editores en seis tomos las homilías correspondientes a los ciclos litúrgicos A, B y C referidas a los años 1977-1980 en que monseñor Romero fue arzobispo de San Salvador.

En el análisis de las homilías que propone Cavada encuentra que las temáticas más presentes son dos: cristológicas y eclesiológicas. A Romero le ocupa de manera prioritaria el tema de Cristo y la liberación cristiana, y la Iglesia y el reino de Dios (Cavada Díez, 1995).

Romero busca iluminar la vida con la Palabra, pone en diálogo la realidad nacional y la situación de los pobres con el Evangelio. Vincula la fe con la vida, la fe con la realidad social, política y económica del país. Describe de manera concreta y específica la realidad que vivía el país y las múltiples situaciones de violación de los derechos humanos y luego cierra esa denuncia con una iluminación histórico-teológico a partir del criterio de qué tanto beneficia o va en detrimento de los pobres. En los análisis que desarrolla intenta señalar las causas estructurales de las situaciones que se viven e invita a la conversión y a la transformación de esas estructuras. Las homilías han sido reconocidas como una predicación profética, en cuanto buscaron hacer presente a Dios en la historia (Cavada Díez, 1995).

La homilética de Romero evidencia la aplicación del método pastoral: ver, juzgar y actuar en el campo de la predicación. Romero evidencia hondura en la fe, madurez espiritual, capacidad de análisis de la realidad, sentido de iglesia, opción por los pobres y un discernimiento responsable, elementos que hicieron de la palabra de Romero una palabra profética (Cavada Díez, 1995).

La misma concepción de la homilía como encarnación de la Palabra en la realidad, como iluminación y actualización e incluso como el ejercicio para descubrir en los hechos de la realidad la presencia de Dios, es claramente un modo de vivir la dimensión política de la fe y, al mismo tiempo, la fe que se enriquece a partir de la realidad.

2.3. Los discursos académicos

A más de las cartas presentadas y las homilías, son importantes para el tema que nos ocupa, dos discursos académicos pronunciados por Romero a propósito de la

recepción de los doctorados *Honoris Causa* por parte de la Universidad de Georgetown el 14 de febrero de 1978 y por la Universidad de Lovaina el 2 de febrero de 1980¹³.

En el discurso con motivo del doctorado *Honoris Causa* en Letras Humanas por la Universidad de Georgetown (Romero, 2007), recibido en la Iglesia Catedral de San Salvador, monseñor Romero interpreta el gesto de la universidad como apoyo a la causa de los derechos humanos, de solidaridad con los que sufren el atropello de su libertad y dignidad y un eco de la denuncia y llamado a la conversión.

Para Romero, la academia premia la causa del “Humanismo Nuevo” que la Iglesia proclama en coherencia con el Magisterio proclamado en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia de Medellín (Romero, 2007). Dicho humanismo nuevo vincula al mismo tiempo, la vocación fundamental a una plenitud de derechos con una trascendencia de destino en el hombre, como sintetiza Monseñor: “Es el mismo encargo de redimir del pecado a los hombres y conducirlos a la vida eterna, pero a partir de las realidades de esta tierra donde ya es un deber implantar el Reino de Dios” (Romero, 2007). El desarrollo de ese Humanismo Nuevo supone asumir los valores superiores del amor, la amistad, la razón y la contemplación.

Pocas semanas antes del asesinato, el 2 de febrero de 1980, monseñor Romero pronunciará en Lovaina el discurso con motivo del otorgamiento del Doctorado *Honoris Causa* por parte de la universidad de dicha ciudad (Romero, 2007). En esta conferencia evidenciará la radicalidad de su praxis pastoral y la originalidad de su pensamiento cuando afirmará con absoluta claridad que la dimensión política de la fe consiste en la opción por los pobres.

Monseñor reconoce que ha vivido un proceso pedagógico hasta llegar a comprender que la fe se vive en el mundo y no fuera de este:

He ido aprendiendo la hermosa y dura verdad de que la fe cristiana no nos separa del mundo, sino que nos sumerge en él, de que la Iglesia no es un reducto separado de la

¹³ Recogidas en *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Óscar A. Romero*.

ciudad, sino seguidora de aquel Jesús que vivió, trabajó, luchó y murió en medio de la ciudad, en la ‘polis’ (Romero, 2007, p. 181).

Parte del principio que la fe cristiana siempre ha tenido repercusiones sociopolíticas. Se remite al Concilio para afirmar que la misión de la Iglesia consiste en la salvación del mundo en su integralidad y en la historia. A partir de la experiencia pastoral salvadoreña, Romero concreta esa misión señalando que la Iglesia está para servir al mundo de los pobres (Romero, 2007).

Es desde ese mundo de los pobres que se puede comprender la fe cristiana, la acción de la Iglesia y la dimensión política de esa fe. Para Romero, la actuación pastoral de su Arquidiócesis se debe comprender como un retorno al mundo concreto de los pobres que es el verdadero lugar de la Iglesia, lugar de encarnación. Romero reconoce que los cambios necesarios no se logran solo con una mirada al interior de la Iglesia, sino que son posibles abriéndose al mundo de los pobres (Romero, 2007). Encarnación, conversión, esperanza provienen de una Iglesia que se ha puesto al servicio de los pobres y de la defensa de sus derechos. Esa misma defensa explica la persecución que sufre la iglesia salvadoreña: ataques, amenazas, calumnias, asesinatos de los cristianos y agentes de pastoral (Romero, 2007).

A partir de ese horizonte de comprensión, monseñor Romero define lo que entiende por dimensión política de la fe: “...Que no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico en que vive la Iglesia” (Romero, 2007, p. 186). Esa dimensión no significa que la Iglesia se convierta en una institución política ni que busque un liderazgo político; se trata más bien “de la verdadera opción por los pobres” (Romero, 2007).

Es importante notar la novedosa afirmación de que no sólo la fe contribuye al mundo sociopolítico, sino que este mundo contribuye a comprender más profundamente la propia fe. La encarnación real de la Iglesia en el mundo sociopolítico lleva a que la fe se enriquezca con una conciencia más clara del pecado, entendido éste como aquello que da muerte real y objetiva y que se puede convertir en estructura social que idolatriza la riqueza, la propiedad privada o el poder político.

Por último, la encarnación en lo sociopolítico lleva a profundizar la fe en Cristo que ha traído plenitud de vida y verdad y, por ello, la fe supone una decisión por el Dios de la vida (Romero, 2007).

Monseñor concluye su discurso en la Universidad de Lovaina, afirmando que la correcta relación fe-política no es el resultado de reflexiones teóricas, sino que se la descubre en el servicio a los pobres (Romero, 2007, p. 191).

3. Acompañamiento pastoral y participación política de las comunidades

Una de las cuestiones pastorales más críticas que se abordó en los años del arzobispado de monseñor Romero fue cómo acompañar y entender el proceso de participación política de las comunidades cristianas, especialmente las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Romero vive un proceso que va de una pastoral en clave del buen samaritano entendida como una acción caritativa asistencial para curar un país herido, a una pastoral que debe ayudar a descubrir las causas de la violencia sufrida por los pobres y, por tanto, que lleve a cambiar las estructuras de poder (Delgado, 2008). Eso explica que Romero en sus acciones pastorales ya no sólo organiza instituciones de ayuda, sino que apoya el derecho a la organización respondiendo a la pregunta de qué puede hacer la Iglesia desde la fe para promover políticamente al pobre y al campesino (Delgado, 2008). Monseñor Romero habla por vez primera del derecho a organizarse basándose en el magisterio de la Iglesia (Romero, 2007). Este es un cambio importante en la comprensión de la actitud de la Iglesia para con los pobres: se pasa de una perspectiva de pastoral social a una política.

En ese sentido, Romero se identificó con el criterio del P. Rafael Palacios que fue asesinado el 20 de junio de 1979, en cuanto al compromiso político de las CEB. Estas son el espacio de la fe, de la iluminación evangélica, mientras que la organización es el espacio de la acción política. Las CEB como tal no se comprometen con ninguna tendencia política; mientras que las personas, los fieles laicos pueden hacer opciones

políticas determinadas. Las CEB no son una organización política, sino una comunidad de fe que ilumina el compromiso político de los fieles (Delgado, 2008).

Un aspecto particularmente complejo fue el acompañamiento de los cristianos militantes en las organizaciones populares. Eran cristianos que actuaban en el campo político y provenían de las CEB. Algunos sacerdotes entendían que su acompañamiento suponía asumir la acción política de las organizaciones. Un caso dramático fue el del P. Ernesto Barrera, asesinado el 28 de noviembre de 1978 en un cruce de disparos entre las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) y las Fuerzas Armadas. Su actuación dejó serias dudas sobre su participación directa en actividades subversivas. Esta dura experiencia hizo que Romero enfatizara en distinguir el ámbito pastoral de las instancias políticas (Romero, 2006)¹⁴.

Romero fue descubriendo la necesidad de una pastoral del acompañamiento de los cristianos que eran parte de organizaciones populares. En esas organizaciones descubrió la presencia de cristianos a quienes les movía un auténtico espíritu evangélico (Delgado, 2008). De hecho, ese desafío está asumido en su cuarta Carta Pastoral en la que afirma: “Entiendo por ‘pastoral de acompañamiento’ o ‘de seguimiento’ la evangelización personal de aquellos individuos o grupos cristianos que han asumido una opción política concreta que, según su conciencia, creen que es el compromiso histórico de su fe” (Romero, 2007, p. 163).

4. Criterios pastorales en la relación con los gobiernos

Los gobiernos de la época en que monseñor Romero fue arzobispo de San Salvador correspondieron a regímenes militares: General Arturo Armando Molina (1972-1977), General Carlos Humberto Romero (1977-1979) y la Junta Revolucionaria de Gobierno (1979-1982). Por tanto, la relación Iglesia-Gobierno no se dio en un contexto de serenidad social, sino de ausencia de institucionalidad democrática. En Romero no va a prevalecer el criterio “político” de mantener buenas relaciones Iglesia-Gobierno como

¹⁴ “Un juicio de Dios”, Misa exequial del padre Ernesto Barrera Motto, Parroquia La Asunción, Mejicanos, 29 de noviembre de 1978.

principio último; sino que sus decisiones van a estar inspiradas en el Evangelio y en el Magisterio que le conducirán a la defensa de los derechos de los pobres, de las víctimas y de la misma Iglesia.

Los primeros meses en que se inicia monseñor Romero como arzobispo coincide con el final del gobierno del General Molina. Fue un período de creciente violencia contra sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos mediante asesinatos, torturas, amenazas, maltratos, expulsiones, secuestros (Morozzo Della Rocca, 2010). El intento del gobierno militar fue el de responsabilizar a la Iglesia por la violencia en el país, señalando que era el resultado de la implicación de sectores de la Iglesia con las organizaciones, sindicatos y movimientos campesinos (Morozzo Della Rocca, 2010).

Monseñor Romero cobra conciencia sobre las consecuencias de un poder político que no se rige por principios y rompe con ese poder. No le es posible encontrar soluciones basadas en la buena fe y la voluntad y no veía posible en esas circunstancias una cooperación Iglesia-Gobierno.

Romero se encuentra con un aparato de poder estatal que miente, engaña, no respeta la sensibilidad religiosa del pueblo y menos la vida de la gente y rompe con él: no estará presente en actos oficiales ni convocará a actos religiosos a las autoridades civiles. Sin embargo, Romero no busca como principio la oposición a las autoridades civiles como lo señala en la carta enviada al cardenal Baggio; sino ofrecer un gesto con una carga moral que indique que no existe más una relación Iglesia-Estado sin condiciones (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 896).

Algunos obispos salvadoreños coincidían con la visión del gobierno al considerar que toda acción pastoral tendiente a alentar una participación crítica en las diversas organizaciones políticas es “hacer política” directa y con el riesgo de implicaciones marxistas (Delgado, 2008). Romero, por su parte, tuvo una mirada más profunda de las causas de la situación. Para él los graves conflictos políticos no se explicaban por las dificultades en la relación entre el gobierno y la Iglesia como lo afirmaban algunos miembros de la una y la otra parte; sino que las causas eran estructurales y provenían de

la relación Estado y pueblo salvadoreño: “La raíz del mal estaba en una injusticia estructural” que marcaba esa relación, como lo resume Delgado (Delgado, 2008). Por ello, Romero entiende que la misión de la Iglesia no es política sino profética, en el sentido de evidenciar un pecado estructural. Romero se coloca de parte del pueblo sufriente y de aquellos que cumplen la misión evangelizadora (Delgado, 2008).

El General Molina entrega el poder el 1 de julio de 1977 al General Carlos Humberto Romero. Aunque al inicio del gobierno del General Romero disminuyeron las tensiones con la Iglesia, al poco tiempo se incrementaron. Fueron asesinados otros tres sacerdotes: Ernesto Barrera, Octavio Ortiz y Rafael Palacios y el mismo arzobispo recibía amenazas, insultos y acusaciones (Morozzo Della Rocca, 2010). A nivel general se intensificó la represión sistemática, las ejecuciones extrajudiciales, la intimidación, las desapariciones, los secuestros. Estas acciones procedían de cuerpos de la Guardia Nacional, La Policía, el Ejército, grupos paramilitares, pero también de la naciente guerrilla que usaba la violencia como respuesta al estado y como estrategia política. Al fin los más afectados eran los campesinos, los maestros, los catequistas y diversas organizaciones sociales.

De frente a esta situación monseñor Romero afirma la voluntad de buscar la paz, aclara que no quiere un enfrentamiento con las autoridades y entiende que la causa profunda de la violencia política es la dureza de corazón. Al mismo tiempo, denuncia una triple idolatría que se vivía en El Salvador: una riqueza que deja a la mayoría de la gente en condiciones de miseria; la doctrina de la Seguridad Nacional que conduce a que las Fuerzas Armadas garanticen únicamente la seguridad de la oligarquía impidiendo alcanzar mayor justicia social; y, finalmente, la idolatría de la organización cuando se colocan los intereses de éstas por encima de la búsqueda del bien común (Romero, 2007)¹⁵.

El 15 de octubre de 1979, se produce un golpe de estado liderado por jóvenes militares que derrocan al General Humberto Romero. Monseñor tenía conocimiento confidencial de que se estaba preparando ese golpe y expresó su respaldo a ese

¹⁵ “Misión de la Iglesia en medio de la crisis”, cuarta Carta pastoral.

movimiento motivado sobre todo porque veía una tenue esperanza del fin de una época de violencia y corrupción; de otro lado, la Junta se había integrado con personas de mucha valía y representaba a un sector reformista de las Fuerzas Armadas y de la sociedad civil (Delgado, 2008). En efecto, el programa de gobierno de la Junta recoge algunos propósitos que coincidían con las propuestas de monseñor Romero: creación de condiciones para unas elecciones democráticas, lucha contra la violencia política, defensa de los derechos humanos, reforma agraria, etc. (Morozzo Della Rocca, 2010).

La aprobación inicial de Mons. Romero del golpe de estado liderado por jóvenes militares por las razones expuestas, fue duramente criticada por las Organizaciones Populares y por agentes de pastoral vinculados a las CEB. Se le acusó de haber tomado una opción política definida (Delgado, 2008).

El surgimiento de la crisis de la Junta Revolucionaria de Gobierno con la renuncia de casi todos los ministros, el fracaso de los diálogos convocados por el mismo Romero y una escalada de mayor violencia represiva hizo que las organizaciones populares empezaran a pensar en una insurrección popular violenta. La guerrilla entró en una fase de insurrección con actos de violencia generalizada, pero también las Fuerzas Armadas y los cuerpos de seguridad y paramilitares ahondaron la represión como no se había visto antes (Morozzo Della Rocca, 2010). Este sería el inicio de los largos años de la guerra civil salvadoreña.

En toda esta compleja y delicada situación política, la actuación de monseñor Romero fue de prudencia y valentía. Para él su actuación y palabra no eran políticas sino una reflexión a la luz de la fe cristiana que le llevó a pedir prudencia, evitar la impaciencia y la violencia, madurez política, flexibilidad y capacidad de diálogo (Romero, 1992c)¹⁶. Romero en todas sus actuaciones priorizó la defensa del derecho de los pobres bajo el criterio de buscar el bien de las mayorías (Sobrino, 1989).

¹⁶ “Llamamiento Pastoral ante la nueva situación del país”, Orientación, 21 de octubre de 1979, Número 4137.

5. La cuestión política en las relaciones intraeclesiales

5.1. La relación con la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES)

La división al interior de la CEDES fue uno de los problemas que mayores sufrimientos causó a Romero. El Nuncio Apostólico en El Salvador, monseñor Gerada, señalaba que la mayoría de los obispos eran públicamente contrarios al arzobispo¹⁷, únicamente Mons. Arturo Rivera y Damas, Obispo de Santiago de María fue siempre su amigo (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

Además de elementos humanos, como la envidia, los celos y la inquina personal de la mayoría de los obispos salvadoreños contra monseñor Romero (Morozzo Della Rocca, 2010), lo que los diferenciaba era la lectura pastoral de la situación política del país. El grupo de obispos abiertamente contrarios a Romero explicaban la persecución de sacerdotes, catequistas, religiosos y religiosas como la consecuencia de su militancia de izquierda y valoraban negativamente a las organizaciones sindicales y campesinas como infiltradas de comunismo.

Esas diferencias que eran internas asumieron un cariz político cuando los obispos contrarios a Romero acusaron a éste de ser el causante de la violencia del país y de politizar la fe. En este sentido está el caso de monseñor Pedro A. Aparicio (Filochowski, 2017), quien asume el discurso oficial y señala como causa del asesinato de los sacerdotes la identificación con la izquierda política justificando al gobierno en sus actos. Llegó a afirmar que no se oponía a que el gobierno vigile a sus sacerdotes (Filochowski, 2017, p. 92). En otro momento acusará directamente a Romero afirmando de modo categórico: “Usted está dividiendo al país y ha confundido a la nación” (Brockman, 2015, p. 173).

Precisamente esa diferencia abismal en la lectura pastoral de la realidad, evidencia en Romero al hombre fiel a lo que Dios y la Iglesia le pedía, sin aceptar componendas humanas. De hecho, se negó a cambiar su línea de coherencia evangélica: “Lejos de mi

¹⁷ Según Gerada los obispos contrarios a Mons. Romero eran: Benjamín Barrera, obispo de Santa Ana; Pedro Aparicio, obispo de San Vicente; J. Eduardo Álvarez, obispo de San Miguel y René Revelo, obispo Auxiliar de San Salvador.

juzgar a mis hermanos en el Episcopado. Por lo que toca a mí, solamente en aras de una unidad aparente, no puedo en conciencia sacrificar la línea de coherencia evangélica y de esperanza para el pueblo de Dios ...” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 907)¹⁸.

Romero escribe en su Diario a propósito de sus hermanos en el episcopado: “Me da lástima pensar que no sean sensibles a la situación del país y que sientan más a gusto una pastoral, una predicación que no purifique, que no tienda a liberar a nuestro pueblo de esta terrible situación” (Romero, 2000, p. 223). Por su parte, Romero se afirma en que los criterios que le mueven en su actuación pastoral son sus “convicciones de fidelidad al Evangelio y a las líneas nuevas de la Iglesia y a mi querido pueblo” (Romero, 2000, p. 423).

5.2. La relación con el clero

Monseñor Romero se ganó el aprecio del clero a raíz de su actitud y decisiones pastorales frente al asesinato del P. Rutilio Grande. Una buena parte del clero de la Arquidiócesis aceptaba las implicaciones sociales que suponía vivir la fe en El Salvador. Con todo, Romero tuvo que afrontar algunas situaciones pastorales que permiten evidenciar su criterio en cuanto a la participación política del clero.

Las mayores dificultades que tuvo monseñor Romero se dieron con un grupo de sacerdotes de la denominada Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), conocida como “la Nacional”, una agrupación de sacerdotes que tuvo una importante participación en la organización popular durante los gobiernos del coronel Armando Molina y el general Humberto Romero y que estuvo vinculado al Bloque Popular Revolucionario (BPR). Este grupo minoritario pero muy activo, planteaba algunos principios inspirados en que “la fe debía resolverse en la política” (Morozzo Della Rocca, 2010, p. 226): buscaban una colaboración con las organizaciones incluidas las de línea marxista-leninista, entendían el Reino de Dios como una construcción sociopolítica, la misión de la Iglesia se debía entender como la transformación del mundo y se proponía

¹⁸ Carta al Cardenal S. Baggio del 21 de mayo de 1978.

la creación de una Iglesia Nacional que sustituyera a la tradicional institucional-jerárquica (Morozzo Della Rocca, 2010).

Monseñor Romero estuvo en absoluto desacuerdo con los principios de La Nacional y expresó con fuerza el criterio de la no participación directa de sus sacerdotes en política (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014). Por otra parte, no dejó de prestarles acompañamiento y ayuda con el fin de que no perdieran las motivaciones de fe y evitaran la politización de su acción pastoral (Morozzo Della Rocca, 2010).

Por otra parte, Romero enfrentó con dolor e impotencia el asesinato de varios de sus sacerdotes. Está el difícil caso del asesinato del joven sacerdote Ernesto (“Neto”) Barrera el 28 de noviembre de 1978, cuya vinculación con las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), parte de la guerrilla asociada al Bloque Popular Revolucionario (BPL), nunca fue totalmente esclarecida. Monseñor Romero, a pesar de la ambigüedad, defendió su memoria sacerdotal priorizando siempre el trabajo pastoral y la vivencia del ministerio sacerdotal. Del mismo modo, en el caso del P. David Rodríguez¹⁹, monseñor Romero lo protegió y le animó a que no dejara el ministerio sacerdotal (Morozzo Della Rocca, 2010). Para Romero el compromiso sacerdotal estaba por encima de cualquier opción política (Morozzo Della Rocca, 2010).

En este mismo tema se debe analizar la relación de monseñor Romero con la Compañía de Jesús presente en El Salvador. Delgado señala que, a raíz de la muerte del P. Rutilio Grande, Monseñor meditó el documento *Fe y Justicia* que trazaba las líneas básicas de evangelización de la Compañía de Jesús en el mundo contemporáneo; esa lectura más la constatación del compromiso y opción de los jesuitas hacia los pobres y la firmeza ante la persecución desatada a raíz de los trágicos acontecimientos en El Paisnal (Delgado, 2008), convencieron a Romero de la autenticidad de la actuación de la Compañía en El Salvador. (Delgado, 2008).

¹⁹ En Tecoluca, parroquia del P. David Rodríguez se produjo el asesinato del alcalde a manos de las FPL, alcalde elegido de modo fraudulento. El párroco fue acusado, no del asesinato, sino de haber concientizado a los campesinos. Rodríguez tuvo que pasar a la clandestinidad y fue protegido por monseñor Romero. Este sacerdote posteriormente dejará el ministerio y se dedicará a la acción política directa.

Monseñor Romero fue acusado de estar manipulado por las ideas de los connotados teólogos jesuitas: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. En referencia a esta acusación, Sobrino habla de la “teoría de la manipulación” para referirse a ese conjunto de opiniones que intentaban oscurecer la figura de Romero bajo la afirmación gratuita de que era una personalidad débil muy bien aprovechada por grupos radicales como los mismos jesuitas (Sobrino, 1989). Sin embargo, será el mismo Sobrino quien reconocerá que “no era yo que ayudaba a monseñor Romero, sino que era él quien nos enseñaba” y afirma que Romero “fue fuente de inspiración teológica” (Sobrino, 1989, p. 37).

Por otra parte, Ignacio Ellacuría, notable filósofo y teólogo jesuita colaborador de monseñor Romero y acusado de ser uno de los manipuladores del obispo, subraya que el cambio no se explica por elementos externos o subjetivos, sino porque Romero descubrió que Dios le llamaba para vivir su vocación profética y martirial a través del sufrimiento de su propio pueblo. Para Ellacuría, la calumnia, difamación y persecución sufridas por Romero se entienden dado que se encontró con Dios en el martirio de los pobres (Ellacuría, 1990). Como lo recuerda Sobrino, Ellacuría reconoció públicamente la importancia y superioridad de monseñor Romero para su ser y quehacer, rechazando cualquier intento de ver manipulación en la colaboración que prestaba la UCA al trabajo de monseñor Romero (Sobrino, 2012).

5.3. La relación con la Nunciatura Apostólica y la Santa Sede

Las relaciones con la Nunciatura en San Salvador como con algunos organismos de la Santa Sede estuvieron marcadas durante la vida de Romero e incluso durante el proceso de canonización, por las dudas acerca de la politización de su ejercicio pastoral y por el riesgo de la manipulación política de su figura (Paglia, 2018). El Papa Benedicto XVI hizo clara referencia a esa situación al declarar que: “Estaba el problema de que una parte política quería tomarlo injustamente para sí como bandera, como figura emblemática. ¿Cómo poner adecuadamente de manifiesto su figura, protegiéndola de esos intentos de instrumentalización? Este es el problema” (Benedicto XVI, 2007).

Las dificultades con la Nunciatura se produjeron a raíz de la decisión de Romero de celebrar la denominada “Misa Única” a causa del asesinato del P. Rutilio Grande. Esa decisión provocará una confrontación con el nuncio apostólico monseñor Emanuele Gerada. La iniciativa propuesta por la asamblea del clero, religiosos y religiosas de la Arquidiócesis tenía como finalidad “... despertar la conciencia de los católicos sobre la gravedad de la situación” que se vivía en El Salvador (Romero, 1992a, p. 1-3)²⁰. La “Misa Única” consistió en celebrar el día domingo 20 de marzo de 1977, una sola Eucaristía en la Iglesia Catedral para toda la Arquidiócesis. Dicha iniciativa, asumida por Romero, significaba primero una denuncia pública; y, en segundo lugar, un distanciamiento con la posición diplomática de la nunciatura. Esa decisión, unida a aquella de no participación en actos oficiales del Gobierno por parte de monseñor Romero, marcó un distanciamiento entre éste y la Iglesia. Por otra parte, la celebración de la “Misa Única” y la masiva participación de los fieles en la misma, hizo que la figura del obispo ingresara de lleno en el escenario político de toda la nación.

Un elemento importante en Romero arzobispo será el discernimiento eclesial previo a la toma de decisiones en el ámbito público: “Creo haber meditado ante el Señor y haber consultado suficientemente mis decisiones” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 890)²¹. Claramente encuentra mayor peso y razón en el discernimiento de su clero que en el de la Nunciatura, a este respecto afirma Romero: “...Para mantener la actual credibilidad y confianza de nuestro pueblo en la Iglesia, creo conveniente mantener nuestra acción pastoral más autónoma de la actividad diplomática de la Nunciatura” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 891)²².

Romero entendió que su clero estaba más cerca de las inquietudes del pueblo sufrido y, de hecho, la respuesta a la convocatoria de la “Misa Única” así lo demostró. En este acontecimiento, Romero solicitó y participó del discernimiento del clero de su Arquidiócesis que le permitió distinguir entre criterios que provienen de la conveniencia institucional de aquellos que responden a una lectura más evangélica de los acontecimientos. De hecho, así lo sugiere cuando escribe: “Nos consuela pensar que

²⁰ “El asesinato del P. Rutilio: vida y esperanza para la Iglesia”, Orientación, 20 de marzo de 1977, N° 4009.

²¹ Carta al Cardenal S. Baggio, 29 de julio de 1977.

²² Carta al Cardenal S. Baggio, 29 de julio de 1977.

nuestra actitud es conforme al Evangelio y a lo que la Iglesia Universal tantas veces ha proclamado” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 898)²³. Mientras que respecto a la presión que había recibido de parte del Nuncio Apostólico para que suspenda la “Misa Única”, afirma que: “Por desgracia sus argumentos coincidían con los argumentos que personeros del gran capital salvadoreño y del Gobierno que me habían manifestado en entrevistas...” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 905)²⁴.

Detrás de esas decisiones y criterios, se juega un modo de entender la evangelización y la acción de la Iglesia en el mundo. Romero pasa de una Iglesia condicionada por los compromisos institucionales a una iglesia defensora de los pobres y fiel al Evangelio (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 898).

Romero no se opone, pero tampoco coloca como prioridad absoluta las relaciones Iglesia-Gobierno; Éstas quedan condicionadas al bien común, especialmente manifestado en el respeto a los derechos humanos. Este criterio lo aplicó incluso en la relación con la función del Nuncio Apostólico: “Juntar en aquel momento en El Salvador ... la función de `naturaleza religiosa y eclesial` del Señor Nuncio a su función `diplomática` ... me parecía pastoralmente inconveniente” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 906)²⁵. Con claridad diáfana escribe al Papa Juan Pablo II: “...Pues creo que la `sana colaboración` que el Concilio pide a la Iglesia para con la `comunidad política` tiene que ser en `servicio de la vocación personal y social del hombre` (G.S. 76), y no sólo por mantener privilegios de una amistad jerárquica” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 914)²⁶.

La Carta-Informe que escribe Mons. Romero al Cardenal Baggio en mayo de 1978, revela la situación política de El Salvador en esos años y evidencia las opciones pastorales a favor de la defensa de los derechos de los pobres y de la misma Iglesia perseguida. Romero reconoce haber marcado distancia con el poder político no motivado

²³ Carta al Cardenal S. Baggio, 12 de diciembre de 1977.

²⁴ Carta al Cardenal S. Baggio, 21 de mayo de 1978.

²⁵ Carta al Cardenal S. Baggio, 21 de mayo de 1978.

²⁶ Exposición escrita para S.S. Juan Pablo II sobre la situación del país y la actuación del Arzobispo como Pastor de la Arquidiócesis de San Salvador, 7 de noviembre de 1978.

por cálculos políticos sino a partir de un discernimiento que viene del Espíritu y de la Iglesia:

Alentado por el clamor mayoritario de mi Iglesia Arquidiocesana en el que discerní la voz del Espíritu Santo, confortado también por mi visita a Su Santidad Pablo VI en abril del año pasado, sentí que mi deber consistía en traducir a palabras y gestos evangélicos de hoy, la valiente actitud de antaño del santo Obispo de Milán, Ambrosio, cuando impidió la entrada a la Iglesia al Emperador Teodosio...” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 899).

Romero, frente a un poder político que persigue a la Iglesia y reprime a la gente, no busca una mediación sino la suficiente libertad para actuar según criterios pastorales (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 899). Como defensa de su actuación pastoral tan puesta en duda y acusada de politizada, confiesa al Cardenal Baggio:

Quiero, pues hacer ver que el núcleo de mi vida es testimoniar el amor de Dios a los hombres y de los hombres entre si y que este se debe manifestar mediante nuestra propia vida de cristianos y nuestra conducta, por un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra: de santidad (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 904)²⁷.

5.4. La relación con los papas Pablo VI y Juan Pablo II

Romero hizo cuatro visitas a Roma durante su arzobispado. En abril de 1977 monseñor Romero viaja para encontrarse con Pablo VI, este viaje se da luego de los acontecimientos suscitados a raíz de la muerte del P. Rutilio Grande. El asunto de la “Misa Única” había creado divisiones internas con el Nuncio, con el episcopado y Romero quería informar de primera mano al Sumo Pontífice.

Pablo VI confirmaría a Romero en la línea de gobierno de la arquidiócesis (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 908)²⁸. Luego de este encuentro, Romero se compromete en la búsqueda de unidad con el clero, mejorar la relación con el nuncio y seguir las orientaciones de la Santa Sede. Hasta este momento, Romero evidencia ante la Santa Sede la hostilidad del poder civil hacia la Iglesia y su respuesta como obispo (Morozzo Della Rocca, 2014).

²⁷ Carta al Cardenal S. Baggio, 21 de mayo de 1978.

²⁸ Carta al Cardenal S. Baggio, 21 de mayo de 1978.

El segundo encuentro con el Papa Pablo VI se dio el 21 de junio de 1978. La audiencia que había estado precedida por una escalada de informaciones sea a la Congregación para los Obispos como a la Congregación para la Educación Católica, será nuevamente de grande consolación para Romero. El Papa le confirmó, como lo dice el mismo Romero, “en mi voluntad de servir con amor a nuestro pueblo” (Romero, 2000, p. 43). Pablo VI animó a Romero con estas palabras: “Yo sé que no todos piensan como usted, es difícil en las circunstancias de su país tener la unanimidad de pensamiento, sin embargo, proceda con ánimo, con paciencia, con fuerza, con esperanza” (Romero, 2000, p. 42). En esa oportunidad, Romero entrega a Pablo VI un memorándum en el que denuncia la coincidencia de criterios entre algunas secretarías de la Santa Sede con las apreciaciones de los grupos de poder salvadoreños acerca de su actuación como arzobispo (Romero, 2000, p. 43).

El 7 de mayo de 1979 monseñor Romero mantiene por primera vez una audiencia privada con el Papa Juan Pablo II. Ese encuentro va a evidenciar dos experiencias pastorales diferentes que marcan la comprensión de la acción pastoral de la Iglesia en contextos políticos conflictivos. El Papa reconoce la dificultad de un trabajo pastoral en el ambiente político de El Salvador y, acudiendo a su experiencia en la Polonia comunista, pide a Romero mantenerse en los principios más que centrarse en las denuncias concretas y, por otro lado, le señala la importancia de hacer crecer la Iglesia frente a un gobierno no católico. Mientras que para Romero su mayor preocupación no era tanto la claridad de los principios, sino la situación de violación de los derechos humanos y la persecución de la Iglesia por parte de un régimen que se consideraba cristiano. A Romero la audiencia le dejó un sabor agridulce (Romero, 2000).

La última audiencia con Juan Pablo II la tuvo a fines de enero de 1980. Previamente monseñor Romero había tenido la visita del cardenal Lorscheider y éste reconocía en Romero claridad en la lectura de la situación del país y en el rol de la Iglesia (Romero, 2000). Romero fue recibido con afecto por el Papa quien le manifestó:

Que comprendía perfectamente lo difícil de la situación política de mi patria y que le preocupaba el papel de la Iglesia, que tuviéramos en cuenta no sólo la defensa de la

justicia social y el amor a los pobres, sino también lo que podría ser el resultado de un esfuerzo reivindicativo popular de izquierda, que puede dar por resultado un mal para la Iglesia (Romero, 2000, p. 376).

Romero aclara ante el Papa que su defensa de la justicia social y los derechos humanos no supone caer en ideologías que destruyen los valores humanos. Romero concluyó su última visita a Juan Pablo II con la sensación de haber sido confirmado en su ministerio (Romero, 2000).

6. Lo único que interesa es la radicalidad del Evangelio

Monseñor Rivera y Damas, calificó el tiempo de la Iglesia que le tocó a vivir a Romero en El Salvador como un “tiempo de martirio” (Delgado, 2008, p. 2). La Iglesia era acusada desde casi una década atrás de permitir la “politización” del clero, de las comunidades y de sus animadores (Martín-Baró, 1981) siendo perseguida y martirizada.

Monseñor Romero se puso de lado de las víctimas evidenciando la opción por los pobres mediante toda su actuación pastoral. Dicha opción en él no era solamente una proclama pastoral, sino una opción de vida personal, tal como lo testimonia en una de sus homilías: “Yo vivo en un hospital y siento de veras de cerca el dolor, los quejidos del sufrimiento en la noche, la tristeza del que llega teniendo que dejar su familia para internarse en un hospital” (Romero, 2005a, p. 384-385). El deseo de Romero de compartir la suerte de los pobres lo evidencia el detalle de no aceptar especiales condiciones de seguridad personal ni el abandono temporal de la ciudad como le habían sugerido a causa de la creciente violencia y de las amenazas recibidas (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

La personalidad de Romero durante su fase como arzobispo, fue reconocida como mucho más serena, firme, valiente, equilibrada, abierta, cercana. Su alto sentido de responsabilidad eclesial le llevó a ir en contra de su propio temperamento, superando cierta tendencia al aislamiento (Delgado, 2008).

Esos cambios en la persona de Romero, unido a sus opciones pastorales, fue interpretado por muchos como una politización del arzobispo. Si bien su figura terminó siendo una pieza clave en el tablero político de El Salvador y fue el referente más importante de la nación; sin embargo, la personalidad de Romero era fuertemente religiosa y no buscaba actuar políticamente (Morozzo Della Rocca, 2010, p. 271).

Podemos decir que la opción por los pobres fue para él como el elemento de síntesis para su propio camino espiritual y personal, la clave para vivir intensamente su vocación sacerdotal, como lo dice Delgado: “Había encontrado el camino para lograr la plenitud de su ministerio pastoral al optar por el pobre” (Delgado, 2008, p. 129).

El contenido de los *Cuadernos Espirituales* de monseñor Romero correspondientes a su período como arzobispo, únicamente recoge la memoria de los retiros iniciados el lunes 25 de febrero de 1980 en Planes de Renderos, un mes antes de su asesinato y en medio de una creciente espiral de violencia en El Salvador. Esos apuntes evidencian en alto grado la riqueza espiritual cristológica de monseñor Romero y muestran, en breves párrafos la madurez en la fe a la que había llegado.

Desde esa madurez alcanzada Romero busca actuar en todas las circunstancias: “Tengo conciencia de ser el Pastor de una Diócesis que es responsable de toda la Iglesia del país”. “Siento que aun políticamente tengo una palabra muy influyente” (Romero Galdamez, s.f., p. 302). Pone en perspectiva de la obediencia evangélica su propia situación: “Deseo encontrarme con Jesús y participar de su obediencia al plan salvífico de Dios” (Romero Galdamez, s.f., p. 302), aunque reconoce su fragilidad en medio de los riesgos de la violencia en su contra: “Temo por la debilidad de mi carne, pero pido al Señor que me de serenidad y perseverancia” (Romero Galdamez, s.f., p. 303).

En esos mismos retiros expresa sus temores a su confesor el P. Azcué. Uno de ellos se refiere a lo que consideraba poco cuidado con su vida espiritual y el otro hace referencia a la posibilidad de su asesinato: “Mi otro temor es acerca de los riesgos de mi vida. Me cuesta aceptar una muerte violenta que en estas circunstancias es muy posible” (Romero Galdamez, s.f., p. 307). En esas condiciones Romero expresa la opción central

de su vida: “Y me he confirmado que lo único que interesa es la radicalidad del Evangelio que no todos pueden comprender ... esta radicalidad siempre tiene que traer contradicciones y hasta divisiones dolorosas” (Romero Galdamez, s.f., p. 309).

Como conclusión de sus retiros, renueva su consagración al Corazón de Jesús y expresa una radical libertad y disponibilidad espiritual frente al sentido de su posible muerte violenta:

Así también pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida y acepto con fe en él mi muerte por más difícil que sea. Ni quiero darle una intención como lo quisiera por la paz de mi país; y por el florecimiento de nuestra Iglesia...porque el Corazón de Cristo sabrá darle el destino que quiera (Romero Galdamez, s.f., p. 310).

Monseñor Romero fue asesinado la tarde del lunes 24 de marzo de 1980, en la capilla del hospitalito de la Divina Providencia, durante la Eucaristía en el momento del ofertorio (Morozzo Della Rocca, 2010). Tenía 62 años cuando fue llamado a dar el más alto testimonio de su fe cristiana con el derramamiento de su propia sangre.

El cardenal Amato, durante la homilía de beatificación de monseñor Romero, señaló que “El martirio no fue una improvisación, sino que tuvo una larga preparación” (Amato, 2015, p. 2). Como se puede leer en la *Positio Super Martyrio*, Romero no fue asesinado a causa de haberse identificado con una determinada opción política, sino por una opción fundada en la propia fe y expresada en la defensa de los derechos humanos y la denuncia de la miseria (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014).

Roberto Cuéllar expresa muy bien el legado de Romero en la relación fe-política: “A Monseñor Romero le correspondió establecer magistralmente un equilibrio entre fe y bien común, entre fe y democracia, entre fe y justicia, teniendo en cuenta de que todo esto es parte principal de su misión evangelizadora” (Congregatio de Causis Sanctorum, 2014, p. 642).

Conclusiones

Este estudio ha evidenciado la relación fe y política en el itinerario personal de monseñor Óscar Romero. El arzobispo asumió su responsabilidad eclesial colocándose a la altura de los tiempos históricos que le correspondió vivir en fidelidad al Evangelio, al Magisterio de la Iglesia y a su propio camino de fe, colocó a los pobres y la defensa de sus derechos en el centro de las opciones pastorales.

El asesinato del P. Rutilio Grande representó para Romero una especial llamada vocacional y una auténtica iluminación para comprender la evangelización como liberación integral, a distinguir con lucidez fe y política, a diferenciar entre pertenencia eclesial y pertenencia a una organización política, a alentar una pastoral fundada en el testimonio personal y en el acompañamiento de las comunidades y a asumir la opción por los pobres en un contexto de persecución y violencia.

El Magisterio de monseñor Romero muestra un cambio en cuanto al lenguaje, a las temáticas y a la profundización de los contenidos teológico-pastorales. Se funda totalmente en el Concilio Vaticano II, la *Evangelii Nuntiandi* y los documentos de Medellín y Puebla de la Conferencia Episcopal de América Latina.

Ese nuevo horizonte eclesial le permite cumplir la misión de la Iglesia de iluminar las realidades temporales. Romero comprende la historia como historia de salvación y entiende la propia Iglesia como “Cuerpo de Cristo en la historia” que fundamenta la opción por los pobres. Busca que la relación entre evangelización y promoción humana no pierda el horizonte de la misión trascendente de la Iglesia.

Esas opciones teológicas de fondo le permiten tocar directamente el tema de la participación política de los cristianos evitando una identificación de la Iglesia con la organización política. Romero es claro en señalar la autonomía tanto de los ámbitos de la fe como de la política sin olvidar la prioridad de la fe a la hora de iluminar la política. En esta misma línea de continuidad el conjunto de las homilías representa el esfuerzo pastoral para encarnar la Palabra en la realidad del pueblo salvadoreño superando el dualismo doctrina-vida y Palabra-realidad. La predicación se puede considerar con toda propiedad

profética porque actualiza a Dios en la historia, defendiendo los derechos de los pobres. Como culmen de su itinerario pastoral y espiritual de encarnación en el mundo de los pobres, Romero alcanza la convicción evangélica que la opción por los pobres es la auténtica dimensión política de la fe.

Los principios del Magisterio van a cobrar coherencia con los criterios de actuación en cuanto gobierno de la Arquidiócesis de San Salvador. Monseñor Romero se convertiría en figura pública nacional e internacional, situación que ahondaría aún más la incidencia política de su palabra, criterios y decisiones. Por ello, su actuación sería leída por muchos desde una óptica política; en este sentido, cobra importancia subrayar que en la relación que sostuvo con los gobiernos de turno no prevaleció ni el aprovechamiento institucional, ni un servilismo y menos una posición ideológica; sino que mantiene una postura ética a la luz de los principios cristianos. No se coloca en una posición neutral, sino que claramente se pone a la defensa de los derechos de los pobres y de las víctimas de la violencia.

De la misma manera, la división creada al interno de la Conferencia Episcopal de El Salvador se explica por la incapacidad de un grupo de obispos de leer los signos de los tiempos con criterios evangélicos. Romero lo puede hacer gracias a un camino de maduración personal en la fe que le conduce a “mirar” la realidad desde los pequeños, las víctimas y los pobres y, al mismo tiempo, por su fidelidad dinámica a la Iglesia y a su Magisterio.

Romero da un paso más y plantea que la fe cristiana supone intervenir políticamente inspirados en ella. Esto exige distinguir entre la misión de los pastores que consiste en el acompañamiento personal y comunitario y la acción política mediada por las instituciones que corresponde a los laicos. Del mismo modo, se debe diferenciar entre el rol de la comunidad cristiana que sostiene desde la fe a aquellos comprometidos políticamente, y la organización que actúa políticamente. De ahí nace la necesidad de una pastoral del acompañamiento de la acción política que lleve a transformar las estructuras de poder para superar la pobreza. Romero llega a pensar en la necesidad de una

evangelización de la política en el sentido de iluminación, presencia y acompañamiento de la acción de los cristianos en el campo de la acción política.

Para Romero la política debe estar subordinada a la fe dado que las soluciones no vienen de las estrategias políticas sino de la vivencia de la fe cristiana. Para Romero la fe prevalece por encima de la política. En este sentido, monseñor Romero no está de acuerdo con la participación política directa de los sacerdotes dado que, al fin, el riesgo es que la política pretenda “iluminar” la fe reinterpretando sus contenidos, la pastoral e incluso la oración y la liturgia. Para Romero la prioridad la tiene el ministerio sacerdotal más allá de cualquier opción política.

Monseñor Romero en sus opciones pastorales no actúa según lo políticamente correcto o lo institucionalmente conveniente y menos para mantener privilegios en la relación Iglesia-Gobierno. Romero movido por la obediencia al Evangelio y al Magisterio de la Iglesia, y luego de un discernimiento personal y eclesial, toma decisiones que van a tener repercusiones políticas que expresan su libertad y *parresía* frente a la institución. Le interesa más la credibilidad de la Iglesia ante los ojos de los más pobres que ante los poderes de este mundo.

La vida de Romero es la mejor síntesis entre fe y política articulada por el compromiso con los pobres. Romero es un hombre pobre por sus orígenes familiares y extracción rural, por su estilo de vida simple y austera, por sus convicciones de fe y por su espiritualidad sacerdotal. Al mismo tiempo como lo hemos venido demostrando, Romero fue un sacerdote y obispo fiel a la tradición y al Magisterio de la Iglesia vividos en un contexto de grave crisis nacional. Por ello, identidad sacerdotal, auténtica vida espiritual y opción por los pobres será la síntesis que le permitirá leer la realidad de su patria de manera evangélica. Lo fundamental en Romero no era su capacidad, que también demostró tenerla, para hacer una lectura política de la realidad, sino una lectura evangélica de la política radicando aquí su vocación profética.

Romero es la evidencia de que solo un cristiano auténticamente creyente y maduro espiritualmente es un hombre que puede iluminar la *polis*.

Podemos sintetizar este capítulo en tres afirmaciones:

La lectura e iluminación que Romero hace de la realidad sociopolítica de su país está fundada en un serio camino personal de maduración en la fe.

La fidelidad a la Iglesia, expresada en el Magisterio y adhesión al Papa, está en la base de su comprensión dinámica de la relación con el mundo, la sociedad y la política.

La opción preferencial por los pobres es el punto de llegada de un proceso que pasa por la pobreza como estilo personal de vida, se abre a la caridad como servicio social y se profundiza como dimensión política de la fe.

Referencias

- Amato, A. (2015). *Beato Óscar Romero*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2007). *Entrevista concedida por el Santo Padre a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil, miércoles 9 de mayo de 2007*. Recuperado de <https://bit.ly/3fSdNnH/>
- Brockman, J. R. (2015). *La palabra queda: vida de monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: UCA.
- Cardenal, R. (2016). *Vida, pasión y muerte del jesuita Rutilio Grande*. Sal Salvador: UCA.
- Carrier, Y. (2014). *Óscar Romero. Il popolo del Salvador e il destino di un uomo*. Milán: Jaca Book.
- Cavada, M. (1995). Predicación y profecía: análisis de las homilias de monseñor Romero. *Revista Latinoamericana de Teología*, 12(34), 3-36.
- Congregatio de Causis Sanctorum. (2014). *Sancti Salvatoris in America. Beatificationis Seu Declarationis Martyrii Servi Deo Ansgarii Arnol- fi Romero. Archiepiscopi Sanctii Salvatoris in America. In Odium Fidei, Uti Fertur, Interfecti (+24.III.1980). Positio Super Martyrio*. Roma: Congregatio de Causis Sanctorum.
- Delgado, J. (2008). *Óscar A. Romero: biografía*. San Salvador: UCA.
- Ellacuría, I. (1990). Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7(19), 5-10.
- Filochowski, J. (2017). Entrevista con Mons. Pedro A. Aparicio. *Revista Latinoamericana de Teología*, 34(100), 87-103.
- Grenni, H. R. (2015). *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero: sociedad e iglesia. procesos, dinámicas y contradicciones de un período de violencia (1969-1980)*. San Salvador: Universidad Don Bosco.

- Martín-Baró, I. (1981). El liderazgo del Monseñor Romero: un análisis psicosocial. *Colección Digital Ignacio Martín-Baró*, 36(389), 152-172. Recuperado de <https://bit.ly/2NqxfvC/>
- Masina, E. (2011). *L'arcivescovo deve morire. Óscar Romero e il suo popolo*. Trento: Il Margine.
- Morozzo della Rocca, R. (2010). *Primerio Dios. Vida de Monseñor Romero*. Buenos Aires: Edhasa.
- Morozzo della Rocca, R. (a cura di). (2014). *Óscar Romero. Un Vescovo Tra Guerra Fredda e Rivoluzione*. Milán: San Paolo.
- Paglia, V. (2018). *Fue Benedicto XVI a desbloquear la canonización de Romero*. Recuperado de <https://bit.ly/2VbpsWQ/>
- Romero, O. (1992a). *Su pensamiento en la prensa escrita*. (Volumen I). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (1992b). *Supensamiento en la prensa escrita* (Volumen III). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (1992c). *Supensamiento en la prensa escrita* (Volumen IV). San Salvador: Arzobispado de San Salvador.
- Romero, O. (2000). *Mons. Óscar A. Romero. Su diario: desde 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo de 1980*. San Salvador: Grafika Imprenta.
- Romero, O. (2005a). *Homilías* (Tomo I Ciclo C, 14 de marzo de 1977-25 noviembre de 1977). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (2005b). *Homilías* (Tomo II Ciclo A, 27 de noviembre de 1977- 28 de mayo de 1978). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (2006). *Homilías* (Tomo III Ciclo A, 4 de junio de 1978-29 de noviembre de 1978). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (2007). *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero; UCA.
- Romero, O. (2009). *Homilías* (Tomo VI Ciclo C, 9 de diciembre de 1979-24 de marzo de 1980). San Salvador: UCA.
- Romero, O. (s/f). *Cuadernos de ejercicios espirituales (1966-1980)*. San Salvador: Oficina de Canonización de la Arquidiócesis de San Salvador.
- Sobrino, J. (1989). *Monseñor Romero*. San Salvador: UCA.
- Sobrino, J. (2012). El impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 30(90), 195-212.
- Spadaro, A. y Tojeira, J. M. (2015). *Romero e Rutilio. Testimoni Della Fede e Della Giustizia*. Milán: Ancora Editrice.

ARTÍCULO 3 /ARTÍCULO DE REVISTA

Farfán Pacheco, Marcelo y Ruiz Serna, Fredy. “Fe-política y opción por los pobres en la producción periodística de monseñor Óscar A. Romero”. *Revista Iberoamericana de Teología* 16, n.º. 31 (2020): 43-73.

Disponible en: <https://ribet.iberomx/index.php/ribet/issue/view/5>

FE-POLÍTICA Y OPCIÓN POR LOS POBRES EN LA PRODUCCIÓN PERIODÍSTICA DE MONSEÑOR ÓSCAR A. ROMERO

FAITH-POLITICS AND OPTION FOR THE POOR IN THE JOURNAL PRODUCTION OF MONSIGNOR ÓSCAR A. ROMERO

Marcelo Farfán Pacheco*
Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador
mfarfan@ups.edu.ec

Fredy Ruiz Serna**
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
reinaldoruijs2411@hotmail.com

RESUMEN: Este artículo busca poner en evidencia la evolución del pensamiento de Romero en torno a la relación fe-política y opción por los pobres, a través de sus escritos periodísticos. Para ello se realiza un análisis cualitativo del contenido teológico de la totalidad de los mencionados escritos. De su lectura complexiva emerge la preocupación de Romero de otorgarle a Dios su puesto en la construcción de la patria; y desde esa radical convicción entiende la tarea de la Iglesia, con relación a la comunidad política, como una misión liberadora integral que tiene como opción central a los pobres ya que en ella se juega la obediencia a Dios en la historia.

PALABRAS CLAVE: Monseñor Óscar Romero; opción por los pobres; fe y política; liberación.

ABSTRACT: This article seeks to highlight the evolution of Romero's knowledge about the faith-politics and option for the poor relationship through his journalistic writings. To do so, a historical-theological study of all of his writings is carried out. Romero's concern to grant God his position in the construction of the homeland emerges from reading his complex texts. Furthermore, from that radical conviction he understands the Church's task in relation to the political community as a comprehensive liberating mission that has the poor as its central option. Obedience to God in history is at stake there.

KEY WORDS: Monsignor Óscar Romero; option for the poor; faith and politics; liberation.

*Doctorando en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Docente de la Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador).

**Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coautor de este artículo en cuanto director de esta investigación.

Introducción

El objetivo de esta investigación consiste en indagar en la producción periodística de monseñor Óscar Arnulfo Romero –que va desde 1944 hasta 1980– la comprensión de la dimensión política de la fe, entendida como opción por los pobres.

Óscar Romero nace en Ciudad Barrios (El Salvador) el 15 de agosto de 1917 y muere asesinado el 24 de marzo de 1980 en San Salvador. En la vida de monseñor Romero, se pueden identificar cuatro fases muy bien diferenciadas: las raíces familiares, el proceso formativo en El Salvador y Roma, la experiencia del ministerio pastoral como párroco en la diócesis de San Miguel y obispo en la Diócesis de Santiago de María, y, finalmente, el arzobispado de la Arquidiócesis de San Salvador¹.

Romero proviene de un contexto familiar rural y popular en el que se conjuga sentido cristiano de la vida con una pobreza digna². La formación en el Seminario Menor (1929-1936) le dará una cultura de base más amplia unida a la adquisición de una disciplina y piedad personal en un ambiente de familia³.

Sin embargo, Romero quedará marcado por la experiencia formativa vivida en Roma (1937-1943) sea en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano como en la Universidad Gregoriana, en un contexto eclesial preconiliar. En esos años Romero asume una seria vida espiritual, adquiere una *mens* doctrinal orientada a confrontar e iluminar al mundo y, sobre todo, profundiza la adhesión al Papa y una fidelidad inquebrantable al Magisterio de la Iglesia como principios para toda la vida⁴.

Durante el prolongado período como párroco (1944-1967) y luego como obispo auxiliar de San Salvador (1970-1974) y obispo de la Diócesis de Santiago de María (1974-1977), Romero desarrollará una propuesta pastoral de corte tradicional, centrada en la animación de la vida religiosa del pueblo de Dios con una especial preocupación caritativa por los más pobres⁵, pero al mismo tiempo entrará al debate público sobre temas que

¹ Marcelo Farfán y Fredy Ruiz, “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María (I)”, en *Investigaciones Teológicas Eclesiales I*, coord. por Damián Páez Chalco (Quito: Abya Yala, 2020), 230.

² Roberto Morozzo Della Rocca, *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero* (Buenos Aires: Edhasa, 2010), 51-53.

³ Jesús Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía* (San Salvador: UCA Editores, 2008), 15-16.

⁴ Alberto Vitali, *Oscar A. Romero. Pastore di agnelli e lupi* (Milano: Paoline, 2010), 36-38.

⁵ Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía*, 30-31.

afectaban a la identidad católica de su nación⁶. En Santiago de María, monseñor Romero retomará el trabajo pastoral con los campesinos inspirándose en las orientaciones de la *Evangelii Nuntiandi* y del documento de Medellín⁷.

Los últimos años como párroco y su iniciación como obispo van a coincidir con la celebración del Concilio Vaticano II y más tarde con la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Romero se implicará seriamente en el estudio de los documentos conciliares, especialmente en la *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* que van a transformar su concepción de la relación Iglesia-mundo. Mayores dificultades va a tener con la recepción del documento de Medellín, sobre todo en torno al concepto de liberación cristiana⁸.

El breve pero intenso y complejo período como obispo de San Salvador (1977-1980) va a estar marcado de inicio por la durísima experiencia del asesinato del P. Rutilio Grande que representó para Romero una auténtica iluminación⁹ para comprender la validez de una evangelización entendida como liberación integral y para distinguir pastoralmente la relación entre fe y política y, especialmente, para asumir la opción por los pobres en un contexto de persecución y violencia.

El arzobispo Romero va a asumir su responsabilidad siendo fiel al Evangelio, al Magisterio de la Iglesia, al propio camino de fe en coherente respuesta al contexto histórico de alta conflictividad sociopolítica que vivía El Salvador. Colocará al centro de sus opciones pastorales a los pobres y la defensa de sus derechos llegando a la convicción evangélica que la opción por los pobres es la auténtica dimensión política de la fe¹⁰. Su palabra proclamada en las homilías, sus escritos, las decisiones pastorales que toma en esa línea evangélica de actuación le convertirán en figura pública controvertida a nivel nacional e internacional. Su actuación pastoral será leída por muchos, también dentro de la propia Iglesia, como politización e instrumentalización de su figura¹¹.

⁶ Los editores, introducción a *Mons. Óscar A. Romero. Su pensamiento en la prensa escrita I*, compilado por Arzobispado de San Salvador (San Salvador: Arzobispado de San Salvador, 1992), I-IV.

⁷ Zacarías Díez y Juan Macho, *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de cambio?* (San Salvador: Criterio, 1976) 143-151.

⁸ Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía*, 66-68.

⁹ Ettore Masina, *L' arcivescovo deve morire. Oscar Romero e il suo popolo* (Trento: Il Margine, 2011) 8.

¹⁰ Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía*, 102.

¹¹ Andrea Riccardi, "Romero tra mito e storia", en *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra fredda e rivoluzione*, a cura di Roberto Morozzo Della Rocca (Milano: San Paolo, 2014) 255-262.

En el itinerario biográfico de Romero es fundamental tener presente que son las circunstancias históricas y los desafíos pastorales los que motivan a Romero a escribir en los diferentes diarios, con la intención de iluminar la amplia relación Iglesia-Mundo, en la que se inserta la relación fe-política. Romero no es un teólogo en el sentido estricto del término, sino un pastor que busca interpretar la realidad, en fidelidad a Dios y a la Iglesia. Por ello, los escritos de Romero tienen una clara intencionalidad pastoral dado que buscan iluminar el camino del pueblo de Dios a él confiado.

La reflexión de Romero que nace de los desafíos pastorales que encuentra, se inserta en la reflexión teológico-ecclesial que provocará el Concilio Vaticano II y de la cual el obispo será un fiel heredero. Hay que reconocer, como se demostrará en el estudio, que el Romero preconiliar participa de una concepción ecclesial restauradora centrada en la idea de la Iglesia como sociedad perfecta sobrenatural. Sin embargo, asumirá la doctrina conciliar superando tanto el riesgo de legitimar el poder y el orden como también el de la privatización de la fe. Romero entiende que la fe tiene la función de iluminar la política y que es en la búsqueda del bien común en donde se juega la dimensión social de la fe; pero el elemento esencial que va a definir la comprensión de la actuación de la Iglesia en el mundo va a ser la opción por los pobres dado que es ahí en donde se juega la encarnación y servicio de la Iglesia en el mundo.

La fuente principal de esta investigación son los artículos periodísticos escritos regularmente por Romero desde 1944, año en el que inicia su actividad pastoral como párroco en la Diócesis de San Miguel, hasta 1980, pocas semanas antes de su asesinato¹². Se ha realizado un análisis cualitativo del contenido teológico del *corpus* de todos los artículos periodísticos escritos por Romero que tienen relación con la dimensión sociopolítica de la fe. Esta opción metodológica responde a la necesidad de contar con una visión integral de la evolución del pensamiento de Romero, para evitar el riesgo – bastante común– de reducirse a la época de la denominada *posconversión*. Por otra parte, la investigación centrada en los escritos periodísticos permite acercarse al Romero que

¹² Romero a partir de 1944 empieza a escribir en el Semanario Católico *Chaparrastique* hasta 1967. Desde 1969 escribirá regularmente en *La Prensa Gráfica*, periódico capitalino de circulación nacional, hasta 1979 en que la dirección del diario no le permitirá más publicaciones. En 1971 fue director de Semanario Católico de San Salvador denominado *Orientación*, éste será el periódico en el que podrá escribir libremente hasta el fin de su vida. En 1972 comienza a escribir en *El Diario de Oriente* que es un Semanario Católico de la Diócesis de San Miguel. En 1975 funda el Boletín Informativo *El Apóstol* en la Diócesis de Santiago de María.

escribe no solo para la comunidad eclesial, sino para la sociedad¹³. Finalmente, dicha opción metodológica ha permitido sistematizar el pensamiento de Romero en el tema propuesto, ajustándose estrictamente a los contenidos encontrados de modo que permita una sustentada lectura teológica.

El orden temático de los contenidos asume como eje inspirador y principio de sistematización la convicción de Romero, expresada taxativamente casi al final de su vida, de que *la dimensión política de la fe no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico en que vive la Iglesia*¹⁴. Romero especifica que ese “mundo real” son los pobres, y ese es, por tanto, el criterio teológico e histórico de la actuación de la Iglesia.

En coherencia con lo anterior, los resultados de la investigación han sido organizados en varios núcleos temáticos que aparecen de modo recurrente en los escritos de Romero: el primero hace referencia a los pobres como clave del compromiso político de la fe; el segundo tiene que ver con la relación Iglesia-comunidad política, el tercero aborda la necesidad de la iluminación pastoral de la acción política; y, finalmente, el cuarto corresponde a la dimensión trascendente del compromiso político.

1. Opción por los pobres y compromiso político de la fe

La preocupación por los pobres está presente desde los inicios del ejercicio pastoral de Romero. Ya en 1944, en uno de sus primeros artículos, escribió acerca de la insuficiencia de la filantropía y la necesidad de una caridad que permita descubrir, detrás del necesitado, a Cristo mismo¹⁵. Más adelante, denunciaría como injusta toda ley que no contribuyera a la defensa de los pobres y de los obreros¹⁶, señalaría la injusticia presente entre “países desarrollados y en vías de desarrollo”¹⁷, y evidenciaría las condiciones críticas de vida del campesino salvadoreño¹⁸. Efectivamente la situación de división

¹³ Dada la intención del estudio no se abordan los escritos pastorales de Romero; entendidos como tales sus homilías, Cartas Pastorales y algunas conferencias correspondientes a su período como Arzobispo de San Salvador (1977-1980).

¹⁴ Óscar Romero, “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”, en: *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero (San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2007), 186.

¹⁵ Óscar Romero, “Caridad, no filantropía”, *Semanario Chaparrastique*, 29 de julio de 1944.

¹⁶ Óscar Romero, “Justicia en la constitución”, *Semanario Chaparrastique*, 13 de mayo de 1950.

¹⁷ Óscar Romero, “Ante los problemas del mundo”, *Semanario Chaparrastique*, 9 de febrero de 1963.

¹⁸ Óscar Romero, “Pequeñas URSS”, *Semanario Chaparrastique*, 24 de abril de 1965.

interna y de empobrecimiento del pueblo salvadoreño tiene sus raíces en las frustradas reformas agrarias que desencadenaron cruentas guerras civiles que condujeron a la conformación de grupos sociales y políticos antagónicos¹⁹.

Dentro de la propia Iglesia, Romero veía la necesidad de acercarse con amor a los campesinos²⁰, y reclamaba por la inutilidad de un culto externo, en especial si este no iba unido a la justicia social y a la caridad que la Iglesia pide en la doctrina social²¹.

Durante los primeros meses como arzobispo de San Salvador, monseñor Romero va a vivir el impacto de una escalada de violencia sea por parte de la Guardia Nacional como también por parte de organizaciones de izquierda²². En esa situación Romero se va a identificar con las víctimas del conflicto, iluminando desde el evangelio y el Magisterio de la Iglesia, la realidad de las “mayorías desposeídas”; realidad que se convertiría en *lugar teológico* para él, pues en lo concreto histórico es en donde se juega la fidelidad a Dios.

Romero usaba la categoría de las “mayorías desposeídas” para señalar al sector del pueblo salvadoreño indefenso y pobre²³ como el objeto prioritario del anuncio del evangelio²⁴. Cuando hablaba de opción por los pobres hacía referencia, en concreto, a esas mayorías victimizadas entre las cuales se realiza la misión que Dios pide a la Iglesia.

Es importante especificar que la opción por los pobres no se proclama solamente como respuesta a una sociedad injusta que exige cambios estructurales, sino que es imitación de las opciones de Dios²⁵. De aquí nace la convicción de Romero de que la misión específica de la Iglesia en la historia debe estar inspirada por el clamor del pueblo oprimido²⁶.

La opción por los pobres es un asunto de toda la Iglesia, no una opción únicamente personal. Como Romero lo diría durante la Conferencia de Puebla, en referencia a la Iglesia de San Salvador:

¹⁹ Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio Super Martyrio* (Roma: Congregatio de Causis Sanctorum, 2014), 1123.

²⁰ Óscar Romero, “La Iglesia va al campesino”, *Semanario Chaparrastique*, 13 de diciembre de 1952.

²¹ Óscar Romero, “Somos católicos”, *Semanario Chaparrastique*, 1º de julio de 1961.

²² Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio Super Martyrio*, 1135-1138.

²³ Óscar Romero, “El asesinato del P. Rutilio: vida y esperanza para la Iglesia”, *Semanario Orientación*, 20 de marzo de 1977.

²⁴ Óscar Romero, “La fiesta de Cristo Rey”, *Semanario Orientación*, 6 de noviembre de 1977.

²⁵ Óscar Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.” *Semanario Orientación*, 21 de octubre de 1979.

²⁶ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

Una Iglesia que tomó la decisión de ir a convivir con el pobre sus sufrimientos, con un pueblo reprimido, a identificarse con él y desde ahí comprendió ella, la Iglesia, que Cristo es aquello de que se ‘ha venido a evangelizar a los pobres’ y ella misma se siente evangelizada por esos pobres²⁷.

La opción por los pobres es el modo de encarnar el evangelio, es decir “que haga sentir el paso de Jesús ‘hoy y aquí’”²⁸. Inspirado en el documento de Puebla, Romero afirma que la credibilidad de la evangelización depende de su incidencia sociopolítica, expresada en acciones como buscar la justa distribución de las riquezas, apoyar la libertad de asociarse, participar en la política del bien común, denunciar toda violación de los derechos humanos²⁹.

Cuando Romero habla de opción por los pobres hace referencia en concreto a esas mayorías desposeídas en las cuales ha encontrado la misión que Dios pide a la Iglesia. Ya en 1967, antes del episcopado, Romero escribe sobre la insuficiencia de una fe que solo cree pero que no actúa en sociedades injustas. Romero invita a vivir las consecuencias sociopolíticas de la fe: “Y ya sabemos que la fe no sólo es creer en lo que dice Dios, sino actuar como Él quiere. Y Dios no puede querer una sociedad como la que actualmente se estructura en El Salvador sobre injusticias, vicios e ignorancias”³⁰. Es en la superación de esa miseria deshumanizadora en donde se juega la verdadera fe en Dios: “‘La gloria de Dios es el esplendor del hombre’, decían los antiguos cristianos”³¹.

Romero otorga una profundidad mística a la opción por los pobres al invitar a sus lectores a contemplar al Cristo de la pasión en el pueblo sufriente. En un artículo de 1972 trae a colación, sin cita, una frase de Karl Rahner: “La marcha de la historia sólo se entiende proyectándola sobre la pasión de Cristo y viceversa”, inspirado en esa afirmación, Romero escribe: “Ha sido una conjugación de la pasión de Cristo y de la pasión de nuestro pueblo [...] Una verdadera pasión del pueblo, del pueblo pobre que es,

²⁷ Óscar Romero, “Conferencia de Prensa de monseñor Romero en Puebla el 9 de febrero”, *Semanario Orientación*, 11 de marzo de 1979.

²⁸ Óscar Romero, “El Papa ilumina la línea de Puebla y de nuestra Arquidiócesis”, *Semanario Orientación*, 17 de septiembre de 1978.

²⁹ Óscar Romero, “Nuestra aportación en Puebla”, *Semanario Orientación*, 25 de febrero de 1979.

³⁰ Óscar Romero, “El fulgor de las encíclicas en la transmisión del poder”, *Semanario Chaparrastique*, 8 de julio de 1967.

³¹ Óscar Romero, “Mensaje pastoral de año nuevo”, *Semanario Orientación*, 8 de enero de 1978.

en último término, el que tiene que cargar la cruz fabricada por las ambiciones y rivalidades”³².

El misterio de la encarnación permitió a Romero descubrir la presencia de Cristo en el rostro de los pueblos sufrientes. En 1971, invitaba a asumir la renovación posconciliar que se encuentra en el documento de Medellín, dado que “el espíritu marcó allí la hora y descubrió el verdadero rostro de la Iglesia de Cristo, encarnada y dando respuesta a nuestros pueblos”³³.

La contemplación de la Pasión del Señor en la pasión del pueblo tiene entonces hondas connotaciones políticas, pues lleva a la Iglesia a insertarse en el “viacrucis nacional” para superar todo odio e injusticia y así permitir la recuperación de la dignidad de todos los hombres en la resurrección³⁴. Más adelante, en el año 1978, con toda la dramática experiencia de la creciente violencia en El Salvador, monseñor Romero hizo una lúcida *contemplación política* de la pasión cuando afirmó que:

Cristo afeado y dolorido, oprimido y maltratado, no es sólo un individuo de la historia: en él hay que mirar al que carga todas las culpas y las consecuencias de todas las culpas. Él es la mejor figura de un pueblo desfigurado por el pecado de quienes integran este pueblo³⁵.

Contemplar a Cristo en los que sufren los atropellos contra sus derechos fundamentales hace que la defensa de esos derechos sea parte del “ministerio de la Iglesia a la humanidad”³⁶. Romero pedía que la Pascua tuviera incidencia social y política en la práctica de la comunidad cristiana. Las comunidades deben convertirse en “cirios de Pascua [...] que descubran a nuestra patria los verdaderos caminos de su dignidad, de su paz y de su verdadero progreso”³⁷.

La opción por los pobres, fundada en la contemplación de la pasión de Cristo en la pasión del pueblo, será la semilla de lo que podríamos denominar una *espiritualidad*

³² Óscar Romero, “Cristo en nuestra historia”, *Diario del Oriente*, 12 de abril de 1972.

³³ Óscar Romero, “El verdadero `Medellín””, *La Prensa Gráfica*, 13 de septiembre de 1971.

³⁴ Óscar Romero, “Pasión y redención del pueblo”, *La Prensa Gráfica*, 14 de agosto de 1972.

³⁵ Óscar Romero, “Semana Santa. Imagen y esperanza de nuestro pueblo”, *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.

³⁶ Óscar Romero, “Entre las vertientes de dos años”, *La Prensa Gráfica*, 30 de diciembre de 1977.

³⁷ Óscar Romero, “Pascua: Esperanza de un mundo mejor”, *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.

política; es decir, de una fe que puede ser alimentada a partir de una contemplación del Señor en la historia, en lo concreto de un mundo lacerado, de un pueblo sufriente. Ellacuría dirá que monseñor Romero contribuyó a historizar la salvación cristiana³⁸.

2. Iglesia y comunidad política

La opción por los pobres es el criterio evangélico que ilumina la relación Iglesia-Mundo, y es, al mismo tiempo, la expresión más acabada de las implicaciones sociopolíticas de la fe para Romero. Por ello, necesitamos recorrer y revisar la evolución de su pensamiento en cuanto a las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política.

2.1. Fe y patria en el Romero preconiliar

La relación entre fe cristiana y patria es un tema muy presente en el discurso de Romero a lo largo de toda su vida pastoral.

Para Romero, fe cristiana y patria están íntimamente vinculadas, sea porque la fe lleva al amor a la patria o también porque la historia de la nación salvadoreña no se puede entender sin la referencia a la fe católica³⁹. De ahí nace la insistencia de Romero sobre las obligaciones cívicas de un cristiano para con su patria⁴⁰.

El Romero preconiliar mantiene como ideal una patria católica, según la habían diseñado los fundadores de la nación salvadoreña. En 1946 en la Misa por la fiesta nacional de El Salvador, proclama que su patria fue llamada para ser de Cristo: “Así lo comprendieron los beneméritos forjadores de nuestra nacionalidad, y la Patria salvadoreña nació para ser de Cristo Transfigurado”⁴¹.

La convicción de esa vocación crística de la patria lleva a Romero a plantear como fundamental la presencia de la “idea de Dios” en las instituciones y en el pueblo

³⁸ Ignacio Ellacuría, “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 7, n.º 19 (1990): 5-10

³⁹ Óscar Romero, “Fe y patria”, *Semanario Chaparrastique*, 22 de septiembre de 1956.

⁴⁰ Óscar Romero, “La dejadez cívica salvadoreña”, *Semanario Chaparrastique*, 24 de marzo de 1962.

⁴¹ Óscar Romero, “Os contempla la eternidad”, *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1946.

salvadoreño⁴². En el artículo apenas referido, Romero cita a Donoso Cortés⁴³, quien fundamenta la idea de que la sociedad debe estar “bajo el imperio de la teología católica”⁴⁴, principio que se encuentra asumido en el Romero de esos años. La cita de Donoso Cortés evidencia en Romero la necesidad de sostener la profunda interrelación entre lo religioso y lo político en temas como el planteamiento de la moralidad de la sociedad o el principio religioso-político que defiende la omnipotencia de Dios para gobernar al mundo⁴⁵.

En 1961, Romero ya denunciaba que la situación del mundo se explicaba precisamente por el destierro de Dios de la economía, del derecho y de la política⁴⁶. En el pensamiento del Romero preconiliar está presente la necesidad de una Iglesia restauradora de una sociedad cristiana, de una patria católica:

La única revolución que vale la pena acuerpar hasta el heroísmo es la de la Iglesia que viendo usurpadas por el enemigo de Cristo las posiciones que El conquistó, lucha por volver a entronizarlo como Rey para estructurar un mundo sobre las bases de luz y de vida de su evangelio⁴⁷.

Por otra parte, el Romero preconiliar se identifica con un modelo de Iglesia entendida como sociedad perfecta sobrenatural. En la discusión acerca de la nueva Constitución salvadoreña de 1950, Romero rechaza una legislación que no tenga en cuenta la realidad católica del pueblo salvadoreño, al señalar que la Iglesia es “una sociedad perfecta con su propio poder legislativo”⁴⁸.

Romero buscaba que la relación entre Iglesia y patria asegure a los salvadoreños un estado que garantice los bienes terrenales y una Iglesia que les procure los bienes

⁴² Óscar Romero, “¿Bastará el envase de licores...?”, *Semanario Chaparrastique*, 25 de julio de 1948.

⁴³ Juan Donoso Cortés (1809-1853) filósofo y político español, uno de los representantes más prestigiosos de la “Teología política”, de pensamiento católico conservador, defensor del absolutismo y escéptico frente a la razón y al progreso.

⁴⁴ Juan Donoso Cortés, *Obras escogidas* (Buenos Aires: Poblet, 1943), 481.

⁴⁵ Romero, “¿Bastará el envase de licores...?”

⁴⁶ Óscar Romero, “Nueva señal de victoria”, *Semanario Chaparrastique*, 3 de junio de 1961.

⁴⁷ Romero, “Nueva señal de victoria”.

⁴⁸ Romero, “Justicia en la constitución”.

eternos; además de una legislación inspirada en la Doctrina Social de la Iglesia y la libertad necesaria para la enseñanza religiosa⁴⁹.

2.2. Misión de la Iglesia y comunidad política

Esa visión de Iglesia como sociedad perfecta entró en crisis con la eclesiología del Concilio Vaticano II⁵⁰. Romero inspirado por la *Gaudium et Spes* y la *Lumen Gentium*, comenzará a hablar de armonía, aporte crítico, estima, autonomía y colaboración entre Iglesia y comunidad política⁵¹.

En línea con el pensamiento conciliar, Romero afirma que la Iglesia tiene una clara finalidad religiosa y no política, económica o social⁵². La Iglesia tampoco está para buscar privilegios de los gobiernos, sino para una “sana cooperación”, en función de conseguir un orden social más justo⁵³. Romero habla de la mutua independencia y colaboración entre Iglesia y sociedad política, con lo que queda superado todo riesgo de subordinación o antagonismo⁵⁴.

Para Romero, entonces, la Iglesia aporta a la sociedad siendo ella misma: “No necesita politizarse para dar su aportación salvífica al mundo. No es la Iglesia un poder político”⁵⁵. Por eso, a la Iglesia no le corresponde ofrecer soluciones concretas o técnicas a los problemas de la sociedad⁵⁶, sino que su misión es ser factor de unidad y de paz, construidas en la verdad y en la justicia⁵⁷. Eso no significa alienación de las realidades políticas, sociales o económicas del país, sino compromiso con una evangelización que implique la liberación integral del hombre⁵⁸.

Para Romero no es suficiente hablar, de modo genérico, de evangelización y promoción. Más bien, manifiesta que la misión evangelizadora de la Iglesia se expresa especialmente en la defensa de los pobres, lo que conduce a exigir cambios estructurales

⁴⁹ Óscar Romero, “Tres metas”, *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1963.

⁵⁰ Morozzo Della Rocca, *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*, 85-90.

⁵¹ Óscar Romero, “A propósito del informe presidencial”, *Semanario Chaparrastique*, 9 de julio de 1966.

⁵² Óscar Romero, “La cruz, bandera de libertad”, *Diario del Oriente*, 19 de septiembre de 1973.

⁵³ Óscar Romero, “Todavía hay cristianos que no sienten con sus hermanos”, *Semanario Orientación*, 11 de septiembre de 1977.

⁵⁴ Óscar Romero, “Autonomía y colaboración”, *Diario del Oriente*, 3 de noviembre de 1972.

⁵⁵ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

⁵⁶ Óscar Romero, “Entrevista de Radio Cadena Central a Mons. Óscar A. Romero”, *Semanario Orientación*, 7 de octubre de 1979.

⁵⁷ Óscar Romero, “Colaboremos todos a salir de la crisis”, *Semanario Orientación*, 20 de mayo de 1979.

⁵⁸ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

más acordes con el Reino de Dios. Por lo tanto, la misión adquiere la dimensión de una denuncia profética: “La Iglesia no puede prescindir -de la denuncia profética- en una sociedad que se mueve en estructuras de injusticia, de violencia y de egoísmo”⁵⁹. La Iglesia, en fidelidad al Evangelio, debe correr el riesgo de la persecución y muerte en la defensa de los pobres, con el fin de “conseguir una sociedad más justa que prepare al hombre al verdadero reino de Dios en la historia”⁶⁰.

2.3. Iglesia e ideologías

Los escritos de Romero, inspirados siempre en el Magisterio de la Iglesia, denunciarían y combatirían las propuestas liberales laicistas del estado, la masonería, las ideologías de cuño marxista; y más adelante, bajo el influjo de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla hablaría en contra de la ideología capitalista y de la doctrina de la Seguridad Nacional.

Desde los inicios de su actividad pastoral, Romero combatía las ideologías por un triple motivo: defensa de los derechos de Dios, defensa de la fe del pueblo y respuesta a los avatares de la política salvadoreña que cuestionaba la misión y aporte de la Iglesia a la sociedad. Según Romero las ideologías habían provocado la condición en la que vive el hombre: escepticismo, nihilismo, desesperación y debilitamiento o pérdida de la fe⁶¹.

En 1948 accederán al poder tras un golpe de estado, un grupo de militares reformistas populistas que aprobarán en 1950 una nueva Constitución para El Salvador, con avances sociales, pero con sabor laicista⁶². Éste será el motivo alrededor del cual girarían las intervenciones periodísticas de Romero en contra del laicismo inspirado en la ideología liberal e impulsada por los sectores masónicos salvadoreños. La posición de Romero era una crítica a la ideología liberal que pretendía un estado laico que “proscribe todo principio religioso de la vida pública y social y que intenta desterrar a Dios”⁶³. Para Romero, el Estado laico nace de la oposición al cristianismo, busca la separación con la Iglesia y la obliga al silencio en asuntos públicos o sociales.

⁵⁹ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

⁶⁰ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

⁶¹ Romero, “Enfermedad de muerte”, *Semanario Chaparrastique*, 23 de febrero de 1963.

⁶² Morozzo Della Rocca, *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*, 81.

⁶³ Óscar Romero, “Política y religión”, *Semanario Chaparrastique*, 13 de junio de 1964.

Romero surge como defensor de los derechos de Dios en toda la discusión alrededor de la nueva Constitución salvadoreña. Argumentaría a favor de la inclusión del nombre de Dios en la Constitución, basado en que la ley fundamental, para ser justa y respetada, debe hacer referencia a la fuente de la energía, sabiduría y legislación, que es Dios⁶⁴. Romero se manifestaría a favor de la enseñanza religiosa en la escuela, fundamentado en el derecho natural de los padres de familia, pero sobre todo en la condición religiosa del pueblo salvadoreño⁶⁵. Además, consideraría que la propuesta de ley (1949) de no reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso era un robo a los derechos de la Iglesia, dado que el matrimonio “es un derecho exclusivo de la Iglesia” y no una concesión del Estado⁶⁶.

Monseñor Romero defendería hasta el fin de su vida que cualquier proyecto de ley o plan de gobierno debe respetar los “sentimientos” religiosos del pueblo⁶⁷. Al fin y al cabo, el Estado no tiene religión, pero el pueblo sí la tiene⁶⁸.

En cuanto a las ideologías de cuño marxista, Romero señala el “lindero infranqueable” entre cristianismo y socialismo, dado que este último tiene como fin un bienestar temporal, mientras que el cristianismo a más de buscar la felicidad temporal asegura la eternidad. Con todo, Romero encontraría puntos coincidentes como la búsqueda de una sociedad sin clases, justa y pacífica y el sentido de las masas populares. La diferencia está en que los medios que usa el comunismo son detestables: la eliminación del sentido de lo divino y lo infinito en el hombre, la destrucción de la libertad y la lucha de clases⁶⁹.

La distinción fundamental entre cristianismo y comunismo es el ateísmo: “Lo que hará siempre que el cristianismo sea anticomunista es ante todo que el comunismo niega a Dios y el cristianismo afirma a Dios”⁷⁰. De ahí que la táctica de estas ideologías sea

⁶⁴ Óscar Romero, “Dios en la constitución”, *Semanario Chaparrastique*, 10 de junio de 1950.

⁶⁵ Óscar Romero, “Enseñanza religiosa en la escuela o un pueblo de descreídos”, *Semanario Chaparrastique*, 15 de julio de 1950.

⁶⁶ Óscar Romero, “Efectos civiles para el matrimonio cristiano exige la democracia salvadoreña”, *Semanario Chaparrastique*, 17 de septiembre de 1949.

⁶⁷ Óscar Romero, “Muerte del Dr. Zamora: un llamado a la sinceridad”, *Semanario Orientación*, 9 de marzo de 1980.

⁶⁸ Óscar Romero, “El laicismo antidemocrático”, *Semanario Orientación*, 11 de julio de 1971.

⁶⁹ Óscar Romero, “Marxismo y cristianismo”, *Semanario Chaparrastique*, 17 de julio de 1954.

⁷⁰ Romero, “Marxismo y cristianismo”.

silenciar a Dios en las leyes, la historia, la ciencia, la literatura y la educación de la juventud⁷¹.

En los escritos de los últimos años de Romero, bajo el influjo del documento de Puebla, surgiría con fuerza la denuncia de la ideología capitalista y de la doctrina de la Seguridad Nacional. Romero no sólo denunciará las ideologías de izquierda sino que hablará del capitalismo como una forma de ateísmo, dado que transforma la riqueza en un dios⁷². Hará un paralelo entre la ideología marxista y el capitalismo, señalando que son igualmente idolátricas y dañinas para las sociedades. La ideología marxista es atea, pero igualmente el capitalismo es una idolatría del poder y del dinero. Si el comunismo ha irrespetado la libertad y los derechos humanos, igualmente lo ha hecho la democracia capitalista que está en la raíz de la violencia estructural⁷³.

En lo referente a la doctrina de la Seguridad Nacional, la crítica radical que Romero hacía era que la mencionada ideología había hecho del poder político una idolatría⁷⁴.

2.4. Iglesia, partidos políticos y organizaciones populares

Romero transitó de un pensamiento restaurador de una sociedad católica hacia una distinción clara entre comunidad eclesial y comunidad política. Esa diferenciación se explicita con mayor claridad en el tema de la relación entre Iglesia, organizaciones populares y partidos políticos.

Casi al final de su vida en un artículo de 1980, Romero distingue claramente entre pueblo en general –que sería el conjunto de ciudadanos, creyentes o no, dentro de las fronteras de un país– y Pueblo de Dios al que pertenecen los bautizados que, manteniendo su vinculación a una determinada comunidad política, viven según las Leyes de Dios⁷⁵.

Esa pertenencia diferenciada contribuye a distinguir entre fe y participación política. Romero, con base en ese criterio, y exigido por la situación política de la nación

⁷¹ Romero, “Marxismo y cristianismo”.

⁷² Óscar Romero, “Los dos ateísmos son peligrosos”, *La Prensa Gráfica*, 17 de noviembre de 1978.

⁷³ Óscar Romero, “Atención al uno sin olvidar al otro”, *Semanario Orientación*, 10 de junio de 1979.

⁷⁴ Óscar Romero, “Lo que estoy haciendo en mi Diócesis es aprobado por el papa”, *Semanario Orientación*, 11 de febrero de 1979.

⁷⁵ Óscar Romero, “Un mundo justo, inspirado por el amor cristiano”, *Semanario Orientación*, 13 de enero de 1980.

salvadoreña, señala el tradicional criterio de que la Iglesia, en cuanto tal, no participa en la política partidista⁷⁶. El único interés de la Iglesia es contribuir a la “gran política del bien común, que busca solamente el bienestar y el progreso de nuestro pueblo”, y evita inclinaciones políticas de derecha o de izquierda⁷⁷. Estas afirmaciones llegaron en momentos en los cuales El Salvador había sufrido un Golpe de Estado (15 de octubre de 1979) por parte de un grupo de jóvenes militares alentando cierta esperanza de cambio para el país, incluso en el mismo arzobispo que fue acusado de haber sobrepasado la línea pastoral y haber entrado plenamente en la política⁷⁸.

En ese contexto, la creciente presencia de las organizaciones populares en El Salvador y su relación con la Iglesia hizo que monseñor Romero afrontara la situación de modo explícito en la tercera Carta Pastoral⁷⁹.

Para Romero, la coincidencia de la Iglesia con determinados movimientos y organizaciones políticas sea en cuanto a búsqueda de justicia social como en la inconformidad con el “orden” social imperante, no significa una automática identificación con esos grupos que buscan el cambio. La diferencia fundamental está en que la Iglesia lo hace desde la defensa de los pobres, inspirada en el evangelio⁸⁰.

Para Romero, en caso de conflicto entre lo que exige la fe cristiana y lo que exige una organización, el cristiano debe tener en cuenta que una opción política concreta nunca debe ser absolutizada, dado que no hay un único camino político: “La política es más amplia que una opción política”⁸¹. Para Romero “cada miembro de la Iglesia debe estar en su propia vocación porque en su propia vocación cada cristiano colabora a ser cuerpo de Cristo en la historia”⁸².

Una temática más específica abordada por Romero tiene que ver con la participación política de los sacerdotes y religiosos. Romero repite la doctrina secular de que la política partidista que busca el poder no es misión propia del sacerdote, religioso o religiosa, pues ese es un campo propio del secolar. Distingue, de acuerdo con el

⁷⁶ Óscar Romero, “Llamamiento a la unidad”, *Semanario Orientación*, 20 de febrero de 1972.

⁷⁷ Óscar Romero, “¿Un periódico sin opinión?”, *Semanario Orientación*, 30 de agosto de 1972.

⁷⁸ Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio Super Martyrio*, 1140-1142.

⁷⁹ Óscar Romero y Arturo Rivera Damas, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, en: *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero (San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2007), 67-105.

⁸⁰ Óscar Romero, “En la confusión está el peligro”, *La Prensa Gráfica*, 21 de abril de 1978.

⁸¹ Romero, “Un mundo justo inspirado por el amor cristiano”.

⁸² Romero, “La vida en función social”, *La Prensa Gráfica*, 14 de abril de 1978.

Magisterio, entre la “gran política” –que sería parte de la función sacerdotal, vinculada a la búsqueda del bien común, como la defensa de los derechos humanos, la promoción de la persona y el trabajo por la causa de la paz y la justicia–⁸³ y la “pequeña política” –más vinculada a la política partidista, que está vedada al sacerdote, dado que dejaría de ser signo de unidad como Iglesia⁸⁴.

3. Iluminación pastoral de la acción política

3.1. Bien común y liberación integral: horizonte de la comunidad política

Romero asume la doctrina conciliar acerca del bien común como fin último de una comunidad política y como aquello que le otorga legitimidad. Romero lo entiende como bienestar para todos, que no se reduce únicamente a metas económicas, sino que debe apuntar a una meta moral, consistente en “lograr una verdadera humanización de todos”⁸⁵. Siguiendo a Pablo VI, Romero defiende que el criterio fundamental del bien común es el hombre; de ahí que toda política será auténtica si toma en cuenta los valores del hombre⁸⁶. El bien común se constituye así en “el valor supremo de la sana conciencia política”⁸⁷.

La tarea pastoral de la Iglesia tiene como fin contribuir al bien común mediante su específica misión: “La Iglesia debe dedicarse a formar las conciencias, a estimular la conversión de los corazones, a espolear a los hombres para que colaboren en la construcción de un mundo justo”⁸⁸. Para Romero, el bien común no es posible si no se consigue la liberación de la miseria en la que viven las mayorías. Por ello, si un régimen democrático no es capaz de superar la pobreza, entonces no es verdadera democracia dado que no estaría logrando el bien común⁸⁹. Bien común y liberación están íntimamente relacionados en Romero.

Precisamente, los años setenta estaban marcados por las tensiones que, a nivel de la Iglesia salvadoreña, suscitó la recepción del tema de una pastoral liberadora, impulsada

⁸³ Óscar Romero, “¿Qué quiere decir hoy ser sacerdote?”, *Semanario Orientación*, 16 de enero de 1972.

⁸⁴ Romero, “Conferencia de Prensa de monseñor Romero en Puebla el 9 de febrero”.

⁸⁵ Óscar Romero, “El bienestar que todos necesitamos”, *La Prensa Gráfica*, 9 de junio de 1978.

⁸⁶ Óscar Romero, “Por qué la Iglesia habla de política”, *Diario de Oriente*, 7 de junio de 1972.

⁸⁷ Óscar Romero, “Voto y educación política”, *Semanario Chaparrastique*, 18 de febrero de 1967.

⁸⁸ Óscar Romero, “Defendiendo intereses”, *Semanario Orientación*, 5 de diciembre de 1971.

⁸⁹ Óscar Romero, “La violencia desatada”, *Semanario Orientación*, 26 de septiembre de 1971.

por la Conferencia de Medellín. Hay que reconocer en monseñor Romero una diferencia notable entre una postura críticamente muy dura de la corriente liberacionista y una posterior apertura pastoral que lo llevó a asumir para su arquidiócesis una evangelización liberadora integral como opción pastoral⁹⁰.

El Romero de inicios de los años setenta presentaba la liberación sociopolítica y la liberación del pecado en dos planos paralelos: insistía en que la Iglesia tenía como misión liberar al hombre del pecado, que es la causa de todas las injusticias, y repetía que una reforma interior resultaba más profunda que una revolución social⁹¹. Sin embargo, inspirado en el pensamiento del cardenal Eduardo Pironio⁹², Romero reconoció la necesidad de que la teología dialogara con la nueva sensibilidad de un mundo que enfatizaba más que antes en la dimensión social, política, temporal, pero sin abandonar los “valores eternos”⁹³.

Romero expresa su coincidencia con Gustavo Gutiérrez al afirmar que la liberación no puede quedarse en el nivel sociopolítico, ni únicamente en la promoción del hombre, sino que debe tocar el profundo nivel de la liberación cristiana del pecado⁹⁴. Menciona, además, a Segundo Galilea para subrayar la necesidad de no desvirtuar el sentido de la redención, reduciéndola a una liberación histórica de la opresión. Simplemente, trasladar el concepto sociológico de liberación a la teología es un paso para hacer de la evangelización una pura acción política liberadora⁹⁵.

En síntesis, para Romero es necesario pasar de una visión liberadora temporal a una trascendente; de un análisis sociológico a uno más teológico, que revele la raíz de los males; de una dimensión únicamente histórica a una que tome en serio lo escatológico; de una liberación reducida a una acción político-liberadora a una propuesta salvífica⁹⁶. Romero busca que la liberación no solamente se quede en el plano histórico, sino que lleve a la liberación profunda del pecado en el hombre y en los pueblos.

⁹⁰ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

⁹¹ Óscar Romero, “La más profunda revolución social”, *Diario del Oriente*, 29 de agosto de 1973.

⁹² Óscar Romero, “Liberación es salvación”, *Diario del Oriente*, 16 de abril de 1974.

⁹³ Romero, “Liberación es salvación”.

⁹⁴ Óscar Romero, “Desde el mes de reflexión episcopal”, *Semanario Orientación*, 10 de septiembre de 1972.

⁹⁵ Óscar Romero, “De acuerdo con una teología de la liberación bien intencionada”, *Diario del Oriente*, 16 de junio de 1974.

⁹⁶ Óscar Romero, “El Divino Salvador”, *Diario del Oriente*, 9 de octubre de 1976.

3.2. Defensa de los Derechos Humanos y denuncia de la violencia

En el contexto de la polémica creada a raíz de la "Jornada de estudio sobre la ley de transformación agraria y sus repercusiones en la pastoral diocesana", convocada por monseñor Romero en Santiago de María (agosto de 1976), señalaría que la Iglesia en temas sociales y políticos se identifica con la búsqueda de la promoción integral de los pueblos⁹⁷. Son dos los criterios que están a la base de la acción pastoral: la fidelidad al Magisterio de la Iglesia⁹⁸ y la opción por los pobres: "Desde el pobre y desde la fe para un discernimiento pastoral"⁹⁹.

El tema de la defensa de los Derechos Humanos surge en los escritos periodísticos de Romero en el año 1970, a propósito de la constatación por parte de los obispos centroamericanos de la brecha entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la violación de esos mismos derechos en la realidad de sus países¹⁰⁰.

Para Romero, la defensa de los Derechos Humanos forma parte del servicio de la Iglesia a la humanidad¹⁰¹. No se trata de un oportunismo político, sino que proviene del postulado de que "la verdad del hombre es que es imagen de Dios y en ese sentido hay que defenderle todos sus derechos"¹⁰². Desde ese horizonte teológico, Romero entiende que el atropello de los derechos humanos es una ofensa a Dios y, por tanto, implica un compromiso radical con las víctimas. De hecho, Romero estuvo totalmente comprometido con la denuncia y la defensa de las víctimas del conflicto salvadoreño, a través de múltiples iniciativas sociales y jurídicas, y, especialmente, a través del acompañamiento y cuidado pastoral. De modo especial, Romero defendió el derecho de los campesinos –el sector más olvidado y atropellado– a ser considerados auténticos ciudadanos¹⁰³.

En la audiencia que tuvo con el papa Juan Pablo II, Romero expresó que su compromiso en defensa de los Derechos Humanos, sobre todo los de los pobres, tenía

⁹⁷ Óscar Romero, "Nuestra reunión fue pastoral", *El Apóstol*, 29 de agosto de 1976.

⁹⁸ Óscar Romero, "Editan mis homilías", *Semanario Orientación*, 10 de julio de 1977.

⁹⁹ Óscar Romero, "Una carta pastoral en el espíritu del nuevo papa", *La Prensa Gráfica*, 1º de septiembre de 1978.

¹⁰⁰ Óscar Romero, "La voz de la Iglesia en Centroamérica", *La Prensa Gráfica*, 13 de junio de 1970.

¹⁰¹ Óscar Romero, "Nuestra reflexión de fin de año", *Semanario Orientación*, 1º de enero de 1978.

¹⁰² Óscar Romero, "Servicio de la Iglesia ante crisis del gobierno", *Semanario Orientación*, 6 de enero de 1980.

¹⁰³ Óscar Romero, "Los campesinos no son parias", *Semanario Orientación*, 4 de julio de 1971.

como causa su condición de creyente, y que buscaba, al mismo tiempo, la justicia social en la defensa de los pobres y el cuidado en denunciar los peligros de reivindicaciones que no provenían de sentimientos cristianos¹⁰⁴.

El tema de la violencia política estará presente, no solo en las dos últimas cartas pastorales de Romero¹⁰⁵, sino en diversos artículos que aparecerán especialmente en la segunda parte de la década de los setenta. Romero denunció la cruenta violencia que golpeó a El Salvador y la condenó, pues la consideraba un ultraje a Dios y una repetición de la pasión y muerte de Cristo en la persona de las víctimas¹⁰⁶.

Romero describió los diversos tipos de violencia que se vivían en su propia nación. Habló de la violencia estructural o institucionalizada que consiste en el grave pecado de la injusticia social; la violencia represiva estatal, que, bajo la ideología de la Seguridad Nacional, asume como subversivo todo esfuerzo de liberación; y finalmente, la violencia revolucionaria que no es otra cosa que la respuesta a las violencias anteriores y se configura como una explosión de la desesperación¹⁰⁷.

Romero, asumiendo el magisterio del papa Pablo VI y el documento de Medellín, subraya la injusticia permanente e institucionalizada como la raíz de la violencia que sume al pueblo en la miseria infrahumana¹⁰⁸. Romero condena este tipo de violencia “porque es un continuo atentado contra la paz”; pero también advierte contra lo “injusto y violento que puede haber en el reclamo de los oprimidos”¹⁰⁹.

La respuesta pastoral que da Romero frente a la violencia transita de un concepto que podría llamarse de neutralidad activa y va hacia una identificación profética con las víctimas. Efectivamente, en 1963, Romero señalaba que la misión de la Iglesia frente a la violencia consistía en exhortar, denunciar abusos y formar personas para la paz¹¹⁰. Sin embargo, en los años en los que monseñor Romero se convirtió en testigo de los cientos

¹⁰⁴ Óscar Romero, “Violencia nunca el camino”, *Semanario Orientación*, 3 de febrero de 1980.

¹⁰⁵ Véase “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”, tercera carta pastoral de monseñor Óscar A. Romero y primera de monseñor Arturo Rivera y Damas y “Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país”, cuarta carta pastoral de monseñor Óscar A. Romero, en: *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero (San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2007).

¹⁰⁶ Óscar Romero, “Violencia nunca el camino”.

¹⁰⁷ Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

¹⁰⁸ Óscar Romero, “Mensaje pastoral de año nuevo”.

¹⁰⁹ Óscar Romero, “Un nuevo repudio a la violencia”, *La Prensa Gráfica*, 11 de noviembre de 1977.

¹¹⁰ Óscar Romero, “Para el papa el galardón mundial de la paz”, *Semanario Chaparrastique*, 29 de marzo de 1963.

de víctimas de la violencia política salvadoreña, claramente expresaría su opción a favor de ellas, superando de ese modo, toda ambigua neutralidad¹¹¹.

En coherencia con lo anterior, monseñor Romero rechazó las acusaciones de ser un subversivo, instigador al odio y a la lucha violenta. Recordó que se había puesto del lado del dolor, de la vida y del derecho atropellado, no solo de las víctimas de la represión, sino también de las familias de los policías asesinados¹¹². Además, afirmó con contundencia que la verdadera subversión se da en aquellos que habían violentado la voluntad de Dios, ya que subversión no es simplemente oponerse a cualquier ordenamiento político establecido, sino ir “en contra del orden querido por Dios”¹¹³.

Romero encontró en el pecado la raíz profunda de la violencia, su verdadera causa¹¹⁴. La violencia se opone radicalmente a Dios, y se hace necesario retornar a la fuente de la paz, que es el amor¹¹⁵.

Como respuesta al conflicto y a la violencia política, Romero habló permanentemente de la necesidad del diálogo como método propuesto por la Iglesia, en concordancia con el bien común para alcanzar la necesaria justicia social en el campo político: “Por los caminos del diálogo nuestros pastores se acercan a la política con la ‘política de la Iglesia’”¹¹⁶.

4. La dimensión trascendente del compromiso político

4.1. Pecado y conversión

Romero encuentra en el pecado la raíz más honda de la situación de injusticia y opresión social y política, y, por tanto, la conversión aflora como el camino cristiano de salida. Entiende el pecado como ruptura de la comunión, que conlleva esclavitudes degradantes, y cuya superación solo es posible a través de una recreación de las relaciones de amor entre los hombres y con Dios¹¹⁷. Romero comprende el pecado como egoísmo presente

¹¹¹ Romero, “Un nuevo repudio a la violencia”.

¹¹² Romero, “Un nuevo repudio a la violencia”.

¹¹³ Romero, “Conferencia de prensa de monseñor Romero en Puebla el 9 de febrero”.

¹¹⁴ Óscar Romero, “Un nuevo llamamiento a la paz”, *La Prensa Gráfica*, 22 de noviembre de 1977.

¹¹⁵ Óscar Romero, “El amor vence a la violencia”, *La Prensa Gráfica*, 22 de febrero de 1977.

¹¹⁶ Óscar Romero, “Dialogar no es pactar”, *La Prensa Gráfica*, 1º de julio de 1972.

¹¹⁷ Óscar Romero, “Solo el amor libera”, *Semanario Orientación*, 25 de marzo de 1973.

en el corazón humano, que deshumaniza a los hombres, pero también habla del “pecado estructural”, entendido como aquel “orden” social, económico y político que margina eficazmente a la mayoría del pueblo¹¹⁸. Además, el pecado puede afectar a la misma Iglesia cuando viviendo su misión salvadora y liberadora en el mundo, el pecado de ese mundo entra y divide a la Iglesia¹¹⁹.

Frente al pecado, Romero insiste en la necesidad de una conversión personal y social. La solución a los males del país tiene que llegar a esa “dimensión profunda de la realidad que es la dimensión moral”¹²⁰. Eso significa regresar a sí mismos y encontrar a Dios, principio y fin de todas las cosas¹²¹. El retorno a Dios tiene repercusiones sociopolíticas tanto para los pobres como para las clases dirigentes. De ese modo, Romero habla de la necesidad de que los pobres se comprometan en una educación personalizante y crítica, y en alentar la organización social y política. Por su parte, las clases dirigentes deben recordar su responsabilidad para superar el desorden y la violencia, y contribuir a instaurar la justicia y la participación popular¹²².

Para Romero, el pecado es fruto del corazón del hombre, y “no se puede olvidar que es imposible cambiar las estructuras sociales injustas, sin cambiar el corazón del hombre”¹²³.

4.2. Compromiso histórico y esperanza cristiana

Romero habla de una doble tendencia que siempre conlleva una crisis: temporalismo y angelismo¹²⁴. Dice Romero que detrás de la pregunta: “¿Es ahora cuando vas a restaurar la soberanía de Israel?” (Hch 1,6) se puede descubrir la tendencia política horizontalista de aquellos que han perdido la trascendencia escatológica del mensaje de Cristo y han reducido la liberación a la superación de la opresión político-social. Por otro lado, está el

¹¹⁸ Óscar Romero, “La fiesta de Cristo Rey”.

¹¹⁹ Óscar Romero, “Todavía hay cristianos que no sienten con sus hermanos”, *Semanario Orientación*, 11 de septiembre de 1977.

¹²⁰ Óscar Romero, “Pueblo salvadoreño vuélvete a Dios vuélvete a tí mismo”, *Semanario Orientación*, 17 de febrero de 1974.

¹²¹ Romero, “Pueblo salvadoreño vuélvete a Dios vuélvete a tí mismo”.

¹²² Romero, “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”.

¹²³ Óscar Romero, “La tentación del nuevo cristianismo. La intramundanía”, *Diario del Oriente*, 5 de octubre de 1974.

¹²⁴ Óscar Romero, “Con los pies en la tierra y el corazón en el cielo”, *Semanario Orientación*, 3 de junio de 1973.

peligro del angelismo, que es la fe desencarnada, un cristianismo alienante que lleva a hacer de la fe un opio del pueblo.

Romero entendió que toda iniciativa liberadora de los pueblos venía de Dios, pero que a ella debían corresponder la cooperación humana y la necesaria acción profética que denunciara el corazón pecaminoso del hombre, ya que todo proceso de verdadera liberación alcanza su plenitud solo en Cristo¹²⁵.

Romero subraya que la Iglesia no se conforma con ninguna utopía, sistema social o político. La identificación con algún sistema sería convertirse en sal insípida o luz que se apaga. Por eso la esperanza cristiana no se confunde con el progreso, aunque la implantación del Reino exija tareas temporales, dado que la esperanza cristiana “no debe ser una esperanza alienante de la realidad terrena, sino dinamismo de los deberes del hombre”¹²⁶. Por lo tanto, el aporte específico de la Iglesia será siempre la trascendencia en el sentido de “ser siempre la voz de Cristo, el pan que baja del cielo para la vida, para la luz, para la salud del mundo”¹²⁷. De ahí que no se puede sustituir el Reino de Dios por el primado del mundo, ni la vida eterna por la historia; tampoco lo espiritual puede ser desechado a propósito por lo temporal. Por ende, la salvación no se reduce a la liberación política y económica, como tampoco el pecado puede reducirse al mal social y al capitalismo¹²⁸.

Conclusiones

De los escritos periodísticos de Romero emerge la figura de un pastor en permanente y renovada fidelidad a la Iglesia y a su magisterio, y, al mismo tiempo, en escucha atenta a la realidad del pueblo pobre. Esta doble e inseparable pertenencia hicieron de Romero un auténtico profeta que en obediencia al Dios que le hablaba desde el Evangelio, la Iglesia y las víctimas, pudo iluminar la realidad política de su patria.

Esa fidelidad dinámica hizo que Romero, heredero de una visión eclesial restauradora y conservadora propia de una cristiandad católica, asumiera la concepción conciliar de una Iglesia que se entiende como Pueblo de Dios, abierta a la cooperación

¹²⁵ Óscar Romero, “Ningún bien es comparable con la auténtica libertad”, *Semanario Orientación*, 14 de noviembre de 1971.

¹²⁶ Óscar Romero, “La esperanza dinámica de la Iglesia”, *Semanario Orientación*, 2 de diciembre de 1973.

¹²⁷ Óscar Romero, “La voz del pastor”, *Semanario Orientación*, 2 de septiembre de 1979.

¹²⁸ Romero, “La tentación del nuevo cristianismo. La intramundanía”.

con el mundo, aportando con una visión integral del hombre y, particularmente, desde la defensa de los más pobres.

La relación fe-política no es una cuestión teórica para Romero, sino un desafío pastoral y eclesial. En los escritos periodísticos de Romero, esa relación se comprende inicialmente como práctica de la justicia social que supere una visión asistencialista de la caridad cristiana. Pero más allá de eso, exige identificarse con las víctimas de cualquier sistema injusto o violento como una opción teológica fundada en el misterio de la encarnación que conduce a la Iglesia a encontrar a Cristo en la persona de las víctimas.

Sin embargo, Romero trasciende una comprensión individualista o intimista de la encarnación, al hablar de la “pasión de nuestro pueblo”. Para el obispo, el misterio de la pasión y muerte del Señor se historiza en el sufrimiento del pueblo salvadoreño; es decir, Romero propone una lectura de fe de la historia de dolor de su pueblo invitando a lo que podríamos denominar una “contemplación política” que lleva a descubrir, no en un individuo, sino en un pueblo el rostro del Cristo de la pasión.

Por otra parte, Romero asume plenamente la doctrina conciliar cuando entiende que la fe debe impulsar a la Iglesia a una participación activa en la construcción de la sociedad sin identificarse con ninguna comunidad política; sino iluminando y colaborando para alcanzar el bien común, entendido éste como un proceso humanizador de una sociedad que se hace posible mediante la liberación y promoción integral del hombre y de los pueblos.

Por ello, la dimensión política se la fe se resuelve en la encarnación que hace la Iglesia cuando sirve al mundo concreto de los pobres y oprimidos. De ahí que la opción por los pobres se haya convertido en Romero en el telón de fondo de la comprensión de la actuación de la Iglesia en el mundo, pues había entendido que ahí se juega la obediencia a Dios. Dicha opción expresa la dimensión política de la fe, define la misión profética liberadora de la Iglesia, otorga mordiente histórica a la tarea evangelizadora e implica una contemplación política en el momento en el que la pasión de Cristo se hace presente en la pasión del pueblo sufriente como se ha señalado. En palabras de Romero, la dimensión política de la fe consiste en que Dios viva en la vida de los pobres: “Gloria Dei, vivens pauper”¹²⁹.

¹²⁹ Romero, *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, 192.

Finalmente, si bien para Romero la fe tiene una clara dimensión política, sin embargo, no está al mismo nivel que la política. La fe ilumina la política y la trasciende. La política está limitada a la historia y no puede otorgar salvación. Es la fe la que salva de modo definitivo y, precisamente, por eso la Iglesia puede tener una voz profética fundada en la libertad frente a cualquier proyecto, utopía o ideología política.

Romero abrió nuevos derroteros en la comprensión de la relación fe-política, a pesar de que pareciera como si simplemente hubiera repetido el contenido del Magisterio. Esa novedad proviene de la defensa de los “derechos de Dios”, ultrajados en las víctimas de un sistema de muerte. Es decir, la dimensión política de la fe, más que una cuestión sociopolítica, queda planteada como un desafío teológico.

Referencias bibliográficas

- Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio Super Martyrio*. Roma: Congregatio de Causis Sanctorum, 2014.
- Delgado, Jesús. *Oscar A. Romero. Biografía*. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- Díez, Zacarías y Juan Macho. *En Santiago de María me topé con la miseria: dos años de la Vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años de cambio?* San Salvador: Criterio, 1976.
- Donoso Cortés, Juan. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Poblet, 1943.
- Ellacuría, Ignacio. “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”. *Revista latinoamericana de teología* 7, no. 19 (1990): 5-10.
- Farfán, Marcelo y Fredy Ruiz. “Fe-política y opción por los pobres en el itinerario personal de Monseñor Óscar Romero: de Ciudad Barrios a Santiago de María (I)”, en *Investigaciones Teológicas Eclesiales I*, coordinado por Damián Páez Chalco, 227-270. Quito: Abya Yala, 2020.
- Masina, Ettore. *L' arcivescovo deve morire. Oscar Romero e il suo popolo*. Trento: Il Margine, 2011.
- Morozzo Della Rocca, Roberto. *Monseñor Romero. Vida, pasión y muerte en El Salvador*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Riccardi, Andrea. “Romero tra mito e storia”, en *Óscar Romero. Un vescovo tra guerra*

- fredda e rivoluzione*, a cura di Roberto Morozzo Della Rocca, 255-282. Milano: San Paolo, 2014.
- Romero, Óscar. “A propósito del informe presidencial”. *Semanario Chaparrastique*, 9 de julio de 1966.
- _____. “Ante los problemas del mundo”. *Semanario Chaparrastique*, 9 de febrero de 1963.
- _____. “Atención al uno sin olvidar al otro”. *Semanario Orientación*, 10 de junio de 1979.
- _____. “Autonomía y colaboración”. *Diario del Oriente*, 3 de noviembre de 1972.
- _____. “¿Bastará el envase de licores...?”. *Semanario Chaparrastique*, 25 de julio de 1948.
- _____. “Caridad, no filantropía”. *Semanario Chaparrastique*, 29 de julio de 1944.
- _____. “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. En *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2007.
- _____. “Colaboremos todos a salir de la crisis”. *Semanario Orientación*, 20 de mayo de 1979.
- _____. “Conferencia de prensa de Monseñor Romero en Puebla el 9 de febrero”. *Semanario Orientación*, 11 de marzo de 1979.
- _____. “Con los pies en la tierra y el corazón en el cielo”. *Semanario Orientación*, 3 de junio de 1973.
- _____. “Cristo en nuestra historia”. *Diario del Oriente*, 12 de abril de 1972.
- _____. “De acuerdo con una teología de la liberación bien intencionada”. *Diario del Oriente*, 19 de junio de 1974.
- _____. “Defendiendo intereses”. *Semanario Orientación*, 5 de diciembre de 1971.
- _____. “Dentro hacia fuera, mecánica de acción del cristianismo”. *Semanario Orientación*, 27 de enero de 1974.
- _____. “Desde el mes de reflexión episcopal”. *Semanario Orientación*, 10 de septiembre de 1972.
- _____. “Dialogar no es pactar”. *La Prensa Gráfica*, 1º de julio de 1972.
- _____. “Dios en la constitución”. *Semanario Chaparrastique*. 10 de junio de 1950.
- _____. “Editan mis homilias”. *Semanario Orientación*, 10 de julio de 1977.

- _____. “Efectos civiles para el matrimonio cristiano exige la democracia salvadoreña”. *Semanario Chaparrastique*, 17 de septiembre de 1949.
- _____. “El amor vence a la violencia”. *La Prensa Gráfica*, 22 de febrero de 1977.
- _____. “El asesinato del P. Rutilio: vida y esperanza para la Iglesia”. *Semanario Orientación*, 20 de marzo de 1977.
- _____. “El bienestar que todos necesitamos”. *La Prensa Gráfica*, 9 de junio de 1978.
- _____. “El Divino Salvador”. *Diario del Oriente*. 9 de octubre de 1976.
- _____. “El fulgor de las encíclicas en la transmisión del poder”. *Semanario Chaparrastique* 3104, 8 de julio de 1967.
- _____. “El laicismo antidemocrático”, *Semanario Orientación*, 11 de julio de 1971.
- _____. “El Papa ilumina la línea de Puebla y de nuestra Arquidiócesis”. *Semanario Orientación*, 17 de septiembre de 1978.
- _____. “El pensamiento de nuestro Arzobispo en reunión ecuménica de EE.UU.”. *Semanario Orientación*, 21 de octubre de 1979.
- _____. “El verdadero `Medellín`”. *La Prensa Gráfica*, 13 de septiembre de 1971.
- _____. “En la confusión está el peligro”. *La Prensa Gráfica*, 21 de abril de 1978.
- _____. “Enfermedad de muerte”. *Semanario Chaparrastique*, 23 de febrero de 1963.
- _____. “Enseñanza religiosa en la escuela o un pueblo de descreídos”. *Semanario Chaparrastique*, 15 de julio de 1950.
- _____. “Entre las vertientes de dos años”. *La Prensa Gráfica*, 30 de diciembre de 1977.
- _____. “Entrevista de Radio Cadena Central a Mons. Óscar A. Romero”. *Semanario Orientación*, 7 de octubre de 1979.
- _____. “Fe y patria”. *Semanario Chaparrastique*, 22 de septiembre de 1956.
- _____. “Justicia en la constitución”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de mayo de 1950.
- _____. “La cruz, bandera de libertad”. *Diario del Oriente*, 19 de septiembre de 1973.
- _____. “La dejadez cívica salvadoreña”. *Semanario Chaparrastique*, 24 de marzo de 1962.
- _____. “La esperanza dinámica de la Iglesia”. *Semanario Orientación*, 2 de diciembre de 1973.
- _____. “La fiesta de Cristo Rey”. *Semanario Orientación*, 6 de noviembre de 1977.
- _____. “La Iglesia va al campesino”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de diciembre de 1952.

- _____. “La más profunda revolución social”. *Diario del Oriente*, 29 de agosto de 1973.
- _____. “La tentación del nuevo cristianismo. La intramundanía”. *Diario del Oriente*, 5 de octubre de 1974.
- _____. “La vida en función social”. *La Prensa Gráfica*, 14 de abril de 1978.
- _____. “La violencia desatada”. *Semanario Orientación*, 26 de septiembre de 1971.
- _____. “La voz del pastor”. *Semanario Orientación*, 2 de septiembre de 1979.
- _____. “La voz de la Iglesia en Centroamérica”. *La Prensa Gráfica*, 13 de junio de 1970.
- _____. “Liberación es salvación”. *Diario del Oriente*, 16 de abril de 1974.
- _____. “Llamamiento a la unidad”. *Semanario Orientación*, 20 de febrero de 1972.
- _____. “Lo que estoy haciendo en mi diócesis es aprobado por el papa”. *Semanario Orientación*, 11 de febrero de 1979.
- _____. “Los campesinos no son parias”. *Semanario Orientación*, 4 de julio de 1971.
- _____. “Los dos ateísmos son peligrosos”. *La Prensa Gráfica*, 17 de noviembre de 1978.
- _____. “Marxismo y cristianismo”. *Semanario Chaparrastique*, 17 de julio de 1954.
- _____. “Mensaje pastoral de año nuevo”. *Semanario Orientación*, 8 de enero de 1978.
- _____. “Muerte del Dr. Zamora: un llamado a la sinceridad (entrevista por Cadena Central el 28 de febrero de 1980)”. *Semanario Orientación*, 9 de marzo de 1980.
- _____. “Ningún bien es comparable con la auténtica libertad”. *Semanario Orientación*, 14 de noviembre de 1971.
- _____. “Nuestra aportación en Puebla”. *Semanario Orientación*, 25 de febrero de 1979.
- _____. “Nuestra reflexión de fin de año”. *Semanario Orientación*, 1º de enero de 1978.
- _____. “Nuestra reunión fue pastoral”. *El Apóstol*, 29 de agosto de 1976.
- _____. “Nueva señal de victoria”. *Semanario Chaparrastique*, 3 de junio de 1961.
- _____. “Os contempla la eternidad”. Discurso pronunciado por el Pbro Lic. O. Romero en la misa de campaña el 6 de agosto, *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1946.
- _____. “Para el papa el galardón mundial de la paz”. *Semanario Chaparrastique*, 29 de marzo de 1963.
- _____. “Pascua: esperanza de un mundo mejor”. *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.
- _____. “Pasión y redención del pueblo”. *La Prensa Gráfica*, 14 de agosto de 1972.
- _____. “Pequeñas URSS”. *Semanario Chaparrastique*, 24 de abril de 1965.

- _____. “Política y religión”. *Semanario Chaparrastique*, 13 de junio de 1964.
- _____. “Por qué la Iglesia habla de política”. *Diario de Oriente*, 7 de junio de 1972.
- _____. “Pueblo salvadoreño vuélvete a Dios vuélvete a ti mismo”. *Semanario Orientación*, 17 de febrero de 1974.
- _____. “¿Qué quiere decir hoy ser sacerdote?”. *Semanario Orientación*, 16 de enero de 1972.
- _____. “Semana Santa. Imagen y esperanza de nuestro pueblo”. *La Prensa Gráfica*, 31 de marzo de 1978.
- _____. “Servicio de la Iglesia ante crisis del gobierno”. *Semanario Orientación*, 6 de enero de 1980.
- _____. “Solo el amor libera”. *Semanario Orientación*, 25 de marzo de 1973.
- _____. “Somos católicos”. *Semanario Chaparrastique*, 1° de julio de 1961.
- _____. *Su pensamiento en la prensa escrita*. San Salvador: Arzobispado de San Salvador, 1992. Vol. I-IV.
- _____. “Todavía hay cristianos que no sienten con sus hermanos”. *Semanario Orientación*, 11 de septiembre de 1977.
- _____. “Tres metas”. *Semanario Chaparrastique*, 10 de agosto de 1963.
- _____. “Un nuevo repudio a la violencia”. *La Prensa Gráfica*, 11 de noviembre de 1977.
- _____. “Un mundo justo, inspirado por el amor cristiano”. *Semanario Orientación*, 13 de enero de 1980.
- _____. “Un nuevo llamamiento a la paz”. *La Prensa Gráfica*, 22 de noviembre de 1977.
- _____. “¿Un periódico sin opinión?”. *Semanario Orientación*, 30 de agosto de 1972.
- _____. “Una carta pastoral en el espíritu del nuevo papa”. *La Prensa Gráfica*, 1° de septiembre de 1978.
- _____. “Violencia nunca el camino”. *Semanario Orientación*, 3 de febrero de 1980.
- _____. “Voto y educación política”. *Semanario Chaparrastique*, 18 de febrero de 1967.
- _____. Romero, Óscar y Arturo Rivera Damas, “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”. En *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*, ed. por Centro Monseñor Romero. San Salvador: Centro Monseñor Romero-UCA, 2007.
- Vitali, Alberto. *Oscar A. Romero. Pastore di agnelli e lupi*. Milano: Paoline, 2010.