

Las reformas del país más violento del mundo: esbozo hacia una nueva reforma desde el bajo-mundo

MIGUEL REYES

Resumen: Se busca reconocer el papel de las reformas cristianas en la vida violenta de El Salvador. Se emplean técnicas narrativas para recapitular cada momento histórico y apropiarnos de símbolos que ilustren cada situación. Se elaboran pautas hacia una nueva reforma que tenga como punto de partida las comunidades que sufren el estrago de la violencia: las comunidades marginadas y excluidas, focos del movimiento pandilleril.

Abstract: The present article recognizes the role Christian reforms have played in the violent life of El Salvador. Narrative techniques are used to capture each historical moment with symbols to illustrate each situation. Guidelines are offered for a new reform in communities beset by violence: excluded and marginalized communities, centers for the gang movement.

Palabras claves: fundamentalismo, liberacionismo, pentecostalismo, violencia, pandillas.

Key words: fundamentalism, liberation, Pentecostalism, violence, gangs.

“En El Salvador la violencia no será tan sólo
 la partera de la Historia.
 Será también la mamá del niño-pueblo,
 para decirlo con una figura
 apartada por completo de todo paternalismo”.

(Dalton, *La violencia aquí*)

Simón Critchley en una reciente entrevista nos recuerda que cada violencia tiene una historia (Evans 2016). Esto es cierto en la historia de la humanidad, pero muy patente en la historia del pequeño país, territorialmente hablando, de El Salvador. En 2015 El Salvador registró una tasa de 104 homicidios por cada 100,000 habitantes,¹ la más alta en todo el planeta, sin contar los países que están en guerra, haciéndose acreedor del título mediático de “El país más violento del mundo” (“El Salvador con homicidios” 2017 y “El Salvador violento 2017”).² Pero esta violencia no es nueva, recién en 1992 se puso fin a una guerra civil que desangró por 12 años al país, y en la primera mitad del siglo pasado, en 1932, fue el escenario de una masacre con una estimación no oficial de 30,000 víctimas.³ Toda violencia tiene su historia. Sin embargo, no solo la violencia tiene una historia turbulenta. Las distintas reformas del cristianismo en los últimos siglos también se han entrelazado con la historia tortuosa de El Salvador. El presente artículo es un esfuerzo por reconocer el papel que han tenido las reformas

1 Datos del Ministerio de Gobernación, El Salvador.

2 Por ejemplo estas notas periodísticas: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38610302>; <http://www.laprensagrafica.com/2016/01/03/el-salvador-con-mas-homicidios-en-c-a>.

3 Lo que el poeta Roque Dalton ironiza: “todos nacimos medio muertos en 1932”. Dalton 1999.

cristianas en la vida violenta de “El pulgarcito de América”.⁴ Para armonizar el contenido se ha hecho uso de técnicas narrativas, como el diálogo con los profetas/poetas salvadoreños⁵ y teatrales,⁶ con el fin de recapitular cada momento histórico y apropiarnos de símbolos que nos ilustren cada situación. Las etapas históricas que se abordan son las siguientes: (1) La matanza genocida de 1932 y la visión de la reforma evangélica fundamentalista norteamericana; (2) El asesinato de Monseñor Romero en 1980 y el papel de la reforma del Concilio Vaticano II en la guerra civil salvadoreña; (3) La guerra contra las pandillas en 2016 y el movimiento desertor impulsado por las iglesias pentecostales.

Por último y a manera de epílogo, se elabora un breve esbozo que intenta marcar las pautas hacia una nueva reforma en el contexto actual, que tenga como punto de partida los lugares que en este momento sufren todo el estrago de la violencia: las comunidades marginadas y excluidas que son focos del movimiento pandilleril y las cárceles salvadoreñas.

PRIMER ACTO: COLONIALISMO

Perfil de Personaje

El “indio” Pedro Bonito fue el primer convertido al protestantismo en Nahuizalco, un pueblo rural de El Salvador (Mixco 2013, 15). Como parte de una agenda colonizadora, Pedro Bonito decidió dejar atrás la vestimenta que le caracterizaba para adoptar el de los misioneros norteamericanos. Bonito aunque vestía corbata y saco fue asesinado en 1932 junto con otros 30,000 compatriotas (Central American Bulletin 1932, 27 en Mixco 2013, 130). Era cristiano evangélico, quizá no era comunista, pero, Pedro bonito seguía siendo “indio”.

4 Nombre cuya autoría se le atribuye popularmente a Gabriela Mistral.

5 Especialmente con Roque Dalton.

6 Como eco de la entrevista a Simón Critchley titulada “El teatro de la violencia”.

Todos nacimos medio muertos en 1932
sobrevivimos pero medio vivos
cada uno con una cuenta
de treinta mil muertos enteros.⁷

La expansión del protestantismo en Latinoamérica fue precedida por la irrupción del liberalismo, que con sus políticas motivó al desarrollo de nuevas asociaciones religiosas, entre ellas las protestantes.⁸ Sin embargo, a diferencia de los primeros misioneros que arribaron a América Latina asociados a este liberalismo político, para 1930 y en años posteriores el protestantismo fue denunciado como un movimiento religioso de vanguardia del imperialismo norteamericano (Bastian 2013, 38).⁹ Para esta época además, el movimiento misionero norteamericano estaba impulsado por el avivamiento misionero fundamentalista que se desarrolló entre 1880 y 1920 y del cual los misioneros de la Misión Centroamericana que llegaron a El Salvador, son herederos (Mixto 2013, 108-109).¹⁰ Hasta 1916 ninguna misión protestante histórica

7 Roque Dalton, *Historias prohibidas del Pulgarcito*.

8 Políticas como la libertad de culto, la secularización del registro civil, la separación de la Iglesia y el Estado, incluso la ruptura de lazos diplomáticos con el Vaticano. (Bastían 2013, 34-35). “Estas sociedades tenían, como rasgo en común, una marcada oposición a las prácticas hegemónicas de la Iglesia Católica... y en muchas ocasiones se les descubre trabajando en alianza para defenderse o atacar al catolicismo”. (Bastían 1990, 7-8) en (Mixco 2016, 56).

9 Sin embargo, este tipo de explicación deja de lado el carácter endógeno de estos movimientos lo cual es fundamental para distinguir lo autóctono y lo importado del protestantismo latinoamericano. (Bastían 2013, 57). Deiros prefiere enfatizar que las misiones se beneficiaron de la nueva y creciente expansión imperialista de Estados Unidos. (Deiros 1997, 29).

10 A excepción el primer misionero, Samuel Purdie, quien en 1896 arribaría al puerto de Acajutla como parte de las misiones de fe que la *Central American Mission* estaba promoviendo desde 1890. Para Huezo Mixco “Purdie parece personificar la relación directa que las sociedades de ideas interesadas en la secularización del Estado

llegó a El Salvador sino solo las “misiones de fe” de teología fundamentalista (Mixco 2013, 113).

El fundamentalismo evangélico es un fenómeno que aparece como una reacción de la fe ante el sentimiento de amenaza por el avance del secularismo, el liberalismo teológico y de una ciencia que niega lo sobrenatural (Miguez Bonino 1995, 41). Siguiendo a José Míguez Bonino, se pueden distinguir ciertas características de este movimiento: (1) una retracción de la esfera política como medio de reforma social y un rechazo a toda forma de “evangelio social” por ser percibido como una forma de liberalismo teológico (Mixco 2013, 40); (2) la firme creencia en la inspiración plenaria y verbal de las Escrituras, más su interpretación literal e inerrancia como murallas para proteger la verdad de la fe (Mixco 2013, 42);¹¹ (3) la visión escatológica premileniarista, luego dispensacionalista, que quita a la cultura secular toda pretensión escatológica y llama en nombre del evangelio a la iglesia a reunirse en espera del “rpto”, el comienzo del milenio o la “aparición del Señor” (Mixta 2013 43); (4) la defensa de la “América cristiana” como baluarte cultural contra todo lo que pudiera amenazar la pura fe evangélica, entre estos el secularismo, el liberalismo teológico, la teoría de la evolución y principalmente el comunismo.¹² Ante este pensamiento

salvadoreño tuvieron a finales del s. XIX”, esto por considerarlo políglota, ilustrado, liberal, protestante y amigo de masones. (Mixco 2013, 91).

11 La “defensa de la fe” se concreta en la “defensa de la Escritura”, en un sentido la Biblia pasa de ser “medio” de fe a “objeto” de fe. Mientras Cristo está ontológicamente sobre las Escrituras, está epistemológicamente subordinado a ellas. De alguna forma se convierte en ícono y sacramento de fe. (Mixta 2013, 43-44).

12 América refiriéndose reduccionistamente a Estados Unidos. (Mixco 2013, 43). Aunque para Deiros la clasificación que ocupa Bonino es anacrónica por el carácter dinámico del protestantismo, (ver p. ej. Deiros, 1997, 42) para efectos de este trabajo nos resulta útil por proveernos un panorama general simple, aunque quizá reduccionista, del fundamentalismo.

se deben trazar algunas preguntas de reflexión: ¿Cómo esta visión fundamentalista puede afectar la visión ante una masacre? ¿Cómo reaccionaría un fundamentalista ante un etnocidio?

En 1932 sucedió un etnocidio a gran escala en El Salvador. La matanza se dio posterior a la toma violenta que realizaron grupos de indígenas y ladinos a poblados en Juayua, Nahuizalco, Izalco, Tacuba y Ataco entre otros.¹³ La toma se mantuvo desde el viernes 22 de enero hasta el 24 del mismo mes. Erick Ching narra los hechos que sucedieron en respuesta a la toma:

Cuando el ejército retomó los pueblos que habían caído en manos rebeldes, apenas se iniciaba la respuesta devastadora del Estado al levantamiento. Durante las siguientes dos semanas, el Ejército y las bandas locales de paramilitares se dedicaron a un frenesí de fusilamientos en gran escala. Masacraron en forma indiscriminada a campesinos en toda la región occidental del país... Bandas de linchamiento integradas por ciudadanos de la localidad y reservistas del Ejército persiguieron a individuos para fusilarlos o colgarlos. Cuando había concluido todo, el número de muertos se ha estimado entre diez mil y treinta mil. La gran discrepancia de estas cifras es porque nadie se preocupó, o atrevió, a contar los cadáveres esparcidos por doquier en el campo. Conocido desde entonces como la Matanza, este episodio de muerte en masa ostenta la dudosa reputación de conocerse como uno de los casos más extremos de represión estatal en la historia de la moderna América Latina (Ching y otros 2007, 29).

13 El motivo de la insurrección ha sido una constante de debate. Mientras algunos sostienen que hubo una causalidad comunista en la revuelta, otros aseguran que fue producto de una insurrección campesina, mientras otros miran el factor étnico como causativo. Quizás, así como lo expone Luis Alvarenga, es mejor evitar la tentación de sobrevalorar uno de los actores participantes o de darle una lectura que atienda a una sola causa para interpretar los sucesos, pues la nueva historiografía ha demostrado cómo nuevos actores y procesos políticos han sido descubiertos recientemente, entre ellos: comunidades étnicas, productores agrícolas, caudillos y caciques populares. Alvarenga 2007.

Los misioneros de la Misión Centroamericana que se encontraban en el país tuvieron su propia lectura y respuesta a los hechos. Al parecer esta no difería de las primeras lecturas historiográficas publicadas: La insurrección fue incitada por motivos comunistas. Al respecto hay dos acotaciones que valen la pena ser rescatadas: En primer lugar, el misionero Alejandro Roy McNaught hizo un relato acerca de los hechos sucedidos el 22 y 23 de enero de 1932 en El Salvador y lo tituló “Horrores del comunismo en América Central” (McNaught 1932). En el artículo, el misionero se lamenta de los hechos sucedidos pues al menos 5 creyentes habían muerto y dos de ellos tenían una clara conexión con el movimiento,¹⁴ pero también ataca con dureza la supuesta causal de la insurrección: “El gobierno determinó (y debió haberlo determinado desde hace más tiempo) exterminar completamente el enemigo común, el comunismo” (McNaught 1932, 10), y además agrega: “No podemos decir que el gobierno fue demasiado severo. Un hombre que abraza las doctrinas rojas, que saquea y quema es digno de muerte” (McNaught 1932, 10). En segundo lugar, la carta de Roberto H. Bender, otro misionero de la Misión Centroamericana a Karl Hummer, secretario de dicha organización expresa lo siguiente:

Las autoridades al recibir la noticia de un comunista inmediatamente van en su búsqueda y le disparan al instante sin hacer ningún tipo de pregunta... por esta razón llamé a nuestro ministro y le dije acerca de la situación y del peligro... Yo no sé si estas condiciones afectarán nuestra campaña propuesta, de todos modos rentaré el espacio que puede albergar a mil personas y seguiremos adelante (Bender 1932).

14 Entre los creyentes muertos se encontraba Pedro Bonito quien se había convertido en un creyente indígena insigne para las causas misioneras.

Evaluación

El pensamiento fundamentalista de disociar cualquier trabajo político como medio para lograr una transformación social nos hace suponer que los misioneros no estuvieron involucrados en la organización y despliegue de esta insurrección. Por el contrario, sus testimonios son muestra fehaciente de la opinión negativa que les generaba este tipo de conflictos. Ante la disyuntiva de mostrar apoyo a algún bando, optan por estar de parte del gobierno sin siquiera sopesar que algunos miembros de su propia congregación habían sido asesinados por apoyar este movimiento. En ningún momento se percibe que justifiquen las acciones de sus miembros de alzarse en contra de las autoridades a pesar de que, como es bien sabido, las condiciones de vida de las personas que se alzaron no eran las mejores.¹⁵

Ante la idea escatológica que tenían estos misioneros se puede inferir que los sucesos acaecidos en 1932 no tenían mayor importancia ante la verdadera tarea que Dios les había encomendado: el de predicar el evangelio antes que el Señor regresara. Por ello el interés y preocupación de la correspondencia entre Roberto Bender y Karl Hummer unos días después de la masacre gira en torno a las condiciones necesarias para seguir realizando la labor, es decir, hacer los preparativos para una campaña evangelística (Mixco y Ching 2014). Este pensamiento queda más claro al exponer el reporte de Ralph William, misionero de las Asambleas de Dios, acerca del mismo suceso:

15 Prueba de esta situación es el reporte de Ralph Williams, misionero de las Asambleas de Dios, acerca del suceso: “Sentimos responsabilidad creciente hacia estas personas. Al ignorante se le prometió como parte de los despojos salarios tentadores, lo mejor de la tierra y las casa de los ricos para vivir” (Williams 1932, 8).

“...fervientemente apelamos a ustedes que están en casa, en mantenerse detrás de nosotros en oración y recursos, como representantes suyos delante de estas masas ignorantes, para que seamos capaces de llevarlos al evangelio glorioso de salvación, regeneración y de una esperanza de vida eterna delante de la venida de nuestro Señor” (Williams 1932, 8).

Además, y como punto de mayor valía, el pensamiento fundamentalista que hacía del comunismo un enemigo de la fe, era patente. Por tanto, es razonable que los misioneros en sus reportes se adhieran al discurso oficial de atribuirles la causa del levantamiento a los comunistas. Sin embargo, es importante notar el contraste chocante entre el pesar que sienten por los hechos ocurridos y la validez que le dan a los hechos, es decir, que aunque el asunto ha causado ciertos problemas para ellos, el uso de este tipo de violencia era necesario. Otro aspecto importante es el matiz que le dan a los acontecimientos: aunque los muertos atribuidos a la insurrección rondan los 80 (Mixco 2013, 98), Alejandro Roy McNaught califica de “horrores” este tipo de hechos, mientras que la represión gubernamental alcanzó la cifra de muertos de hasta 30,000, el mismo misionero lo valora como “no demasiado severo”. Por otra parte, la etnicidad no es un factor de valoración en los reportes de los misioneros, a pesar que es sabido que bastaba con apellidarse de forma indígena o vestirse como ellos para ser asesinados (Mixco 2013, 135). Por último, es fácil observar cómo los objetivos gubernamentales y religiosos se combinan en contra del comunismo pues el misionero lo califica como “enemigo común”, visibilizando así que su perspectiva “evangélica americana” estaba íntimamente relacionada a su perspectiva misional hasta el punto de confundirse. Este pensamiento evangélico fundamentalista ha trascendido en el tiempo, por lo que Erick Ching concluye que “con escasas excepciones, el mundo religioso protestante evangélico salvadoreño se ha mantenido de espaldas en relación a

las luchas por las reivindicaciones sociales de la mayorías populares de nuestro país” (Míxco y Ching 2014).

SEGUNDO ACTO: LIBERACIÓN

Perfil de Personaje

Oscar Arnulfo Romero era un sacerdote de San Miguel, al principio muy ligado a los altos poderes del estado. Sin embargo, en su vinculación con los movimientos de base de la Iglesia Católica y a partir de la muerte del también sacerdote Rutilio Grande tuvo una conversión cual Pablo en el camino de Damasco, se convirtió al pueblo. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, murió en la mira de un francotirador, con una bala al corazón (López 2011).

Patria idéntica a vos misma
 pasan los años y no rejuvenecés
 deberían dar premios de resistencia
 por ser salvadoreño.
 (Dalton, “Ya te aviso”)

A partir de la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica experimentó grandes cambios cuyos efectos se hicieron visibles en toda la América Latina. Mientras en los países latinoamericanos había amplias discusiones sobre temas coyunturales como la pobreza y sus causas, el papa Juan XXIII convocaba a un nuevo concilio que tendría por nombre “Vaticano II” (González y González 2012, 333).¹⁶ El Concilio Vaticano II se desarrolló del

16 Los antecedentes a este concilio son diversos, pero en el caso de América Latina muchos estudiosos consideraban que, si bien América Latina se consideraba un continente Católico, la realidad se mostraba cada vez más pagana y paganizante. El proceso de descristianización y secularización pareció acelerarse luego de la Segunda Guerra Mundial; los medios masivos de comunicación hicieron mucho más fluida la circulación de ideas y el acceso a la información por lo que la penetración de corrientes adversas al catolicismo incrementó; El proselitismo protestante, la difusión del marxismo, el mantenimiento de la masonería, la influencia del laicismo y el incremento

11 de Octubre de 1962 al 8 de Diciembre de 1965 bajo los papas Juan XXIII (1962-1963) y Paulo VI (1963-1965), de alcance y valor ecuménico y con una intención más pastoral que dogmática (Deiros 1992, 540). El concilio se orientó en dos direcciones: hacia afuera, en la relación de la iglesia con el mundo, se afirmó que nada de lo humano le es ajeno a la iglesia, declaró su voluntad de compartir las angustias y esperanzas de los hombres y de servirlos a través de un mensaje de liberación integral; y hacia dentro, buscando una profunda reforma de la iglesia misma, se propuso un retorno a las fuentes del evangelio y al cristianismo primitivo y a sus ideales de pobreza, servicio, caridad y participación a todos los niveles eclesiales (Deiros 1992, 540).

En medio las complejas problemáticas históricas, sociales y políticas que América Latina estaba atravesando, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se reunió en Medellín del 26 de Agosto al 9 de Septiembre de 1968 para estudiar la aplicación del concilio Vaticano II a América Latina, con el desafío de asumir e interpretar los signos de los tiempos desde una perspectiva religiosa¹⁷ y darles una respuesta pastoral tomando posición crítica ante estos (Deiros 1992, 546). Para Deiros “Medellín fue ante todo, un “grito profético”, la expresión de una voluntad de compromiso por parte de la Iglesia con la angustiante realidad del continente” (Deiros 1992, 547). Para

del espiritismo plantearon a la iglesia católica una situación desafiante. (Deiros 1992, 501-02). En el plano político, se vislumbra una polarización: Por un lado los modelos de estado socialistas, inspirados en el triunfo del proceso revolucionario cubano en 1956; por otro lado los modelos de estado neofascistas militares y desarrollistas, auspiciados en gran medida por la política norteamericana de John F. Kennedy denominada “Alianza para el progreso” en 1961. (Deiros 1992, 520).

17 Entre estos “signos de los tiempos” se encontraban del desarrollo y subdesarrollo, la liberación, el marxismo, la pobreza, la justicia, la marginación, entre otros (Deiros 1992, 546).

González, la CELAM en Medellín, aunque propuso afirmaciones moderadas,¹⁸ abrió el camino para las “comunidades eclesiales de base”¹⁹ y para la “teología de la liberación”²⁰ que producirían un impacto importante no solo en América Latina sino en el mundo (González y González 2012, 333).

El arzobispo de San Salvador, Monseñor Chávez y González, tomó muy en serio la doctrina social de la iglesia y los cambios generados a partir del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, convocó en 1970 a la Primera Semana de Reflexión pastoral con el objetivo de aplicar las conclusiones del Vaticano II y Medellín en El Salvador (Sánchez 2015). A partir de esa fecha se dedicó a desarrollar cientos de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) desde su parroquia. Entre 1970 y 1976 estableció además 7 centros de entrenamiento para catequistas y “delegados de la Palabra” que recibían instrucción en aspectos bíblicos y litúrgicos como también en materias de agricultura y salud. Según Walter Guerra, quien fue encargado de estos centros, en la década de

18 Estas afirmaciones están contenidas en tres capítulos: “Evangelización y crecimiento de la fe”, “Promoción humana” y “La iglesia visible y sus estructuras”. (Consejo Episcopal 1969, 5 en Deiros 2013, 548).

19 Estas debido a que Medellín había referido la necesidad de pequeñas comunidades sociológicas que establezcan un equilibrio frente a los grupos de poder. En ese contexto, base es la base social de la iglesia, y el término eclesial es en referencia que a pesar de su naturaleza, estas comunidades no son iglesias, es decir no son comunidades “eclesásticas”, por tanto se infería que no eran producto de las autoridades de la iglesia. (González y González 2012, 346).

20 El espíritu de las CEBs encontró expresión en la teología de la liberación, la cual buscaba interpretar toda la teología y la Escritura desde la perspectiva del pueblo oprimido y su esperanza de liberación. Gustavo Gutierrez, fundador de esta teología, hacía énfasis en la centralidad de la praxis sobre la teología. Para Gutierrez en la praxis no solo se hace algo, sino que se hace a partir de un compromiso con la justicia de Dios y de una perspectiva crítica que leva a la reflexión. (González y González 2012, 351-53. Para Blank este énfasis en la práctica se deriva del marxismo. (Blank 1996, 238).

los setenta se graduaron aproximadamente 15,000 catequistas que no solo fungían como líderes religiosos en sus comunidades sino, eventualmente, como líderes políticos (Montgomery 1981).

Se estima que para 1980 miles de líderes laicos y miembros de las CEBs habían entrado en las filas de las organizaciones revolucionarias como militantes, combatientes y organizadores políticos.²¹ Docenas de líderes revolucionarios habían sido catequistas o delegados, entre ellos Juan Chacón, catequista que llegó a ser secretario general del Bloque Popular Revolucionario (BPR) y quien, al igual que su padre catequista, fue asesinado por las fuerzas de seguridad estatal (Montgomery 1981).

La respuesta por parte del gobierno y de las fuerzas de seguridad estatal fue severa. En Abril de 1970 el padre José Alas fue secuestrado luego de presentar la postura oficial de la arquidiócesis en apoyo a la reforma agraria, posteriormente fue liberado. En 1972 el padre Nicolás Rodríguez fue asesinado por la Guardia Nacional. En Marzo de 1977 el sacerdote jesuita Rutilio Grande fue asesinado en camino hacia el Paisnal. Un mes después el padre Alfonso Navarro fue asesinado en su parroquia. En la década de 1972 once sacerdotes y un seminarista fueron asesinados y al menos 60 fueron expulsados u obligados a exiliarse (Montgomery 1981). Los dos casos de mayor relevancia fueron el asesinato de Arzobispo Oscar Romero el 24 de Marzo de 1980 por un francotirador al momento que este oficiaba una misa, y la masacre de 7 sacerdotes jesuitas y dos de sus ayudantes en el año 1989 al interior de la Universidad Centroamericana (UCA).

21 Por ello las CEBs han sido la manzana de la discordia en la actividad pastoral. La jerarquía eclesial las ha acusado desde reduccionismo en la lectura de la Biblia, de reduccionismo en el concepto de Reino de Dios hasta de manipulación política como simples instrumentos de concientización y organización del pueblo en conexión incluso con grupos guerrilleros (Galindo 1994, 395).

Evaluación

Tanto la Teología de la Liberación como las Comunidades Eclesiales de Base, que tuvieron su origen en Medellín, encontraron en El Salvador una tierra fértil donde germinar y dar frutos, frutos que sin embargo tuvieron una vinculación directa con las confrontaciones violentas de la guerra civil, en respuesta una represión cruenta por parte de las autoridades de seguridad gubernamentales.

La Teología de la Liberación tuvo como aporte de suma importancia el rescate consciente de la contextualización teológica, siendo una teología no “para los pobres” sino “desde los pobres”. Además, hizo parte de su metodología teológica la “praxis liberadora” como primer acto, esto hizo que los que abrazaban tal teología no se desvincularan de los actos liberadores que procuraban, siendo parte de ellos tanto como voz profética, como el caso de Monseñor Romero, como de organización popular, como el caso del padre José Alas.

Las Comunidades Eclesiales de Base resultaron una verdadera revolución eclesiológica para el catolicismo salvadoreño. De ser una institución jerarquizada sin mucha influencia en las comunidades, a partir de los cambios de Vaticano II, la iglesia se logró enraizar en los sectores populares, no solo como una expresión religiosa sino como expresión social y política de influencia: las CEBs formaron verdaderos movimientos de masa. La jerarquización tan marcada de la Iglesia Católica quedó a un lado, pues los sacerdotes, monjas y catequistas laicos se involucraron en el quehacer común y desde ahí construyeron un movimiento eclesial sólido, incluso en medio de la persecución y la represión.

Las CEBs sirvieron a la Teología de la Liberación tanto como estructura pedagógica donde se sociabilizaba el pensamiento

liberador, como de estructura organizativa de la praxis liberadora. En la primera función, dio pie a que no solamente se utilizaran como instancia de reflexión y educación teológica, sino también como instancia de ideologización política principalmente de corrientes de corte marxista. En su segunda función, dio pie a que no fuera solamente una estructura que se involucrara con la gente en su afán de liberación integral, sino también como fuente de reclutamiento para organizaciones que posteriormente se convertirían en guerrillas revolucionarias. Esta doble función hace que los logros teológicos y eclesiales de este movimiento se vean empañados y dejen un amargo sabor a sospecha.

Por una parte, los cambios originados por el Vaticano II en el catolicismo salvadoreño son una muestra de cómo, cuando la iglesia no es indiferente a las problemáticas humanas y sociales, puede ser un actor político de esperanza y cambio. Sin embargo, cuando no existe una distinción o definición clara entre la vinculación política y la labor misional, las estructuras y metodologías que se elaboran como agentes de misión se pueden convertir en agentes de violencia. Por otra parte, los cambios de la iglesia y la apropiación de su labor profética liberadora a favor de los más necesitados siempre traerán una reacción, en el caso salvadoreño, dicha reacción fue la represión violenta y la intimidación. Es importante señalar que a pesar de esta reacción muchos sacerdotes y catequistas se mantuvieron fieles a su labor hasta el martirio. Martirio que sin embargo nos hace preguntar ¿murieron por causa de la fe o por causa de la revolución?

“En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo,
cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos,
les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios:
Cese la represión" (Romero 1980)

TERCER ACTO: ¿POSCOLONIALISMO? ¿POSLIBERACIÓN? PENTECOSTALISMO

Perfil de Personaje

El señor J es un hombre temerario. No es hombre erudito, no al menos en el sentido convencional. Sus conocimientos alcanzan apenas para poder leer la enorme biblia que carga siempre consigo. Lejos de él está la hermenéutica y la teología. Dice que se imagina a los profetas del Antiguo Testamento predicando en “los parques y las plazas. Metiéndose en las colonias donde vivían los más malacates de esos años”. En sus ojos todavía carga la crudeza y la hostilidad pandillera. Después de muchos años de administrar la muerte y huir de ella dice ya no tenerle miedo a nada (D’ Aubuisson y Avelar 2017).

En la actualidad, uno de los mayores movimientos en el protestantismo mundial, y específicamente latinoamericano, es el denominado “movimiento pentecostal”.²² Según González, los historiadores colocan el génesis del movimiento pentecostal en Los Ángeles en el año 1906, como parte del denominado “Tercer Gran Despertar” de las iglesias norteamericanas (González y González 2012, 374).²³ Las iglesias que formaban parte de este movimiento se caracterizaban por hablar en lenguas, por visiones de dirección divina y un empuje extraordinario en la proclamación de la fe. En América Latina, la expansión de este movimiento ha sido vertiginoso y no uniforme a lo largo del siglo XX, teniendo como resultado la aparición de centenares de nuevas denominaciones y

22 El pentecostalismo que se aborda en el presente trabajo es el considerado “clásico”, no asociado a los nuevos pentecostalismos con predicadores carismáticos de “prosperidad” y “confesión positiva”. El pentecostalismo clásico en El Salvador está arraigado a la cultura popular de los grupos menos favorecidos económicamente.

23 El protestantismo estadounidense tiene historial de avivamientos, así el primer gran despertar (Great Awakening) ocurrió poco antes de la independencia y el segundo gran despertar a lo largo del siglo XIX. *Ibíd.*

millares de iglesias independientes.²⁴ Sin embargo su influencia ha sido tal que ha cambiado por completo el cuadro del cristianismo latinoamericano (González y González 2012, 374).²⁵

En el campo teológico, según Míguez Bonino, el pentecostalismo se caracteriza en torno a cuatro temas: (1) la salvación, con un énfasis en la experiencia de conversión que da realidad personal a esa salvación; (2) el bautismo del Espíritu Santo, interpretado como una segunda experiencia, regularmente testimoniada por el “don de lenguas” y vinculada a la santificación; (3) la sanidad divina como promesa que se hace realidad en la comunidad eclesial; y (4) una escatología apocalíptica casi siempre premileniarista (Míguez Bonino 1995, 64-65). En el campo sociológico, Walter Hollenweger ha enfatizado que el pentecostalismo es un fenómeno cultural de clases populares en el sentido que es una religión oral; se expresa por medio del canto, la danza y la emoción; es pre-conceptual, y es una expresión religiosa de la que no puede esperarse una teología explícita y sistematizada (Hollenweger 1976, 61). Davis Martin por su parte advierte que los pentecostales son “la primer (*Sic*) manifestación popular de protestantismo” (Martin 1997, 124), por lo que algunos avances pentecostales se han dado con grupos de marcado disloque social, donde el pentecostalismo se convierte en un movimiento de solidaridad de clase baja (Flora 1976, 125).²⁶

24 Para Deiros es el movimiento cristiano de crecimiento más rápido en América Latina (Deiros 1997, 47).

25 Para González es imposible presentar un panorama ordenado y crítico de los orígenes y el crecimiento del pentecostalismo en la región pues los primeros líderes y ministros del movimiento dejaron pocos documentos escritos y estos no han sido ordenados y clasificados adecuadamente.

26 Sin embargo, las segunda y terceras generaciones de creyentes pentecostales van ascendiendo en la escala social por lo que también hay un proceso que deja la identificación con las clases marginadas. Además, el movimiento neo-pentecostal con

La confluencia de estas dos vertientes, teológica y sociológica, en ciertas ramas del pentecostalismo latinoamericano lo ha convertido en una experiencia híbrida particular, que para Sepúlveda tiene los siguientes ejes: (1) visión maniquea del mundo (Espíritu vs. Materia; cielo vs. Tierra; iglesia vs. mundo); (2) determinismo y pesimismo antropológico en cuanto a que el ser humana es incapaz de liberarse por sí mismo, por lo que es impotente frente a fuerzas objetivas que escapan de su dominio (Satanás, demonios); (3) el Espíritu Santo como reapropiación social y popular del poder de Dios frente a la apropiación sacramental del catolicismo y la apropiación racionalista del protestantismo histórico; (4) desaparición de toda mediación entre el creyente y la Biblia que no sea la iluminación e inspiración del Espíritu y (5) militancia en una iglesia a la que se ingresa por conversión y a la que supedita cualquier interés personal (Kirkpatrick 1988, 67). En vista de esto, vale preguntar: ¿Serán estas características las que hacen de las iglesias pentecostales una salida segura para los pandilleros salvadoreños que quieren dejar su vida delincencial?

Los inicios del pentecostalismo en El Salvador no están bien documentados. Existe una información que Lemuel Barnes proporcionó a la Convención Bautista del Norte para América Latina según la cual en 1910 había encontrado en el país a pentecostales que hablaban lenguas, lo cual era de preocupación para los misioneros no pentecostales (Schmidt, Contreras y Gómez 1996, 61). Formalmente se considera que el inicio de la actividad pentecostal, y lo que más tarde se conocería como Asambleas de Dios, data de 1906, cuando Federico Mebius llegó a El Salvador y posteriormente comenzó una obra en lo que se conoce hoy como Ciudad Delgado, junto con otros tres hermanos procedentes de la

sus teologías que buscan la prosperidad ha dado un giro a esta realidad en algunos contextos.

Misión Centroamérica. Al día de hoy, el movimiento pentecostal es la población más numerosa de todas las corrientes protestantes en El Salvador, teniendo presencia en las diferentes capas sociales de la población salvadoreña.²⁷ Últimamente además, se ha visibilizado su papel protagónico en el abandono de pandilleros a sus estructuras delincuenciales (D' Aubuisson, Martínez y Avelar 2017).

Según el discurso gubernamental, las pandillas son el principal motivo por el cual El Salvador fue considerado en 2015, a raíz la tasa de asesinatos, el país más violento del mundo. Pero en el presente año, la dinámica pandilleril se encuentra atravesando tres fenómenos: una fuerte represión gubernamental que algunos han denominado “La Nueva Guerra”; una disminución drástica de la actividad violenta expresada en asesinatos; y una fuga de miembros dentro de las cárceles a raíz de la conversión de estos a la fe pentecostal.²⁸ En base a la última encuesta científica a pandilleros publicada, casi un 70% ha pensado abandonar la pandilla o calmarse (Cruz 2017, 55), y de estos la mitad piensa que la mejor forma es hacerlo a través de una iglesia (Cruz 2017, 55). ¿Qué tipo de iglesias buscan los pandilleros? El siguiente dato de la encuesta es una respuesta clara:

Pandillero 16 afirmó: “Si eres cristiano, ellos [la pandilla] no hacen nada”. Sin embargo, él dijo que tienes que ser evangélico y no puedes ser católico o mormón, argumentando que algunas personas creen que los católicos son fiesteros. Como resultado, sostuvo que “la mayoría de los pandilleros buscan iglesias pentecostales” (Cruz 2017, 61).

27 Los datos reflejan que el movimiento pentecostal ya no es estrictamente de los muy pobres. Ver por ejemplo Christian, Gent y Wadkins (2013, 253).

28 Ver por ejemplo, Avelar 2017 y El Faro 2017.

Evaluación

A la pregunta ¿Por qué los pandilleros aceptan a las iglesias pentecostales como la mejor ruta de salida de la pandilla? pueden surgir diferentes respuestas. La tesis que se articulará es que las dinámicas sociales y de poder de los movimientos pandilleriles son afines a la cultura social-religiosa de algunas iglesias pentecostales, por lo que el paso de la pandilla a la iglesia pentecostal es el más natural y por ello goza de mayor respeto al interior de la pandilla.

Siguiendo a Sepúlveda, el pentecostalismo tiene -en primer lugar, una visión maniquea del mundo, misma visión que también comparten los pandilleros. Para las pandillas no existen conversiones a medias, o estás totalmente en la pandilla o estás totalmente en la iglesia. Según la investigación de José Cruz “un individuo que ha dejado la pandilla por la iglesia enfrentaría varias penas si se le ve bebiendo alcohol o participando en otras actividades, posiblemente la muerte, de parte de los miembros actuales de la pandilla” (Cruz 2017, 60). Por esta misma razón otras religiones, e incluso otros tipos de protestantismos, no son vistos con buenos ojos por los pandilleros.

En segundo lugar, las pandillas y el pentecostalismo comparten el determinismo y pesimismo antropológico y la idea que la persona es incapaz de liberarse por sí misma. El testimonio que recoge José Cruz es muestra de ello: “Pandillera 19, una expandillera que se unió a los 14 años de edad, declaró: “Nada más que ser cristiano [es necesario para calmarte en tu actividad pandillera]. Enseñarles [a los pandilleros] el testimonio de lo que Dios ha hecho en nuestras vidas... el amor de Dios es poderoso y he visto muchos cambios en muchas personas en mi vida. Mi vida estaba bien perdida” (Cruz 2017, 62).

En tercer lugar, la reapropiación social del Espíritu Santo unido a la única mediación del Espíritu entre el creyente y la voz divina hacen del pentecostalismo una práctica mística muy asociada al pensamiento pandilleril.²⁹ La validez de la nueva fe se demuestra a través de manifestaciones sobrenaturales pues de esa manera se consolida la nueva identidad de la persona que abandona la pandilla. Como ejemplo el testimonio de vivencia de una de las iglesias carcelarias: “Los que allí estuvieron cuentan que sus cultos eran grandiosos y llenos de “dones”, ahí se hablaban lenguas, se sanaban enfermos, que se vivía en carne propia la presencia de un espíritu misterioso que los alejaba cada vez más de la pandilla. Esa iglesia penitenciaria crecía ante la mirada inquisitiva de los jefes pandilleros que, abrumados, se limitaba a guardar silencio (D’ Aubuisson y Avelar 2017).

En cuarto lugar, las rigurosas normas que las iglesias pentecostales imponen a sus miembros empalman con las normas pandilleriles. Por ello, las iglesias pentecostales se convierten en una nueva forma de control por la cual, tanto pandilleros como iglesias, evalúan quienes son realmente sus miembros. Para muestra el siguiente testimonio: la pandilla les prodiga aceptación... (a los conversos) sometiéndolos a una rigurosa observación y midiendo su conducta milimétricamente: si te fumaste un cigarrillo, si hacés bromas o si decís una palabrota, sos candidato a un castigo por haber intentado engañar a la pandilla y hacerte pasar por converso, por jugar con Dios y con el Diablo (Martínez 2017).

Sin lugar dudas, lo que está sucediendo en las cárceles salvadoreñas es un movimiento que necesita más tiempo para que se desarrolle y así poder hacer una evaluación más certera de él, sin embargo,

29 Misticismo que se manifiesta en frases pandilleriles como: “No se puede jugar con Dios ni con el diablo”.

se presta para hacer ciertas preguntas: ¿Cómo garantizar que la violencia que caracteriza a las pandillas no se traduzca en nuevas formas de violencia al interior de las iglesias? Y también, ¿Cómo pueden otras confesiones cristianas, integrar este movimiento de abandono de pandillas tomando en cuenta las características de las mismas?

¿Por qué los pandilleros, cuando buscan salirse, lo hacen siempre a través de una iglesia evangélica pentecostal o profética?

El señor J se sonríe y dice con una gran tranquilidad: Porque esa es la única manera (D' Aubuisson y Avelar 2017).

EPÍLOGO

En este nuevo escenario de violencia se pueden trazar nuevas rutas para una reforma en la Iglesia. Las experiencias anteriores han evidenciado que los movimientos individuales de una confesión o una expresión del cristianismo logran aportes sobre la situación de violencia que son dispares, que van desde ignorar los problemas hasta crear instancias que se vuelven fuentes de hechos violentos. La problemática pandilleril le plantea a la iglesia de El Salvador la tarea de unirse con el fin de, sin intereses dogmáticos o ideológicos, lograr una pacificación y reconciliación sostenible. Un país que cada día se desangra no necesita una reforma que sea evangélica o católica, sino ecuménica;³⁰ necesita que cada confesión pueda aportar en unidad de disposición y enriquecer el proceso en las diferencias que presentan.

En segundo lugar, es imperante replantearse la misión de la iglesia en esta situación de violencia particular. La misión de la iglesia en

30 No “co-beligerante”, término que ahora se ocupa para hablar de participación en misiones comunes. La iglesia debe participar más allá de los beneficios comunes.

El Salvador no debería manifestarse de la misma manera en un país que no cuenta con índices de violencia tan altos. Para ello, la misión debe entenderse desde y para la violencia. Ninguna declaración de misión debe realizarse obviando o minimizando este componente, no solamente porque la iglesia es un ente catalizador de paz, sino porque en El Salvador esta misión se ha convertido en primordial. A manera de resumen son las declaraciones de Nelson Moz, pastor de la iglesia Eben Ezer en una de las comunidades acechadas por pandilleros en San Salvador:

"La iglesia estaba en la comunidad pero no era de la comunidad. Pasó un tramo de la historia como en una burbuja y los muchachos echando fuego en la calle. Que un pandillero se sentara en la iglesia no estaba bien visto. La iglesia solo mantenía la parte ritual. ¡No es posible que nos vayamos a esconder a los templos! Antes pensábamos que las misiones cristianas debían estar dirigidas a África, en busca de los no contactados por la palabra de Dios, ¡pero los no contactados están en la esquina, son los pandilleros del Barrio 18 y es nuestro deber llevarles a ellos la palabra de Dios!" (Martínez 2017)

En tercer lugar, se vuelve imprescindible fijar nuestra mirada en la forma en que estamos viendo nuestros textos sagrados. Mientras el fundamentalismo y su literalismo han hecho a las iglesias mantenerse al margen de los procesos de violencia, la lectura liberacionista de la Biblia hizo que más personas abrazaran la violencia como forma reivindicativa. ¿Cómo debemos leer la Biblia en un contexto violento? Una propuesta poscolonial nos invita a mirar la Biblia condenando la violencia venga desde donde venga.³¹

31 Por ejemplo, en el relato de Éxodo se debe tomar consciencia que el pueblo de Israel, bajo una perspectiva histórica y exegética, se convierte de oprimido a opresor en la tierra de Canaán, por tanto, nuestra lectura debería solidarizarse no solo con Israel sino

Por último, para una nueva reforma en contextos violentos la iglesia debe estar abierta al misterio. El misticismo pentecostal en los ambientes de violencia nos recuerda que Dios no solamente puede actuar de formas sobre-naturales, sino que también puede actuar de formas que no entendemos. En este caso, cuando el escándalo sobrepase el status quo, así como el primer siglo y como en este momento en las cárceles salvadoreñas, podremos responder en fe y no en apatía.

Los balcones en contextos de violencia, remembrando la famosa metáfora de Mackay, son sobre todo, la apatía y el encierro en las cuatro paredes de los templos. Los caminos que estas realidades llaman a transitar son los de las cárceles y de los barrios marginales: las “canchas” pandilleriles.³² El recuerdo de la reforma nos llama a participar de estos caminos poco transitados para traer esperanza en medio de la desazón. El Salvador, como otros países que están postrados ante la violencia, necesita una reforma que parta desde el camino de las personas que sufren y no desde los balcones de los observadores y acomodados. Una reforma que sea desde y para el bajomundo.³³

también con los pueblos oprimidos por Israel para que la historia violenta no vuelva a repetirse. Para una perspectiva más amplia de hermenéuticas poscoloniales ver Londoño (2016, 49).

32 “Canchas” se le llama a las zonas de control de las clicas pandilleriles.

33 Nombre acuñado por el periódico digital “El Faro” para referirse a las comunidades marginales, fuera del control social, que son tierra fértil para el fenómeno pandilleril.

Bibliografía

- Alvarenga, Luis. 2007. “Reseña de *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*”. *Realidad* 113.
- Avelar, Bryan. 2017. “Gobierno intenta vender como su logro el retiro de pandilleros”. *Revista Factum*, 18 febrero. <http://revistafactum.com/gobierno-intenta-vender-como-su-logro-el-retiro-de-pandilleros/>.
- Bastián, Jean Pierre. 2013. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos”. En *Mixco* 2013, 34-35.
- Bender, Roberto. 1932. “Carta de respuesta a Karl Hummer, 2 de febrero de 1932”. En *Mixco* 2013, 134.
- Blank, Rodolfo. 1996. *Teología y misión en América Latina*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Ching, Erick, Gregorio López Bernal y Virginia Tilley. 2007. *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*. San Salvador: UCA.
- Christian, Patricia, Michael Gent y Timothy Wadkins. 2013. “Cristianismo pentecostal y carismático en El Salvador: un enfoque sociológico”. En *Mixco* 2013.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. 1968. *Iglesia y transformación en América Latina: documentos sociales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. 1969. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Vol 2: Conclusiones*. Buenos Aires: Bonum.
- Cruz, José Miguel. 2017. *La nueva cara de las pandillas callejeras: El fenómeno de las pandillas en El Salvador*. Miami: Florida International University.
- D’ Aubuisson, Juan Martínez y Bryan Avelar. 2017. “Ya no somos pandilleros”. *Revista Factum*. <http://revistafactum.com/ya-no-somos-pandilleros/>.
- Dalton, Roque. s.f. “La violencia aquí”. <https://www.poemas-del-alma.com/roque-dalton-garcia-la-violencia-aqui.htm>
- Dalton Roque. s.f. “Ya te aviso”. <http://www.poemaspoetas.com/roque-dalton/ya-te-aviso>
- Dalton, Roque. 1999. *Historias prohibidas del pulgarcito*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Deiros, Pablo. 1992. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológico Latinoamericano.
- Deiros, Pablo. 1997. *Protestantismo en América Latina: Ayer, hoy y mañana*. Nashville: Caribe.
- “El Salvador con más homicidios en C.A. 2017. *La Prensa Gráfica. (El Salvador)*, 30 de mayo. <http://www.laprensagrafica.com/2016/01/03/el-salvador-con-mas-homicidios-en-c-a>

- “El Salvador, uno de los países más violentos del mundo, registra su primer día sin homicidios en dos años”. 2017. *BBC Mundo*, 13 enero. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38610302>
- Evans, Brad y Simon Critchley. 2016. “The Theatre of Violence”. *The New York Times*, 14 marzo. https://opinionator.blogs.nytimes.com/2016/03/14/the-theater-of-violence/?_r=0
- Flora, Cornelia Butler. 1976. *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Plainsboro, NJ: Associated University Press.
- Galindo, Florencio. 1994. *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Verbo Divino.
- González, Ondina E. y Justo L. González. 2012. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Kairós.
- Hollenweger, Walter. 1976. “El pentecostalismo: Historia y doctrina” en Míguez Bonino 1995.
- Jean-Pierre Bastián. 1990. “Protestantes, liberales y francmasones: Sociedades de ideas y modernidad en América Latina”. México: Fondo de Cultura Económica. En Mixco 2013.
- Kirkpatrick, Dow, ed. 1988. *Faith born in the Struggle for Life*. Grand Rapids. En Míguez Bonino 1995, 67.
- Londoño, Juan Esteban. 2016. “Hermenéuticas poscoloniales, alternativas”. *Revista de análisis y reflexión teológica* 22, no. 49, enero-junio.
- Martin, David. 1997. “Tongues of Fire”. En Deiros 1997.
- Martínez, Carlos. 2017. “La revolución de las ovejas”. *El Faro*. (San Salvador) 17 abril. <https://elfaro.net/es/201704/salanegra/20223/La-revoluci%C3%B3n-de-las-ovejas.htm>
- McNaught, Alejandro Roy. 1932. “Horrors of the Communism in Central America”. *The Central American Bulletin*. (marzo 15): 10.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Grand Rapids, Nueva Creación.
- Mixco, Luis Huevo y Erik Ching. 2014. “Business as usual: La iglesia evangélica salvadoreña y los sucesos del 32”. *El Faro Académico* (San Salvador). <https://elfaro.net/es/201409/academico/15886/%E2%80%99CBusiness-as-usual%E2%80%99D-La-Iglesia-Evang%C3%A9lica-salvadore%C3%B1a-y-los-sucesos-de-1932.htm>
- Mixco, Luis Huevo, compilador. 2013. *De las misiones de fe al neopentecostalismo: génesis y evolución del protestantismo salvadoreño, desde el siglo XIX hasta el presente*. San Salvador: Secretaría de Cultura.
- Montgomery, Tommie Sue. 1981. “Cross and Rifle: El Salvador y Nicaragua”. *Journal of International Affairs* 36 (1982-83): 209-221. Entrevista realizada el 7 de febrero.

- El Faro. 2017. “Reconocemos el daño que hemos hecho, pero pedimos una oportunidad”. *El Faro Radio*. (El Salvador) 30 marzo. http://elfaro.net/es/201703/ef_radio/20191/%E2%80%9CReconocemos-el-da%C3%B1o-que-hemos-hecho-pero-pedimos-una-oportunidad%E2%80%9D.htm
- Romero, Oscar Arnulfo. 1980. Homilía dominical, 23 de marzo.
- Sánchez, Peter M. 2015. “La iglesia popular salvadoreña en los años 70”. *El Faro Académico* (San Salvador). <https://elfaro.net/es/201506/academico/17111/La-iglesia-popular-salvadore%C3%B1a-en-los-a%C3%B1os-70.htm>
- Schmidt, Francisco, Julio Contreras y Luis Gómez. 1996. *Cien años de presencia evangélica en El Salvador 1896-1996*. San Salvador: Comisión Nacional del Centenario.
- Valencia López, Roberto. 2011. *Hablan de Monseñor Romero*. San Salvador: Fundación Monseñor Romero.
- Williams, Ralph. 1932. “Violence and Bloodshed in El Salvador”. *The Pentecostal Evangel* (12 marzo. Citado en Mixco 2013, 132.



Miguel Reyes, músico y pedagogo musical, estudiante de Maestría en Teología en el Seminario Teológico Centroamericano

miguelreyes.es@gmail.com

Recibido: 19 de abril de 2017

Aprobado: 6 de junio de 2017