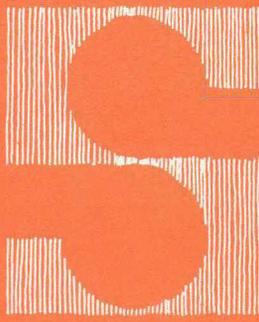


10046.00
#71

N° 71

C.3
Instituto de investigaciones sociales



U.C.R.

avances de
investigación



IGLESIA CATOLICA Y CONFLICTO SOCIAL
EN COSTA RICA, 1979-1989

TRANSFORMACIONES POLITICO-IDEOLOGICAS
EN UNA FASE DE AJUSTE ESTRUCTURAL

Alvaro Fernández

En la serie "Avances de Investigación" se publica los trabajos del Instituto de Investigaciones Sociales con el propósito de suscitar debates y críticas que permitan mejorarlas antes de su publicación definitiva.

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Jorge Rovira Mas
Dr. Daniel Camacho Monge
MSc. Mario Fernández Arias
Lic. Luis Fernando Mayorga Acuña
Dr. Héctor Pérez Brignoli

Diseño de la carátula:
Arq. Franz Beer

Correspondencia y canje dirigidos a:
Unidad de Investigación Documental e Información (UNIDI), del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio", Código 2060, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica.

Teléfono 24-67-81

Interno 448

Avance No.

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

IGLESIA CATOLICA Y CONFLICTO SOCIAL
EN COSTA RICA, 1979-1989

Transformaciones político-ideológicas
en una fase de ajuste estructural

Investigador responsable

M.Sc. Alvaro Fernández González



INDICE



	PAG.
PRESENTACION	v
INTRODUCCION	1
1. Los retos del ajuste estructural a la Iglesia costarricense.	1
2. Costa Rica, 1979-1989: demandas sociales y conflictos eclesiales.	2
 CAPITULO 3: LA IGLESIA Y LA ADMINISTRACION ARIAS: Pastoral de acompañamiento en la gestión de la Post-crisis.	5
A. Elecciones '86 y pastoral social: ¿una Iglesia con intereses políticos?	5
B. El primer año de gobierno: un juego de oferta y demanda.	7
C. La demanda de <u>La Nación</u> : los neoliberales ortodoxos contra el magisterio social.	12
1. ¿Qué es "meterse en política"	12
2. El "magisterio paralelo" de un diario neoliberal.	14
D. Demandas populares: legitimidad, mediación, solidaridad, comunión.	18
1. La nueva opción sindicalista de la Iglesia.	18
a. La histórica Misa Obrera de 1986	19
b. El proyecto de nuevo código laboral: un apoyo condicionado.	19

2.	Los campesinos y la Iglesia: el reto de la reforma agraria.	21
a.	La marcha campesina de setiembre de 1986.	21
b.	Otros pronunciamientos y mediaciones del clero.	23
c.	Una solidaridad inédita en San Carlos y Pococí.	24
3.	La demanda de la feligresía: practicantes y participantes.	26
a.	El catolicismo costarricense: lo cuantitativo y lo cualitativo.	27
b.	Los participantes: parroquias y movimientos.	27
c.	La compleja demanda de los participantes.	28
E.	La demanda del Estado y la oferta de la Iglesia.	29
1.	Un Estado católico y una Iglesia populista.	30
2.	La colaboración de la Iglesia: refuerzo, suplencia y buenos consejos.	31
a.	La política electoral, la política exterior y la política social.	31
b.	La política económica: del apoyo a la discrepancia.	31
c.	La Iglesia como consejera: una posición ortodoxa.	31

CAPITULO 4.

EL CONFLICTO EN LA IGLESIA: Institución o Evangelio.	37
A. Solidarismo vs. sindicalismo: ¿qué es optar por los pobres?	37
B. Obispos y parrocos: el caso de Elías Arias.	39
1. Octubre de 1987: la Iglesia, entre la legalidad y los pobres.	39
2. La fuerza de los poderosos y un débil laicado popular.	42
a. Los ganaderos presionan.	43
b. Discrepancias teológico-pastorales entre el parroco y el obispo.	43
c. Limitaciones de la religiosidad tradicional: un cura solidario, pero solitario.	45
d. Lecciones de una experiencia.	46
C. Ortodoxia y ortopraxis: discrepancias en el episcopado.	47
1. Monseñor Barquero: fetichizando el ajuste.	47
2. Monseñor Trejos frente al liberalismo.	48
D. Mecanismos de control: traslados, renunciaciones, prohibiciones.	49
E. Participación laical y conflictos eclesiales: un signo de los tiempos.	50
1. La participación como necesidad eclesial.	51
2. La participación como causa de conflictos: el caso de la Renovación Carismática.	52

3.	Conflictos parroquiales: curas contra laicos, laicos entre sí.	53
a.	Laicos comprometidos y curas conservadores: un conflicto de autoridad.	54
b.	Curas comprometidos y laicos conservadores: Chacarita y el problema del "elitismo".	57
c.	Laicos contra laicos: un conflicto parroquial creciente.	59

BIBLIOGRAFIA CITADA

PRESENTACION

El trabajo que aquí se presenta significa una apertura en diversos sentidos: 1. Señala importantes derroteros en el campo de la investigación; 2. ofrece un lenguaje renovador, preciso y a la vez pleno de vitalidad sugerente; 3. es el fruto de unos nuevos mecanismos de la colaboración de nuestro Instituto con las unidades docentes de la Facultad de Ciencias Sociales; y 4. dio paso a un importante pronunciamiento del Sistema de Estudios de Posgrado acerca de la publicación de avances de investigación previos a la presentación de tesis.

La investigación del ahora Master Alvaro Fernández es el reciente resultado de su propuesta de candidato en la Maestría Centroamericana de Sociología. El Consejo Asesor de la Tesis estuvo integrado por el Dr. Manuel Rojas, Dr. Pablo Richard y el Lic. Jorge A. Chávez. El desarrollo del trabajo se efectuó con el apoyo del Instituto de Investigaciones Sociales y fue adscrito al Programa de Movimientos Sociales.

Durante su estadía el novel investigador participó en Seminarios y Talleres afines al tema y propios de la discusión académica. Presentó además a discusión este avance en las reuniones periódicas que constituyen el seminario continuo de análisis de investigaciones del Instituto.

La publicación del material pudo planificarse gracias al acuerdo del Sistema de Estudios de Posgrado que aclara "que la publicación de artículos, producto de la investigación que culmina con una tesis de grado, es parte del proceso natural de formación de investigaciones, y, como tal, debe estimularse" efectuando la diferenciación entre publicación parcial y publicación inédita.

Así, esta publicación parcial permitió la discusión de los planteamientos y primeros resultados con los investigadores del Instituto, el Comité Asesor de la tesis, los actores de los procesos estudiados y otros estudiantes de Postgrado, en un foro que favoreció la ampliación y profundización para la presentación final.

El exitoso resultado de la experiencia nos confirma que son necesarios estos tipos de mecanismos para proveer a los jóvenes investigadores de nuestra Facultad con la atmósfera científica que genere sólidas vías de interacción entre la docencia y la investigación y contribuye al enriquecimiento de su formación.

Por último, pero sustantivamente importante, es necesario destacar brevemente el alto interés de esta investigación. La sola lectura del índice invitará al lector a adentrarse en los

valiosos hallazgos y polémicos análisis presentados en relación a los cruciales desafíos y transformaciones que la Iglesia costarricense ha enfrentado en esta última década.

DINA KRAUSKOPF
Directora
Instituto de Investigaciones
Sociales

INTRODUCCION

1. Los retos del ajuste estructural a la Iglesia costarricense

En agosto de 1985, la Asamblea Legislativa de Costa Rica ratificó el primer convenio de "ajuste estructural" con el Banco Mundial, que el gobierno había empezado a negociar en noviembre del año anterior. Sin embargo, en realidad el proceso de ajuste ya había comenzado -tumultuosamente- cinco años antes, tras haber sido pospuesto al menos durante una década. En efecto, es con la severa devaluación desencadenada en 1980, y los críticos dos años subsiguientes, que se inicia esta nueva fase en la historia nacional.

Desde entonces, el pueblo costarricense ha sido embarcado -primero extraoficialmente, luego de manera oficial- en un profundo cambio de estructuras: la reorientación de sus fuerzas productivas, con el fin de satisfacer, en forma cada vez más amplia y excluyente, las necesidades del mercado internacional, antes que las suyas propias.

El objetivo de competir con eficacia en el exterior ha impuesto, como en tantos otros países, una inexorable depreciación de los salarios internos, rebajando inmediatamente el nivel de vida de la clase trabajadora y aumentando las disparidades sociales. Un proceso concomitante de concentración de la riqueza y de la propiedad amenaza además la subsistencia de cientos de miles de costarricenses cuya ocupación depende de la pequeña y mediana empresa agrícola o industrial.

En el fondo, el ajuste estructural supone el resurgimiento y primacía de un capitalismo liberal, salvajemente competitivo e insolidario, combatido desde siempre por el magisterio social de la Iglesia Católica. En su primera encíclica social -la "Rerum Novarum", de 1891-, la Iglesia empezó oponiéndole a este sistema económico la propuesta de una justa distribución de los bienes -principalmente por medio de un salario justo-, aunque defendiendo, "como madre común de ricos y pobres", la armonía y el equilibrio entre el capital y el trabajo, y el derecho natural a la propiedad privada.

Noventa años después, en 1981, la encíclica "Laborem Exercens" llega a posiciones mucho más radicales: desde la óptica de una "Iglesia de los pobres" -que defiende ahora la prioridad del trabajo sobre el capital, solidarizándose con los movimientos de los trabajadores-, se propone una planificación económica global que haga realidad el derecho al justo salario pero también al empleo, y en la que el derecho a la propiedad privada se subordine al derecho al uso común de los bienes; en este contexto, se expone el proyecto de una socialización de los medios de produc-

ción, tal que promueva la personalización o subjetivización del trabajo humano, transformando con justicia lo terrenal, y convirtiéndose así en anuncio y anticipo del Reino de Dios.

La Iglesia Católica costarricense -inmersa en un proceso de ajuste estructural, pero comprometida con el Evangelio, y depositaria de la tradición y el magisterio de la Iglesia universal- afronta hoy la disyuntiva de bendecir este ajuste, o más bien denunciarlo, proclamando e impulsando, en vez, el Reino de Dios.

En el continente, muchas Iglesias hermanas han debido enfrentar también el mismo reto; sus opciones por la justicia y por los pobres quedaron grabadas -a menudo con sangre de mártires- en las conclusiones de la segunda conferencia episcopal latinoamericana, en Medellín (1968), y más aún en la tercera (Puebla, 1979). Ahí, la Iglesia Católica del subcontinente ha exigido "cambios profundos de estructuras", los cuales -al contrario de los implicados por el ajuste estructural- deben responder "a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social", contra los mecanismos que, "impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (Puebla, no. 30).

2. Costa Rica, 1979-1989: demandas sociales y conflictos eclesiales

El presente avance de investigación está constituido por los Capítulos 3 y 4 de un estudio más amplio, titulado "Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica (Transformaciones político-ideológicas en una fase de Ajuste Estructural)", cuya finalidad es aproximarnos a la manera en que la Iglesia costarricense asume este dilema.

La Primera Parte del estudio -de la cual forma parte este avance- se titula "Ajuste Estructural o Reino de Dios: La Iglesia Católica costarricense en la década de los ochenta". Se centra en el discurso y la acción de la Iglesia durante los últimos diez años, en el ámbito de lo nacional, interpretando estas prácticas eclesiales en el marco de las demandas y conflictos que el ajuste estructural le plantea a la Iglesia en dos planos fundamentales: sus relaciones con los grupos sociales dominantes en Costa Rica, pero también sus relaciones con los grupos sociales subordinados.

Ello permite observar una serie de transformaciones que, vistas desde la Iglesia, se conciben como de naturaleza teológico-pastoral, y están marcadas por importantes cambios institucionales. Sin embargo, veremos también que estas transformaciones,

vistas desde la sociedad, tienen una naturaleza político-ideológica, y entran en juego con otras transformaciones sociales que tienen lugar en el ámbito mayor.

En un primer capítulo ("Del silencio a la acción: Hitos fundamentales, 1979-1986"), referimos brevemente los principales hechos eclesiales que definen el punto de partida del período estudiado, deteniéndonos particularmente en la acción de la Iglesia costarricense en los cuatro años de la Administración Monge, durante la cual se plasmaron las principales transformaciones institucionales: por un lado, el primer sínodo en cuarenta años; por otro, la creación o el impulso renovado a una serie de órganos de la Iglesia encargados de implementar su "pastoral social" (es decir, su proyección en la sociedad).

En un segundo capítulo ("De Monge a Arias: ¿En el Reino de la Post-Crisis, o una calma previa a la tormenta?"), nos detenemos a caracterizar las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que se han dado en la sociedad costarricense en los últimos ocho años (1982-1989), correspondientes a la Administración Monge y la de Arias.

Ello sirve de marco para los dos capítulos que presentamos en este avance. En el Capítulo 3 ("La Iglesia y la Administración Arias: Pastoral de acompañamiento en la gestión de la Post-Crisis"), reconstruimos cuidadosamente la acción de la Iglesia en el campo social y político durante los últimos cuatro años (1986-1989), en términos de su respuesta a las demandas conflictivas de los principales grupos o sectores sociales.

Este recorrido por la historia reciente de nuestro país nos permite desembocar en el Capítulo 4 ("El conflicto en la Iglesia: Institución o Evangelio"), el último de la Primera Parte, en el cual analizamos los conflictos internos que esta actuación le está provocando a la Iglesia Católica. Podremos constatar cómo estos conflictos se originan -en buena medida- en distintas opciones teológico-pastorales para enfrentar los cambios en el ámbito nacional. Igualmente, veremos que hay una proliferación de estos conflictos, no sólo entre el clero (incluyendo al episcopado), sino también entre los movimientos apostólicos de ámbito nacional y, por supuesto, en las parroquias.

Al llegar a este punto, iniciamos una Segunda Parte de nuestro estudio, titulada "Conflicto parroquial y transformaciones político-ideológicas: Un estudio de caso", y destinada a profundizar en el análisis y la explicación del conflicto existente en una parroquia costarricense. Nuestra intención es tomar esta parroquia como un caso particular de las transformaciones teológico-pastorales (y político-ideológicas) que experimenta la Iglesia Católica costarricense en el período. La importancia de hacerlo estriba, para nosotros, en lograr así aproximarnos a una

comprensión más plena de los mecanismos mediante los cuales se está operando la renovación eclesial en Costa Rica.

[Faint, illegible text block]

**CAPITULO 3: LA IGLESIA Y LA ADMINISTRACION ARIAS:
Pastoral de acompañamiento en la gestión de la
Post-Crisis**

Aunque hay razones para creer que la estabilidad de la Post-Crisis puede resultar efímera, ella ha incidido en una relativa moderación del tono apremiante con que intervino la Iglesia Católica a partir de 1979 en los problemas del país.

Sin embargo, a juzgar por los hechos del último cuatrienio, la acción eclesial no ha variado en lo sustancial su tesitura. Por el contrario -pasado el fragor de la crisis, y prácticamente consumado el reacomodo de fuerzas resultante-, estos años perfilan con mayor nitidez el nuevo carácter de la Iglesia en Costa Rica.

**A. Elecciones '86 y pastoral social:
¿una Iglesia con intereses políticos?**

Ya para mediados de 1985 -a siete meses de las elecciones presidenciales-, la Administración Monge había probado fehacientemente su habilidad para conjurar la crisis que vivió el país entre 1980 y 1982. En lo económico, la producción mantenía -si bien más lentamente- la reactivación lograda tras la caída perpendicular del "carazato" (el porcentaje acumulado de crecimiento en el producto interno bruto pasó de un -9,6 en 1981-1982 a un 9,8 en 1983-1984); el desempleo abierto, que había llegado al 9,4 por ciento, estaba ahora en un 6 por ciento; la inflación -tras haber alcanzado un 81,8 por ciento en 1982- se situaba en un 9 por ciento; la recuperación salarial era -como ya indicamos- notoria. Por otra parte, la política exterior del gobierno marchaba hacia una tranquilizante reducción de las tensiones con Nicaragua.⁶⁹

El curso de la campaña electoral, mientras tanto, mostraba un candidato oficialista con posibilidades de continuar, y tal vez mejorar, el rumbo y los logros alcanzados. En cambio, el candidato de la oposición aparecía a la cabeza de un partido inexperto -amalgama, incierta todavía, de tendencias conservadoras y populistas, pero con un definido tono belicista-, que la propaganda socialdemócrata supo caracterizar con el mote de "son los mismos", responsabilizándolo por el desastre de Carazo.

69/ Rovira, op. cit., p. 44, 102; Garnier, op. cit., p. 19.

Así las cosas, en setiembre los obispos se pronuncian sobre el proceso electoral, llamando a votar por el partido que mejor garantice el "bien común"; dos meses después, Monseñor Arrieta -arzobispo de San José y presidente de la Conferencia Episcopal- hace público su apoyo al proyecto de ley de neutralidad perpetua y activa, entregado entonces por el presidente Monge a la Asamblea Legislativa.

A pesar de que el pronunciamiento electoral de los obispos sigue la misma tónica del emitido en 1981 ("Iglesia y momento actual"), esta vez la intervención episcopal despierta la crítica editorial de La Nación; en forma directa, el influyente diario conservador le recomienda a la Iglesia quedarse en el terreno de los principios, guardando "un bajo relieve político", antes que incursionar en el mundo "de los movedizos intereses políticos" y "meterse en asuntos que le competen al César".

En el caso de Arrieta y la ley de neutralidad, la reacción es más específica: ya no se le acusa sólo de "meterse en política", sino también de intentar favorecer con ello al Partido Liberación Nacional en su campaña. Esta acusación habría de cobrar dimensiones de controversia nacional cuando el arzobispo, en un mensaje de año nuevo a principios de 1986 (a pocos días de los comicios presidenciales), expone una serie de criterios para el sufragio: entre ellos, la obligación de elegir a quienes garantizan la paz interna, mantengan alejado el peligro de la guerra y se acuerden de los miles de costarricenses sin techo. El tono antibélico y el asunto de la vivienda -dos de los tres ejes de la campaña liberacionista- provocan la reacción inmediata de La Nación y voceros del PUSC, en contra de lo que consideran una abierta intervención en política partidista; el debate se lleva a la televisión, participando incluso el obispo auxiliar de la Arquidiócesis.

Y en otro flanco, ya desde agosto de ese mismo año La Nación había atacado editorialmente a Cáritas Nacional por circular una versión popular del libro "Fe cristiana y compromiso social", publicado originalmente por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Con un sesgo revelador, el editorial no se limitaba a hacer blanco en Cáritas, sino que empezaba subrayando la reciente conclusión del Quinto Sínodo Arquidiocesano y la creación de la Vicaría de Pastoral Social, para externar luego su preocupación por el folleto, calificándolo de instrumento de difusión de la Teología de la Liberación y la "Iglesia Popular". La respuesta del director de Cáritas, por su parte, descubría los verdaderos términos de la disputa: "Lo que pasa -decía el funcionario eclesial- es que al editorialista no le gusta la posición del magis-

terio latinoamericano, que defiende los derechos de los pobres y se compromete en la línea de la justicia y la libertad".⁷⁰

Las acusaciones de La Nación sobre la intervención de la Iglesia en política (más aún: en política partidista), y su disgusto con el magisterio social que la Iglesia empezaba a practicar de manera cada vez más decidida -no sólo en el discurso jerárquico, sino también de manera institucional y orgánica, involucrando a su feligresía en los nuevos esquemas de pastoral social-, ponen en evidencia dos de los principales rasgos que caracterizan a la Iglesia desde 1979, y que ya en 1985 se perfilaban como la clave de su nueva presencia dentro de la sociedad costarricense. Estos rasgos -la pastoral social de la Iglesia y su intervención en los asuntos políticos y económicos del país-, en realidad, dos caras de una sola medalla; algunos hechos posteriores pueden ayudar a precisarlos, y a calibrar, no sólo su función en los cambios económicos y sociales por los que atraviesa Costa Rica, sino también las condiciones conflictivas en que esta función se desarrolla.

B. El primer año de gobierno: un juego de oferta y demanda

En el último cuatrienio, tanto desde el punto de vista de la crónica periodística, como desde una perspectiva de análisis sociológico, el año de 1986 se presenta como el más denso -cuantitativa y cualitativamente- en acciones eclesiales de orden sociopolítico. Ello tiene que ver con la dinámica de la política costarricense, en la que el primer año de gestión gubernamental implica normalmente un cierto ciclo de acción y reacción -definiciones programáticas oficiales, respuestas de los sectores implicados, esfuerzos iniciales de presión y negociación- sumamente reveladores de las tendencias estratégicas de los grupos y sectores sociales fundamentales.

Efectivamente, el año inicial de la Administración Arias revela un determinado juego de demandas y ofertas políticas que luego habría de desarrollarse durante los años subsiguientes, y en el cual la Iglesia Católica interviene no sólo como objeto sino también como sujeto, en la medida en que se trata de una de las instituciones nacionales de mayor peso orgánico en la vida del país.

70/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 1, No. 7, Octubre 1985, p. 12; No. 9, Diciembre 1985, pp. 4, 8; Vol. 2, No. 10, Enero-Marzo 1986, pp. 5s.

Los papeles antagónicos han sido encarnados, estelarmente, por La Nación y Monseñor Arrieta, pero también aparecen otros personajes centrales en toda la trama posterior. Uno de los actos principales, posiblemente nefasto para los sectores cuyos intereses representa el diario, se da el primero de mayo de 1986. Ese día, por primera vez en la historia costarricense, la Iglesia -aceptando la invitación de una confederación socialdemócrata- participa con todo el movimiento sindical en la celebración del Día del Trabajo, oficiando una misa en la Catedral de San José.

Desde 1961, al inicio del arzobispado de Carlos Humberto Rodríguez -antecesor de Arrieta-, la Iglesia había tratado de impulsar la celebración obrera al margen, si no abiertamente en contra, de las organizaciones sindicales existentes, negando así el espíritu con que Pío XII, cinco años antes, había instituido el Día de San José Obrero para "cristianizar" la conmemoración de los mártires de Chicago. Este espíritu antisindical provocó el célebre enfrentamiento de 1969 entre la Curia Metropolitana y un pequeño grupo de sacerdotes y religiosas que participaron en la celebración sindical del primero de mayo, pese a la desautorización pública del canciller de la Curia y sus insinuaciones de instrumentalización por parte de los comunistas, fruto a su vez de fuertes presiones del Nuncio Apostólico.

Diecisiete años después, el arzobispo de San José en persona celebraba la misa obrera, respaldando abiertamente al sindicalismo, apoyando sus más importantes demandas (garantías sindicales, nuevo código laboral), y convocando a un diálogo entre el movimiento sindical y el movimiento solidarista. El llamado era oportuno: precisamente en esos momentos, los sindicatos bananeros y el solidarismo se enfrentaban nuevamente en combate desigual; en la zona bananera de la vertiente atlántica, tanto las transnacionales como las empresas de capital local, junto con el ministerio de trabajo y la Escuela Social Juan XXIII, ponían otra vez -como en los últimos tres años- todo su peso detrás de las asociaciones solidaristas, contra los sindicatos, para definir en plebiscito el predominio del "arreglo directo" frente a la "convención colectiva" como instrumento de regulación de las relaciones laborales, pese a que la ley ya establecía el rango superior de la segunda opción. En este plebiscito particular, la presencia de un sacerdote de la Vicaría arquidiocesana de Pastoral Social, como asesor de los sindicatos, levantaría la ira de un editorialista de La Nación y funcionario de la Escuela Social Juan XXIII, quien denuncia el hecho en un lenguaje ya conocido: como "un verdadero escándalo, un acto de incoherencia, un juego sucio, digno de la

Teología de la Liberación y de la Iglesia Popular".⁷¹

Esta intervención de Arrieta en favor del sindicalismo iba a ser, sin embargo, seguida de otra que colmaría la paciencia del diario. En efecto, apenas una semana después, el arzobispo volvería a ser objeto de una reprimenda, esta vez a raíz de su oración tradicional en los actos oficiales de toma de posesión del nuevo gobierno, el 8 de mayo. Ahí, el arzobispo rogó a Dios que iluminase a la Administración Arias en el tratamiento de varios problemas sociales, entre los cuales mencionó la corrupción, la pobreza, la falta de vivienda y de empleo, y la ausencia de paz en Centroamérica; sin embargo, la gota que derramó el vaso fue su petición a "las naciones ricas" para que "nos perdonen parte de la deuda", la cual "quizás no fuera tan grande si se nos hubiera tratado con más justicia a la hora de comprar lo que exportamos y vender lo que importamos". El director de La Nación reaccionó entonces diciendo que las opiniones de Arrieta en el campo económico eran "muy discutibles", por ser técnicas; un economista del PUSC fue menos prudente, en un artículo de opinión publicado pocos días después: para él, Monseñor no estaba capacitado para juzgar en ese campo, pues sabía tanto de economía "como un chanchito de aviación". Rematando el ataque, ese mismo mes la revista Rumbo, editada por el grupo de La Nación, denunciaba nuevamente la infiltración de la "Iglesia Popular" en Costa Rica, aludiendo a ciertos materiales catequéticos en uso en algunas parroquias.⁷²

Pese a la insistente campaña periodística, otras acciones eclesiales similares se suceden rápidamente en el transcurso de 1986. En julio, Arrieta publica unas "reflexiones sobre el justo salario", pocas semanas después de que el gobierno anunciase su nueva política salarial. El prelado recuerda algunas enseñanzas del magisterio eclesial en este campo ("Gaudium et Spes", no. 67; "Mater et Magistra", no. 70; "Rerum Novarum", no. 14), aconsejando que las remuneraciones contemplen -dentro de los límites de "las posibilidades del sector patronal" y, en general, de la economía nacional- no sólo la subsistencia material, sino también "las necesidades sociales, culturales y espirituales" del trabajador y sus dependientes; Arrieta sugiere también una reducción

71/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 12, Abril-Mayo 1986, p. 13; No. 13, Junio 1986, pp. 11s; Backer, op. cit., pp. 152ss, 171-174, 250-256; Solís, op. cit., pp. 79s, 89-94; Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional), Informe cuatrimestral: Análisis de la Iglesia en la Coyuntura (Mayo-Agosto 1986), pp. 17s; CEPAS, Costa Rica: balance de la situación, No. 16, Junio-Julio 1986, p. 18.

72/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 12, Abril-Mayo 1986, pp. 3s, 14.

de la brecha salarial, mediante ajustes relativamente mayores a los salarios menores.⁷³

Al mes siguiente, el arzobispo lanza por la prensa la idea de impulsar la construcción de viviendas mediante grupos voluntarios en las comunidades, ofreciendo la formación de comités parroquiales para tal efecto; inmediatamente -y en momentos en que la Asamblea Legislativa discute el Plan Nacional de Vivienda presentado por el Ejecutivo- la Vicaría de Pastoral Social organiza un "Seminario sobre el problema de la vivienda", invitando a funcionarios gubernamentales y delegados de los frentes populares de vivienda. Ahí, el ministro de vivienda señala que la magnitud del problema habitacional supera la capacidad de respuesta del gobierno, destacando la importancia de generar procesos de "autoconstrucción"; el secretario ejecutivo de la Conferencia Episcopal, por su parte, propone establecer comités de vivienda en las parroquias, proceso que se inicia inmediatamente en muchas comunidades, y culmina con una campaña navideña y una jornada nacional de recolección de bloques de concreto, auspiciada por el gobierno y la Iglesia.⁷⁴

También en agosto, el arzobispo participa en la convocatoria gubernamental de un proceso de "concertación social" entre diferentes sectores (sindicales, patronales, cooperativistas, agropecuarios y solidaristas) con el fin de asegurar -en palabras del presidente Arias- "la colaboración voluntaria, de todos, para establecer una paz social duradera"; Arrieta declara su apoyo al plan, "porque es acorde con los principios de la solidaridad humana".⁷⁵

En setiembre, once organizaciones de pequeños agricultores y precaristas ocupan la Catedral de San José y solicitan la mediación arzobispal para dialogar con el gobierno, luego de una dura represión policial contra la marcha campesina impulsada por ellas sobre la capital, en protesta por el reciente anuncio gubernamental de una nueva política de reducción de subsidios estatales para la producción de granos básicos. Pocos días después, el obispo y el clero del vicariato de Limón -de donde procede la mayor parte de las organizaciones que marcharon sobre San José- repudian en un manifiesto la "violencia" usada contra los campesinos,

73/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, pp. 11, 18ss.

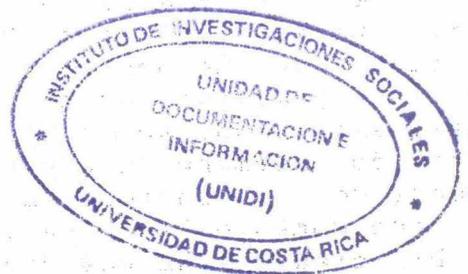
74/ Ibid., pp. 10s; Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional), Informe cuatrimestral: Análisis de la Iglesia en la Coyuntura (Setiembre-Diciembre 1986), p. 11, anexos.

75/ Iglesia Solidaria, op. cit., pp. 7, 11.

anuncian su oposición a políticas agrícolas definidas "por presiones foráneas" y urgen "la aceleración" de "una justa reforma agraria".⁷⁶

Además del obispo de Limón, otros miembros de la Conferencia Episcopal se pronuncian sobre la situación del país. En agosto, el obispo de Alajuela, José Rafael Barquero, publica un documento sobre "el proceso creciente de desintegración familiar", en el que lo vincula con problemas económicos específicos, como la falta de vivienda, pero también con una educación que olvida valores humanos fundamentales. "La Iglesia -afirma el prelado- es consciente de que estamos atravesando una etapa de transición, que la sociedad muere a una forma de ser para dar a luz, no sin dolor, a un nuevo tipo de sociedad. Como es natural en los seres vivos, la sociedad vieja se aferra con sus últimas fuerzas a la existencia, no quiere morir; esta agonía de la sociedad, lo mismo que en tantas personas, se expresa en el apego desordenado a sus bienes materiales".⁷⁷

Por su parte, el obispo de San Isidro de El General, Ignacio Trejos, llama a los fieles a participar en la acción social de la Iglesia, señalando el aporte de organismos privados (como el Club de Leones, la Cámara Junior y la Cámara de Productores de Caña) en una tarea que -según el prelado- debe enfrentarse a la "sociedad de consumo" y "la instrumentalización de los entes paternalistas gubernamentales". Y el obispo auxiliar de San José, en ocasión de un aniversario de la creación del sistema estatal de radio y televisión, clama por la necesidad de democratizar los medios de comunicación, logrando que se acerquen al pueblo, para superar el comercialismo consumista y la manipulación en favor de los privilegiados.⁷⁸



76/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 16, Setiembre-Octubre 1986, pp. 3, 8s, 11s, 15ss.

77/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, p. 13.

78/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 19, Noviembre-Diciembre 1986, p. 11s; Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional), op. cit., pp. 6s.

C. La demanda de La Nación:
los neoliberales ortodoxos contra el magisterio social

Si, partiendo de los hechos de 1985 y 1986 ya reseñados, nos detenemos en el análisis y caracterización de las demandas de que es objeto la Iglesia, vemos aparecer -de manera más obvia- las planteadas expresamente por La Nación en sus polémicas con Monseñor Arrieta y Cáritas Nacional: por un lado, no meterse "en política", mucho menos en política partidista; por otro, abandonar una pastoral social que pasa del asistencialismo a lo promocional.

1. ¿Qué es "meterse en política"?

Para entender lo que significa para La Nación "meterse en política", debemos empezar por ver que el diario responde a los intereses de un sector empresarial muy definido.

Entre sus dueños, predominan los grandes empresarios ligados con la agroexportación tradicional (café, azúcar, carne), el gran comercio, los servicios y el naciente sector financiero privado; su participación es destacada en las cámaras patronales que representan a estos sectores económicos, tanto como en organizaciones académicas y políticas de orientación conservadora y neoliberal.⁷⁹

De aquí nace la función político-ideológica del diario en la vida nacional, la cual ha sido definida -por quien fuera su director durante doce años- en términos de ejercer "el papel de balance político, aunque no electoral" frente a Liberación Nacional, explicando su génesis de la siguiente manera: "A falta de un partido permanente que adoptara una posición antípoda o divergente de Liberación, La Nación, precisamente en 1946, en el año en que comenzó la lucha política contra el régimen calderonista, había creado una posición antagónica a ese gobierno, y la había continuado contra las administraciones de Figueres y Oduber, básicamente, y en mucho menor grado contra Orlich y Monge".⁸⁰

79/ Willy Soto Acosta, Ideología y medios de comunicación social en Costa Rica, San José: Alma Mater, 1987, pp. 134-142.

80/ Guido Fernández, El primer domingo de febrero, San José: Editorial Costa Rica, 1986, pp. 170, 375.

Sin embargo, esta caracterización no estará completa si no precisamos sus implicaciones políticas, en sentido amplio; en efecto, la oposición de La Nación a las administraciones liberacionistas no se reduce a lo partidario, y mucho menos a lo puramente gremial, sino que implica también lo estatal: representa la posición de un sector de la burguesía subordinado desde 1949, cuando -como consecuencia de la guerra civil- se estableció en Costa Rica un Estado populista de signo socialdemócrata, en el que hasta 1980 logró imponerse una alianza del capital orientado hacia el mercado interno y centroamericano, con ciertos sectores populares (la pequeña burguesía, la burocracia estatal, el campesinado medio).

En este sentido, la principal demanda de los dueños de La Nación en la posguerra ha sido la vuelta a un sistema económico de apertura externa que, priorizando sus propios intereses, favorezca precisamente la exportación de productos primarios, la libre importación de productos extranjeros (incluyendo los suntuarios) y la desnacionalización de la banca estatizada en 1949; además, siempre han estado en contra del frondoso aparato estatal creado por el PLN, el cual, financiado en buena parte con impuestos a la exportación, representa además uno de los pilares de la base político-partidista de la socialdemocracia costarricense.⁸¹

Por lo tanto, cuando La Nación manda a la Iglesia no meterse "en asuntos que le competen al César" está aludiendo al debate en torno a la conformación del Estado costarricense; la toma de partido por el Estado populista es equivalente, para el diario, a una postura liberacionista, y por eso el populismo eclesial es fácilmente confundido con liberacionismo.⁸²

En 1981, cuando el episcopado se pronuncia sobre las elecciones de febrero del año siguiente, el país estaba -por primera vez en cuatro décadas- al borde de una crisis orgánica; la intervención eclesial favorece la institucionalidad populista, y si La

81/ Sobre la importancia del impuesto ad valorem del café en la consolidación del transformismo costarricense, cf. Anthony Winston, "Confronting the Coffee Oligarchy: The Roots of Costa Rica's «Middle Road»", Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies, Vol. IX, No. 17, 1984, pp. 33-50.

82/ Sobre la relación entre la Iglesia, el Estado populista y el Partido Liberación Nacional, cf. Richard y Meléndez, op. cit., passim; Solís, op. cit., p. 182; Opazo, op. cit., pp. 36-43, 54-62, 74-81; Picado, "La Iglesia Católica en la crisis centroamericana", op. cit., pp. 81ss, 85ss, y, del mismo autor, La Iglesia costarricense, entre el pueblo y el Estado..., op. cit.

Nación tolera el populismo de la Iglesia, es porque se juega lo fundamental: la institucionalidad, en la cual los sectores que ella representa están ciertamente subordinados, pero dentro del bloque dominante.

En cambio, cuando viene el pronunciamiento electoral de los obispos en 1985, ya estamos en la Post-Crisis: la institucionalidad está asegurada y, mejor aún, el populismo estatal debilitado y a la defensiva; La Nación puede entonces prescindir del refuerzo extraordinario de la Iglesia a las instituciones, y ya no tolera el populismo eclesial, que más bien contraría los nuevos aires neoliberales: así, exige a los curas volver a la sacristía.

2. El "magisterio paralelo" de un diario neoliberal

Se trata aquí, en sentido estricto, de un "magisterio paralelo": la prensa diciéndole a la Iglesia cómo debe ser su papel en la sociedad costarricense.

Este "magisterio" no ha sido planteado con mayor nitidez que en marzo de 1987, en el ataque más poderoso lanzado hasta ahora por La Nación contra la pastoral social de la Iglesia. El pretexto sería -como en agosto de 1985- un folleto popular, producido por CECODERS y editado por Cáritas Nacional, para usar en sus procesos de capacitación de agentes de pastoral social en las cinco diócesis del país. El folleto versaba sobre la historia de Costa Rica, pero -según el diario- "desde la óptica de la lucha de clases".⁸³

Con una táctica ya conocida, La Nación "fabricó" la noticia -mediante dos reportajes publicados en días consecutivos-, coronando este primer movimiento de ataque con un editorial anónimo, seguido de un artículo de opinión firmado por uno de sus editorialistas. Pese a que el folleto llevaba catorce meses circulando sin que nadie chistara, los reportajes creaban la sensación de un enfrentamiento de última hora entre el arzobispo de San José y el director de CECODERS en torno a la interpretación histórica que proponía el folleto, con una subsiguiente reprimenda del prelado a su subalterno.

83/ El material periodístico producido en torno a este asunto fue recogido y publicado por Pablo Richard (editor), La pastoral social en Costa Rica: documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia Católica y el periódico La Nación, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1987.

En el segundo reportaje, los obispos de San Isidro de El General y de Tilarán aparecían señalando la presencia en Costa Rica de organizaciones dedicadas a impulsar la teología de la liberación (como el DEI y el Instituto Teológico de América Central⁸⁴), manifestándose preocupados por las discrepancias entre Arrieta y CECODERS, y anunciaban que, si Monseñor Arrieta -como presidente de la Conferencia Episcopal- los convocara para discutir el asunto, le pedirían que no tolerase semejantes acciones; el reportaje aclaraba que no se había podido consignar la opinión de Arrieta, pues estaba fuera del país.

El editorial del día siguiente denunciaba una "infiltración marxista" en la Iglesia (supuestamente señalada por los dos obispos mencionados el día anterior) y emplazaba a Monseñor Arrieta a explicar "el pensamiento real de la Arquidiócesis sobre materia tan delicada".⁸⁵ Pero todavía faltaba el artículo de opinión publicado un día después, bajo la firma del editorialista Julio Rodríguez (responsable del boletín informativo de la Escuela Social Juan XXIII); aquí, Rodríguez clamaba contra "la penetración de la iglesia popular en Costa Rica, por conducto de algunos sacerdotes y la complicidad de algunos pastores mudos"; señalando que, aunque "el Arzobispo de San José ha recibido numerosas denuncias sobre estas anomalías" -ya el editorial del día anterior recordaba el choque con Cáritas en agosto de 1985-, el arzobispado "no se atreve a echar a los mercaderes de la religión del templo y a purificar la Iglesia". El periodista expone entonces la razón fundamental de su preocupación:

"La deformación de la Iglesia Católica en Costa Rica es algo más que un fenómeno antirreligioso. Constituye un ataque directo a la cultura nacional, de la que la Iglesia ha sido, a lo largo de varios siglos, desde la Colonia, el principal agente. Costa Rica sólo se explica cultural e históricamente a la luz de los principios cristianos que han conformado nuestra sociedad, nuestro ordenamiento jurídico, nuestra política y nuestra legislación social. De ahí que la subversión interna en la Iglesia afecte gravemente la institucionalidad costarricense".⁸⁶

Dos días después, Monseñor Arrieta rechazaba el ataque personal y directo contra su supuesta "mudez", revelando haber toma-

84/ El ITAC fue fundado por algunas de las órdenes religiosas que trabajan en Centroamérica con el propósito de formar a sus miembros. Publica la revista Senderos, ya citada.

85/ Ibid., p. 22.

86/ Ibid., p. 24.

do la decisión de "constituir una comisión que revise previamente los escritos, tanto de CECODERS como de la Escuela Social Juan XXIII, los que sólo después de esa revisión y mi personal aprobación, podrán ser publicados". Con ello, el prelado ponía en su lugar a Rodríguez, sometiendo el boletín de la Escuela a la misma supervisión que el periodista pedía para CECODERS. Además, hacía una enfática declaración sobre la orientación de la pastoral social arquidiocesana, cuestionada explícitamente por La Nación en su editorial:

"...a toda persona medianamente informada le consta cuál es la línea que el Arzobispo trazó desde un principio para orientar la presencia y acción de la Iglesia Arquidiocesana en el delicado campo de la pastoral social. Esa línea no es otra que la de la más absoluta fidelidad al Magisterio de la Iglesia, expresada en su doctrina social. (...) Una cosa sí debe quedar clara y es que cuando hablo de la doctrina social de la Iglesia, me refiero a ella en toda su integridad, sin vaciarla de contenidos esenciales como tantos hacen hoy, sin que sea excepción el diario La Nación. Proclamo con el papa Juan Pablo Segundo que «el modo de acabar con la violencia de la oposición de clases, no es ignorar las injusticias sino corregirlas», que «no es aceptable que el poderoso obtenga grandes ganancias dejando al trabajador unas migajas», y que «solamente cuando todos los componentes de la sociedad asumen su propia responsabilidad, en colaboración con los otros, puede la sociedad ir más allá de las polarizaciones de ideología y lucha de clases». (Mensaje de Juan Pablo Segundo a los obreros con ocasión de su visita a Honduras). Sin menospreciar a los ricos por cuya salvación trabajo y trabajaré, pues son también ovejas queridas de mi rebaño, defiendiendo y defenderé a los pobres, como nos lo pide Puebla, y que son la inmensa mayoría de mis compatriotas. Por su promoción integral lucharé con denuedo y jamás dejaré de insistir en que la brecha entre ricos y pobres tiene que reducirse y ojalá desaparecer, si queremos mantener inalterada nuestra paz social. Aunque pegue de inmodestia, creo que es así como algo he contribuido en estos años a evitar estallidos de descontento social, los que tienen sumidas en el caos del odio, la violencia y la muerte a naciones muy vecinas a la nuestra. (...) Sé de quién me fío: Cristo. Sé a quién he de seguir fielmente: al Papa. Sé en comunión con quiénes tengo que enseñar: mis hermanos obispos en comunión con el Vicario de Cristo. Conozco también a mis sacerdotes y los quiero de verdad con sus virtudes y sus limitaciones. Jamás le retiraré mi apoyo a cuantos, diáfananamente fieles a Jesús y a su Evangelio, busquen construir un mundo mejor sobre el fundamento de

la justicia y el amor".⁸⁷

Pese a esta tajante declaración de principios, la polémica seguiría viva durante varios días más, desembocando en un pronunciamiento de la Conferencia Episcopal en pleno, "ante los malévolos intentos de presentar a los pastores de la grey costarricense como divididos en materia tan importante como la Pastoral Social"; ahí defendían el derecho y el deber de la Iglesia de practicar la pastoral social "en todas sus dimensiones", y proclamaban nuevamente su "opción preferencial por los pobres", como "opción medular del Evangelio".⁸⁸

El desarrollo de la polémica, tanto como su conclusión, parecen indicar que -por esta vez-, a La Nación le había salido el tiro por la culata: en vez de dividir a la Conferencia Episcopal, la había unido; en vez de distanciarse al arzobispo de sus subalternos, éste les reiteraba su apoyo; en vez de obtener un paso atrás en el compromiso social de la Iglesia, produjo su más rotunda y explícita reiteración. Incluso en el pretexto inicial -el escándalo de La Nación ante una historia costarricense vista "desde la óptica de la lucha de clases", como rezaba el primer reportaje-, nada menos que el Arzobispo de San José, citando la máxima autoridad del Papa, le ripostaba señalando la indudable existencia de una violenta lucha de clases, sólo superable si se corrigen las injusticias sociales, en vez de ignorarlas.

Por otro lado, la referencia de Arrieta a la Escuela Social Juan XXIII revela -igualmente- un aspecto implícito de la polémica, pero de capital importancia sociopolítica. En efecto, es plausible inferir que el cuestionamiento del diario a la línea arquidiocesana de pastoral social, no estaba dirigido sólo a un problema general (cuál es "el pensamiento real de la Arquidiócesis sobre materia tan delicada", como preguntaba el editorial citado), sino también -pero en forma velada- al carácter de las relaciones de jerarquía y subordinación entre los organismos eclesiales que implementan esa línea. Para La Nación (como para Rodríguez, que aquí era juez y parte), talvez el problema estribe sobre todo en cuál de dos líneas divergentes de pastoral social sea la que prevalezca: el antisindicalismo de la Escuela Social Juan XXIII, o las orientaciones más pluralistas (aunque antisolidaristas) de CECODERS y Cáritas, emanadas del Quinto Sínodo Arquidiocesano. En esta pugna es determinante el apoyo efectivo (y no meramente retórico) del arzobispo; presionando a Arrieta, La Nación buscaba inclinar la balanza hacia la línea antisindical.

87/ Ibid., pp. 26z.

88/ Ibid., p. 41.

Como indicador de la importancia de esta controversia en el seno mismo de la Iglesia, recordemos que, cuatro meses después de la campaña de La Nación contra CECODERS y Cáritas Nacional, este último organismo habría de terciar en la disputa, atacando fuertemente a la Escuela Social Juan XXIII. De los doce puntos del documento final del encuentro nacional de pastoral social que se celebró ese mismo año (rubricado por los cinco directores diocesanos y el director nacional de Cáritas), uno de los más extensos estaba directamente enfilado contra la Escuela:

"Vemos con preocupación la labor que realiza la Escuela Social Juan XXIII, que, siendo un organismo arquidiocesano, extiende su trabajo a otras Diócesis y no coordina ninguna actividad con los equipos diocesanos de Pastoral Social. Más bien, sabemos que, en nombre de la Doctrina Social de la Iglesia, y de la Iglesia misma, avala injusticias y bendice atropellos a nuestros hermanos los más pobres, incluyendo a valiosos trabajadores catequistas y servidores. Son muchas las manifestaciones surgidas en los Talleres de Pastoral Social que hemos realizado, de personas que se han visto afectadas directamente por el actuar de esta institución. Por lo tanto, rogamos la revisión a profundidad de su accionar y respaldo eclesial actual".⁸⁹

D. Demandas populares:
legitimidad, mediación, solidaridad, comunión

1. La nueva opción sindicalista de la Iglesia

El conflicto en torno al sindicalismo y el solidarismo como formas alternativas de organización laboral nos permite observar uno de los principales ejemplos -en el último cuatrienio- del contenido de las demandas que plantean las organizaciones populares a la Iglesia; además, es una buena muestra de los mecanismos mediante los cuales se ejerce y se responde a estas demandas.

89/ Cf. el punto 3.4 del documento, en Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 4, No. 30-31, Marzo 1986, p. 30.

a. La histórica Misa Obrera de 1986

Hemos visto cómo -tras décadas de distanciamiento y aún oposición entre la Iglesia y el movimiento sindical costarricense, cuya otra cara fue el notorio apoyo eclesial al solidarismo- una confederación de sindicatos socialdemócratas invita a la Iglesia a participar por primera vez en una celebración sindical unitaria, el primero de mayo de 1986.

Se trata de la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT) -escindida en 1983 de la Confederación Costarricense de Trabajadores Democráticos (CCTD, fundada en 1966)-, que agrupa alrededor de un 9 por ciento de la población sindicalizada, particularmente en el sector estatal y en fincas bananeras, y cuya vinculación cercana con la Administración Arias es necesario destacar; en efecto, es de la CNT -junto con el Instituto de Estudios del Trabajo (IESTRA) de la Universidad Nacional (donde fue reclutado el actual ministro de trabajo)- que surge igualmente la convocatoria para el proceso de "concertación social", y también los estudios básicos para el proyecto de reforma al Código de Trabajo, presentado finalmente en 1988 por el gobierno a la opinión pública.

De manera que, cuando el arzobispo de San José se pronuncia en esa histórica misa obrera a favor de las garantías sindicales y la reforma al código laboral, ya existe un acuerdo básico entre el movimiento sindical y al menos ciertos sectores del gobierno, acuerdo que es entonces apoyado y legitimado -si se quiere, bendecido- por la Iglesia.

El grado exacto de convergencia entre estos sectores sólo habría de conocerse en su reacción frente al primer borrador del proyecto de ley, entregado en agosto de 1987; la Iglesia, por su parte, anunciaría su posición en una carta pastoral emitida el primero de mayo de 1988, inmediatamente después de la publicación del proyecto definitivo.

**b. El proyecto de nuevo código laboral:
apoyo condicionado**

Para el Consejo Permanente de los Trabajadores (CPT), la propuesta gubernamental tenía aspectos positivos en materia de derechos individuales (eliminación del tope de cesantía, licencias remuneradas, vacaciones), los cuales -según dijo entonces su coordinador- "requerirán de una enérgica movilización

de los trabajadores para conseguir su aprobación", en vista de una previsible oposición patronal.

Sin embargo, en materia de derecho colectivo, el CPT veía en el proyecto elementos que consagraban "la liquidación de los sindicatos": terminación del contrato laboral por simple voluntad del empleador (según el CPT, "la mejor arma que el Ministerio de Trabajo puede poner en manos de los empresarios para que destruyan los sindicatos o eliminen cualquier intento de organización sindical"); elevación del rango jurídico del arreglo directo, por encima de la convención colectiva; legitimación de las uniones "temporales" como sujetos de derecho, con mayores prerrogativas que los sindicatos.

Por su parte, los obispos aprovechan la publicación del proyecto definitivo para emitir un pronunciamiento general sobre las garantías sociales necesarias con el fin de hacer avanzar el proceso de reformas iniciado en los años cuarenta; entre ellas, mencionan la democracia participativa, la igualdad de oportunidades para los sexos, la producción de autoabastecimiento alimentario, la justicia tributaria.

En el terreno propiamente laboral, el episcopado propugna por una política salarial que "mantenga el valor adquisitivo de los salarios" y garantice "un salario familiar vital"; una política de "protección al consumidor", con "fijación de precios a los artículos de consumo básico" y la tutela contra excesos estatales en los precios de los servicios públicos; una legislación especial para el trabajador rural; el derecho a la estabilidad laboral, impidiendo el despido por simple voluntad patronal; el derecho a la libre sindicalización, recordando -sin embargo- "que los sindicatos no agotan el derecho de asociación de los trabajadores", el cual "puede también reflejarse en las asociaciones solidaristas", siempre y cuando "ninguno de ellos se constituya en instrumento de intereses ajenos, sean políticos o patronales"; el carácter meramente supletorio de los comités de trabajadores, cuyo derecho de negociación colectiva sólo puede reconocerse "cuando hayan sido constituidos por libre decisión de los trabajadores y en la empresa no exista un sindicato que los represente"; el derecho de huelga, "siempre que las demandas que se formulen sean razonables, económicamente posibles y no causen serios perjuicios públicos".

Es importante destacar que el pronunciamiento de los obispos acuerpa explícitamente dos de las objeciones fundamentales del movimiento sindical en materia de derecho colectivo, e implícitamente las tres; en efecto, al defender la estabilidad laboral y el carácter supletorio de los "comités de trabajadores", apoya también la tercera: el status subordinado del arreglo directo con respecto a la convención colectiva. Como es evidente, la Iglesia interviene con decisión a favor del sindicalismo precisamente en aquellos aspectos del proyecto de ley que, según el CPT, preten-

dían "la liquidación" de los sindicatos. Este apoyo eclesial fue saludado calurosamente por la Confederación Unitaria de Trabajadores (CUT, vinculada con el PVP), cuyos dirigentes señalaron "el reconocimiento" que hacen los obispos "del sindicalismo frente al solidarismo", constatando el "replanteamiento" de la "opción preferencialísima" de la Iglesia por el solidarismo.

Sin embargo, no todo fue bien recibido por el movimiento sindical. La Confederación de Trabajadores de Costa Rica (CTCR, fundada en 1985 por la fracción escindida del PVP) señaló como punto de divergencia la posición eclesial con respecto al derecho de huelga, pues presenta "condicionamientos que perjudican al trabajador". Por lo demás, si bien es cierto que la carta pastoral "reconocía" al sindicalismo (como puso de relieve la CUT), es necesario observar cómo -en el contexto específico del proyecto de nuevo Código de Trabajo- la Iglesia más bien estaba pidiendo incluir el solidarismo dentro de su reglamentación, pues "los sindicatos no agotan el derecho de asociación de los trabajadores".

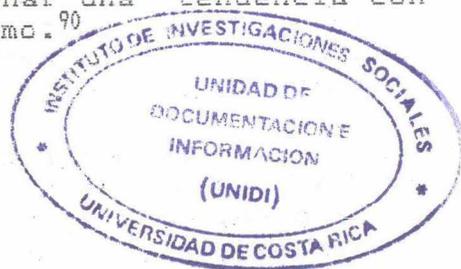
En este punto, el pronunciamiento eclesial estaba "partiendo el ayote por la mitad", como dice el refrán popular; ello responde, sin duda, a las quejas públicas del movimiento solidarista ante su exclusión del proyecto de ley, pero posiblemente también a la misma lógica de la Iglesia como institución, que aconseja mantener el pluralismo interno y no enajenar una tendencia con tanto apoyo extraeclesial como el solidarismo.⁹⁰

2. Los campesinos y la Iglesia: el reto de la reforma agraria

a. La marcha campesina de setiembre de 1986

Otra importante demanda popular de intervención eclesial fue planteada por las organizaciones campesinas en setiembre de 1986, al pedir la mediación arzobispal para dialogar

90/ Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional), Informe cuatrimestral: Análisis de la Iglesia en la Coyuntura (Mayo-Agosto 1986), pp. 17s; Donato y Rojas, op. cit., pp. 9-12; Fausto Amador y José María Gutiérrez, "Dossier sindical", op. cit., pp. 24, 35; Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, pp. 7s, Vol. 3, No. 26, Setiembre 1987, p. 9, Vol. 4, No. 34, Junio 1988, pp. 11-15, 22-27; Libertad, 4 y 11 de setiembre de 1987; La Nación, 20 de setiembre de 1987.



con el gobierno, luego de su marcha sobre San José y la subsiguiente toma de la Catedral, donde se refugiaron tras la represión desatada por la policía.

Aunque podemos ver aquí -como en el caso del movimiento sindical, con su invitación a celebrar el primero de mayo y respaldar el proyecto de nuevo código laboral- la demanda de "reconocimiento" o legitimación eclesial a una determinada opción organizativa, y de respaldo a una serie de reivindicaciones, no hay un planteamiento tan formal, en el marco de una manifestación tradicional de fuerza, reconocida estatalmente como "Día del Trabajo", ni encontramos el uso de mecanismos y canales institucionales, como lo son la invitación formal de la CNT, o la preparación en el seno del IESTRA, contando con sus vínculos gubernamentales.

Al contrario, las organizaciones campesinas impulsan su movilización precisamente ante la ausencia de previas mediaciones institucionales: la nueva política de granos básicos de la Administración Arias, a diferencia de su política sindical, se define al margen de cualquier proceso de negociación con los pequeños productores afectados. En consecuencia, las organizaciones campesinas proceden a marchar sobre San José para presionar por un cambio de política. Y es sólo después de la violenta represión policial que acuden a Arrieta, pero ya con la Catedral ocupada, para pedir, primero, protección (el respeto de las autoridades policiales a la Catedral como refugio y santuario) y, fundamentalmente, que el arzobispo sirva de puente para la negociación.

La respuesta del prelado, aunque afirmativa, es hesitante y crítica: si bien llama al ministro de seguridad pidiéndole garantías para los asilados, sostiene hacerlo "por caridad cristiana", sin aceptar como "del todo adecuado" el que ocupen la Catedral; y cuando decide asumir la mediación, lo hace por "defender al auténtico campesino que no se deja manipular". Ello no obstante, Arrieta acuerpa lo medular de la reivindicación campesina, recomendando no imponer un cambio en los cultivos tradicionales, "aunque cueste más", pues "no sólo hay que tomar en cuenta el elemento económico, sino la paz y la tranquilidad de muchas familias". El arzobispo habría de mantener esta posición, pronunciándose en mayo de 1989 contra una "agricultura de cambio" no acompañada de capacitación técnica ni de garantía de mercados seguros, en la que "la medicina puede resultar peor que la enfermedad".

El respaldo del vicariato de Limón a las organizaciones campesinas -cuya afiliación procede mayoritariamente de esa provincia- es mucho más decidido. En su "Llamamiento a la conciencia nacional", publicado diez días después de la marcha, y por primera vez desde 1975, el obispo y el clero de una diócesis se pronuncian, directamente y en bloque, a favor de "una justa reforma agraria"; se trata de una demanda cuya mención explícita había

desaparecido durante once años de los pronunciamientos oficiales del clero. El documento acuerva otras reivindicaciones -rechazando abiertamente el "desestímulo" al cultivo de los granos básicos "por presiones foráneas", y cuestionando los mecanismos existentes de control del intermediario- y repudia las actitudes "de violencia y represión de quienes en el uso de la autoridad se exceden al tratar de reprimir, sin contemplaciones, las manifestaciones de nuestros campesinos que, urgidos ante la angustiosa situación que viven, quieren hacer oír su voz". Sin embargo, el clero del Vicariato converge con el arzobispo de San José al advertir "la manipulación de los agitadores extremistas" de que son víctimas los campesinos.⁹¹

b. Otros pronunciamientos y mediaciones del clero

En el último cuatrienio, la situación campesina ha provocado dos pronunciamientos oficiales más por parte del clero diocesano, y varias intervenciones personales de Monseñor Arrieta como mediador. Además, dos conflictos agrarios han suscitado la intervención de párrocos locales, marcando hitos en la historia de la Iglesia Católica costarricense.

Los dos pronunciamientos mencionados corresponden al clero de la diócesis de San Isidro de El General. El primero de ellos, fechado en enero de 1987 y dirigido al presidente Arias, está firmado por el obispo Trejos, la comisión diocesana de pastoral social y el presbiterio en su conjunto; enumera diecinueve problemas sociales apremiantes en la diócesis, de los cuales cinco tienen que ver directamente con la cuestión agraria: la injusta distribución de la tierra, el mal estado de las vías rurales, los problemas de los precaristas y los parceleros de asentamientos estatales y, finalmente, el problema de los intermediarios. Es posible advertir en todo el documento un cierto tono antigubernamental, ausente en otros manifiestos reseñados; en particular, cuando denuncia el "descuido por parte de las instituciones del Estado", "la influencia politiquera", el "desvío" de recursos asignados para la zona, el "excesivo sometimiento del país a fuerzas externas" y la "desenfrenada creación de impuestos".

El segundo documento -firmado por el obispo, el presbiterio y la comisión de justicia y paz, y fechado en mayo de 1988- está dirigido al presidente del Instituto de Desarrollo Agrario (IDA),

91/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 16, Setiembre-
 Octubre 1986, pp. 3, 8-17; Vol. 5, No. 44, Junio 1988, p.
 18; CENAP et al., Lucha campesina en Costa Rica..., op.
 cit., pp. 2s, 65s.

para pedir la libertad de cuarenta y tres campesinos detenidos, entre ellos niños de corta edad, y la solución de su litigio por unas tierras "en manos de extranjeros"; en la misiva, el clero denuncia "una clara persecución por los organismos policiales, que se prestan a dar servicio a intereses particulares", y la "dilación injustificada que se hace de los procesos judiciales".⁹²

Por su parte, Monseñor Arrieta tiene dos intervenciones más como mediador entre organizaciones campesinas y el gobierno: a raíz de la toma de la Catedral Metropolitana y la huelga de hambre de los oreros del Parque de Corcovado (diócesis de San Isidro de El General), en setiembre de 1987, y tras la toma de rehenes por parte de los parceleros del asentamiento del IDA en El Indio, de Guápiles (vicariato de Limón), en octubre de ese mismo año.

Importa señalar que, también en estas ocasiones, Monseñor Arrieta ha sido buscado expresamente por los grupos populares involucrados -y no por la parte gubernamental-, y que la mediación requerida se ha dado generalmente en los más altos niveles jerárquicos del aparato estatal. No se puede decir, sin embargo, que su papel mediador haya sido siempre fructífero, aunque de momento haya logrado abrir espacios de negociación. Los casos de los oreros de Corcovado y los parceleros de El Indio, pese a que inicialmente parecían haberse resuelto, luego han presentado complicaciones.⁹³

c. Una solidaridad inédita en San Carlos y Pococí

Mención aparte merecen las acciones solidarias de los párrocos de Ciudad Quesada, Guápiles y Guácimo en las luchas campesinas de sus localidades, con manifestaciones inéditas en la historia de la Iglesia costarricense.

92/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 20, Diciembre 1986-Febrero 1987, pp. 23ss; Vol. 4, No. 34, Junio 1988, pp. 28s.

93/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, pp. 7s, 11; Vol. 2, No. 16, Setiembre-Octubre 1986, pp. 3s, 8s; Vol. 3, No. 27, Octubre 1987, pp. 16s; No. 28, Noviembre 1987, p. 18; No. 29, Diciembre 1987, pp. 7s, 24; Vol. 4, No. 30-31, Marzo 1988, pp. 18s.

En la primera, ocurrida en octubre de 1987, el párroco de Ciudad Quesada, cabecera del cantón de San Carlos (diócesis de Alajuela), decidió irse a la cárcel junto con más de 200 campesinos detenidos en dos fincas cercanas, al ver que las autoridades los metían en prisión bajo el cargo de invasión de tierras; desde la cárcel, el sacerdote improvisó una homilía memorable, que fue transmitida en vivo por Radio Santa Clara, integrante local de la red de emisoras católicas.

Ahí, declaró su solidaridad "con estos hermanos nuestros que han sido desalojados", justificándola en la medida en que "no puede haber paz si primero no hay justicia entre todos los hermanos", y defendió la necesidad de una reforma agraria pues, "precisamente si no queremos que se meta el comunismo", hay que preocuparse por tenerle "la pancita llena a los pobres". Y agregaba:

"Hoy me decía alguien: «¿Padre, no estará usted desestabilizando el gobierno? ¿No estará usted fomentando la rebeldía?» ¿Quién fomenta la violencia: el que pide un pedazo de tierra para cultivarla, o el que tiene más tierras de la cuenta y si alguien se le mete ahí, lo saca a balazos? ¿Quién está fomentando la violencia: el que tiene ropa, y zapatos, y pan en abundancia; o aquél que le hemos quitado ese pan? Como dice uno de los Santos Padres: «la ropa que tienes en tu armario es la ropa de los pobres; los zapatos que tienes en tu casa son los zapatos del pobre, que tú se los has quitado»".

La segunda acción eclesial ocurrió en el cantón limonense de Pococí, durante la huelga nacional de agricultores de la Unión Nacional del Sector Agropecuario, realizada en junio de 1988 y que involucró cierre de vías estratégicas en todo el país; en Guácimo, en particular, el bloqueo duró siete días, convirtiéndolo posiblemente en el más largo y serio (por ahí pasa buen parte del banano de exportación) en la historia de los movimientos sociales en Costa Rica. Además, en esta localidad se formó un gobierno local improvisado (con participación de los agricultores, la municipalidad, el comercio y el cura párroco), que llegó incluso a sustituir a la Guardia Rural en sus labores de vigilancia, y se encargó de llevar el peso de las negociaciones con el Ejecutivo para dirimir el conflicto y levantar el bloqueo.

En una conversación telefónica con el párroco de la cercana Guápiles, radiada en vivo por la emisora católica de esa localidad, el cura de Guácimo fue contundente en su apoyo al movimiento campesino, y también en algunas de las motivaciones de su solidaridad:

"Decía Monseñor Sanabria que la Iglesia no está ni a la derecha ni a la izquierda..., sino que la Iglesia estaba donde estaba Jesucristo, y ya que Jesucristo estuvo con los pobres, pues es un deber de la Iglesia, igual que Jesucristo, el estar con los pobres. Por esa razón yo creo que el movimiento es un movimiento de gente pobre, de gente con necesidades reales... Por eso he creído mi deber como sacerdote, y como representante en esta parroquia de la comunidad, estar metido en medio de toda esa situación y apoyarlos y hacer presencia de Iglesia. (...) Como católicos, como cristianos, si nosotros desde la fe no tomamos partido ante estas situaciones, lo harán otros, ya sea para la derecha o para la izquierda, con una serie de intereses que muchas veces son ajenos a los verdaderos intereses de los pobres y de los campesinos, en este momento concreto".⁹⁴

3. La demanda de la feligresía: practicantes y participantes

No obstante todo lo anterior, un repaso del juego de demanda y oferta entre las organizaciones populares y la Iglesia no debe hacernos perder de vista que ello no agota -ni mucho menos- el espectro de necesidades y reivindicaciones de los sectores populares en su conjunto.

Ya hemos considerado la heterogeneidad y dispersión de la organización popular en Costa Rica durante el período en estudio; sabemos también que ella representa, a lo sumo, a un 45 por ciento de la población ocupada, y sólo en lo relativo a determinados ámbitos de su demanda social, relacionados fundamentalmente con la esfera de la producción, la circulación y el consumo material.

Y si bien resulta evidente que las demandas de estas organizaciones en el orden de la legitimación, el reconocimiento y la solidaridad no se relacionan sólo con lo material, sino también con lo simbólico, no debemos olvidar la importante demanda simbólica que los sectores populares plantean a la Iglesia en lo vinculado con sus necesidades propiamente religiosas o eclesiales.

94/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 28, Noviembre 1987, pp. 11-15, 29-44; Vol. 4, No. 35, Julio 1988, pp. 4-6, 10-15, 23-44.

a. **El catolicismo costarricense:
lo cuantitativo y lo cualitativo**

En este respecto, debemos considerar dos grandes tipos de demanda: la recepción pasiva de sacramentos y la participación activa en la vida eclesial (en la medida en que esta última implique algo más que lo sacramental pasivo).

En 1986 había, según CECODERS, cerca de dos millones de costarricenses bautizados (el 77 por ciento de la población total), de los cuales un 25 por ciento acudía regularmente a misa, mientras que un 35 por ciento lo hacía sólo de manera ocasional. Estableciendo una cierta gradación a partir de estos datos, podríamos decir que hay unos 1.200.000 católicos "practicantes" (de los cuales 500.000 son practicantes "asiduos" o constantes) y 800.000 católicos meramente "nominales", sin ningún vínculo con la Iglesia, excepción hecha del bautismo.

La feligresía "practicante" ejerce una demanda específica sobre la Iglesia, relativamente homogénea: la celebración del culto, el servicio de los sacramentos (el bautismo, la confesión, la comunión, la confirmación, el matrimonio, la extremaunción) y el impulso de las festividades religiosas, para todo lo cual se requiere de un equipo humano (el clero, los diáconos y auxiliares) y una infraestructura física (los templos, las casas curales).

b. **Los participantes: parroquias y movimientos**

Sin embargo, dentro del núcleo practicante podemos distinguir todavía un subconjunto fundamental, el de los "participantes": aquellos católicos involucrados en actividades eclesiales no circunscritas a lo sacramental. Entre estos últimos hay, a su vez, dos grupos: los participantes en actividades relacionadas específicamente con la vida de la parroquia, y los participantes en los llamados "movimientos apostólicos", de carácter supra o extraparroquial.

En el primero, debemos incluir a los participantes en una amplia gama de grupos específicamente parroquiales, tales como los de catequesis, jóvenes, ayuda social, cuidado de ancianos, administración parroquial, juntas edificadoras y otros que prestan servicios de carácter sacramental o litúrgico (ministros de la Eucaristía, Delegados de la Palabra, lectores, cantores), devocional (rezadores) y cultural (hermandades y cofradías); un

cálculo conservador podría partir de un número de 100 personas por parroquia, para un total de unos 35.000 laicos participantes en las 350 parroquias existentes en Costa Rica.

A este monto hay que agregar los participantes en movimientos apostólicos. Un estudio de 1983 enumera un total de diecinueve, de los cuales sólo tres son pequeñas comunidades cerradas y selectas, y los restantes pretenden tener una proyección masiva; algunos de ellos son la Renovación Carismática, las Jornadas de Vida Cristiana, los Retiros para Matrimonios, los Cursillos de Cristiandad, los Catecúmenos, la Legión de María y las Convivencias de Líderes. En total, se calcula que tienen entre 70 y 100 mil miembros, de los cuales son "activos" -es decir: con tareas de dirección y ejecución- entre 1.200 y 1.500; los restantes participan de manera constante o periódica, pero pasiva, o en forma meramente puntual.⁹⁵

c. La compleja demanda de los participantes

Los católicos "participantes", como vemos, suman entre 105.000 y 135.000 personas, constituyendo entre un 8 y un 10 por ciento de la feligresía "practicante" (y poco menos de un 7 por ciento de los bautizados).

Estos sectores eclesiales plantean a la Iglesia una demanda heterogénea en lo social y pluriforme en lo teológico-pastoral, la cual cobra mayor urgencia si se contrasta con las ofertas agresivamente competidoras en el mismo campo religioso, pero extracatólico; aquí debemos contar las Iglesias del protestantismo histórico y las nuevas sectas pentecostales, cuya membresía conjunta alcanzaba cerca del 10 por ciento de la población en 1986, con una tendencia de crecimiento acelerado⁹⁶. Además, no podemos olvidar la competencia existente también en el campo se-

95/ Sobre la distinción entre nominales, practicantes y participantes, cf. Carlos Rodríguez Branda "o, "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", Cristianismo y Sociedad, No. 93, 1987, p. 88; datos de CECODERS, en Rumbo, 18 de julio de 1989, pp. 14, 17, y en entrevista personal del 18 de julio de 1989 con Hernán Hermsilla, investigador en ese organismo eclesial; José Amador Robles Robles, "Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica", Mensajero del Clero, No. 11, Setiembre de 1983, pp. 21ss, 27s.

96/ Datos de CECODERS, en Rumbo, 25 de julio de 1989, p. 21.

cular, extrarreligioso: centenares -si no miles- de organizaciones "cívicas", de acción social, comunales y político-partidistas, todas ofreciendo una amplia gama de posibilidades de participación.

Por lo tanto, hay en la Iglesia desde grupos pequeños, parroquiales, predominantemente ocupados en la promoción de actividades culturales (como las cofradías y hermandades), hasta otros con una membresía masiva, de identidad extraparroquial, congregados en torno a una espiritualidad de carácter individual o familiar (como la Renovación Carismática, con una membresía de sectores medios y medios-bajos, y los Cursillos de Cristiandad, con impacto importante en los sectores medios-altos).

Pero también hay grupos y movimientos interesados en la proyección social y la "cristianización" de la sociedad, aunque muchos de ellos con perspectivas teológico-pastorales diferentes y hasta opuestas (como las Jornadas de Vida Cristiana, más fuertes en los sectores medios-bajos y populares, frente al Movimiento Familiar Cristiano, con membresía principalmente en los sectores medios y medios-bajos).⁹⁷

La diversidad de semejante demanda supone para la Iglesia, como institución, una correlativa "segmentación" y especialización de la oferta, pero también el complejo ejercicio de un control administrativo e ideológico que sea suficiente para asegurar cierta unidad en la diversidad, y que por supuesto está plagado de contradicciones y conflictos. Sobre ello volveremos en breve.

E. La demanda del Estado y la oferta de la Iglesia

Como sostuvo claramente el editorialista de La Nación en su denuncia de 1987 contra la "infiltración marxista" en la Iglesia, "la institucionalidad costarricense" tiene, como "principal agente", a la Iglesia Católica, puesto que "Costa Rica sólo se explica cultural e históricamente a la luz de los principios cristianos que han conformado nuestra sociedad, nuestro ordenamiento jurídico, nuestra política y nuestra legislación social".

97/ Robles, op. cit., pp. 20-31; Ana Felicia Torres, Una aproximación al movimiento de Jornadas de Vida Cristiana, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, 1987, trabajo inédito, pp. 2-6, 11-15; Edwin Aguiluz Milla, Discurso del MFC sobre su compromiso social: el caso de Desamparados en el contexto nacional y regional del movimiento, Instituto Teológico de América Central, 1988, trabajo inédito, pp. 8-18.

1. Un Estado católico y una Iglesia populista

Este reconocimiento trasciende con mucho las opiniones de un sector social costarricense, para alcanzar el más alto rango posible en el ámbito de la legalidad vigente: en efecto, está plasmado incluso en la Constitución de la República, la cual -al afirmar que "la religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado"- incorpora, en forma casi textual, la fórmula consignada en todas las cartas magnas nacionales desde los albores de la Independencia.

Por lo tanto, si en su polémica con La Nación los obispos rebatieron el "magisterio paralelo" del diario, es indudable, sin embargo, que coinciden plenamente en la importancia atribuida a la Iglesia como soporte principal de la nacionalidad y el Estado costarricenses.

Así consta, por ejemplo, en su carta pastoral "Iglesia y momento actual", de 1981, cuando, al enumerar el elenco de "valores que han constituido nuestro ser costarricense" (los cuales "integran lo propio de nuestro pueblo, de nuestra nacionalidad, lo genuinamente costarricense"), afirman que estos valores se encuentran "profundamente enraizados en la fe cristiana": "no son sólo virtudes ciudadanas", pues "su origen profundo está en la íntima convicción cristiana de ser hijos de Dios".

Para los obispos, lo urgente era entonces -en lo peor de la crisis de los años 1980-1982- prestar su servicio al Estado, con un llamado a detener "un serio deterioro de los valores", actuando "sin distinciones sociales, políticos, religiosos ni de ninguna otra naturaleza".

El 8 de febrero de 1982, dos días después de los comicios presidenciales, Monseñor Arrieta insistía sobre el punto: "insensatos seríamos los costarricenses" -declaraba en el atrio de la Catedral, al proclamar el triunfo electoral de Monge- "si no cerramos filas alrededor de nuestro gobernante y sus colaboradores, si no los apoyáremos, si no los defendiéramos, si no los ayudáramos a preservar lo que tanta sangre, lágrimas y sacrificios ha costado a tantos de nuestros compatriotas".

Y dos días antes de la toma de posesión, el arzobispo llamaba nuevamente a los costarricenses por la prensa: "hemos de actuar como familia, hemos de comportarnos como hermanos, hemos de deponer diferencias políticas, económicas, religiosas e ideológicas para, aunando esfuerzos y voluntades, mantener el barco a flote, ya que todos navegamos dentro de él, y si por nuestras divisiones permitimos que se hunda, con él nos perderemos todos irremisiblemente".

El propio secretario ejecutivo de la Conferencia Episcopal precisaba en 1983 cómo veía la jerarquía de la Iglesia su papel en esa convocatoria:

"Es que en Costa Rica, y pongo por testigo a la historia, no ha habido un sólo acto de reivindicación del pueblo en donde la Iglesia no haya estado presente. La misma acción de Sanabria, su penetrante pensamiento y su voluntad evangélica de servicio, fue un juego limpio y de frente al mundo, de colocarse al lado del Estado para ayudarlo y alentarle a legislar en favor de los trabajadores. (...) La Iglesia costarricense es un pueblo de Dios cuyos logros en lo social, en lo económico, la salud y la educación llegaron cuando países como Argentina, Chile, Brasil, Perú, México, apenas soñaban con ellos y si no, les eran quitados gracias a ejércitos que a falta de campos de guerra, la emprendían contra el pueblo".

En consecuencia -agregaba este alto funcionario- "si somos una nación de tradiciones pacifistas, sin ejército que maltrate al pueblo y con conquistas de orden social todavía no superadas, nuestro trabajo de Iglesia se entendió como de consolidación de esas conquistas".⁹⁸

Es fundamental destacar cómo se funden, en un sólo discurso, los conceptos de "pueblo", "nación" y "Estado", y cómo la función de la Iglesia se concibe en términos de "aunar esfuerzos y voluntades" para "consolidar" las conquistas de este pueblo-nación-Estado. He aquí la más explícita declaración eclesial de apoyo a un Estado de carácter populista.

No se trata, por lo demás, sólo de un discurso. Más allá y más acá de las palabras, estaban las realidades: frente a la ausencia de un poder fundado en la fuerza de las armas -ausencia cada vez más notoria, mientras los estados vecinos mostraban con miles de muertos una realidad contraria-, se erguía un gobierno electo por casi el 60 por ciento de los votos, con una abstención de menos del 20 por ciento, evidenciando un consenso construido a punta de reformas y concesiones a las necesidades populares.

Y el papel eclesial de "consolidación de esas conquistas" también se estaba cumpliendo fielmente; el Plan Nacional de Distribución de Alimentos era sólo un ejemplo manifiesto, junto con las múltiples intervenciones del arzobispo como mediador: desde las grandes huelgas de la Administración Carazo (la de los médi-

98/ Picado, La Iglesia costarricense, entre Dios y el César, op. cit., p. 23; Picado (ed.), La palabra social de los obispos..., op. cit., pp. 183s; Blanco, op. cit., p. 73; Solís, op. cit., pp. XIV, XVII.

cos de la Caja del Seguro Social, de 43 días de duración, y la de los trabajadores bananeros, que duró 45 días), hasta varios conflictos en el sector público y el sector privado durante la Administración Monge.⁹⁹

2. La colaboración de la Iglesia durante la Administración Arias:
refuerzo, suplencia y buenos consejos

En la transición a la Administración Arias, tanto como en sus primeros tres años de gobierno, este trabajo de consolidación ciertamente no ha cambiado.

a. La política electoral, la política exterior y la política social

Lo hemos visto, para empezar, en el mensaje de los obispos sobre el proceso electoral, llamando al pueblo a votar por la alternativa política que mejor sirva al "bien común", y en el apoyo de Monseñor Arrieta a la neutralidad; en esta última línea, la jerarquía ha respaldado ampliamente el Plan de Paz promovido por el presidente Arias.

La Iglesia ha actuado también frente a la política "social" del Ejecutivo: hemos repasado lo relacionado con el llamado a la "concertación social", su renovada apertura al sindicalismo (plasmada en sus misas obreras del primero de mayo, y en sus observaciones sobre el proyecto de nuevo código laboral) y el apoyo parroquial en los procesos de "autoconstrucción" de vivienda; más recientemente se ha dado, además, un respaldo a la proyectada "reforma municipal" de la Administración, tendiente a otorgar parte del presupuesto nacional a las municipalidades con el fin de descentralizar los servicios públicos; en abril de este año, la Unión Nacional de Gobiernos Locales recurriría a la mediación de Arrieta frente a la negativa del PUSC para votar la reforma, lo cual le valió nuevamente al arzobispo la acusación de "meterse en política".

99/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 16, Setiembre-Octubre 1986, p. 10; Opazo, op. cit., p. 53; Amador y Gutiérrez, "Dossier sindical", op. cit., p. 35.

En este punto, la intervención eclesial se ha presentado no sólo en refuerzo de las acciones populistas del gobierno, sino también supliendo sus vacíos u omisiones, como en la mediación arzobispal de conflictos agrarios. Sin embargo, el llamado a la "reforma agraria" -planteado vehementemente por el clero de Limón en 1986, y secundado por algunos párrocos de otras diócesis- no ha tenido el respaldo necesario para convertirse en una demanda de la Iglesia como tal, que vaya -más allá de la mediación puntual- en busca de soluciones de fondo a los conflictos.

b. La política económica: del apoyo a la discrepancia

En el plano de la política económica, la actuación de la Iglesia se ha apegado también a algunas líneas esbozadas por la Administración.

Por ejemplo, y pese a las apariencias, el primer y más dramático pronunciamiento de Monseñor Arrieta a favor de una moratoria en el pago de la deuda externa -el 8 de mayo de 1986, en la toma de posesión del nuevo gobierno-, sólo se limitó a insinuar públicamente lo que dos meses después la Administración Arias empezaría a practicar más bien con mucha discreción. En efecto, a partir de ese mes, el gobierno costarricense dejó de amortizar el principal de su deuda, y comenzó a pagar sólo parcialmente los intereses, llegando incluso, en mayo de 1987, a dejar de pagarlos del todo. La política de la Administración para renegociar la deuda ha tenido un éxito poco divulgado, en parte porque a sus acreedores no les interesa propagar incontroladamente el ejemplo; la culminación de este esfuerzo gubernamental se presentó en mayo pasado, cuando la firma de una carta de intenciones con el FMI (la segunda en lo que va del presente gobierno) convirtió a Costa Rica en uno de cuatro países latinoamericanos a los que se aplicaría el célebre Plan Brady, mediante el cual se le permite una reducción en el pago de intereses y la recompra de parte del principal en los mercados secundarios.¹⁰⁰

De particular relevancia, sin embargo, son los planteamientos eclesiales en materia salarial, pues en ellos se manifiesta un importante espacio de discrepancia con la acción gubernamental.

En "Navidad 1981: Unidos en la esperanza", la Conferencia Episcopal constataba que "los salarios se han reducido a escasa-

100/ The Tico Times, 11 de setiembre de 1987; La Nación, 6 de octubre de 1987, 6 y 7 de abril de 1989; Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 5, No. 44, Junio 1989, p. 5.

mente una cuarta parte de su anterior valor", pidiendo entonces, al gobierno, "absoluta prioridad a la atención de las necesidades de la población", y "al capital" aceptar, "mediante el pago de impuestos más elevados, una más justa distribución del ingreso nacional"; a cada parroquia, en particular, la Iglesia proponía la formación de un comité de ayuda social, con el objetivo de "atender ella misma, con sus propios medios, a sus feligreses necesitados".

Por el contrario, en 1986, cuando la Administración Arias acababa de anunciar su nueva política de indexación salarial -tras la recuperación parcial lograda en el gobierno de Monge-, Monseñor Arrieta pidió abiertamente una justa remuneración, siguiendo la definición de la "Gaudium et Spes", de tal forma "que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común"; Arrieta aconsejó también una política de mayores aumentos porcentuales a los salarios mínimos en relación con los otros, lo cual la Administración aplicaría luego puntilliosamente, aunque no en la proporción necesaria para mantener el salario real.

El concepto de un salario familiar habría de ampliarse y adquirir rango de posición oficial dos años después, en la carta pastoral sobre el proyecto de nuevo código de trabajo, donde se plantea el concepto de "salario familiar vital", siguiendo a Juan Pablo II en la exigencia de que sea "suficiente para las necesidades de la familia sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa"; el documento también declaraba tajantemente:

"Es obligatorio para nuestros gobernantes, en aras de una justicia verdadera y para preservar la paz interna, amenazada por los problemas sociales, que se establezca una política salarial que mantenga el valor adquisitivo de los salarios, mediante reajustes periódicos aún extraordinarios, independientes de los legalmente establecidos, que tomen en cuenta el comportamiento del valor de los artículos de consumo ordinario".¹⁰¹

En este respecto advertimos un cambio notable en la posición de la Iglesia. Efectivamente, aunque en 1981 se percataba claramente de la severa caída de los salarios, sus propuestas no incluían medidas de política propiamente salarial. Por el contrario, desde 1986 la Iglesia se decide a entrar en ese campo, empe

101/ Picado (ed), La palabra social..., op. cit., pp. 196, 198s; Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, p. 18; Vol. 4, No. 34, Junio 1988, pp. 14, 24.

zando por el arzobispo de San José, y siguiendo luego, en 1988, la Conferencia Episcopal en pleno.

Ciertamente, este último pronunciamiento -al defender la mantención del salario real existente- legitimaba la pérdida cercana al 20 por ciento producida por la caída brutal en la Administración Carazo y una recuperación insuficiente en la Administración Monge; sin embargo, también es indudable su cuestionamiento frontal de dos rasgos altamente sensibles de la política de ajuste estructural impulsada por el gobierno Arias: los salarios reales nuevamente decrecientes, y el impulso al trabajo extrafamiliar de la mujer, ambos fundamentales en la estrategia de exportación de mano de obra barata a través de la maquila.

Este cuestionamiento recibió su formulación más explícita en la homilía de la última misa de Primero de Mayo celebrada en la Catedral Metropolitana, leída por el vicario arquidiocesano de pastoral social, en ausencia del arzobispo:

"El trabajo están en función del hombre y no el hombre en función del trabajo (L.E. No. 6). El ser humano, hombres y mujeres, somos la imagen de Dios, somos los dueños de la creación, y la dignidad de cada uno de nosotros está por encima de las urgencias de cualquier plan de desarrollo, por encima de las presiones de cualquier organismo internacional. La dignidad del ser humano no debe ser amenazada ni siquiera por la deuda externa. Un programa de desarrollo económico que implique el sacrificio del bienestar de los trabajadores, del ingreso familiar, de las condiciones de trabajo, de las instituciones de salud, es inhumano, y como tal opuesto al plan de Dios. (...) Los graves desafíos que enfrenta el país sólo podrán resolverse de manera favorable a los trabajadores mediante organizaciones obreras, campesinas y de empleados. Pero organizaciones activas, con fuerza, verdaderamente democráticas. Y finalmente, hay que pasar a la acción entre nosotros los trabajadores. La organización es el nuevo nombre del amor".¹⁰²

c. La Iglesia como consejera:
una posición ortodoxa

Todo este magisterio particularmente concreto y apegado a la evolución de las circunstancias, ha sido defendido

abiertamente por la Iglesia cuando se le ha interpelado. Lo hemos visto en la respuesta de Monseñor Arrieta al ataque de La Nación en 1987, y ya desde 1986, por ejemplo, el prelado rechazaba ciertas versiones periodísticas que lo acusaban de ejercer influencia en las decisiones de la nueva administración, declarando:

"La función de un arzobispo no es la de transformador social, ni de político, pero esto no lo impide para que vierta consejos a un transformador social, a un político, para que los pueblos gocen de una mayor justicia social".¹⁰³

Es importante recordar el trasfondo doctrinal de este principio de acción jerárquica, tal como lo define Arrieta. Su antecedente más inmediato está en las conclusiones del episcopado latinoamericano en Puebla: se trata del "deber y derecho" que tiene la Iglesia de "estar presente" en el campo de la política, con el fin de "iluminar las conciencias y anunciar una palabra transformadora de la sociedad" (Puebla 515, 518). Remite a uno de los conceptos de "política" definidos en Puebla 521-524: "la política en su sentido más amplio que mira al bien común, tanto en lo nacional como en lo internacional". Aquí, sostiene el documento de Puebla, a la Iglesia le corresponde contribuir "a promover los valores que deben inspirar la política, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tiende a marginar" (Puebla 521s).

Esta postura hunde sus raíces en el Concilio Vaticano II: como declararon los padres conciliares, si bien "la comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas", la Iglesia "contribuye a que... se extienda más vigorosa la justicia y la caridad (...) predicando el Evangelio e ilustrando todos los sectores de la actividad humana con la luz de su doctrina y el testimonio de los cristianos" (GS 76).

103/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 2, No. 15, Agosto 1986, p. 14.

CAPITULO 4: EL CONFLICTO EN LA IGLESIA: Institución o Evangelio

El paso del silencio a la acción social en la Iglesia costarricense durante la última década -que acabamos de reseñar someramente- ha tenido un costo, y es la serie de conflictos que ha provocado este nuevo proceso, tanto entre los miembros de la Iglesia con sectores exteriores a ella (conflictos ad extra), como de los miembros de la Iglesia entre sí (conflictos ad intra).

En todas estas pugnas, se pone de relieve una tensión básica en la vida eclesial, entre la práctica comunitaria de una opción evangélica -coherente con el espíritu de las Escrituras y la Tradición- y el seguimiento de una cierta "lógica" institucional que asegure su supervivencia como organización portadora del Evangelio en el mundo.

Como tendremos ocasión de constatar, uno de los principales factores de conflicto es la participación de los laicos en la Iglesia, y uno de los principales espacios en que ello se evidencia es el ámbito de lo parroquial.

A. Solidarismo vs. sindicalismo: ¿qué es optar por los pobres?

Ya hemos considerado el enfrentamiento entre La Nación y la jerarquía en torno a sus intervenciones políticas, en particular, y la pugna de fondo entre diferentes maneras de concebir el carácter del Estado y la naturaleza de la presencia eclesial en él, todo ello condensado en el concepto de "pastoral social". Uno de los ejes básicos del conflicto ha sido el respaldo eclesial; no sólo del solidarismo -su opción "preferencialísima" desde 1971-, sino ahora del sindicalismo. También hemos advertido que este conflicto con La Nación tiene como correlato un conflicto ad intra, manifiesto en el enfrentamiento -primero larvado, entre 1985 y 1987, y público desde enero de 1988- entre Caritas Nacional y la Escuela Social Juan XXIII, con CECODERS claramente alineado frente a esta última.

Hay datos que nos permiten observar mejor el perfil y el desarrollo de este conflicto interno. En agosto de 1987, por ejemplo, dos mesas redondas sobre "Expresión de los problemas políticos en el clero" sirvieron de escenario para un debate entre el director de la Escuela Social, presbítero Claudio Sola-

no, y otros sacerdotes con puntos de vista divergentes; la polémica se centró en el significado de la "opción por los pobres", y Solano fue categórico al delimitar su posición:

"Es preciso desmitologizar la opción por los pobres. Cada vez que ayudamos a formar la conciencia de los empresarios realizamos esa opción. No quiero pertenecer a una Iglesia que entienda los 'pobres' como un término económico, al menos en exclusiva. Sería una iglesia hipócrita y desfasada, que iría en contra de la voluntad salvífica y universal de Dios. Ténganle miedo a esa opción por los pobres".¹⁰⁴

Para enero de 1988, sin embargo, el conflicto había tomado otro cariz: como vimos arriba, la junta directiva de Cáritas, compuesta por seis clérigos (cinco directores diocesanos, uno nacional), manifestó entonces sin ambages que la Escuela, "en nombre de la Doctrina Social de la Iglesia, y de la Iglesia misma, avala injusticias y bendice atropellos a nuestros hermanos los más pobres". Sin embargo, pese al abierto llamado de Cáritas a revisar "a profundidad" la acción y el "respaldo eclesial actual" de ese organismo, no hay noticias de respuesta episcopal alguna a su llamado, y más bien se conoce del nombramiento de un nuevo director nacional de Cáritas, ante la renuncia del anterior.¹⁰⁵

La posición jerárquica en este punto fue explicitada apenas cuatro meses después, en la carta pastoral del primero de mayo de 1988 sobre el nuevo código laboral, legitimando al solidarismo como opción organizativa para los trabajadores, siempre y cuando no se constituya "en instrumento de intereses ajenos, sean políticos o patronales". Pareciera que la fuerte denuncia de Cáritas encontró oídos sordos en los obispos, o por lo menos una calculada indiferencia, ante el riesgo de un enfrentamiento mayor con los poderosos amigos de la Escuela Social, tanto en el gobierno como en la gran empresa privada.

Prevalcieron entonces los intereses institucionales frente a aquella proclama evangélica de Arrieta, cuando -en respuesta a la campaña de La Nación- citó a Juan Pablo II para decir que "el modo de acabar con la violencia de la oposición de clases, no es ignorar las injusticias sino corregirlas", que "no es aceptable que el poderoso obtenga grandes ganancias dejando al trabajador unas migajas", y que "solamente cuando todos los componentes de la sociedad asumen su propia responsabilidad, en colaboración con

104/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 27, Octubre 1987, p.19s.

105/ CARITAS, Año 1, No. 3, p.1.

los otros, puede la sociedad ir más allá de las polarizaciones de ideología y lucha de clases".

**B. Obispos y párrocos:
el caso de Elías Arias**

Otro conflicto sumamente ilustrativo de las tensiones de la vida eclesial en esta nueva fase de su inserción social, es el dramático y muy bien documentado caso del párroco de Ciudad Quesada, Elías Arias, trasladado a otra parroquia después de su intervención en el desalojo de campesinos en dos fincas del cantón de San Carlos. Ya nos hemos referido a él, pero ahora vamos a examinar las circunstancias en que se dio el traslado, y algunos de los factores que puedan explicarlo.

**1. Octubre de 1987:
la Iglesia, entre la legalidad y los pobres**

En primer lugar, es importante reparar en que el párroco fue trasladado casi inmediatamente: el desalojo y encarcelamiento se dieron a mediados de octubre de 1987, y ya a principios de febrero de 1988 (dos meses y medio después) el sacerdote abandonaba el cantón, enviado a la parroquia cercana de Zarcerero.

Luego, llama la atención que -como se consigna en un periódico sancarleño-, Elías Arias salió "solo, cabizbajo y sin homenaje alguno. (...) ..ni los grupos de evangelización que formó y organizó en varios barrios fueron suficientes para presionar por la estada otro tiempo más del cura párroco. (...) ..nadie -absolutamente nadie- hizo nada por evitar su traslado a la Parroquia de Zarcerero". Según la nota periodística, en la salida del párroco "pudo más la presión de un sector del cantón, que -aunque pequeño- al fin y al cabo dicta algunas reglas y dirige con cierta propiedad los destinos del cantón". Esta última indicación, reveladora de las fuerzas que se movieron detrás del traslado del sacerdote, es corroborada por otras fuentes. Así, el coajutor de la parroquia y director de Radio Santa Clara, en un acto radiado en que el equipo sacerdotal de la zona Huetar Norte manifestaba su solidaridad con los detenidos, recordó un incidente significativo:

"Hace unas horas, personas le decían al padre Elías -después de pasar días enteros, mañanas, noches, tardes, buscando algunas personas para pedirles una contribución para hacer la casa de pueblos, la casa parro-

quial, la casa al servicio de la comunidad-, decían algunas de las personas de las que habían ofrecido una res o una contribución, que ellos no darían nada si nosotros, si el padre concretamente, seguía en la actitud y la posición que había tomado".

Entre esas personas posiblemente estén quienes se identifican con la posición (ideológica, pero también social) del vicepresidente de la Federación de Cámaras de Ganaderos de Costa Rica, tal como la externó a Radio Santa Clara en una entrevista a raíz del conflicto:

"...en nombre de la Federación de Cámaras de Ganaderos de Costa Rica, quiero dejar el apoyo incondicional a los dueños de estas tierras, las cuales han sido invadidas: en este caso, los señores Matamoros, en vista de que ya no es la primera vez que esta finca ha sido invadida. Hace aproximadamente año y medio, o dos años tal vez, tuvimos que intervenir -la Federación- con el Ministerio de Seguridad, porque se presentó una situación similar. Yo considero -o nuestra Federación considera- de que estamos total y absolutamente de acuerdo con la distribución de la tierra. Estamos de acuerdo que la tierra se debe repartir, debe ser del mayor número de campesinos posibles [sic], pero en una forma ordenada. Definitivamente no se puede de que cualquier persona se le ocurra llegar a meterse en propiedad privada, y mucho menos estamos de acuerdo en la actitud que está tomando en este momento el padre Elías, en ir a apoyar un tipo de actividades de éstas, ya que estamos conscientes de que ésto es un problema -prácticamente es un problema-, no de campesinos, sino de gente que les gusta venir a agitar las masas, que les gusta venir a repartir el comunismo, porque definitivamente esto es el comunismo".

La homilía del padre Elías en la cárcel de Ciudad Quesada define claramente la posición del entonces párroco frente a este tipo de argumentación:

"En ésto la Iglesia es muy clara: no puede haber paz si primero no hay justicia entre todos los hermanos. (...) Es necesaria la propiedad privada. El gran problema es qué se entiende por propiedad privada. Hemos creído propiedad privada para unos cuantos, para otros no. Esto no está bien: es propiedad privada para todos. Por propiedad privada, la Iglesia entiende tener aquello que es necesario para que yo viva dignamente, aquello que yo necesito para vivir dignamente, mi esposa y mis hijos. Aquello que yo tenga de más no podemos llamarlo propiedad privada. Es más, digámoslo claramente: no es mío... (...) Y es por esto que nos preguntamos: fincas de más de mil manzanas, ¿realmente yo necesito tanta

tierra para vivir yo, mi esposa y mis hijos...? ¿No será necesaria una reforma agraria que beneficie a nuestros hermanos? (...) Inmediatamente que aparecen estas cosas no falta quien diga «eso es comunismo, eso es comunismo, ahí están los comunistas metidos»: que preocuparnos que el hermano tenga techo, alimento, vestido, una fuente de trabajo, que esto es comunismo. No, hermanos, esto es cristianismo, y debiéramos ser nosotros los primeros en preocuparnos de estos problemas sociales que tienen los demás hermanos. Es más, hablemos claramente: precisamente si no queremos que se meta el comunismo, tengámosle la pancita llena a los pobres, preocupémonos de que tengan su casita, preocupémonos que tengan su trabajito, preocupémonos de que sus hijos puedan ir a la escuela y que tengan salud. (...) Le hemos lavado el cerebro a la gente hablándole de la democracia política, pero no hay democracia política si no hay democracia económica, si no hay democracia en el capital, si no hay democracia en la educación. (...) En la tarde me decían: «¿no cree usted que puede haber algunos comunistas por ahí que lo están manipulando a usted?». Hay gente que anda cazando brujas, que anda viendo fantasmas en toda parte, y yo lo que veo son cristianos. Estas personas que están aquí las hemos bautizado, sus hijos... son personas que las hemos confesado, les hemos dado la Santa Comunión... son personas que las hemos casado, personas que nos acompañan los domingos a la misa, personas que nos acompañan en la Semana Santa, personas que nos acompañan en la Fiesta Patronal, personas que han estado al lado nuestro. Y no es justo que, así como ellos nos han acompañado en los momentos de alegría, hoy que ellos están en problemas los dejemos de las manos y digamos «ese no es problema nuestro». (...) Pidamos al Señor por la unidad de la Iglesia, para que todos nosotros, siendo conscientes de los grandes problemas que atentan contra la dignidad misma de la persona, iluminados, alimentados por el Evangelio, por ese Evangelio liberador de Jesús, trabajemos organizadamente para que en muchos hogares san-carleños y de nuestro país no falte el pan en las mesas de nuestros hijos, ni el techo, ni la salud, ni el derecho a la educación. (...) Oremos por todos aquellos que tienen bienes, para que -conscientes de la necesidad de tantos pobres- sean capaces de dialogar y compartir sin llegar a la violencia".

La tercera posición decisiva en el traslado del padre Elías fue, obviamente, la del obispo diocesano de Alajuela, Monseñor Barquero. Vamos a citar ahora su argumentación sobre el conflicto, tal como fue grabada y transmitida por Radio Santa Clara en una entrevista:

"Como cristiano yo debo considerar razonable, muy legítima, toda aspiración del hombre a mejorar sus condiciones de vida. Como cristiano, como hombre de Iglesia, debo decir: la aspiración a mejorar las condiciones de vida debe hacerse dentro del respeto al prójimo, dentro del respeto a las instituciones del país, a las leyes por las cuales el país se rige. La Iglesia en Latinoamérica ha hecho una opción por los pobres. (...) ...la Iglesia debe apoyar al pobre en esas aspiraciones legítimas de mejorar su condición, sobre todo cuando vive en condiciones infrahumanas, cuando sobre todo no tiene empleo digno, cuando no tiene tierra donde poner su casa. Pero la Iglesia, por otra parte, debe ser la primera en respetar el orden jurídico del país. Entonces estamos entre estas dos situaciones: la situación real, la realidad del hombre que lucha por tener un pedazo de tierra que cultivar para proveer a su propio sustento, de su familia, y para contribuir así a la sociedad; por otra parte, ya los terrenos cultivables todos tienen dueño. Yo, por una parte, considero que la persona propietaria de extensiones grandes, de muchas tierras, debe tener, si es cristiano, debe tener una conciencia de ayudar. Toda propiedad privada, sobre todo la propiedad de la tierra, como lo enseña la Iglesia, tiene una especie de hipoteca social. La tierra, los bienes, tienen una finalidad social, y no una finalidad meramente individual, egoísta. Por ésto considero que el rico, el propietario de tierras -más de las que necesita para su propia familia-, debe estar en una actitud de vender razonablemente, de contribuir a solucionar el problema de tierras para aquellos que no las tienen. Por otra parte, yo veo, pues, que el campesino, el pobre que aspira a tener una parcela, debe hacerlo dentro de los marcos legales del país. La solución debe hacerse por medio del diálogo, y no por medio de la violencia".

2. La fuerza de los poderosos y un débil laicado popular

Reconstruyendo entonces los hechos a partir de la información recabada, podemos señalar tres factores determinantes en el desenlace, de los cuales sólo uno tiene que ver con agentes externos a la Iglesia misma.

a. Los ganaderos presionan

Empezando por éste último, resulta manifiesto que se trata de la presión de ese "sector del cantón que dicta reglas y dirige con cierta propiedad", según la nota del periódico local.

Las presiones de este sector se ejercieron en tres direcciones. En primer lugar, contra el párroco mismo; como señala el coajutor de la parroquia, personas de cierta fortuna "habían ofrecido una res o una contribución" para la casa parroquial, y luego amenazaron con no dar nada si el padre Elías "seguía en la actitud y la posición que había tomado".

En segundo lugar, para influir en la "opinión pública": tenemos entonces al vicepresidente de la Federación de Cámaras de Ganaderos deslegitimando el movimiento precarista y la participación en él del cura párroco, pues "es un problema, no de campesinos, sino de gente que les gusta venir a agitar las masas, que les gusta venir a repartir el comunismo".

Y en tercer lugar -como revela este mismo individuo-, la presión en altas esferas gubernamentales para movilizar la fuerza pública en su favor, como ya lo habían hecho anteriormente: "no es la primera vez que esta finca ha sido invadida. Hace aproximadamente año y medio, o dos años talvez, tuvimos que intervenir -la Federación- con el Ministerio de Seguridad, porque se presentó una situación similar".

b. Discrepancias teológico-pastorales entre el párroco y el obispo

El segundo factor son las discrepancias teológicas (ideológicas, si se quiere) y pastorales (o políticas) entre el padre Elías y Monseñor Barquero, patentes en sus respectivas posiciones frente al conflicto.

El obispo y el párroco concuerdan -aparentemente- en el punto de partida doctrinal (la opción por los pobres, la hipoteca social que grava la propiedad privada). Sin embargo, es palpable que sacan de ello consecuencias divergentes (o al revés: la terminología "ortodoxa" se yergue sobre sustratos conceptuales y pragmáticos diferentes).

Así, para Monseñor Barquero la opción por los pobres implica "considerar razonable, muy legítima, toda aspiración del hombre a mejorar sus condiciones de vida", pero considerando el asunto ya

no sólo como cristiano, sino también "como hombre de Iglesia", es necesario que se haga "dentro del respeto al prójimo, dentro del respeto a las instituciones del país, a las leyes por las cuales el país se rige". Para "el rico, el propietario de tierras", la negociación conforme a la ley supone "una actitud de vender razonablemente". Es "razonable" la aspiración del hombre a mejorar; también el rico puede y debe vender, aunque "razonablemente".

Para Elías Arias, en cambio, la opción por los pobres no se funda en un "respeto" dentro de los marcos legales (como condición sine qua non), sino en una justicia "entre todos los hermanos", que requiere más bien una reforma de estos marcos legales.

Mientras Barquero -pensando como "hombre de Iglesia", como obispo- parte del respeto a las leyes que hay, el padre Arias piensa en reformarlas, y ello no por una especie de principio moral, un deber ser reformista, sino por la simple evidencia de la necesidad de hacerlo: "no puede haber paz si primero no hay justicia".

La discrepancia también es fuerte en cuanto a lo que entienden por "propiedad privada": para el obispo, el rico puede "vender razonablemente" tierras cuando son "más de las que necesita para su propia familia"; para el párroco, "aquello que yo tenga de más no podemos llamarlo propiedad privada... no es mío". Para Elías Arias, nadie puede vender -razonablemente o no- lo que en el fondo no es suyo. He aquí una amenaza muy seria para los ricos propietarios de tierras, a quienes Barquero reconforta, no con el proyecto de una "reforma agraria", sino con el prospecto más simple -y con "razonables" dividendos- de "esa distribución nueva de tierras [que] se haga conforme a la ley".

Por último, una discrepancia que revela la amenaza más seria de todas: mientras Barquero habla del hombre, del campesino, del pobre, de un sujeto individual, Elías Arias llama a que "trabajemos organizadamente para que en muchos hogares sancarleños y de nuestro país no falte el pan en las mesas de nuestros hijos, ni el techo, ni la salud, ni el derecho a la educación". El individuo abstracto de Barquero tiene como contrapartida el sujeto colectivo, organizado, de Elías Arias; y no en abstracto: ese "nosotros" son el párroco y doscientos precaristas más, muy concretamente detenidos -¡y comulgando en acción de gracias!- en la cárcel de Ciudad Quesada, a mediados de octubre de 1987.¹⁰⁶

106/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 28, Noviembre 1987, pp. 11-15, 28-44; Vol. 4, No. 33, Mayo 1988, pp. 26s.

c. Limitaciones de la religiosidad tradicional:
un cura solidario... pero solitario

Vistas así las cosas, se podría pensar que no hace falta mayor explicación del traslado a la parroquia de Zarceros; cualquiera podría decir -con ironía- que más bien tardó mucho. Con el poderoso sector dirigente de San Carlos en contra, con la Federación de Cámaras de Ganaderos detrás, con el Ministerio de Seguridad aplicando la ley en todo su rigor, y encima, con el obispo de la diócesis más del lado de allá que del de acá: realmente, dos meses y medio para salir "solo, cabizbajo y sin homenaje alguno" son demasiados días.

Pero hay un factor todavía que debemos ponderar. ¿Por qué sale solo el padre Elías? ¿Por qué "ni los grupos de evangelización que formó y organizó en varios barrios fueron suficientes para presionar por la estada [sic] otro tiempo más del cura párroco"? ¿Por qué "nadie -absolutamente nadie- hizo nada por evitar su traslado a la Parroquia de Zarceros"?

En este punto -a falta de más información-, sólo conjeturas podemos hacer. Pero en nuestra opinión, un tercer factor, de capital importancia, es precisamente el tipo de vínculo entre el padre Elías y su feligresía.

En su homilía en la cárcel, el párroco se refiere a él de la siguiente manera: "estas personas que están aquí las hemos bautizado, sus hijos... son personas que las hemos confesado, les hemos dado la Santa Comunión... son personas que las hemos casado, personas que nos acompañan los domingos a la misa, personas que nos acompañan en la Semana Santa, personas que nos acompañan en la Fiesta Patronal".

El vínculo entre Elías Arias y los campesinos detenidos es el del pastor con su grey, dentro de una religiosidad muy campesina, muy tradicional, muy popular: bautizar, confesar, dar la comunión, casar, ir a misa, la Semana Santa, la Fiesta Patronal. Con ello se dibuja un cuadro típico -nos atreveríamos a decir- de la mayor parte de las parroquias de nuestro país (y no sólo las rurales).

Y la conjetura (o mejor, la duda) es: ¿será que los vínculos de la religiosidad popular tradicional no dan para más? ¿Será que el "nosotros" manifiesto en la cárcel de San Carlos surgió demasiado tarde, o demasiado al margen del vínculo fundamental, esencial, entre el padre Elías y sus feligreses?

Al parecer, la mayor parte del trabajo pastoral del padre Arias parece haberse concentrado en actividades de tipo cultural y litúrgico, con una limitada formación de grupos de evangelización

en los barrios, insuficiente para forjar una eclesialidad más solidaria. Otra de las razones debe ser atribuible a la historia misma del cantón de San Carlos, el cual sólo hasta recientemente ha comenzado a sufrir el embate de la concentración de tierras y la proletarización del pequeño campesino; su temple parece ser todavía el de una villa próspera de colonos del Valle Central, emigrados a mediados de este siglo y enriquecidos por el auge de la caña de azúcar y la ganadería en las décadas de los 60 y 70. La lucha por la tierra tiene una historia reciente, y la experiencia organizativa de los campesinos -y de los párrocos que se deciden a acompañarlos- está muy desarrollada.¹⁰⁷

d. Lecciones de una experiencia

De todas formas, la experiencia de Elías Arias en San Carlos pone de manifiesto al menos tres rasgos característicos de los conflictos intraeclesiales en el período bajo estudio, los cuales es preciso distinguir y sopesar.

El primero de ellos -que ya hemos visto a raíz del enfrentamiento entre Cáritas, CECODERS y la Escuela Social Juan XXIII- es la existencia de posiciones a veces incompatibles entre el clero con respecto al sentido teológico, pero sobre todo pastoral, de una "opción por los pobres" como la predicada por la Iglesia en su magisterio social.

Otro rasgo es el tipo de mecanismos administrativos para manejar estas discrepancias: como en los dos casos reseñados, el traslado y la renuncia forzoza son algunos de los más comunes.

El tercer elemento, de importancia capital, es la forma y el peso de la participación del laicado en una Iglesia que se quiere eficazmente solidaria con los pobres.

107/ Cf. Beatriz Villarreal, El precarismo rural en Costa Rica: 1960-1980 (orígenes y evolución), San José: Editorial Papiro, 1983, p. 99; CEPAS, Datos básicos acerca de los sindicatos en el agro costarricense, San José: s.e., 1986. pp. 12-15; Miguel Morales Alvarez, Redistribución espacial de la población: objetivos, limitaciones e impacto de la acción estatal (el caso de Costa Rica), San José: CSUCA-UNA-PISPAL-IDRC, 1983, pp. 60s.

C. Ortodoxia y ortopraxis: discrepancias en el episcopado

En cuanto a las diferentes "ortodoxias" -y, sobre todo, "ortopraxis"-, debemos señalar su presencia también en el seno mismo de la Conferencia Episcopal.

1. Monseñor Barquero: fetichizando el ajuste

En el caso de Monseñor Barquero, otras manifestaciones -por ejemplo, las ya citadas y correspondientes al año de 1986- comprueban el sesgo conservador de su posición.

En efecto, el obispo de Alajuela habla ahí de la situación actual como "una etapa de transición", en que "la sociedad muere a una forma de ser para dar a luz, no sin dolor, a un nuevo tipo de sociedad"; sin embargo, al describir la "agonía" de la "vieja" sociedad, la presenta como caracterizada por un "apego desordenado a sus bienes materiales", pues -"como es natural en los seres vivos", y al igual que en "tantas personas"- "se aferra con sus últimas fuerzas a la existencia".

Con riesgo de no hacerle justicia, en el pensamiento de Barquero parece haber una fetichización del ajuste estructural, presentándolo como un fenómeno "natural" (es decir, independiente de la voluntad humana y fuera de su control), que "podría fácilmente prestarse para condenar las reivindicaciones materiales de una población sometida deliberadamente a un desmejoramiento en su nivel de vida.

Ciertamente, el consejo de practicar la "austeridad" como manera de enfrentar la crisis formó parte importante del discurso jerárquico en el período 1981-1983 (recordemos el "Decálogo de la austeridad", de Arrieta, pero también las dos cartas pastorales de 1981); sin embargo, ya desde 1986 los pronunciamientos de la Conferencia Episcopal -y de Arrieta, en particular-, han tomado otra dirección, como hemos podido comprobar en lo relativo a la política salarial del gobierno.

2. Monseñor Trejos frente al liberacionismo

También hay indicios de ciertas diferencias teológico-pastorales, y quizá político-partidistas, entre el arzobispo de San José y el obispo de San Isidro de El General, Monseñor Trejos, pese a coincidir ambos en una especie de "desarrollismo" eclesial que se manifiesta en la importancia atribuida a la modernización pastoral y la pastoral social.

Ya hemos anotado arriba el peculiar sabor antigubernamental del manifiesto del obispo y el clero de San Isidro sobre la situación de esta diócesis, enviado al presidente Arias en enero de 1987, particularmente en lo relativo a su denuncia del "descuido por parte de las instituciones del Estado", "la influencia política", el "desvío" de recursos asignados para la zona, el "excesivo sometimiento del país a fuerzas externas" y la "desenfrenada creación de impuestos".

También citamos anteriormente la protesta de Trejos, a fines de noviembre de 1986, contra la "instrumentalización de los entes paternalistas gubernamentales", y su apoyo a la acción social de entidades privadas como el Club de Leones, la Cámara Junior y la Cámara de Productores de Caña.

En mayo de 1987, el obispo Trejos se distinguió entre sus compañeros de la Conferencia Episcopal por una fuerte y abierta crítica a la Administración Arias, al cabo de su primer año de gobierno; según el prelado, había sido un año "pródigo en mensajes, pero la obra social no se nota: el pueblo quiere algo más que palabras".

Por lo demás, es conocido el vigoroso apoyo del obispo al principal sindicato campesino de la diócesis -la UPIAV (Unión de Productores Agropecuarios Independientes de Pérez Zeledón)-, afiliado a la Federación Campesina Cristiana Costarricense, y abiertamente vinculado con el Partido Unidad Social Cristiana.¹⁰⁸

108/ Iglesia solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 23, Junio 1987, p.3; CEPAS, Datos básicos acerca de los sindicatos..., op. cit., p. 23; Amador y Gutiérrez, "Dossier sindical", op. cit., p.26s; entrevista personal con el secretario de UPIAV en febrero de 1987.

**D. Mecanismos de control:
traslados, renunciaciones, prohibiciones**

Con respecto a los mecanismos administrativos de control, podemos constatar que el traslado y la renuncia obligada no son los únicos que aparecen en el período. En el caso particular de un párroco incómodo, también se le puede aislar, o reducir su ámbito de acción, dividiendo una parroquia en varias, o incluso segregando una parroquia de su diócesis original e integrándola a otra diócesis vecina (opción existente sólo para el caso de parroquias fronterizas entre dos diócesis).

La primera posibilidad se infiere de lo sucedido con la Gran Chacarita a comienzos de esta década; en efecto, el obispo de Tilarán, Monseñor Héctor Morera, la dividió en cuatro parroquias, intentando aparentemente disolver al equipo pastoral del IEME que trabajaba en la zona; aunque las relaciones mejoraron después, muchos de sus miembros han desde entonces abandonado el país, reubicándose en Nicaragua.¹⁰⁹

En cuanto a la segunda posibilidad (segregar una parroquia, adscribiéndola a otra diócesis), conocemos un caso en que ello ha sucedido (Santa Rosa de Pocosal, segregada de la diócesis de Tilarán y adscrita a la de Alajuela), aunque faltaría un estudio específico de este punto para confirmar la sospecha de que se hizo con el fin de neutralizar un proceso pastoral renovador.¹¹⁰

Por lo demás, los obispos están mostrando otros mecanismos. Es el caso de la reciente prohibición emitida por Monseñor Arrieta contra los estudios universitarios del clero diocesano durante los tres primeros años de sacerdocio, incluso tratándose de universidades pontificias, y requiriendo la autorización arzobispal si es en años posteriores, con la condición de que estos estudios "se relacionen con su ministerio sacerdotal". Al razonar su pronunciamiento, el arzobispo enumera tres motivos: algunos de los cursos matriculados "no tienen muchas veces ninguna relación con lo que constituye el ser y la misión de un Pastor de almas"; "el ambiente universitario, nada propicio en nuestros tiempos para un joven sacerdote, puede comprometer hasta seriamente su virtud, sus concepciones religiosas y hasta su misma vocación"; por último, el recién ordenado "no debe dedicar su tiempo a menesteres distintos o ajenos a su ministerio".

109/ Opazo, op. cit., p. 125.

110/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 20, Diciembre 1986-Febrero 1987, pp. 25s.

Un último mecanismo de control aparecido recientemente es -según comunicado del director diocesano de Cáritas en San Isidro de El General- la decisión del obispo Trejos "de no permitir la participación de ningún grupo o persona extradiocesanos en las diferentes áreas de la pastoral, sea en seminarios, convivencias, talleres, retiros..., en ninguna de las parroquias", y de "suspender de inmediato cualquier vínculo en ese sentido", con el fin de "corregir o evitar esos graves errores que se pretende introducir en la acción pastoral de nuestro país, así como en el resto de Latinoamérica".¹¹¹

La mención de "graves errores" pastorales en Costa Rica, "así como en el resto de Latinoamérica", parece ser una alusión al peligro de la "iglesia popular" y la "infiltración marxista", que -como vemos- no es un temor exclusivo de La Nación, sino también de la Conferencia Episcopal, o al menos de algunos de sus miembros. Ya en junio de 1988, esta cuestión se planteó abiertamente en una reunión de los vicarios arquidiocesanos con tres sacerdotes de la Oficina de Justicia y Paz de la Orden de Predicadores, a raíz de una exposición de un sacerdote diocesano sobre el tema de "La penetración comunista en la Iglesia", con mención explícita del equipo de "Justicia y Paz". Como resultado de esta sesión con los vicarios, los tres sacerdotes de "Justicia y Paz" fueron recibidos al mes siguiente por la Conferencia Episcopal, y se dispuso la creación de una Comisión Nacional de Pastoral Social -como había sugerido en enero de ese año la junta directiva de Cáritas Nacional-, para servir de enlace entre los diferentes organismos existentes en ese campo. Sin embargo, la comisión no ha sido creada todavía.¹¹²

E. Participación laical y conflictos eclesiales: un signo de los tiempos

Creemos que el problema de la participación del laicado es un factor de mucho peso, si no determinante, en estos conflictos eclesiales que estamos reseñando; y no sólo factor, sino también, en muchos casos, causa de ellos.

111/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 5, No. 43, Mayo 1989, pp. 11-14, 26s.

112/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 4, No. 35, Julio 1988, p. 16; No. 36, Agosto 1988, p. 18.

1. La participación como necesidad eclesial

El caso de Elías Arias en Ciudad Quesada es un buen ejemplo de la eficacia limitada que puede tener una opción eclesial por los pobres si no se cuenta con un laicado activo sustentando decididamente esa voluntad.

También hay contraejemplos: el más dramático de ellos es el de la Gran Chacarita, cuando fracasó en 1981 el intento gubernamental de expulsar del país a uno de los miembros del equipo sacerdotal, pese a la petición expresa -en dos ocasiones diferentes- del presidente Carazo al obispo Morera. ¿Cuáles fueron allí las condiciones que lo impidieron? No sólo el apoyo del obispo, sino también la amplia solidaridad de otros sectores eclesiales, incluyendo una movilización masiva de feligreses. Así lo narra el sacerdote a quien querían expulsar:¹¹³

"El 24 [de marzo de 1981] se nos pasa aviso de que se nos retira la cédula de residente por parte de Migración. Reunido el Grupo IEME, determinamos dejar al pueblo que se organice y confiar en él, sin manipulación por nuestra parte. (...) Se forman subcomités, se va a la prensa y televisión, se lleva a través de varias comisiones un memorial del pueblo respaldado por más de tres mil firmas a Migración, Obispado, Ministerio de Seguridad, Arzobispado de San José, etc. Se hacen invitaciones a otras comunidades de Puntarenas. Responden los sectores populares de Barranca, el Roble, Cocal y el Carmen. Por el contrario, a nivel nacional y local, recibimos respaldo de numerosos elementos con «jerarquía», pero siempre en forma individual y a partir de sus influencias. (...) Una de la más [sic] reconfortante solidaridad la recibimos de la Conferencia de Religiosos de Costa Rica. Sentimos que estábamos apoyados por nuestro Obispo, comunidades populares, sacerdotes que laboran en sectores populares del país, CONCOR, a más del equipo sacerdotal de Puntarenas y el grupo IEME".

Contrastando con el caso de Elías Arias, aquí vemos a tres mil personas firmando un pliego en contra de la expulsión, y el obispo del lado del sacerdote. ¿Cómo se logró ello? Dejando de lado el apoyo del obispo, circunscribámonos a la solidaridad de la comunidad.

113/ En Opazo, op. cit., p. 144.



La información existente permite inferir que en ese momento había en Chacarita, sobre un total de 35.000 habitantes, unos 1.500 feligreses "participantes", entre los cuales se contaba con alrededor de 100 o 200 directamente comprometidos en un trabajo pastoral renovador; ello implica una tasa de participación de casi el 6 por ciento, un poco menor al promedio nacional (alrededor del 7 por ciento, como vimos anteriormente).¹¹⁴

Por consiguiente, la razón del apoyo de la comunidad a su párroco no estriba tanto en la cantidad de participantes en la Iglesia local, sino más bien en la calidad de su participación; en efecto, para 1981 el equipo del IEME llevaba por lo menos cinco años de trabajo pastoral sistemático, orientado hacia la formación de pequeñas comunidades cristianas en los barrios, con una intensa preparación de líderes seculares (en materias bíblico-teológicas, pero también de realidad social y organización).

Otro factor, tal vez determinante, puede ser atribuible a la historia misma de la Gran Chacarita: poblada -a partir de los años 60- por oleadas sucesivas de precaristas, primero espontáneas, luego organizadas por partidos de izquierda, había aquí terreno fértil para un trabajo pastoral de vinculación práctica entre la fe, el compromiso social y, en este caso, la política reivindicativa organizada.¹¹⁵ Así, en Chacarita, los sacerdotes del IEME estaban de por sí inmersos en un ambiente de precarismo urbano altamente radicalizado por la lucha reivindicativa contra el Estado; en San Carlos, Elías Arias tenía que desplazarse de la moderna Ciudad Quesada para encontrarse con esporádicos -aunque crecientes- movimientos de precarismo rural, con una limitada experiencia organizativa.

2. La participación como causa de conflictos: el caso de la Renovación Carismática

Otro ejemplo de la importancia de la participación laical, esta vez -creemos- no sólo como factor, sino también como causa de conflictos, es el del movimiento de Renovación Carismática. El que, en este caso, la participación tenga un sentido teológico-pastoral distinto y hasta opuesto, pone de relieve el hecho de que esta participación es de suyo conflictiva, independientemente de su orientación.

114/ Elaboración propia, a partir de los datos de Opazo, op. cit., pp. 116, 125, 130, 133.

115/ Cf. Opazo, op. cit., pp. 116-119.

Introducida en Costa Rica en 1972 en sectores medios y medios-bajos de los grandes suburbios de la capital, la Renovación Carismática experimentó un crecimiento acelerado, gracias en buena medida a la bendición y el impulso del entonces arzobispo Rodríguez, pero también al impacto de la situación económica nacional, con un deterioro paulatino de valores y seguridades previamente existentes.

Ya para 1975, la importancia numérica del movimiento (diez mil participantes) y su orientación laical -poco preocupada por el respeto a los principios de obediencia jerárquica- impulsó a Monseñor Rodríguez a intervenir, por medio de un decreto en el que disponía su derecho a elegir al jefe seglar a partir de una terna presentada por los miembros de la agrupación. Rodríguez explicitó además una serie de dogmas y normas de disciplina católicas, cuya aceptación habría de tenerse como requisito para formar parte del movimiento; incluso llegó a cambiar su nombre, el cual quedó como "Movimiento de Renovación Espiritual", sustituyendo la palabra "carismático".

Sin embargo, la dirigencia laical rechazó el decreto, declinando aceptar el nombramiento propuesto por el arzobispo, y la solución del conflicto tuvo que esperar hasta 1979, cuando se firmó un "acuerdo de reconciliación" con presencia del director mundial de la Renovación Carismática, en el que se limitaba la jurisdicción jerárquica, rechazando la autoridad automática de los sacerdotes miembros del movimiento.

Para la Conferencia Episcopal, uno de los principales aspectos negativos de la Renovación era su falta de "inserción en la vida eclesial": es decir, su inorganicidad con respecto a las estructuras institucionales; sin embargo, la importancia del movimiento como alternativa católica a un pentecostalismo protestante en rápido ascenso fue suficiente para limar las asperezas y tolerar esta inusitada autonomía organizativa.¹¹⁶

3. Conflictos parroquiales: curas contra laicos, laicos entre sí

En el espacio propiamente parroquial, la participación laical también muestra esta naturaleza conflictiva que hemos visto ejemplificada -a nivel de los movimientos apostólicos supraparroquiales- en el caso de la Renovación Carismática. Durante el período bajo estudio hemos podido observar dos tipos de conflicto parroquial: entre el cura y los laicos, y entre el laicado mismo.

116/ En este punto seguimos a Picado, op. cit.

Dentro del primer tipo podemos distinguir todavía dos variantes. La primera es el caso de laicos comprometidos en una línea acorde con el magisterio social, pero enfrentados a párrocos que no entienden o rechazan semejante compromiso. La segunda variante es precisamente el caso contrario: curas comprometidos y laicos conservadores.

a. **Laicos comprometidos y curas conservadores:
un conflicto de autoridad**

El siguiente testimonio, de una seglar de la parroquia de Paso Ancho -poblado suburbio capitalino-, es muy revelador:

"Mi experiencia como laico comprometido ha sido muy valiosa. Desde los valores evangélicos y la unidad de la comunidad he sentido la necesidad de luchar por los problemas de la comunidad, como lo son mi participación en un grupo de ayuda a la comunidad y en la Asociación de Desarrollo Integral. Aún a pesar de todo, no me considero un laico totalmente realizado, porque cuando un laico trata de identificarse con el pueblo, o tienden a señalarlo como un comunista o simplemente lo alejan o no te hacen participar. Además, siempre quienes dictan las líneas no son los laicos y procuran hacernos dependientes de las líneas que lanzan las jerarquías, y cuando nos desviamos de ellas nos amenazan, incluso diciendo que los perjudicamos a ellos".¹¹⁷

Conocemos este caso de primera mano. Un párroco renovador fue sustituido por otro cuyo rechazo de las actividades de algunos laicos llegó a ser total, al punto de interrumpir una celebración eucarística para acusarlos públicamente de "comunistas", negándose a darles la comunión al verlos acercarse al altar. Este grupo de laicos llevó su problema hasta Monseñor Arrieta, quien decidió el traslado del párroco.

Pero volviendo al testimonio de la seglar -catequista en su parroquia y oficinista en una dependencia gubernamental-, dos observaciones se imponen. En primer lugar, recalcar la manifiesta desproporción entre el tipo de compromiso social de esta mujer

117/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 29, Diciembre 1987, p. 39. Se trata de una participación leída en la Semana de Teología del Instituto Teológico de América Central (ITAC), celebrada en octubre de 1987. Sobre la experiencia pastoral en Paso Ancho, cf. Miguel Picado, op. cit., pp. .

-un grupo de ayuda social, la Asociación de Desarrollo Integral- y la reacción del párroco: señalarla como "comunista", alejarla, impedirle su participación.

La segunda observación es sobre la actitud autónoma que presenta esta seglar con respecto a la jerarquía eclesial: sobre todo tratándose de una mujer, esta independencia de criterio probablemente resulte una amenaza más grave para el cura que su grado de compromiso social. Sin embargo, debemos dejar sentado que se trata de una autonomía perfectamente legítima y hasta necesaria según el magisterio. En efecto, el Concilio Vaticano II señala claramente que corresponde a los seglares "lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. (...) es a ellos mismos a quienes corresponde cargar con las propias responsabilidades, debidamente conducidos por la sabiduría cristiana y atentos a las enseñanzas del Magisterio" (GS 43). Puebla (cf. 810, 824s.) también critica "la excesiva dependencia [laical] de las iniciativas de la jerarquía". Y aunque señala las "dificultades" de "una exagerada politización" en el compromiso laical, no creemos que las dificultades aquí apuntadas tengan nada que ver con semejante situación.

Se trata ostensiblemente de un problema de aceptación o no de la autoridad clerical -en sí misma, independientemente de su legitimidad-, que se agrava en el caso de clérigos cuya identidad y autoafirmación está esencialmente cifrada en la obediencia -y hasta el temor- de los laicos.

Ello se patentiza en el testimonio de otro seglar de Paso Ancho:

"A mí me han tratado de comunista y todo eso, porque -es decir- a mí no me da miedo hablar, si no que muchas veces uno no lo hace -talvez- porque... para no ofender a otra persona, y no llegar uno a chocar en pleitos y todo eso. En realidad, si nosotros somos conscientes, y queremos cambiar y queremos formar a nuestro pueblo y a nuestras familias -y de nosotros mismos- personas que sean de provecho para la comunidad, yo creo que somos nosotros los que tenemos que empezar a mover ésto. Porque si nos quedamos callados, ¿qué es lo que va a pasar?: que el día de mañana todo ésto se va a ir a la basura. No sé ni qué es lo que va a pasar... Que nada va a servir. Porque nos cuesta, yo sé que nos cuesta. Yo creo que nosotros eso es lo que tenemos que hacer: nada más ser conscientes de que necesitamos el trabajo colectivo. Por eso creo que muchos sacerdotes son conservadores. Y no es que no quieren: no han leído

esto.¹¹⁸ O si lo han leído, pero no lo ponen al servicio de la comunidad, porque no les sirve -para ellos-, porque entonces se van a creer que el laico va a ser más que ellos o se va a capacitar más, o va a haber una revolución de mejores ideas para la Iglesia. No es que van a ser malas, porque si lo hacemos a la luz de la Palabra, a la luz del Evangelio, yo creo que no va a ser malo. No va a ser más que la tesis de Cristo para renovar todo. (...) Claro, todavía está enredado. No comprendemos que nos tildan -talvez- de comunistas, y de todas estas cosas. Muchas veces nosotros decimos que es gente mala. Pero no es gente mala: es gente ignorante, que no se ha preocupado por superarse en estas cosas de documentos de la Iglesia. Porque unos de nosotros tenemos la experiencia de que se nos ha tildado hasta de parásitos -con el sacerdote- porque nosotros, en una entrevista con él, le sacábamos citas de Puebla y todo eso. Y en la homilía decía: «Yo sé de un grupo de [el Movimiento] Familiar Cristiano: de enseñarme a mí -dice-, se creen más que el sacerdote». Y jamás es eso. Nosotros jamás nos vamos a creer más que un sacerdote, porque es totalmente otro sacramento. Sino que son cosas... En realidad, son ignorantes. Ese sacerdote es -para mí- un ignorante, porque no quiere ver la realidad tal y como es, como muchas personas. Entonces, lo que pasó es que nosotros también nos implantamos. Es decir: que tengamos fe. Y que gracias a Dios la fe de nosotros ha sido muy grande, porque todo lo que hemos pasado y seguimos adelante. Yo creo que si me cambian a mí de la fe que tengo, diay, prefiero morirme".¹¹⁹

Lo que este laico está proponiendo no es desplazar al párroco: "jamás es eso... porque es totalmente otro sacramento", dice. Su gran pecado es pedir un "trabajo colectivo": pasar de un trabajo autoritario, donde el cura manda y los seglares obedecen, a otro "colectivo", donde ciertamente hay un ministerio sacerdotal (o "sacramento", como dice él), pero también otro propiamente laical, cada uno con su función y su carisma; esto es lo que quiere este seglar. Para algunos sacerdotes "conservadores" -o, a veces, simplemente "ignorantes"- se trata de "comunismo". Para él, es "la tesis de Cristo": renovar todo, antes de que se vaya todo a la basura.

118/ Se refiere a los textos del documento de Puebla sobre la espiritualidad del laico (números 797 y 798).

119/ Iglesia Solidaria, Nueva Serie, Vol. 3, No. 27, Octubre 1987, p. 31s. Se trata de la transcripción de una grabación realizada en un trabajo en grupo, en que laicos de varias parroquias intercambiaban sus impresiones a partir de la lectura de textos del documento de Puebla.

b. Curas comprometidos y laicos conservadores:
Chacarita y el problema del "elitismo"

Otra variante de los conflictos entre curas y laicos se presenta cuando los papeles se invierten: ahora, el cura es "comprometido", pero los laicos -talvez no todos, pero muchos, quizá la enorme mayoría- son "conservadores".

Esta variante se puede observar incluso, si afinamos la vista, en la experiencia de Chacarita, tal como nos la presenta Andrés Opazo en su detallada investigación. El caso nos parece aleccionador precisamente porque en Chacarita pareciera darse todo lo contrario: el ejemplo más notable de un proceso pastoral de "avanzada", como sostiene Opazo,¹²⁰ en donde un intento de expulsión de sacerdotes produjo toda una movilización popular. Sin embargo, en el trasfondo de esta experiencia podemos percibir una tensión y un conflicto que puede o no tener manifestaciones evidentes, pero está ahí, al igual que en muchos procesos semejantes (probablemente en todos).

Opazo formula el problema como "el posible elitismo que puede subyacer en una pastoral centrada en la formación sólida y responsable de minorías conscientes, que podrían llegar a incomunicarse con las mayorías en donde lo religioso se expresa en sus formas tradicionales".¹²¹ Otra manera de decirlo es que la religiosidad propuesta por el cura -como principal orientador de estas "minorías conscientes"- se enfrenta (choca, entra en conflicto) con una religiosidad tradicional. Los efectos de este enfrentamiento pueden ser dramáticos (denuncias de los feligreses contra el cura "comunista", e incluso agresiones materiales de algún tipo) o silenciosos; pero el mutismo a veces es un arma poderosa.

En el caso de Chacarita, nos parece indudable la existencia de un cierto silencio como indicador. En efecto, según los datos apuntados arriba sobre participación laical en la Gran Chacarita, de 35.000 habitantes en la zona, sólo unos 1.500 participan de alguna manera en las actividades pastorales y litúrgicas. Y de estos 1.500 participantes, no más de 200 (quizá menos) pueden considerarse realmente como organizadores parroquiales. En otras palabras, del total de habitantes sólo participa poco más del 4 por ciento, y de los que participan, en sólo un 13 por ciento de

120/ Opazo, *op. cit.*, pp. 115, 137s, 148. Según él, la experiencia de Chacarita es "prototípica": la que "en una forma más completa ha buscado encarnarse en la situación popular y partir de las aspiraciones y luchas de los más pobres".

121/ *Ibid.*, pp. 137s.

los casos se trata de organizadores activos.

Además, en sus conversaciones con la gente, Opazo constató una serie de problemas que enriquecen lo que sería una aproximación meramente cuantitativa al carácter de la participación laical en la comunidad eclesial. En primer lugar, Opazo señala lo siguiente:

"Las entrevistas a los sacerdotes y laicos muestran... que algunas personas no han podido asimilar los cambios litúrgicos y siguen apegadas a la piedad tradicional, las novenas y fiestas religiosas. Ellas pueden acudir a la iglesia del Centro que satisface sus necesidades religiosas"¹²².

Muchos de los 33.500 habitantes que no son participantes están en esta condición; es un eufemismo hablar de "algunas" personas que no han podido asimilar los cambios litúrgicos: son decenas de miles, la inmensa mayoría. En esto no debemos entrar aún en valoraciones, sobre todo si sabemos que la situación es similar en todo el mundo; los católicos meramente "nominales", o de nombre, son la mayoría, y a lo sumo se acercan a las actividades eclesiales cuando les toca enfrentar los grandes "ritos de pasaje" de la vida humana: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte.

En segundo lugar, incluso dentro del grupo más activo en la vida parroquial, es manifiesto que no todos están "plenamente concientizados", como señala Opazo.¹²³ Por ejemplo, nuestro autor indica -al enumerar los principales grupos apostólicos que hay en la comunidad-¹²⁴ que los catequistas se cuentan "en primer lugar". Además, se señala que se trata de una actividad "central" (añadimos nosotros, en virtud del papel formativo preponderante, sistemático y permanente que cumple la catequesis en una parroquia). Pero precisamente en este grupo clave, que es el más grande en la comunidad -Opazo habla de 70 catequistas en total-, resulta que "hay unos treinta que son de los plenamente comprometidos, y unos veinte que no están plenamente concientizados".¹²⁵ Es decir: incluso en aquel grupo que constituye la columna vertebral del trabajo pastoral en Chacarita, la mitad no está plenamente comprometida, y entre los que sí están comprometidos, sólo diez (un 14 por ciento) están plenamente concientizados.

122/ Op. cit., p. 127.

123/ Ibid., p. 130.

124/ Ibid., p. 133.

125/ Ibid., p. 130.

Aquí parece haber, como señala nuestro autor, serios problemas de "elitismo".¹²⁶ Además, también hay problemas graves de deserción. Los entrevistados se refieren a estos hechos en los siguientes términos: "Esta es una Iglesia del pueblo -sostiene uno de ellos-, pero el pueblo no responde a esta Iglesia todavía". Y dice otro: "En el pueblo no ha entrado el mensaje. Fuimos muchos los que empezamos el curso de cristología, pero quedamos pocos... la gente tiene una religión tradicional que rechaza el mensaje... Piensa que nos cambiaron de religión, y por eso la gente se va".¹²⁷

Según Opazo, esta situación "se ha revelado en otras experiencias avanzadas"; y aunque él no cita ninguna, vale la pena destacar ahora un ejemplo dramático: en la diócesis de Goiás -una de las más avanzadas de Brasil en una línea renovadora y de compromiso social-, la mayoría "silenciosa" (los católicos meramente practicantes o nominales) constituye cerca del 80 por ciento de la población total, mientras que los participantes son sólo un 8 por ciento (incluyendo los que están en grupos y movimientos de tipo preconciliar); según un estudioso de esta situación particular, esa mayoría es "entre indiferente y moderadamente hostil al modo como la Iglesia en la región existe ahora".¹²⁸

c. Laicos contra laicos: un conflicto parroquial creciente

Debemos considerar ahora, para terminar, un segundo tipo de conflictos parroquiales: el que se presenta entre el laicado mismo. En efecto, en las Iglesias locales la dinámica pastoral y religiosa no se agota -ni mucho menos- en las relaciones (conflictivas o armoniosas) entre curas y laicos: al contrario, conforme avanza la renovación eclesial en Costa Rica, en las parroquias el eje de conflictos se desplaza hacia las relaciones de los laicos entre sí.

Como expresa un laico activo de una parroquia arquidiocesana:

126/ Ibid., p. 138.

127/ Loc. cit.

128/ Rodríguez, op. cit., p. 103.

"...estamos ahora en una Iglesia que está dividida. Somos uno con la Iglesia, como decía el compañero, pero está dividida. Vea usted -digamos- el grupo de fe carismática, el grupo del Nazareno, el grupo de la Virgen María y todos los grupos que hay dentro de la Iglesia: todos están divididos. Todos jalan harina para su propio saco. Y todos nos volamos filo".¹²⁹

También hemos tenido un atisbo de esta situación en las entrevistas con seglares realizadas por Opazo y citadas arriba: "muchos empezamos, pero quedamos pocos... la gente se va", dice uno; "el pueblo no responde", dice el otro. Evidentemente, el choque entre una fe comprometida y una religiosidad tradicional no es un problema que se presente sólo entre curas y laicos, sino también entre los laicos mismos.

El primer testimonio plantea con toda claridad el fenómeno de la división eclesial (la Iglesia "está dividida"), su origen en intereses distintos ("cada uno jala para su propio saco") y el enfrentamiento resultante ("todos nos volamos filo").

Los entrevistados por Opazo nos permiten adentrarnos en otras facetas de esta situación conflictiva. El primero de ellos habla de que "muchos empezamos, pero quedamos pocos": aunque todavía se considera parte de "la gente" (su "nosotros" incluye tanto a los que mantienen su compromiso eclesial como a los que lo han perdido), se evidencia en él un sentimiento de ser distinto: pertenece a los "pocos", frente a los "muchos". El otro entrevistado constata que "el pueblo no responde"; se ve a sí mismo fuera del pueblo, juzgando al pueblo: hay -implícitamente- un "nosotros" (los laicos comprometidos) desde el cual se juzga a un "ellos" ("el pueblo", los laicos no comprometidos).

Surge entonces aquí una serie de preguntas importantes para nosotros: ¿cómo -mediante qué mecanismos concretos- se da el actual fenómeno de la división dentro de la Iglesia? ¿Cuáles son y cómo se constituyen los diversos intereses enfrentados? ¿Cómo se da su enfrentamiento: qué posiciones están involucradas, qué fuerzas o recursos movilizan, cómo se define la contienda? Desde un punto de vista ideológico, o psicosocial, ¿cómo se constituyen los sujetos de este conflicto, tanto los colectivos ("todos los grupos que hay dentro de la Iglesia") como los individuales? Estas cuestiones aluden a una pregunta de fondo: ¿cómo se está implantando la actual renovación de la Iglesia Católica costarricense? ¿Qué factores promueven o inhiben su crecimiento? Tomados conjuntamente, se trata de aspectos fundamentales de nuestro ámbito de investigación, que creemos necesario profundizar ahora resueltamente.

En nuestra opinión, el espacio parroquial y, en particular, la participación de los laicos en él, son de importancia estratégica para emprender semejante estudio; lo son desde un punto de vista institucional -por el peso cualitativo y cuantitativo que tiene la realidad parroquial en el fenómeno eclesial-, pero también por razones prácticas y pedagógicas, como insumo para los procesos de formación laical en parroquias (de los cuales forma parte la presente investigación). A ello dedicaremos los capítulos siguientes.



BIBLIOGRAFIA CITADA.

- Aguiluz Milla, Edwin, Discurso del MFC sobre su compromiso social: el caso de Desamparados en el contexto nacional y regional del movimiento, Instituto Teológico de América Central, 1988, manuscrito inédito.
- Alfaro P., Armando, editor, V Sínodo Arquidiocesano: Decretos sinodales, San José: Talleres Ludovico, 1985.
- Amador, Fausto y Gutiérrez, José María, "Dossier sindical", COPAN, Mayo-Junio 1986, pp. 18-46.
- CARITAS (Costa Rica), Año 1, Número 3.
- Centro de Estudios para la Acción Social (CEPAS), Datos básicos acerca de los sindicatos en el agro costarricense, San José: s.e., 1986.
- Centro Nacional de Acción Pastoral (CENAP) y otros, Lucha campesina en Costa Rica: no hay paz sin alimentos, San José: CENAP, 1988.
- COPAN (Costa Rica), Número 4, Abril de 1986.
- Número 5-6, Mayo-Junio 1986.
- Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión (Universidad Nacional), Informe cuatrimestral: Análisis de la Iglesia en la Coyuntura (Mayo-Agosto 1986), documento de circulación interna, fotocopia.
- Informe cuatrimestral: Análisis de la Iglesia en la Coyuntura (Setiembre-Diciembre 1986), documento de circulación interna, fotocopia.
- Fernández, Guido, El primer domingo de febrero, San José: Editorial Costa Rica, 1986.
- Garnier Rímolo, Leonardo, "El informe Villasuso: problemas y perspectivas de la era de la post crisis", en Centro de Estudios para la Acción Social (CEPAS), Primer coloquio. Costa Rica 1985: balance de la situación, San José: CEPAS, 1986, pp. 19-22.
- Iglesia Solidaria (Costa Rica), Nueva Serie, Vol. 1, Número 7, Octubre 1985.
- Vol. 1, Número 9, Diciembre 1985.

Vol. 2, Número 10, Enero-Marzo 1986.

Vol. 2, Número 12, Abril-Mayo 1986.

Vol. 2, Número 13, Junio de 1986.

Vol. 2, Número 14, Julio 1986.

Vol. 2, Número 15, Agosto 1986.

Vol. 2, Número 16, Setiembre-October 1986.

Vol. 2, Número 19, Noviembre-Diciembre 1986.

Vol. 3, Número 20, Diciembre 1986-Febrero 1987.

Vol. 3, Número 23, Junio 1987.

Vol. 3, Número 26, Setiembre 1987.

Vol. 3, Número 27, Octubre 1987.

Vol. 3, Número 28, Noviembre 1987.

Vol. 3, Número 29, Diciembre 1987.

Vol. 4, Número 30-31, Marzo 1988.

Vol. 4, Número 33, Mayo 1988.

Vol. 4, Número 34, Junio 1988.

Vol. 4, Número 35, Julio 1988.

Vol. 4, Número 36, Agosto 1988.

Vol. 4, Número 37, Setiembre 1988.

Vol. 5, Número 41, Marzo 1989.

Vol. 5, Número 43, Mayo 1989.

Vol. 5, Número 44, Junio 1989.

Vol. 5, Número 45, Julio 1989.

La Nación (Costa Rica), 5 de noviembre de 1986.

13 de marzo de 1987.

20 de marzo de 1987.

8 de mayo de 1987.

22 de agosto de 1987.

20 de setiembre de 1987.

4 de octubre de 1987.

6 de octubre de 1987.

9 de octubre de 1987.

18 de octubre de 1987.

23 de octubre de 1987.

28 de octubre de 1988.

6 de abril de 1989.

7 de abril de 1989.

27 de setiembre de 1989.

Libertad (Costa Rica), 4 de setiembre de 1987.

11 de setiembre de 1987.

Morales Alvarez, Miguel, Redistribución espacial de la población: objetivos, limitaciones e impacto de la acción estatal (el caso de Costa Rica), San José: CSUCA-UNA-PISPAL-IDRC, 1983.

Opazo Bernaldes, Andrés, Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social, San José: DEI, 1987.

Picado G., Miguel, "El V Sínodo: la Iglesia que somos", Senderos (Costa Rica), Octubre 85-Abril 86, Número 24-25, pp. 5-229.

"Fuentes primarias del V Sínodo", en Senderos (Costa Rica), Octubre 85-Abril 86, Número 24-25, separata.

"La Iglesia Católica costarricense en la crisis centroamericana", Cristianismo y Sociedad (México), Año XXIV, Tercera Entrega, Número 89, 1985, pp. 81-89.

La Iglesia costarricense: entre Dios y el César, San José: DEI, 1988.

La Iglesia costarricense, entre el pueblo y el Estado (De 1949 a nuestros días), San José: Guayacán, 1989, primera edición.

- Picado, Miguel, editor, La palabra social de los obispos costarricenses: selección de documentos de la Iglesia Católica costarricense, 1893-1981, San José: DEI, 1982.
- Richard, Pablo, editor, La pastoral social en Costa Rica: documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia Católica y el periódico La Nación, San José: DEI, 1987.
- Richard, Pablo, y Meléndez, Guillermo, editores, La Iglesia de los pobres en América Central: Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982), San José: DEI, 1982.
- Robles Robles, o.p., José Amando, "Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica", Mensajero del Clero (Costa Rica), Número 11, Setiembre 1983, pp. 5-66.
- Rodriguez Brandao, Carlos, "Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural", Cristianismo y Sociedad (México), Año XXV, Número 93, 1987, pp. 65-106.
- Rovira Mas, Jorge, Costa Rica en los años '80, San José: Editorial Porvenir, 1987.
- Rumbo (Costa Rica), 3 de julio de 1987.
- 31 de mayo de 1988.
- 7 de junio de 1988.
- 22 de noviembre de 1988.
- 18 de julio de 1989.
- 25 de julio de 1989.
- de agosto de 1989.
- Soto Acosta, Willy, Ideología y medios de comunicación social en Costa Rica, San José: Alma Mater, 1987.
- The Tico Times (Costa Rica), 11 de setiembre de 1987.
- Torres, Ana Felicia, Una aproximación al movimiento de Jornadas de Vida Cristiana, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, 1987, manuscrito inédito.
- Villarreal M., Beatriz, El precarismo rural en Costa Rica: 1960-1980, orígenes y evolución, San José: Editorial Papiro, 1983.

#####

Impreso en el Taller del
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Responsable: Jorge Oconitrillo