

Violencia, pandillas y redención en El Salvador

Reflexión desde la teología de la liberación

Benjamin Jonathan Schwab
Consultor de Friedrich-Ebert-Stiftung
en Dares Salaam (Tanzania)

En 1989, en medio de una cruenta guerra civil y pocos días antes de su propio martirio, Ignacio Ellacuría afirmó que “esta civilización está gravemente enferma y [...] para evitar un desenlace fatídico y fatal es necesario intentar cambiarla desde dentro de sí misma”¹. Hoy, más de dos décadas después de la firma de los Acuerdos de paz, El Salvador parece estar cerca de ese desenlace fatal, pues es considerado uno de los países más violentos del mundo².

La tasa de homicidios está en el nivel más alto del siglo y la sociedad vive en el miedo y el terror. Los políticos y los medios de comunicación responsabilizan a las pandillas de gran parte de la violencia. Aunque evidentemente las pandillas no son las únicas agresoras, no se puede negar que su presencia y su actividad en gran parte del territorio salvadoreño agobia a la sociedad. Así, las pandillas han pasado a ser el foco de la atención pública en la última década.

No deja de sorprender que, dada esa realidad, la producción académica sobre el tema sea muy escasa. La Iglesia también guarda silencio. Los pronunciamientos públicos que tratan el problema de las pandillas son pocos y la reflexión teológica es prácticamente inexistente. No obstante, una Iglesia llamada a “conocer y comprender el mundo en que vivimos” y a “escrutar los signos de

-
1. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *ECA* 493-494 (1989), 1078.
 2. N. Guerrero, “¿Por qué El Salvador vive ‘los días más violentos del siglo’?”, *BBC Mundo*, 22 de agosto de 2015; *cfr.* D. Gagne, “InSight Crime 2014 Homicide Round-up”, *InSight Crime. Organized Crime in the Americas*, 12 de enero de 2015; *cfr.* Redacción de *La Página*, “El Salvador es ya el país más violento del mundo”, *La Página*, 21 de enero de 2015.

los tiempos” (GS 4) no puede permanecer pasiva. El evangelio es una palabra exigente, radical y conflictiva que, al predicar el reino, necesariamente pasa por la denuncia de la injusticia.

Este artículo intenta aproximarse al tema de la violencia, en el contexto de las pandillas en El Salvador, y discutir posibles vías de redención, desde la perspectiva de la teología de la liberación. Es obvio que cualquier pretensión de tratar el tema de manera exhaustiva es vana y deshonesto con la realidad. Lo que buscamos aquí es, más bien, a partir de vivencias y problemas concretos, romper el silencio, abrir la brecha, proponer categorías de análisis y estimular un discurso crítico, en la teología y en la Iglesia, sobre la agobiante realidad que vive El Salvador.

No cabe duda de que tanto la situación de violencia en general como el fenómeno de las pandillas son producto de un proceso histórico largo y complejo. Por este motivo, en la primera parte de este trabajo analizaremos el contexto histórico-social salvadoreño, que posibilitó el desarrollo de este fenómeno, y las variables políticas, económicas, sociales y culturales que lo condicionan en la actualidad.

En la segunda parte, miraremos esa realidad con el lente de la teología de la liberación. Comenzaremos introduciendo el tema de la violencia como problema teológico. Luego, señalaremos el discurso teológico sobre la ambigüedad de la violencia durante la guerra civil e intentaremos actualizar ese discurso para el mundo de hoy. En un siguiente paso, discutiremos el concepto del “pueblo crucificado” y mostraremos su rostro actual, desde las pandillas, en su condición de víctimas del pecado estructural. Finalmente, nos acercaremos a la noción de una posible redención de la violencia, en el contexto de una reconciliación verdadera, que pasa por la verdad, la justicia y el perdón.

La tercera parte será de carácter más propositivo y buscará dar luces para una praxis social y pastoral liberadora. Luego de la presentación y revisión crítica de prácticas sociales concretas, propondremos posibles caminos para la redención de la violencia y la humanización de las relaciones sociales en el país. Un énfasis especial pondremos en el valor del *diálogo* como vía imprescindible para la búsqueda cristiana de la paz y la redención de la violencia, y en una revisión crítica de la *conversión religiosa*, en el ámbito evangélico-pentecostal. En las conclusiones recogeremos brevemente las principales líneas de argumentación del trabajo y las puntualizaremos, de acuerdo a las exigencias de la realidad actual.

Aunque se trata de un análisis en gran parte bibliográfico, el punto de partida es una vivencia intensiva de la realidad. En el texto se recogen las entrevistas formales e informales con expertos en seguridad y mediación, víctimas de la violencia, emigrantes, pastores, teólogos y pandilleros, así como también mis observaciones durante numerosas visitas y actividades de campo, en zonas

marginales afectadas por la actividad de las pandillas. El cuerpo principal del trabajo, sin embargo, es un estudio bibliográfico riguroso, que busca recoger y relacionar las principales teorías y conceptos relevantes para el tema.

1. Cultura de la violencia y dimensión política-social de la violencia pandilleril

Conviene comenzar por aclarar qué entendemos por violencia, algo que por un lado nos es tan familiar, pues todo ser humano la ha experimentado de alguna forma, pero por el otro lado, es tan complejo, que excede cualquier intento de comprensión holística. El psiquiatra estadounidense James Gilligan se aproxima al tema de la violencia desde la perspectiva de la salud pública. Por lo tanto, su visión está orientada a la praxis de prevención social, un enfoque particularmente idóneo para nuestra reflexión. Gilligan define la violencia como “la muerte o incapacidad provocadas por daño físico o trauma, causados por la conducta y las opciones humanas y, por lo tanto, por la mente humana o la psique”³.

Gilligan, con décadas de experiencia de trabajo con reos altamente violentos, atribuye la causa primaria y última de la violencia al sentimiento de vergüenza o de humillación, que el individuo percibe como amenaza a su respeto a sí mismo o identidad. Ante la ausencia de estrategias no-violentas para resolver conflictos y ante la falta de sentimientos de amor, miedo y culpa, esa amenaza puede provocar una respuesta violenta. Desde esta perspectiva, la violencia, más que expresión de pura maldad irracional, es un síntoma, una respuesta racional, en un determinado entramado de relaciones sociales⁴.

1.1. El contexto histórico-social de la violencia en El Salvador

La violencia no es reciente en El Salvador. El régimen colonial, la supresión de tierras ejidales a finales del siglo 19, la matanza de 1932, la opresión de las masas populares en las décadas de 1960 y 1970 y la guerra civil muestran cierta continuidad del patrón de dominación, opresión y despojo a lo largo de los siglos. Pero esto dice muy poco sobre las causas y los mecanismos que mantienen el elevado nivel de violencia. Hablar de una “cultura de la violencia” se ha vuelto común en los últimos años. Se podría incluso decir que la violencia ha pasado a formar parte de la identidad salvadoreña, hasta el punto que no pocos salvadoreños sienten una misteriosa melancolía cuando junto a Roque Dalton declaran ser “los primeros en sacar el cuchillo”⁵. No obstante, la “cultura de la

3. J. Gilligan, *Violence. Reflections on a National Epidemic*, p. 98 (New York: Vintage Books, 1997).

4. *Cfr. ibid.*, p. 110.

5. R. Dalton, “Poema de amor”, en R. Dalton, *Antología mínima*, p. 169 (San José: Educa, 1998).

violencia”, que no pocas veces aparece como explicación y a veces incluso como justificación de la violencia actual, es inútil y hasta peligrosa, si se queda en la simple afirmación.

Según Ignacio Martín-Baró, la guerra civil y sus secuelas forman parte integral del “contexto social posibilitador”, uno de los “constitutivos básicos” de la violencia actual⁶. Aparte de decenas de miles de vidas perdidas y de daños materiales y económicos, una guerra siempre deja huellas en los individuos y en el tejido social. Martín-Baró afirma que “si los seres humanos somos productos históricos, es obvio pensar que [algún impacto tiene que tener] esta particular historia de guerra [...] en la manera de ser y de actuar de los salvadoreños”⁷.

Las muchas heridas individuales, por cierto en su gran mayoría aún no reconocidas, ni mucho menos atendidas, se traducen, en el nivel social, en lo que él llama un “trauma psico-social”⁸, del cual padece la sociedad salvadoreña. Aún en la actualidad, esto se expresa en el ambiente de desconfianza, de temor y de odio colectivo, en la sed de venganza y en la opción violenta para resolver cualquier conflicto. Esto es lo que muchos autores describen como una cultura de la violencia⁹.

Además de la intensidad y de la larga duración de la guerra salvadoreña, Miguel Cruz señala el abrupto final de la confrontación armada, después de la firma de los Acuerdos de paz, en enero de 1992, como un importante factor posibilitador de la violencia durante la posguerra. Una gran parte de salvadoreños socializados durante la guerra y sin referentes de una vida pacífica, habrían asumido la violencia como modo de vida. Muchos jóvenes incluso habrían sido educados para combatir en la guerra, en cualquiera de los bandos, pero al terminar la confrontación, no contaban con medios no-violentos para vivir pacíficamente. Otro factor clave que incidió en la violencia de la posguerra fue que aun cuando la guerra había terminado, sus causas, las condiciones económicas injustas, que mantenían a las mayorías populares en una situación de pobreza y opresión, no fueron abordadas por los Acuerdos de paz y, por lo tanto, siguieron operando. En la década de 1990, la debilidad del sistema judicial, la disponibilidad de gran cantidad de armamento, las migraciones, los desplazamientos y la remilitarización de la seguridad pública profundizaron aún más la cultura de la violencia.

6. I. Martín-Baró, *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, p. 373 (San Salvador: UCA Editores, 1996).

7. I. Martín-Baró, “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador”, en I. Martín-Baró (ed.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, p. 77 (San Salvador: UCA Editores, 1990).

8. *Cfr. ibidem*.

9. I. Martín-Baró, *Acción e ideología*, o. c., p. 373; *cfr.* J. M. Cruz, “Los factores posibilitadores y las expresiones de la violencia en los noventa”, *ECA* 588 (1997), 6.

En la década de 1980, el país pasó de una economía agroexportadora, con gran demanda de mano de obra barata, a una economía neoliberal, basada en los servicios y el consumo. El empleo se volvió cada vez más escaso y más salvadoreños se vieron obligados a emigrar y a enviar remesas a sus familiares. En los últimos años, las remesas han representado alrededor del 16 por ciento del PIB. En la actualidad, la mano de obra barata e informal es el producto de exportación más importante, puesto que las remesas representan el 85 por ciento del valor de las exportaciones. Claramente, el monto más alto de América Latina¹⁰.

La politóloga alemana Heidrun Zinecker señala esta nueva dinámica socio-económica, que fomenta el clima de consumismo, a la vez que reduce la necesidad de inversión social por parte del Estado, como una de las raíces de la violencia actual. La economía de remesas que obviamente no beneficia a todas las familias por igual, deja margen para la desigualdad y para privaciones relativas y subjetivas muy sustanciales. Percibidas por el individuo como injusticias y, en palabras de Gilligan, como una amenaza para el respeto a sí mismo, esas desigualdades y privaciones pueden causar “la muerte de su yo-mismo” y desatar así el patógeno de la violencia¹¹.

La desintegración social, causada por la emigración, y la estructura económica distorsionada y desigual, debido a las remesas, ambas frutos del capitalismo neoliberal, no son los únicos factores que fomentan la cultura de la violencia. El núcleo mismo de la ideología neoliberal niega la vida y cultiva la muerte y la destrucción. El capitalismo desenfrenado es de por sí violento. En su forma globalizada de libre mercado, ha devorado a millones de víctimas indefensas, sobre todo, en los países más empobrecidos. Esto es bien sabido y está extensamente estudiado. Ya en el editorial de la edición monográfica de *Estudios centroamericanos (ECA)* de 1997, dedicado a la cultura de la violencia, se lee lo siguiente:

La exaltación ilimitada de las libertades individuales —otra de las razones que determinan el fenómeno de la violencia— al mismo tiempo que desvaloriza la convivencia social, trivializando la vida humana, valora sobremanera el recurso a la violencia para satisfacer necesidades reales o ficticias. La competitividad neoliberal que permea las relaciones sociales lleva implícita una violencia que debe ser controlada para que no se desborde.¹²

10. H. Zinecker, *Vom Exodus zum Exitus. Zu den Ursachen der Nachkriegsgewalt in El Salvador*, Hessische Stiftung Friedens und Konfliktforschung (HSFK-Report 3/2007), p. 18 (Frankfurt am Main, 2007); Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre desarrollo humano El Salvador 2013. Imaginar un nuevo país. Hacerlo posible*, p. 96 (San Salvador: PNUD, 2013).

11. H. Zinecker, *Vom Exodus zum Exitus*, o. c., p. 21; J. Gilligan, *Violence*, o. c., p. 110.

12. Editorial, *ECA* 588 (1997), 1.

En las dos décadas siguientes, el sistema neoliberal se ha expandido globalmente y la violencia no se ha logrado controlar y sigue desbordada.

1.2. Una antropología de la violencia en la era neoliberal

La teoría del “*homo sacer*”, del filósofo italiano Giorgio Agamben, y la elaboración adicional del sociólogo inglés Stephen Eisenhammer ofrecen elementos esclarecedores para aproximarnos a lo que llamamos aquí una “antropología de la violencia en la era neoliberal”.

Agamben afirma que el “soberano” tiene poder para decidir sobre lo legal, por lo tanto, decreta leyes y las suspende¹³. Los soberanos, los nuevos señores absolutos de la economía neoliberal, son sin duda las grandes corporaciones transnacionales y sus marionetas, la nueva oligarquía neoliberal, que muchas veces está encima de la ley y pone el Estado a su servicio¹⁴. En la antípoda del soberano ha surgido una nueva clase de despojados, de desarraigados y de “don nadies”, los cuales están fuera de la ley, porque no pueden pagarla. Lo único que se espera de ellos es que consuman para rendir culto al yugo que los oprime. Agamben llama a esta especie “*homo sacer*”, el “hombre sagrado”¹⁵.

El *homo sacer* es una persona desterrada por el pueblo, que puede ser asesinada por cualquiera y cuya muerte, por lo general, queda en la impunidad. En la actualidad, el *homo sacer* es el esclavo moderno, económicamente ineficiente y socialmente irrelevante. En consecuencia, su *nuda vida*¹⁶ biológica es lo único que tiene valor. El esclavo moderno habita en la deshumanización. El *homo sacer*, por su propia naturaleza, está expuesto permanentemente a la violencia. Vive y muere según el antojo del soberano y, por lo tanto, subsiste más cerca de la muerte que de la vida. Su condición de víctima es obvia.

Ahora bien, el *homo sacer* salvadoreño tiene rostro de mujer, de hombre, de joven y de anciana. Trabaja en la maquila, corta caña, vigila esquinas oscuras, vende zapatos o es empleada doméstica. El *homo sacer* ha sido deportado, es alcohólico, marihuanero, madre soltera o recluso en un centro penal. El *homo sacer* salvadoreño vive en zonas como Zacamil, Soyapango, Apopa, Las Palmas o San Martín. Para el soberano, no tiene nombre, muchas veces ni siquiera es un

13. G. Agamben, *Homo sacer. Sovereign power and bare life*, p. 17 (Stanford, California: Stanford University Press, 1998).

14. C. Velásquez Carrillo, “La consolidación oligárquica neoliberal en El Salvador y los retos para el gobierno del FMLN”, *Revista América Latina* (Universidad ARCIS, Chile) 10 (2011).

15. G. Agamben, *Homo sacer*, o. c., p. 47; el término “*homo sacer*” se deriva del derecho romano arcaico, en concreto, de un texto de Pompeius Festus, y se refiere a una persona impura, mala y desterrada por la comunidad.

16. La *nuda vida* (italiano: *nuda vita*; inglés: *bare life*).

número, porque no figura en ningún registro que no sea el de la Fiscalía o el de Medicina Legal.

Es el *homo sacer* el que pone la mayoría de los muertos, en la masacre permanente de la violencia cotidiana. Los conflictos sociales alrededor de temas fundamentales como los derechos laborales, la soberanía alimentaria, la propiedad de la tierra, el uso de los recursos naturales y la protección del medio ambiente se han multiplicado, en las últimas décadas, en el país y en la región centroamericana. Las legislaciones nacionales han sido anuladas por los tratados de libre comercio y por la desregulación de los mercados.

Eisenhammer va más allá al sostener que el *homo sacer* también dispone de poder sobre la vida y la muerte. Cuando opta por no seguir las órdenes del soberano, es capaz de desencadenar violencia y destrucción. El *homo sacer* vive como si ya estuviera muerto y, por lo tanto, no tiene nada que perder. Por eso, la violencia a la que recurre, en última instancia, para salvaguardar su respeto a sí mismo y sustituir su *nuda vida* por algo que realmente merezca llamarse vida, puede adquirir formas atroces e irracionales. Al ocurrir esto, el sistema legal empieza a ser cuestionado y el presunto equilibrio social se desmorona¹⁷.

1.3. La realidad de las pandillas

Desde la época colonial, la población ha sido un “medio para alcanzar riqueza” más que un fin en sí mismo y el sentido último de la nacionalidad¹⁸. Desde la década de 1980, el modelo neoliberal ha agravado esa situación, en particular, después de finalizada la guerra civil. En la actualidad, los salarios no responden al costo de vida, sino a la productividad de la mano de obra. Por lo tanto, la persona está en función del consumo¹⁹. La degradación social progresiva de las últimas décadas ha contribuido al desbordamiento del fenómeno pandilleril.

Por eso, más que un fenómeno generalizado de delincuencia común o de bandas criminales, se trata de un fenómeno social, que responde a un contexto histórico, donde prevalece la exclusión, la falta de perspectivas y la violencia. Según el PNUD, las pandillas representan “un resultado extremo de la incapacidad de la sociedad salvadoreña de proveer oportunidades reales para su gente, en este caso particular, para los jóvenes”²⁰. Desde el fin de la guerra, decenas de miles de jóvenes salvadoreños sin reconocimiento, seguridad y afecto se han unido a alguna pandilla, donde se encuentran entre iguales y donde experimentan

17. S. Eisenhammer, “Bare Life in Ciudad Juárez: Violence in a Space of Exclusion”, *Latin American Perspectives* 41 (2014), 106.

18. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano El Salvador 2013*, o. c., p. 6.

19. *Ibid.*, p. 69.

20. *Ibid.*, p. 214.

una fuerte identidad colectiva, acogida y apoyo para satisfacer sus necesidades afectivas y sociales²¹.

A diferencia de las maras callejeras de las décadas de 1970 y 1980, las pandillas transnacionales actuales exigen compromisos fuertes a sus miembros. Ya no se trata solamente de pasarla bien en la calle con los amigos, sino de actividades serias, que comprometen la vida del pandillero e incluyen la identidad de grupo y un sistema de valores compartido²². En la actualidad, las diferentes *clicas* o *canchas* de los tres principales grupos pandilleriles²³ están presentes en buena parte de los barrios, colonias y cantones del país, donde mantienen una lucha permanente entre ellas por el control de esos territorios. Muchos adolescentes, sobre todo de los barrios marginados, crecen en este ambiente pandilleril. Aunque no sean miembros de alguna pandilla, frecuentemente son utilizados por esta como mensajeros o recaderos desde temprana edad. Si ofrecen resistencia, son acosados y amenazados. Un joven emigrante salvadoreño lo expresa de la manera siguiente.

Quando cumplí los doce, trece años, ya empezó el acoso de ellos: “Hey, bicho, hacete de la clica”, así, y yo: “Tranquilo, *man*, quiero estudiar y todo eso”. “Simón, ahí estamos, al rato, al rato”. Y así fuimos creciendo más. Como vieron que no participaba en las cosas de ellos, ya empezaron a pedir paro, a pedirte un favor, a costa de que ellos van a proteger a tu familia. Y ellos también te la pueden quitar, ¿no? [...] Yo tenía a mis hermanos, menores que yo. Tenía a mi mamá y ya había visto muchos casos donde sí mataban a un chavo, porque alguien no quiso hacer algo, no quiso colaborar. Yo vi morir a muchos de mis amigos. Entonces, yo decía: “Ya lo hago, no hay pedo”. A veces lo hacía, hasta con uniforme de la escuela lo hacía. Hacía cosas como mover un arma o una libra de marihuana o dos libras, lo hacía uniformado.²⁴

Ante la falta de oportunidades laborales o de estudio y ante el rechazo generalizado de la sociedad, “brincarse”, es decir, entrar de lleno a la pandilla, es un paso relativamente pequeño para estos jóvenes. Luego, la lealtad incondicional con el colectivo y el alto grado de confianza interna son el seguro de vida de los pandilleros. Es por eso que la afiliación a los grupos pandilleriles es irrevocable. Salir de la “mara” o del “barrio” es interpretado, por lo general, como traición a la familia. Por lo tanto, la deserción es castigada con la muerte. Solo unos pocos

21. W. Savenije, *Maras y barras. Pandillas y violencia juvenil en barrios marginales de El Salvador*, p. 219 (San Salvador: Flacso, 2009).

22. *Ibid.*, pp. 106-107.

23. Hablamos aquí de la Mara Salvatrucha (MS-13) y de los dos brazos de la pandilla Barrio 18, los “Sureños” y los “Revolucionarios”.

24. Entrevista con el autor, el 27 de diciembre de 2013, en el albergue de emigrantes “Hermanos en el Camino”, en Ciudad Ixtepec, Oaxaca (México).

caminos conducen fuera de la pandilla sin correr peligro de muerte. Uno de los más comunes y aceptados es la conversión religiosa.

Además de la solidaridad y el respeto internos, la violencia es, sin duda, una de las principales características de la pandilla. *Per se* excluidos del mercado laboral formal, las pandillas emplean la violencia para acceder a prácticas informales y, sobre todo, ilegales de subsistencia. El medio más común para obtener dinero es la extorsión. La pandilla cobra una “renta” semanal o mensual a pequeñas y medianas empresas, como tiendas, cooperativas de transporte y negocios informales, a cambio de “seguridad” y “protección”. No pagar la “renta” es arriesgar el negocio y la vida²⁵.

No obstante, la violencia que las pandillas ejercen sobre sí mismas y la sociedad no es solo un medio para alcanzar objetivos económicos. La forma de ejercer la violencia y la brutalidad que la caracteriza muestran que esta sigue otra lógica. Es aquí donde la teoría del *homo sacer* de Agamben y el momento de humillación de Gilligan resultan relevantes para comprender esta compleja dinámica social, por lo general, obviada por el discurso oficial.

Gran parte de la población salvadoreña y, sobre todo, las generaciones más jóvenes, viven desilusionadas. Socializadas en el trauma psicosocial de la guerra, reducidas a meras fuerzas de trabajo y de consumo por el neoliberalismo y forzadas a vivir en un contexto económico caracterizado por la falta de inversión y la baja productividad, esas generaciones carecen de perspectivas y de oportunidades reales.

Las pandillas también utilizan la violencia para intimidar y aterrorizar. Rechazada por la sociedad, la pandilla representa para sus integrantes la única realidad que da sentido a su vida. En la pandilla pueden restablecer su respeto a sí mismos, al convertir la humillación crónica en solidaridad interna y dominación hacia fuera. De esta manera, el uso de la violencia o la mera amenaza establecen y mantienen una jerarquía social alternativa en la comunidad. En cierto sentido, la pandilla invierte el orden social establecido de su barrio con la imposición del régimen totalitario de los marginados sobre el vecindario. Sin duda, los jóvenes pandilleros disfrutan del estatuto adquirido en su territorio, derivado de la generación del miedo en el vecindario. De esa manera, satisfacen su deseo profundo de reconocimiento.

Gilligan cita a un joven recluso condenado por un asalto armado, quien asegura que “jamás había experimentado tanto respeto en [su] vida como cuando por primera vez apunt[ó] a alguien con un arma”²⁶. Para una persona que durante

25. T. C. Bruneau, “Pandillas and Security in Central America”, *Latin American Research Review* 2 (2014), 160.

26. J. Gilligan, *Violence*, o. c., p. 109.

mucho tiempo ha vivido en el régimen de desprecio, la tentación de ganarse el respeto instantáneamente puede ser más fuerte que el riesgo de ir a la cárcel e incluso que perder la vida en el intento. Es indudable que los jóvenes pandilleros salvadoreños que asaltan, extorsionan y amenazan a sus vecinos experimentan lo mismo²⁷. De esta forma, la violencia se ha convertido para las pandillas en un medio legítimo y justificado para recuperar el poder y el espacio social perdidos por la situación de marginación social²⁸.

Otro ámbito donde las pandillas ejercen la violencia con máxima crueldad es en el enfrentamiento con sus enemigos. Dado que las pandillas actuales surgieron y se expandieron en las mismas circunstancias de marginación, que están integradas por personas de la misma nacionalidad y clase social, y que tienen patrones de conducta y estructuras organizativas prácticamente idénticas, la sangrienta guerra que libran entre ellas desde hace décadas parece absurda. Sin embargo, la rivalidad con la otra pandilla es más que una vieja cadena de venganzas, cuyo origen ya nadie recuerda. La rivalidad es un factor constitutivo de identidad. La identidad de la pandilla no se construye sobre ningún fundamento fijo, ya que su entorno, al margen de la sociedad y fuera de la ley, solo ofrece incertidumbre e inseguridad. Lo único que da cohesión al grupo es la rivalidad a muerte con la otra pandilla y el aferramiento a los símbolos que las diferencian²⁹. La construcción de un archienemigo, la otra pandilla, canaliza la humillación y la violencia difusas del mundo neoliberal, al mismo tiempo que le otorga un presunto sentido.

Antes de entrar en la reflexión teológica, conviene revisar lo dicho hasta ahora. Con Gilligan, hemos visto que la violencia, más que una fuerza en sí misma mala e irracional, es la última respuesta de un individuo en una situación de humillación, o amenazado en lo más íntimo de sí mismo, en su identidad y en su sistema de valores. Si un sector significativo de la sociedad está expuesto de forma permanente a patrones de humillación, individuales y colectivos, tal como ocurre en el país, la violencia puede llegar a perpetuarse y a volverse parte de una cultura general. Los individuos o los grupos deshumanizados por su contexto histórico, social, económico o político pueden optar por rebelarse contra el yugo de la opresión, que hoy se presenta de manera difusa y camuflada por los encantos del consumismo. Por eso, su rebelión también adopta formas difusas, se articula a través de sistemas de valores distorsionados y de estructuras de poder paralelas y se expresa con una violencia desalmada y barbárica.

27. *Ibidem*.

28. J. M. Cruz, "Los factores posibilitadores", o. c., p. 15; S. Eisenhammer, "Bare Life in Ciudad Juárez", o. c., p. 106.

29. W. Savenije, *Maras y barras*, o. c., p. 157.

2. Violencia y teología de la liberación

Ante este aparente callejón sin salida y ante esta realidad deshumanizada y carente de esperanza, es necesario hacer un llamado a la humanidad. La teología cristiana y su praxis pastoral, en cuanto liberadoras, parecen ser instrumentos adecuados y valiosos para discernir la realidad a la luz del evangelio y para devolverle el amor y la esperanza a un pueblo sufrido. La reflexión teológica siguiente pretende hacer un aporte humilde a esta urgente tarea.

2.1. La violencia como problema teológico

Podríamos quedarnos con el análisis anterior y pasar directamente a las recomendaciones, las estrategias y los planes de acción para solucionar el problema de la violencia de las pandillas. Estamos acostumbrados a tratar y a estudiar el fenómeno de la violencia desde una perspectiva sociológica, antropológica, psicológica o de política pública. La necesidad y el sentido de una reflexión teológica sobre la violencia pueden parecer, en un primer momento, innecesarios. Esto nos plantea dos preguntas: por qué la violencia es un tema teológico y de qué forma una reflexión teológica sobre el tema puede contribuir a solucionar el problema de la violencia en El Salvador. A la primera cuestión respondemos brevemente aquí, mientras que en el resto del artículo intentaremos responder a la segunda cuestión.

Según Gilligan, la violencia es “la muerte o incapacidad provocada por el daño físico o del trauma, causado por la conducta y las opciones humanas y, por lo tanto, por la mente humana o psique”³⁰. No cabe duda de que la muerte provocada es expresión máxima de la violencia. En el país, esa realidad se expresa en una tasa de homicidios escandalosamente elevada.

La muerte como hecho trascendente es una realidad teológica. Es misterio, promesa y condición de vida eterna. La muerte infligida violentamente por el hombre, sin embargo, es contraria al plan de Dios, que quiere que tengamos vida (*cf.* Jn 10,10). Dar muerte a alguien es pecado y, según la teología de la liberación, la definición en sí del pecado. Jesús, “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), nos llama a su seguimiento y esto implica promover la verdad y la vida.

La muerte, como contraria a la vida, no solo comprende la muerte física del cuerpo, sino que también incluye las múltiples formas de mutilar el cuerpo y el alma, que pueden llegar a equivaler a lo que Gilligan llama “la muerte del yo mismo”³¹, la muerte en vida. En su definición de la violencia, esto figura como “incapacidad” producida por cualquier tipo de “daño físico” o “trauma”, es decir,

30. J. Gilligan, *Violence*, o. c., p. 98.

31. *Ibid.*, p. 97.

psíquico, o, en palabras de Martín-Baró, “psico-social”³². De la misma manera, la *vida*, en sentido cristiano, tampoco se limita a la vida biológica, a la mera supervivencia, según Agamben, la “nuda vida”³³. Jesús no solo quiere que tengamos vida, sino “que la tenga[mos] en plenitud” (Jn 10,10).

Rahner y Ellacuría argumentan que la historia de la salvación se realiza en unidad dialéctica con la salvación de la historia³⁴. Visto así, el reino no es pura trascendencia, sino que ya tiene realidad, aunque utópica, en la historia. En este sentido, la vida en plenitud, de la que habla Jesús en Juan 10,10, no puede ser una simple referencia a la vida eterna después de la muerte, sino que tiene implicaciones serias ya para esta vida. El evangelio es buena noticia para todos, pero en especial es mensaje liberador para los empobrecidos, los excluidos, los violentados, los esclavos y todos aquellos que viven encadenados por la opresión y la muerte. La vida de Jesús, sus milagros, sus enseñanzas, sus denuncias proféticas y su cercanía con los muertos vivientes, el *homo sacer* de su tiempo, son testimonio inequívoco de esto.

El seguimiento a Jesucristo y, por lo tanto, la realización utópica de la vida plena para todos los seres humanos, obviamente sin alcanzar todavía la plenitud absoluta, es la misión fundamental y la razón de ser de la Iglesia. “La gloria de Dios es que el hombre viva”, dijo Ireneo de Lyon en el siglo II d. C. Mons. Romero recoge esta afirmación en un discurso, pero la modifica ante la abrumadora realidad de la muerte y la opresión: “La gloria de Dios es que el pobre viva”³⁵.

La vida física, biológica, es sin duda precondition necesaria, aunque no suficiente, para que pueda haber algo como vida en plenitud. En muchos casos, en El Salvador actual luchamos por conservar la mera vida, que, otra vez en palabras de Mons. Romero, es aquel “mínimo que es el máximo don de Dios”³⁶. La violencia como fuerza deshumanizadora que, en alianza con los ídolos de la muerte, con frecuencia atenta contra la realidad utópica del reino, es, por eso mismo, un tema teológico por excelencia. El camino del reino de Dios pasa necesariamente por la lucha contra el anti reino. Por lo tanto, es necesario erradicar

32. *Ibid.*, p. 98; I. Martín-Baró, “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador”, o. c., p. 77.

33. G. Agamben, *Homo sacer*, o. c., p. 10.

34. K. Rahner, “Historia del mundo e historia de la salvación”, en K. Rahner, *Escritos de teología* V, pp. 115-134 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003); I. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos* I, pp. 535-596 (San Salvador: UCA Editores, 2000).

35. Mons. Ó. A. Romero, “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica”, *Discurso al recibir el doctorado honoris causa por la Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980*.

36. J. Sobrino, *Opción por los pobres*, Servicios Koinonía.

cualquier tipo de violencia que da muerte³⁷. Por eso, para Jon Sobrino, “la tarea más específicamente cristiana [de la teología de la liberación] es la de redimir la violencia”³⁸.

2.2. Aproximación a la violencia desde la teología de la liberación

Desde la década de 1960, el tema de la violencia irrumpió con fuerza en la Iglesia latinoamericana, a raíz del sufrimiento de las masas populares durante las dictaduras militares y las guerras civiles. Los documentos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín (1968), ofrecieron un punto de partida para la teologización del tema. En El Salvador, entre la opresión y la insurgencia, se desarrolló una viva discusión sobre la ambivalencia de la violencia, protagonizada por teólogos como Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y también el entonces arzobispo Óscar Romero.

Respondiendo a la realidad del conflicto armado, varios teólogos de la liberación y representantes eclesiales aprobaron e incluso consideraron necesaria, en ciertas condiciones, la violencia revolucionaria, al mismo tiempo que condenaron rotundamente la violencia represiva y la violencia terrorista.

A partir del documento de “Paz” (16) de Medellín, Ellacuría habla de la violencia “estructural” como “violencia originaria, raíz y principio de todas las demás violencias sociales”³⁹. En la teología de la liberación, esta forma de violencia y, por ende, todas las formas de violencia derivadas de ella, están directamente ligadas a la injusticia social y, en concreto, a la pobreza. Según Ellacuría, la violencia estructural es igual a la “injusticia de las estructuras sociales, sancionada por un orden legal injusto y un orden cultural ideologizado”, en fin, “la injusticia institucional”⁴⁰.

Gustavo Gutiérrez explicita la dimensión violenta de la injusticia al afirmar que “se trata de la negación y del desprecio por la vida humana”⁴¹. Según él, es una situación seria y grave, “porque no estamos ante algo ocasional o pasajero, sino ante un sistema social construido, institucionalizado sobre la muerte del pobre y para beneficio —y riqueza— de unos pocos”⁴². Cualquier atentado contra la vida es un atentado contra el plan de Dios, que quiere la vida. Por lo tanto, es

37. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, p. 218 (San Salvador: UCA Editores, 2013).

38. J. Sobrino, “La redención de la violencia”, *Concilium* 272 (1997), 81.

39. I. Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora”, *Concilium* 215 (1988), 86.

40. *Ibidem*.

41. G. Gutiérrez, “La violencia de un sistema”, *Concilium* 160 (1980), 566.

42. *Ibidem*.

un pecado grave. Así, la violencia institucionalizada es expresión de lo que los obispos reunidos en Medellín llamaron “pecado estructural”⁴³.

Ahora bien, este pecado no se queda en las esferas estructurales o burocráticas, sino que arroja a la miseria y a la muerte a cientos de millones de seres humanos, en todo el mundo. Sobrino va aún más allá. A su juicio, “la pobreza no solo es negación de la vida, sino negación de la paz”, porque en sí lleva a conflictos violentos y a la lucha por la subsistencia⁴⁴.

Efectivamente, el contexto histórico actual es muy distinto al del conflicto armado. En 2015, un excomandante guerrillero es Presidente de la República y Comandante en Jefe de la Fuerza Armada de El Salvador. Existe un sistema de control democrático que garantiza, al menos formalmente, el equilibrio de los poderes del Estado. Además, excombatientes de ambos bandos conviven en barrios y en zona residenciales, en relativa tranquilidad, cosa que hace dos décadas era impensable. Sin embargo, la conflictividad social, resultado del orden social injusto y de una insuperada cultura de la violencia, es, en la actualidad, uno de los principales problemas del país. En este contexto histórico, y ante un fenómeno social tan complejo y controvertido como el de las pandillas, una reflexión teológica actualizada sobre la violencia es imprescindible.

La violencia de las pandillas transnacionales, la Mara Salvatrucha (MS-13) y la Barrio Dieciocho (18), que a diario sacude al país, está a la vista y en boca de la población. Además de los atentados que encuentran espacio en noticieros internacionales, como el ataque contra un microbús con un saldo de diecisiete personas calcinadas o las balaceras entre clicas rivales, el asesinato cotidiano de personas indefensas y ajenas a los hechos delictivos es lo que más aterroriza a la población. Son ya incontables los cuerpos desmembrados o degollados, las niñas violadas.

Dadas las dimensiones y las formas bestiales adquiridas por la violencia actual, no queda otra opción que hablar de violencia terrorista. Pareciera incluso que, dado lo que se vive hoy en los barrios marginados del país, la definición que Mons. Romero hizo de la violencia terrorista como “estériles e injustificados derramamientos de sangre”⁴⁵ se queda corta. Hasta aquí no hay novedad, pues esta percepción del fenómeno pandilleril es predominante en la sociedad salvadoreña actual. Los pandilleros son calificados oficialmente como terroristas y los medios sociales los tildan de bestias, perros, ratas, cucarachas, todo menos

43. “Documento sobre la paz”, n. 1, en II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, 1968.

44. J. Sobrino, “Injusta y violenta pobreza en América Latina”, *Concilium* 215 (1988), 72.

45. Mons. Ó. A. Romero, “Iglesia y organizaciones políticas populares. Tercera carta pastoral”, en R. Cardenal, I. Martín-Baró y J. Sobrino (eds.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Óscar Arnulfo Romero*, p. 115 (San Salvador: UCA Editores, 2014).

seres humanos. Las voces que exigen la pena de muerte para los pandilleros y que aplauden las cruzadas de los grupos de exterminio se multiplican. Esta rabia colectiva no sorprende y, de hecho, la respuesta del Estado al problema pandillero ha sido y sigue siendo, en gran medida, la represión⁴⁶.

El terrorismo, según el análisis de Ellacuría, no es simplemente “lo que hacen los que son llamados terroristas de antemano, sino que son terroristas los que hacen terrorismo, objetivamente definido como tal”⁴⁷. A primera vista, esto pareciera una redundancia, pero no lo es. El terrorismo, según Ellacuría, es “el uso de la violencia sobre todo física contra personas indefensas, sean civiles o no, con el objeto de aterrorizar” y, por lo tanto, es “siempre reprobable”⁴⁸. No cabe duda de que las pandillas cometen actos terroristas en este sentido y que estos, *por ende*, son reprobables. Sin embargo, tachar de terroristas a todos los pandilleros o incluso a jóvenes no pandilleros, residentes en los barrios populares, es un “prejuicio” y, por lo tanto, una injusticia. Sin la mínima intención de justificar los actos violentos y barbáricos por los cuales se conoce a las pandillas, queremos argüir aquí que una sociedad no puede condenar a una estructura social como el fenómeno pandillero, de cuya génesis y desarrollo es corresponsable.

Hoy es evidente que la “violencia institucionalizada” o estructural de la que ya hablan los documentos de Medellín sigue operante. Desde entonces, el sistema capitalista mundial no ha cesado de producir nuevas víctimas. Al contrario, nunca en la historia humana ha habido tanta miseria y tanta injusticia en el mundo como hoy. Por cierto, el poder opresor ya no es ninguna dictadura militar, ni ningún gobierno autoritario, sino el régimen totalitario del capitalismo neoliberal globalizado, la dictadura del libre mercado.

El papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), lo expresa con claridad cuando afirma que “esa economía mata” (53). El papa denuncia que en este sistema “todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil”. Las “nuevas formas de un poder muchas veces anónimo” reducen al ser humano a un “bien de consumo” desechable. Los excluidos de hoy, sigue el pontífice, ya no viven “explotados” o marginados en sus sociedades, sino que quedan fuera de ellas, son “desechos, ‘sobrantes’”, que quedan abandonados “sin trabajo, sin horizontes,

46. El intelectual salvadoreño Dagoberto Gutiérrez incluso señala que El Salvador vive actualmente en una guerra social donde el Estado y las pandillas luchan por el poder (*cfr.* I. Corado, “Guerra social inicia cuando termina guerra civil”, *ContraPunto*, 29 de junio de 2015).

47. I. Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora”, o. c., p. 87.

48. *Ibid.*, p. 93.

sin salida” (52-53). En fin, no son otra cosa que el *homo sacer* de Agamben, que subsiste fuera del orden legal y cuyo valor se reduce a la “nuda vida”⁴⁹.

En el fondo de esta situación, Francisco encuentra una profunda crisis antropológica que, al negar la primacía del ser humano, nos ha llevado a crear nuevos ídolos, como “el fetichismo del dinero” y “la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano” (EG 55). Negar la humanidad y negar la vida, ya sea por parte de los individuos, del gobierno o de una estructura económica, es, por definición, un pecado. En El Salvador, este pecado social o estructural se sigue cometiendo a diario, bajo el régimen neoliberal y contra una parte significativa de la población. Además de esta “pobreza y muerte lenta”⁵⁰, tal como lo expresa Sobrino, el capitalismo usa la represión para defender su soberanía global. A diferencia de las décadas de 1970 y 1980, la represión adquiere hoy en día la forma de guerra de baja intensidad o de guerra psicológica, que, a través de los grandes medios de comunicación social, crea un ambiente de miedo e inseguridad colectiva para aterrorizar a la población y justificar el sucesivo recorte de los derechos ciudadanos⁵¹. Así, reducidos a la “nuda vida” y desesperados por recobrar su respeto propio y su identidad, muchos jóvenes entran a una pandilla y se rebelan contra el enemigo sin rostro.

Desde esta perspectiva y desde su dimensión política, la violencia de las pandillas puede ser interpretada también, con ciertas reservas, en términos de “violencia revolucionaria”. Su sentido, entonces, sería “afirmar la vida negada [...] sobrevivir frente al imperio de la muerte [y] liberarse de lo que impide una realización mínima del ser humano mismo”⁵², tal como la conceptualiza Ellacuría. Pero a diferencia de la violencia revolucionaria-liberadora de décadas pasadas, que encontró cierta aprobación entre los teólogos de la liberación e incluso en Monseñor Romero, la violencia que ejercen las pandillas es absolutamente intolerable.

En primer lugar, porque coincide con la violencia terrorista que, como sabemos, según Ellacuría, es “siempre reprobable”⁵³, y, en segundo lugar, porque no cumple con lo propio de la violencia revolucionaria, ya que no es estrictamente violencia en defensa propia o del pueblo oprimido, ni consiste en “cambiar radicalmente una situación de injusticia”⁵⁴. En otras palabras, no tiene ninguna finalidad política-social, orientada al bien común y a la justicia. Podríamos hasta sospechar que las pandillas se contagiaron, en cierta forma, con el germen del

49. G. Agamben, *Homo sacer*, o. c., p. 18; S. Eisenhammer, “Bare Life in Ciudad Juárez”, o. c., p. 102.

50. J. Sobrino, “La violencia de la injusticia”, *Concilium* 272 (1997), 69.

51. J. Falquet, “La violencia doméstica como forma de tortura: reflexiones basadas en la violencia como sistema en El Salvador”, *Revista del CESLA* 3 (2002), 164.

52. I. Ellacuría, “Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora”, o. c., p. 87.

53. *Ibid.*, p. 93.

54. J. Sobrino, “La violencia de la injusticia”, o. c., p. 68.

neoliberalismo, ya que participan de la “globalización de la indiferencia”, que incapacita para compadecerse “ante los clamores de otros” (EG 54). El tipo de justicia que buscan se limita a una auto-justicia, una justicia egoísta, subjetiva y devoradora que, en la práctica, lleva a una injusticia aún mayor, al atentar de la manera más atroz contra el bien común y contra el reino de Dios.

Aun cuando las formas de rebelión adoptadas por las pandillas, el aislamiento y la destrucción total, contra un sistema evidentemente injusto no son tolerables, ni ética, ni teológicamente, no podemos desconocer su condición primaria de víctimas del pecado estructural. Este hecho tiene implicaciones serias, tanto de carácter teológico, para quienes hacemos teología, como pastorales, para la Iglesia en su conjunto, y prácticas, para la vida cotidiana de los cristianos. En concreto, esto nos lleva, desde la teología de la liberación, que se caracteriza por su compromiso con las víctimas, a un dilema teológico profundo respecto al concepto del “pueblo crucificado”.

2.3. El pueblo crucificado y su dilema actual

Ellacuría y Sobrino usan la categoría del pueblo crucificado para explicar, desde una perspectiva cristiana, la enfermedad que padece el mundo actual. Es un paso necesario para, tal como afirma Ellacuría, poder revertir esta historia en una dirección más humana y salvífica, según lo propone la teología latinoamericana. Surgido en un contexto histórico concreto, en El Salvador de las décadas de 1970 y 1980, el concepto del pueblo crucificado representaba una novedad para la cristología y la teología en general.

La teología latinoamericana parte del presupuesto fundamental de que Dios se sigue manifestando en la historia y en la vida de los pueblos, y de un Dios que se caracteriza por la vinculación profunda de vida y fe en la realidad del pueblo. Por lo tanto, la noción del pueblo crucificado resulta doblemente útil. Por un lado, ilumina el sufrimiento histórico de la gente, su causa y su misión salvífica desde la muerte de Jesús, y, por el otro lado, ayuda a comprender mejor la cruz histórica de Jesús y con ello el núcleo de la fe cristiana. La coincidencia de ambos es el hecho de que tanto la cruz de Jesús como la cruz del pueblo son resultados históricos de unas acciones también históricas. “‘Cruz’ significa muerte, y muerte es aquello a lo que están sometidos de mil maneras los pueblos latinoamericanos”⁵⁵, afirma Sobrino. La cruz siempre es una cruz infligida por los poderes de turno y por el pecado estructural. En este sentido, la cruz siempre implica la existencia de víctimas (Jesús, el pueblo) y de verdugos (el poder religioso, político, económico, etc.).

55. J. Sobrino, “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriendo de Yahvé”, *Concilium* 6 (1990), 499.

Ahora, la teologización del pueblo oprimido como pueblo crucificado no se queda sin más en la constatación, en sí misma un tanto abstracta aún, de ser el cuerpo histórico de Cristo crucificado. En la tradición de los mártires salvadoreños, en particular de Monseñor Romero y de Ellacuría, Sobrino señala la coincidencia del pueblo y del Cristo crucificados con la figura veterotestamentaria del siervo doliente de Yahvé⁵⁶. Ellacuría explicita que ese “pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida”⁵⁷.

No cabe duda de que aquellos a los que, teológica y humanamente, llamamos víctimas siguen siendo una gran cantidad en El Salvador. Hoy son victimizadas y discriminadas las trabajadoras de las maquilas, las comunidades indígenas, las mujeres, los jóvenes que viven en zonas marginales, la comunidad LGTBI, los migrantes indocumentados, las personas con discapacidades, los ancianos y los enfermos, entre otros. Todos ellos, en su condición de víctimas, que depositan toda su confianza y su esperanza en Dios, son los “pobres con espíritu”⁵⁸, de quienes, según Mateo 5, es el reino de los cielos. En cuanto “crucificado[s] por los pecados del mundo” y convertidos en “desecho de los hombres mundanos”⁵⁹, esas personas conforman indudablemente una parte del pueblo crucificado actual y, en analogía con la pasión de Jesús, se identifican con el siervo doliente de Yahvé. Muchos de ellos son “victimizados múltiples”, y a la injusticia estructural se suma la persecución por las pandillas⁶⁰.

No hay nada que agregar para reconocer en el grupo anterior las llagas de la cruz y el rostro desfigurado del siervo doliente de Yahvé. Aquellos que figuran en esa lista son la actualización del pueblo crucificado del que hablaron Ellacuría y Sobrino hace unas décadas. Sin embargo, más allá de estos casos claros y puros de victimización, durante décadas se ha venido constituyendo una realidad, caracterizada por la violencia, que dificulta hablar de víctimas y verdugos con la misma sencillez que esos autores. Por lo tanto, es necesario ir más allá para identificar al pueblo crucificado actual. En concreto, queremos discutir aquí de qué manera los jóvenes pandilleros forman parte del pueblo crucificado. La cuestión puede parecer marginal, pero, en realidad, tiene una importancia clave en el

56. *Ibidem*.

57. I. Ellacuría “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos* II, p. 134 (San Salvador: UCA Editores, 2000).

58. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c., p. 437.

59. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* II, p. 213 (Madrid: Trotta, 1990).

60. M. Zechmeister, “El pueblo mártir hoy y la esperanza que nos trae”, *Revista Latinoamericana de Teología* 94 (2015), 43.

contexto salvadoreño actual, ya que, al fin y al cabo, tiene implicaciones serias para la paz social en el país, donde un estimado de medio millón de personas depende de las actividades pandilleras.

No pretendemos identificar sin más a las pandillas con el pueblo crucificado. Eso sería un grave error y una atrocidad para con las víctimas de la violencia pandillera. La pandilla, por lo menos en la actualidad, está organizada sobre la violencia y el terror, y su *modus operandi*, la “vida loca”, es diametralmente opuesta al reino de Dios. No obstante, buscamos comprender a los jóvenes miembros de las pandillas desde la perspectiva del pueblo crucificado, no por ser pandilleros, sino primariamente por ser seres humanos y víctimas, a quienes las condiciones socio-históricas no dejaron otra alternativa que unirse a una pandilla.

Sistematizaremos esta reflexión a partir de los criterios que establece Sobrino en el primer volumen de su cristología⁶¹. Hasta aquí hemos analizado cómo las pandillas son el producto de un largo proceso de marginación social y de la cultura de la violencia. En este sentido, además de victimarios, son víctimas del pecado estructural, del pecado del mundo que, según Ellacuría, “sigue quitándole toda figura humana al pueblo crucificado”⁶².

Desde la lógica del siervo doliente, los pandilleros serían aquella parte del pueblo crucificado con menos cara humana, los más deshumanizados, a quienes la humillación y el rechazo social permanentes les han quitado lo último que tenían de vida y de amor. Los medios de comunicación olvidan o silencian con frecuencia que ellos ponen la mayor cantidad de asesinados. Mueren en las calles, en enfrentamientos con la pandilla contraria o en emboscadas tendidas por las fuerzas de seguridad⁶³. Son los perseguidos siempre por todos. Aun los mismos *homies* vigilan cada uno de sus pasos para castigar cualquier equivocación. Tal como reza el cántico del siervo, el pandillero es “hombre de dolores y familiarizado con el sufrimiento” (Is 53,3), pues desde el momento de brincarse a la pandilla, su “vida loca” está casada con la muerte⁶⁴. En la línea del análisis anterior, según el discurso mediático, probablemente no hay seres más despreciados por la sociedad salvadoreña que los pandilleros. Sus cuerpos manchados de tatuajes y marcados por una guerra en todos los frentes los convirtieron en criaturas sin rostro atrayente (*cfr.* Is 53,2). Las cicatrices mal curadas y su mirada fija y vacía de compasión les dan un aspecto que, como el siervo, causa espanto y asco en muchos (*cfr.* 53,3).

61. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c.

62. I. Ellacuría, “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”, o. c., p. 134.

63. R. Valencia, O. Martínez *et. al.*, “La policía masacró en San Blas”, *El Faro*, 22 de julio de 2015.

64. R. Brenneman, *Homies and hermanos. God and Gangs y Central America*, p. 8 (New York: Oxford University Press, 2012).

Mostrar que los pandilleros también son víctimas de un sistema injusto y excluyente, que deja sin perspectivas de vida a incontables jóvenes, no resultó difícil. Sin embargo, esto todavía no hace a los pandilleros parte del pueblo crucificado. Pues una de las características centrales del siervo doliente de Yahvé y, en consecuencia, también de su continuación histórica, es su inocencia. Afirmar que los pandilleros son inocentes es audaz e incluso pareciera cínico, sobre todo, ante las víctimas de su violencia. Por eso, este aspecto debe tratarse con mucha delicadeza.

En Isaías 53,7, el siervo es comparado con un “cordero” que es llevado “al matadero, como una oveja que permanece muda cuando la esquilan”. Aquí nos encontramos de nuevo con el *homo sacer* del cual habla Agamben, o el desecho y sobrante, como lo llama el papa Francisco (EG 53). Reducidos a su *nuda vida*, marginados y humillados por la sociedad, los pandilleros, independientemente de lo que hayan hecho, en la actualidad son masacrados impunemente y su “eliminación”, pedida por los funcionarios, el sector privado y la sociedad en conjunto, es aplaudida en los medios.

En este clima hostil generalizado, hoy en día, defender la vida o lamentar la muerte de un pandillero equivale casi a traición a la patria y a las víctimas. Se suele obviar que muchos de los presuntos pandilleros que caen a diario en las emboscadas masivas nunca apretaron un gatillo o han sido obligados a cobrar la extorsión por el mismo ordenamiento perverso y deshumanizado de la pandilla. Las cárceles están llenas de jóvenes a quienes no se les ha administrado justicia, ni por lo tanto han sido condenados, un hecho contrario a un Estado de derecho.

Ahora bien, la realidad salvadoreña nos muestra a diario que los pandilleros, por lo general, no mueren como el cordero indefenso en el matadero, sino que se han enzarzado en una guerra mortal contra sus adversarios, sean policías, militares o civiles.

El argumento en la línea del siervo nos lleva de nuevo al pecado estructural que, en la era neoliberal, ha alcanzado niveles de ferocidad y deshumanización sin precedentes en la historia. En El Salvador, la dictadura despiadada del capital, la aniquilación sistemática de la esperanza y la cultura de la violencia han engendrado un monstruo, que lanza su violencia con perversidad máxima sobre la sociedad: las pandillas. Evidentemente, ni los pandilleros, ni mucho menos las estructuras pandilleriles, pueden ser considerados sin más como puros o inocentes. Las vidas de muchos de ellos están jalonadas por gravísimos pecados, todos ellos ofensas a Dios. Cada uno de esos pecados personales y particulares clama al cielo y necesita del perdón de Dios, el cual, necesariamente, pasa por el perdón de las víctimas, y con esto, por la aplicación impostergable de una justicia liberadora, cuestión que retomaremos más adelante.

Aquí es necesario aclarar brevemente la relación dialéctica entre el pecado estructural y el individual, tal como es asumida por la teología de la liberación. Lo haremos en base a las reflexiones de José Ignacio González Faus. Como ya hemos discutido con anterioridad, el ser humano no es una entidad aislada, sino que, desde el principio, está determinado en su ser y actuar por su entorno histórico, social y cultural concreto. Según González Faus, “el hombre no es ‘decisión sola’, sino decisión rodeada por un ambiente”⁶⁵.

Esto tiene implicaciones también para el concepto de “pecado”. El autor afirma que “si los hombres obran el mal, es porque son hijos o miembros de esa humanidad empecatada la cual es sede primaria del mal (Jn 8,23 y 17,15)”⁶⁶. Según esta lógica, el pecado del mundo, en un primer momento, no está al alcance del individuo, puesto que “cada hombre no es en realidad dueño absoluto del mundo, sino más bien su víctima”⁶⁷. Ahora bien, esto no significa que el pecado estructural, o el pecado del mundo, estén desvinculados del pecado personal, es decir, de los actos malignos de los individuos. Más bien, el pecado estructural y el personal se producen y reproducen, en una relación recíproca y dialéctica.

En resumen, pues, el hombre, al pecar, crea “situaciones de pecado” que a su vez, hacen pecar al hombre. [...] El pecado estructural no nace de la nada ni es antecedente al hombre, nace del hombre mismo. Pero, una vez nacido, se escapa al control del hombre, se convierte en una fuerza autónoma frente a él, domina al hombre y hace que ya no pueda reducirse el estudio del pecado al aspecto puramente personal.⁶⁸

Al aplicar esta concepción del pecado al contexto de las pandillas, hemos de reconocer que por su condición de *homo sacer* o excluidos de la sociedad, los pandilleros no han participado directamente en lo que González Faus llama el “pecado estructurante”⁶⁹, aquel que ha creado las “situaciones de pecado”, es decir, las estructuras opresoras y excluyentes. Son esas mismas estructuras, el “pecado estructurado”⁷⁰, las que convirtieron en víctimas a los pandilleros. La propia violencia pandilleril, a su vez, es una reacción a la constante victimización estructural y como tal externa y posterior al pecado del mundo. Ahora bien, no cabe ninguna duda de que esta violencia posterior o secundaria de las pandillas, tanto en el nivel personal como estructural es, en sí misma, pecaminosa. Visto el fenómeno desde su dinámica social, hay que reconocer, sin embargo, que los

65. J. I. González Faus, “Pecado estructural. Pecado del mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 7 (1986), 84.

66. *Ibid.*, p. 88.

67. *Ibidem.*

68. *Ibid.*, p. 92.

69. *Ibidem.*

70. *Ibid.*, p. 93.

pandilleros, en su condición primaria de víctimas del pecado estructural, son inocentes y se aproximan a la figura del siervo doliente.

Dicho esto, cabe recordar que la inocencia no es la característica fundamental que define al siervo, sino el “que sea aceptado como tal por Dios”⁷¹. Análogamente, tanto Ellacuría como Sobrino destacan que el pobre es parte del pueblo crucificado, no por su virtud o pureza personal, sino por su condición de despojado, de empobrecido y de víctima del pecado del mundo. Ellacuría, además, subraya que no es posible identificar al siervo con ningún grupo histórico determinado, sino que este, a lo más, se “asemeja” con lo que le ocurrió al Jesús crucificado de la historia⁷². Esto, sin duda, se aplica a los pandilleros y fundamenta, con la debida reserva, su condición de víctimas inocentes. Al igual que el siervo, de ellos podemos decir, en palabras de Ellacuría, que “su apariencia no será humana precisamente porque ha sido deshumanizada [y] deberá[n] sufrir esta deshumanización total no por sus culpas, sino por cargar con las culpas de los demás”⁷³.

Esto nos lleva a la siguiente característica del siervo, según la sistematización de Sobrino. A los oídos acostumbrados a la verdad oficial puede resultar extraño afirmar que “Yahvé descargó sobre [los pandilleros] la culpa de todos nosotros”, que resultaron “heridos de muerte por los crímenes de su pueblo” y que cargaron “con sus deudas” (Is 53,6.8.11). ¿De qué culpa y de qué crímenes estamos hablando? El PNUD asegura que el problema de las pandillas es el “resultado extremo de la incapacidad de la sociedad salvadoreña de proveer oportunidades reales para su gente, en este caso particular, para los jóvenes”⁷⁴. El señalamiento a la sociedad salvadoreña es más que una frase provocadora. La culpa es estructural, pero concreta. En efecto, es culpa de los gobiernos, que han reducido el gasto público en salud y educación a niveles inferiores a los de la década de 1950⁷⁵. Es culpa de los distintos sectores sociales que, desde el fin del conflicto armado, nunca han hecho un esfuerzo serio para acercarse y reconciliarse, y así perpetúan la división social. Es culpa del sector empresarial y financiero que, en lugar de invertir en la producción nacional, apostó por una economía de remesas, que hasta el día de hoy ha expulsado a decenas de miles de salvadoreños del país. Es culpa de las distintas instituciones del sistema judicial por no administrar justicia y por avenirse a la impunidad, a la corrupción y a la infiltración. Y finalmente, aunque no por eso menos importante, es culpa del taxista, del vigilante, de la vendedora, del padre y de la madre y de todos nosotros por no tender la mano solidaria al hermano necesitado.

71. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado, o. c., p. 213.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*.

74. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano El Salvador 2013*, o. c., p. 214.

75. *Ibid.*, p. 69.

En cuanto perseguidas, “pre-juiciadas” y ejecutadas sumariamente, al margen de un Estado de derecho, las personas que conforman las pandillas son formalmente inocentes, y, en cuanto víctimas de la violencia institucionalizada, también son moralmente inocentes. Es indudable, y cabe repetirlo, que esto no incluye su pecado personal, que es posterior y clama por justicia.

Por otro lado, Sobrino también aplica al pueblo crucificado la presentación que hace Isaías del siervo como “elegido por Dios para ‘traer el derecho a las naciones’” (Is 42,1.4) e “implantar ‘la justicia’” (Is 42,6)⁷⁶. ¿Cómo hablar así de las pandillas? Aquello que Sobrino atribuye a los profetas, a los religiosos y a los activistas que luchan por la justicia y acaban como Jesús y el siervo, también se da en el mundo de las pandillas. Aunque es comúnmente ignorado, en las estructuras pandilleriles existen personajes que buscan humanizar a su pandilla. En efecto, desde hace años, se esfuerzan, a través de organismos como Homies Unidos⁷⁷, entre otros, por establecer procesos de diálogo y de paz, desde mucho antes que la llamada “tregua entre pandillas”. El líder de una estructura nacional de la Barrio 18 expresa esa preocupación por la justicia cuando, en referencia a los programas de reinserción, confiesa: “Yo creo, creo en el ser humano. Creo que es capaz de cambiar, pero hay que darle la herramienta necesaria”⁷⁸. Desde su punto de vista, el nivel actual de homicidios es “una vergüenza”.

Para mí, ahora esto viene siendo una situación desbordante, ilógica, o sea, tiene muchas características. Pero decidimos incursionar en un escenario al cual nosotros nunca habíamos incursionado: en la reducción de homicidios. Habíamos producido homicidios. Nunca habíamos disminuido homicidios.⁷⁹

En la misma entrevista afirma que con el respaldo de su pandilla pone todo su empeño “día a día, en buscar la alternativa más viable para solucionar el problema de violencia que tenemos dentro de nuestra pandilla, que hace casi veinte años se convirtió en lo primordial, en lo esencial, en lo necesario, en la única alternativa, en la única forma de solucionar cualquier cosa”⁸⁰.

En cierto sentido, la acción violenta de la mayoría de los pandilleros también busca implantar la justicia. Así como dice Gilligan, la violencia, aun en sus expresiones más absurdas e irracionales, busca revertir una situación

76. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c., p. 430.

77. Homies Unidos es una organización sin fines de lucro fundada en San Salvador, en 1996, por jóvenes integrantes de diferentes pandillas, cuya finalidad es buscar alternativas a la violencia, promover la paz y crear perspectivas para jóvenes en situación de riesgo (www.homiesunidos.org).

78. Entrevista con el autor. San Salvador, 25 de noviembre de 2014.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*.

experimentada como injusta y restablecer la justicia⁸¹. No olvidemos que la violencia de las pandillas es la última opción del sector más deshumanizado de la sociedad, aquel que nunca ha conocido otra cosa que la humillación y su *nuda vida*⁸². De la misma manera que la muerte lenta del pueblo crucificado bajo el yugo de la opresión, la violencia y la muerte de los pandilleros bajo la consigna de la “vida loca” es un grito desesperado por redención. Son formas diferentes de la misma existencia, que es la “máxima expresión de la injusticia y la máxima protesta contra ella”⁸³. La reciente evolución del fenómeno pandilleril, que ha contribuido de forma determinante a que el país se encuentre hoy entre los más violentos del mundo, nos indica que algo va bastante mal⁸⁴. De esa manera tan espantosa, las pandillas iluminan la situación de exclusión y de injusticia de El Salvador y lo colocan entre las prioridades de la comunidad internacional. Así, de la misma forma que el siervo doliente y desfigurado, se convierten en “luz para todas las naciones” (Is 42,6).

Si hasta aquí no ha sido fácil demostrar las paralelas existentes entre los pandilleros y el siervo doliente de Yahvé, el siguiente y último paso parece ser casi absurdo. Afirmar que el pueblo crucificado no es meramente el objeto, sino el sujeto principal de la salvación “desde abajo” puede causar asombro y gran escándalo⁸⁵. Ahora bien, afirmar que de los pandilleros brota la salvación, porque poseen un significativo “potencial humanizador” y porque ofrecen esperanza y “un gran amor”, pareciera una broma de muy mal gusto⁸⁶. No obstante, queremos mostrar que eso no es así.

Si hablamos de “humanización”, es porque nos encontramos en una situación de deshumanización, que clama por ser humanizada. Si además decimos “potencial”, hablamos de la posibilidad de realizar algo aún no realizado. Dado el alarmante nivel de deshumanización de la sociedad salvadoreña actual, el cual es incluso mayor en el entorno de las pandillas, esa afirmación no requiere de mucha explicación. Al asesinar, desmembrar, torturar y violar, los pandilleros son tanto síntomas como reproductores de esa deshumanización. Son los más odiados y despreciados por la sociedad y es aquí donde convergen con el siervo doliente. Es en esa máxima desfiguración de la existencia humana donde brota el retoño de la esperanza y de la salvación.

81. J. Gilligan, *Violence*, o. c., pp. 18-19.

82. S. Eisenhammer, “Bare Life in Ciudad Juárez”, o. c., p. 106.

83. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c., p. 430.

84. I. Ellacuría, “Violencia y cruz”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos III*, p. 449 (San Salvador: UCA Editores, 2002).

85. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c., pp. 437-439.

86. *Ibid.*, p. 438.

El 9 de marzo de 2012, las principales estructuras pandilleriles firmaron un pacto de cese de hostilidades, que redujo la tasa de homicidios a la mitad de la noche a la mañana. Obviamente, ese pacto no es la solución para el problema de la violencia, ni mucho menos la consumación de la salvación. No obstante, a pesar de las adversidades surgidas en el entorno del proceso, el pacto logró dar esperanza, la esperanza de que otro país es posible y de que existen alternativas a la violencia. Ahora bien, la esperanza salvífica no se gestiona en el escenario político, ni se negocia con condiciones. La esperanza brota desde el corazón de las personas de buena voluntad y de su coraje para cultivar la vida, en medio de tanta muerte. El pandillero activo de la Barrio 18, citado antes, da testimonio de esta esperanza.

Personas como yo, y otros, hemos entendido que podemos dejar la violencia como otra alternativa fuera de nosotros, que nosotros podemos cambiar nuestra pandilla y podemos incursionar en un escenario diferente. ¿Me entendés? Dejar de hacer lo que hacemos. Sacar esa violencia desde nuestras raíces, desde nuestras entrañas, abolirla y quedarnos como un movimiento, como un movimiento social o un movimiento juvenil, o como se quiera llamar.⁸⁷

El obstáculo más grande para alcanzar ese objetivo es, según él, el gobierno, que no está dispuesto a permitir que las pandillas participen activamente en la solución del problema y ni siquiera quiere dialogar con ellas: “Si nosotros, como pandilla, tuviésemos los recursos para nosotros concientizar al pueblo, el pueblo en algún momento forzaría al Estado para que logre entablar una verdadera política inclusiva donde todos los sectores sean involucrados”⁸⁸.

Aun cuando esto parezca ser muy idealista, existe disposición para la vida y para el amor a la vida, lo cual se traduce en potencial humanizador. Potencial que, si cae en terreno fértil, hace brotar la salvación desde muy abajo, desde el reverso de la historia, desde lo perverso de la historia.

Así como los pobres son los preferidos de Dios no por sus virtudes personales, sino por ser pobres, los pandilleros son parte de este pueblo crucificado no por ser pandilleros, sino por su condición de pobres y de víctimas del pecado estructural. Su culpa, su ser victimarios y su violencia deshumanizadora son posteriores a su condición de ser víctimas y a la deshumanización, impuesta por el sistema hegemónico.

No hay duda de que los actos de violencia bestial y terrorista con los cuales las pandillas han estado castigando a la sociedad salvadoreña son, en cada uno de los casos, absolutamente reprobables y contrarios al reino de Dios. Por lo

87. Entrevista con el autor. San Salvador, 25 de noviembre de 2014.

88. *Ibidem*.

tanto, exigen respuestas contundentes de un sistema judicial eficiente y justo. No obstante, en lo que los pandilleros tienen de víctimas inocentemente crucificadas, yace una fuerza humanizadora muy poco explorada y que es indispensable para construir una paz integral y sólida. Su significado para la praxis, desde la perspectiva de la teología de la liberación, lo trataremos en la última parte de este artículo. Antes de hablar de la paz y de su construcción, es necesario reflexionar sobre sus presupuestos: la redención de la violencia y la reconciliación.

2.4. La redención de la violencia actual

Afirmar que los miembros de las pandillas son parte del pueblo crucificado y señalar la injusticia social que subyace en el fondo de su realidad no contribuye, en sí mismo, a un mayor entendimiento, ni a la paz social. Al contrario, el odio y la rabia de la sociedad hacia los pandilleros son tan grandes que cualquier concesión es contestada con el rechazo y la indignación por la mayoría de la población. Esto no sorprende e incluso, hasta cierto punto, es comprensible.

Desde el punto de vista humano y del sentido común, es injusto que el verdugo resulte beneficiado. Es una burla a la víctima y, aparentemente, contrario al plan de Dios, que protege a los humillados. La idea de la venganza es tan antigua como la humanidad misma. No es aventurado decir que su origen se encuentra en el “instinto primario y espontáneo”⁸⁹, del cual habla Ellacuría, en referencia al biólogo Konrad Lorenz. Un instinto que sirve para defender lo propio y que dialécticamente posibilita la convivencia social y el amor entre los seres vivos. En esta misma relación dialéctica tiene lugar la cruenta guerra que las pandillas libran entre sí y en contra de sus adversarios para forjar su propia identidad grupal. Ese es el mismo impulso que llevó a los grupos político-militares del siglo pasado a buscar la justicia para los explotados, los empobrecidos y los torturados del pueblo, mediante la violencia revolucionaria. Y finalmente, es desde ese profundo amor por los propios —el pueblo crucificado— que los sectores de la Iglesia, influenciados por la teología de la liberación, admitieron la violencia revolucionaria.

Si en la década de 1980 la violencia revolucionaria fue una posibilidad, incluso una necesidad, para liberar a las mayorías populares de la violencia institucionalizada, que las había esclavizado durante décadas, la violencia en sí misma se ha convertido en el principal flagelo de la sociedad actual. Aunque la injusticia estructural persiste bajo el disfraz neoliberal, “en esta hora histórica no está a nuestro alcance ningún tipo de revolución social o económica”⁹⁰, que pueda justificar el uso de la violencia, tal como afirman Pedro Casaldáliga y

89. I. Ellacuría, “Violencia y cruz”, o. c., p. 434.

90. J. M. Vigil y P. Casaldáliga, *Agenda latinoamericana mundial. Derechos humanos*, p. 11 (Panamá, 2015).

José María Vigil. Aun en el caso de la violencia de las pandillas, comúnmente categorizada como delincuencial, los medios violentos no solo han demostrado su ineficacia, sino que, además, lo único que han conseguido es agudizar el conflicto.

El signo del tiempo ha cambiado. Por lo tanto, la Iglesia y los cristianos debemos encontrar caminos nuevos para humanizar al mundo. Lo que es universal y de todos los tiempos es la “tarea más específicamente cristiana” de la teología de la liberación, que, según Sobrino, consiste en “redimir la violencia”⁹¹. Sobrino insiste luego en la necesidad de desarrollar una “espiritualidad en tiempo de violencia”, lo cual implica humanizar la violencia, esto es, minimizar sus males y maximizar sus bienes para, en última instancia, acabar con ella⁹².

La creación entera apunta a la reconciliación con Dios. En palabras de Pablo, que Dios sea “todo en todos” (1 Cor 15,28). Esta reconciliación plena, que coincide con la consumación de la historia y la redención final, según el teólogo brasileño José Comblin, no es pensable sin “la reconciliación [previa] de la humanidad consigo misma”⁹³. Sin embargo, esa reconciliación no ocurre por milagro o espontáneamente, sino siempre es un proceso social, llevado a cabo en libertad humana⁹⁴. Por lo tanto, la reconciliación nunca puede ser impuesta. Si bien en la historia hay numerosos ejemplos de reconciliación “oficial”, como, por ejemplo, la de los indígenas con los criollos latinoamericanos o la de los blancos con los negros de Estados Unidos y Sudáfrica, la historia se encargó de mostrar que esa reconciliación no fue verdadera. Es lo que Bonhoeffer llamaría una “reconciliación barata”. Equivale a la paz imperial, la *pax romana* de antaño y la paz americana de hoy⁹⁵. Al fin y al cabo, es la reconciliación “que existe entre el amo y el esclavo cuando el esclavo se cansó de luchar por la libertad”⁹⁶. Pero en realidad, equivale a un estatuto de esclavitud.

Aparte de surgir de la libertad, todo proyecto de reconciliación humana es, al igual que todo lo humano, siempre limitado y propenso a la equivocación y al fracaso. A pesar de eso, Comblin exige que se actúe, pues “lo peor es no hacer nada y dejar todo como está”⁹⁷.

Si bien en su momento fue urgente y necesario, hoy sabemos que el último proyecto histórico de reconciliación de El Salvador fracasó. En 1992, los dos

91. J. Sobrino, “La redención de la violencia”, o. c., p. 81.

92. *Ibidem*.

93. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, *Reflexión y Liberación* 54 (2002), 31.

94. *Ibidem*.

95. J. Sobrino, “El cristianismo y la reconciliación. Camino a una utopía”, *Concilium* 303 (2003), 97.

96. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, o. c., p. 35.

97. *Ibid.*, p. 31.

bandos firmaron la paz y pusieron fin a la prolongada y sangrienta guerra civil, pero nunca hubo una verdadera reconciliación. En parte, porque no se eliminó la injusticia estructural y se mantuvieron las condiciones económicas opresoras; en parte, porque las fuerzas de seguridad del Estado nunca dejaron del todo las armas y hasta hoy siguen manteniendo el monopolio de la fuerza; y, en parte, porque las palabras reconciliadoras nunca pasaron de las actas al pueblo salvadoreño, que sigue desplazado, desolado y sin reparación.

Desde una perspectiva más analítica, podemos decir que el proceso falló porque no se cumplieron los tres presupuestos que, según Sobrino, son imprescindibles para que la reconciliación sea real: la verdad, la justicia y el perdón. A las víctimas de la guerra, desde el principio se les negó el derecho a la verdad, a saber, quién mató a sus familiares o qué pasó con sus niños desaparecidos. Durante veintitrés años, se ha apostado por el silencio y la mentira oficial. Aun hoy, en el segundo gobierno del FMLN, se ha negado el acceso a los archivos de guerra del ejército. Tampoco se ha hecho justicia a las víctimas, ya que, hasta la fecha, la Ley de Amnistía de 1993 cubre con un manto de impunidad a los verdugos de ambos bandos. Aunque en 2012 el presidente Mauricio Funes, en nombre del Estado, pidió perdón por la masacre en El Mozote, en un acto importante y simbólico, este no fue más que un símbolo. En ausencia de verdad y de justicia, ningún pedido de perdón puede ser tomado en serio.

Los casi veinticuatro años perdidos en una reconciliación a medias dejaron deudas, y con intereses. En la actualidad, el país no solo es considerado como uno de los más violentos del mundo, sino que además se encuentra en medio de un nuevo conflicto interno. Un conflicto absurdo, porque enfrenta a los sectores sociales más excluidos. Una reconciliación profunda y verdadera es ahora más urgente que nunca, pero al mismo tiempo parece más lejana, ya que lo que se propaga en la sociedad es odio y polarización. Alcanzar la reconciliación es ahora mucho más complejo que hace dos décadas y media, cuando los bandos estaban claramente definidos y sus exigencias también estaban delineadas con precisión. Hoy, las heridas abiertas por la guerra civil se sobreponen con las nuevas heridas, causadas por las mismas estructuras pecaminosas de antes o por actores más recientes, surgidos en el contexto de las pandillas. Hablar de verdad, justicia y perdón en esta realidad, donde las víctimas se victimizan entre sí y pierden de vista al opresor, es difícil, delicado y doloroso. Realizar estas exigencias lo es aún más. Sin embargo, es una tarea impostergable para los cristianos.

2.4.1. La verdad

La defensa de la verdad, según Sobrino, es una de las características principales que el Dios de Jesucristo revela a la humanidad. En Romanos 1,18, Pablo encuentra palabras para expresarlo con claridad: “Desde el cielo nos amenaza la indignación de Dios por todas las maldades e injusticias de aquellos que sofocan

la verdad con el mal”. La verdad aquí es algo más que palabras. Nunca se desvincula del todo de la justicia. La verdad es afirmación de la vida y, como tal, vida misma. Además, se opone a la mentira, que es injusticia, muerte y, por lo tanto, pecado. Cualquier persona atada a la mentira, que no se abre a la verdad en la totalidad de su ser, no puede vivir plenamente y contribuye así a la deshumanización del mundo⁹⁸.

La falta de la verdad, la mentira institucionalizada, es, como vimos antes, uno de los factores que llevó al nivel de deshumanización y violencia actual. La verdad es liberadora (*cf.* Jn 8,32). Sin embargo, en el pasado, muchas mujeres y muchos hombres pagaron con su vida el precio de esa libertad. Por decir la verdad, Rutilio Grande, Mons. Romero, los mártires de la UCA y muchos más se convirtieron en una amenaza para el poder de la clase dominante de su tiempo, un poder edificado sobre la mentira y la muerte.

Hoy, en la era neoliberal, cuando la opresión es más sutil y compleja, los poderosos recurren a otras estrategias para impedir que la verdad de sus actividades salga a la luz y libere a las víctimas de sus cadenas. La inseguridad y el miedo, que se han vuelto un modo de vida para la mayoría de los salvadoreños, parecen ser el mecanismo ideal para mantener encadenado al pueblo. Las pandillas, que sin duda representan una amenaza seria para la sociedad y son responsables de una parte significativa de la violencia, son, ante todo, el chivo expiatorio perfecto para la coyuntura actual. A diferencia de otras formas de violencia difíciles de visibilizar —la intrafamiliar, o la ejercida por altos funcionarios gubernamentales o por representantes del poder económico, esto es, el narcotráfico, el tráfico de personas y de armas, etc.—, la violencia de las pandillas tiene rostros concretos. Son rostros desagradables, rechazados y odiados por la gran mayoría de la población. Por eso, la actividad delincriminal resulta ideal para atribuirle todos los males, según convenga a los poderosos. En la actualidad, el tema de la seguridad, en particular, relacionado con las pandillas, ocupa gran parte del discurso de la política pública. Pese a ello, no se ha podido avanzar en la solución del problema, sino al contrario. La mayoría de los medios de comunicación enfatiza esa tendencia, al vincular cualquier asesinato con las pandillas, aun cuando no existen pruebas. De esa manera, crean un ambiente de terror y de miedo en la sociedad.

Decir la verdad todavía requiere de mucho valor y audacia en El Salvador. Pocos medios de comunicación y pocas instituciones asumen el riesgo de comprometerse con la verdad y con las víctimas. Si, como cristianos, queremos trabajar por la reconciliación de la sociedad, no hay más alternativa que pasar por la verdad. Debemos dudar de lo que muchas veces se nos vende como la única verdad, cuando en realidad es mentira. Prueba de esto es la muerte que

98. J. Sobrino, “El cristianismo y la reconciliación”, o. c., p. 98.

siempre acompaña a la mentira y que literalmente se encuentra por doquier en las calles. Debemos estar abiertos para buscar la verdad, a través del diálogo y del discernimiento, así como Jesús invita a escuchar a quien tenga oídos (*cfr.* Mt 11,15; 13,9). Si esta búsqueda nos lleva a reconocer que, en cierto sentido, los pandilleros también forman parte del pueblo crucificado, debemos incluirlos en el proceso de liberación. En cualquier caso, la necesidad de reconocer la verdad sobre las víctimas es incuestionable. Aunque la violencia y las pandillas están todos los días en las portadas de los medios, poco o nada se hace respecto a sus víctimas. Es más, quien denuncia un crimen, venga de donde venga, se expone a la persecución o al rechazo de la comunidad. Reconocer la verdad de las víctimas y atender sus necesidades es, entonces, máxima prioridad de los cristianos y precondition necesaria de cualquier esfuerzo de reconciliación.

2.4.2. La justicia

La verdad, en su función de promover y cultivar la vida, siempre va de la mano con la justicia. Si la verdad ya es un reto, exigir y hacer justicia es aún más difícil. No obstante, sin justicia no puede haber reconciliación, ni paz, pues la paz es “obra de la justicia” (Is 32,17), como también afirma Juan Pablo II en su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2002⁹⁹. Una vez conocida y articulada la verdad, en cuanto a la verdad de las víctimas, es necesario pasar a hacer justicia. La verdad deja al descubierto las heridas de las víctimas, las expone a la vergüenza pública y las hace aún más vulnerables. La justicia cierra esas heridas, porque sana, repara y dignifica.

El Dios de los cristianos es el Dios de la justicia, de eso no cabe duda alguna. Él nos mandó a su hijo Jesús, quien “pasó haciendo el bien” (Hch 10,38) y denunciando las injusticias y la opresión del mundo. La parcialidad de Jesús a favor de los pobres y de los oprimidos de su tiempo es obvia, pues los defiende de los poderosos, los acompaña en su sufrimiento y les asegura el reino de Dios (*cfr.* Mt 5,3). Su denuncia profética en contra de los escribas y fariseos, lo lleva incluso a la muerte en la cruz (*cfr.* Mt 23,13-32; Mc 12,40; Lc 11,37-52). Después de la resurrección y a través de los discípulos, a quienes Jesús encomendó seguir su ejemplo y llevar su enseñanza a todos los pueblos (*cfr.* Mt 28,19-20), su misión pasa a ser la nuestra. Ya en las bienaventuranzas, Jesús se dirige a “los que tienen hambre y sed de justicia” y les promete que “serán saciados” (Mt 5,6).

La opción de Dios por los pobres y los débiles, sin embargo, no es nueva, ni exclusiva de los evangelios. Desde su primera revelación a Moisés, Yahvé ha tenido rostro de misericordia con los que sufren. Por eso, sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El Antiguo Testamento, sobre todo en los profetas, exige

99. Juan Pablo II, Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXXV Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2002.

justicia en nombre de Dios. Isaías, en concreto, clama: “Dejen de hacer el mal y aprendan a hacer el bien. Busquen la justicia, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano y defiendan a la viuda” (Is 1,17).

Predicar la justicia no es fácil. La Iglesia la predica con mayor o menor frecuencia, según entienda su misión. Pero hacer justicia en la actualidad no es menos difícil, ni peligroso que hace dos mil años. En El Salvador de la post-guerra, aun cuando el clamor de las víctimas sigue subiendo al cielo, la justicia ya no es prioridad para la Iglesia. Pero además de ser difícil y peligroso, hacer justicia puede resultar polémico. ¿Cómo buscar la justicia en una sociedad donde los excluidos oprimen, donde el huérfano se convierte en asesino y la viuda subsiste de la renta del taxista extorsionado? Esta realidad nos pone ante retos nuevos y grandes. Sin embargo, la palabra de Dios no conoce excepciones, ni se deja aguar. Es verdad y justicia siempre, por amor a la humanidad. Entonces, corresponde hacer justicia a todas y a todos, lo cual, en la praxis, resulta muy complejo y, efectivamente, puede ocasionar nuevos conflictos.

Pongamos aquí el ejemplo de dos hombres jóvenes salvadoreños, de 26 y 27 años, que viven en una zona marginal del área metropolitana de San Salvador. Ambos se habían retirado del sistema educativo antes de alcanzar el nivel medio, tienen esposa y dos hijos pequeños. El primero, Juan, trabaja de sol a sol como vendedor de ropa, en un negocio informal del centro histórico de la capital y por la noche hace en moto los mandados de la pupusería de una tía, quien, a su vez, es víctima de la extorsión de una *clica* local. Su familia es muy creyente, participa en una comunidad eclesial de su barrio y nunca ha participado en actividades delictivas. Sin embargo, el año anterior, el hermano de Juan fue asesinado por pandilleros, que lo confundieron cuando por la noche retornaba a la colonia después del trabajo.

El otro es César. Fue pandillero de la MS-13 desde los catorce años y estuvo preso cinco años por un homicidio que nunca se investigó. Cuando quedó en libertad por falta de pruebas hace dos años, pidió permiso a su pandilla para “calmarse” y dedicarse a su familia y empezar una vida decente.

Juan no tiene perspectivas de futuro en el país. En el trabajo le va mal y el salario apenas le alcanza para alimentar a su esposa y a sus hijos. Está pensando seriamente emigrar de manera ilegal a Estados Unidos, para buscar mejores oportunidades. César, por el contrario, ingresó hace poco en un programa de reinserción para pandilleros calmados, promovido por el gobierno y una ONG católica, en el contexto de la tregua entre las pandillas. Trabaja en una fábrica de textiles, asiste a clases nocturnas y pronto podrá concluir su bachillerato. El proyecto también le ofrece cursos de emprendedurismo para que algún día pueda establecer su propio negocio. Aunque ya no lleva la “vida loca”, César se mantiene en contacto con su pandilla.

No es sorprendente que esta realidad provoque indignación en la mayoría de los salvadoreños. ¿No es injusto que los criminales sean beneficiados, mientras que la gente honrada sufre cada día más? Esta pregunta se escucha con frecuencia y se escuchará más, a medida que un verdadero proceso de reconciliación avance. Esta es una cuestión muy seria, que nos plantea otra pregunta sobre el tipo de justicia. En efecto, ¿a qué tipo de justicia nos referimos cuando, como cristianos, hablamos de ella?

La Sagrada Escritura proporciona varios ejemplos provocadores y no pocas veces interpelantes de la justicia divina, una justicia que no coincide con el sentido común, ni con la idea de un Dios misericordioso, tal como muestra el caso de Job, que pasa de una desgracia a otra, pese a ser un hombre honrado y fiel (*cf.* Job 1-42). Jesús mismo nos habla de la justicia de Dios, en varias parábolas presuntamente polémicas. En Mateo 20, el Señor de la viña paga el mismo salario a quienes “apenas trabajaron una hora” y a quienes han “aguantado el día entero y soportado lo más pesado del calor” (12). En Lucas 15, el buen pastor deja atrás a su rebaño, exponiéndolo a las adversidades y los peligros del desierto, para buscar a una sola oveja que se había perdido (4). En el mismo capítulo, el padre da un banquete en honor a su hijo, que se había marchado de la casa y había despilfarrado su herencia. Jesús trata de explicarnos que esa es la lógica del reino. La gracia de Dios no es mercantilista, ni beneficia a quien tiene el mayor mérito. Con Bonhoeffer, podemos afirmar que no es una “gracia barata”¹⁰⁰. Jesús no vino a “llamar a los buenos, sino a invitar a los pecadores a que se arrepientan” (Lc 5,32). Y así, Dios “hace brillar su sol sobre malos y buenos” (Mt 5,45). Esta forma, aparentemente injusta, de hacer justicia ha sido contracultural, en todos los tiempos. Indicios de esto encontramos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el profeta Isaías, Yahvé reconoce que sus “camino no son los mismos” de nosotros (Is 55,8) y Pablo exclama en Romanos: “¿Qué profunda es la riqueza, la sabiduría y la ciencia de Dios! ¿Cómo indagar sus decisiones o reconocer sus caminos?” (11,33).

Lo esencial de la justicia es estar en función y para beneficio de las víctimas. Y aquí es donde empieza el problema. ¿A quiénes consideramos víctimas? La Iglesia institucional, desde sus inicios, se ha acostumbrado a verse a sí misma como víctima, como pueblo preferido por Dios, como resto salvado, y ha pasado por alto que de Iglesia perseguida se transformó en Iglesia perseguidora. En países pobres como El Salvador, esto es aún más complicado, ya que gran parte de la población ha sido históricamente victimizada y, hasta el día de hoy, miles de salvadoreños viven en condiciones infrahumanas. En el análisis anterior, intentamos mostrar que los que en muchas ocasiones aparecen como perpetra-

100. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, p. 15 (Salamanca: Sígueme, 2004).

dores también son víctimas de un sistema que excluye y deshumaniza. Por lo tanto, forman parte del pueblo crucificado actual, que padece una “muerte social múltiple”¹⁰¹. De cierta manera, en el contexto salvadoreño, los pandilleros son esos “últimos” a quienes Jesús da prioridad (*cf.* Mt 20,16). No para aprobar su pecado, sino para convertirlos en trabajadores de su viña. Aunque haya muchos pobres, los pandilleros de hoy han sido durante décadas los más rechazados y los más olvidados. No han recibido ayuda humanitaria, ni han experimentado el desarrollo humano, ni sus derechos humanos han sido protegidos. Eso, sin lugar a dudas, también por su propia autoexclusión y hostilidad. Pero también es síntoma de algo más y, por lo tanto, secundario, tal como vimos antes.

Ceder el paso al hijo pródigo o a la oveja perdida de la sociedad, y a su vez, verse a sí mismo en el hijo mayor, que siempre había sido fiel a su padre, o entre las 99 ovejas del rebaño, es humanamente difícil. Justamente, la sociedad salvadoreña se rehúsa a ocupar esos lugares por razones y sentimientos humanamente comprensibles. Sin embargo, la justicia pretende que las víctimas dejen de ser víctimas. Solo cuando los pandilleros ya no sean víctimas de la violencia estructural, que expulsa y mata, podrán dejar de ser victimarios y dejar de producir más víctimas. Entender esta justicia y emprender el camino para concretarla demanda un discurso ético, que supera los alcances de este artículo. En buena medida, porque ese discurso debe ser elaborado por los distintos actores sociales. En cualquier caso, la justicia plena exige un paso más, el perdón.

2.4.3. El perdón

Aun cuando el perdón es imprescindible en cualquier proceso de reconciliación, también se ha abusado de él y se lo ha tergiversado infinidad de veces. Por eso, conviene descartar primero lo que el perdón cristiano no es.

Los poderosos y los oligarcas de casi todos los países latinoamericanos, después del derrocamiento de los regímenes autoritarios, promovieron el “perdón y olvido”, acompañado de leyes de amnistía general para los verdugos. Intentaron justificar esa legislación con el pretexto de la paz y la reconciliación. Así, argumentaron que no desean abrir las viejas heridas¹⁰². Los casos más conocidos son los de Argentina, Chile, Guatemala y El Salvador. No obstante, ese no es el perdón del cual habla el evangelio. Fue y es una política mezquina, que solo busca salvaguardar los intereses político-económicos de las élites, a costa de los pueblos masacrados.

El perdón “no se puede manipular”¹⁰³, dice Sobrino. El perdón no se impone. En todo caso, el perdón forma parte necesariamente de todo proceso de verda-

101. M. Zechmeister, “El pueblo mártir hoy y la esperanza que nos trae”, o. c., p. 43.

102. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, o. c., p. 33.

103. J. Sobrino, “El cristianismo y la reconciliación”, o. c., p. 101.

dera reconciliación. El perdón principia en Dios mismo, que es amor. “Él nos amó primero” y a través de su Hijo, nos llama a amarnos “unos a otros” (1 Jn 4,7.10). El Dios de Jesucristo no es vengativo. Desde la teología paulina, Sobrino afirma que:

[Dios] queda a merced [de sus ofensores] y les ofrece futuro. Ese Dios, cuya realidad es estar en favor de los seres humanos, mantiene esa actitud aun cuando los seres humanos están en contra de él. Dios no destruye al ser humano, ni siquiera en el momento en que éstos dan muerte al Hijo. De esta manera muestra su indefensión y, sobre todo, muestra la profundidad e incondicionalidad del amor al ser humano.¹⁰⁴

Jesús dio testimonio supremo de este amor en la cruz, al perdonar a sus verdugos en el momento mismo en que estos lo estaban matando (*cf.* Lc 23,34). Esto que alcanzó la plenitud en su muerte y resurrección ya lo había enseñado durante su vida. “Amen a sus enemigos y recen por sus perseguidores”, dice Mateo 5,44. Estas son palabras que, en El Salvador de 2015, caen en el vacío. Entre balaceras y llantos, no son escuchadas. Volviendo a nuestro contexto, los pandilleros son los archienemigos declarados de la sociedad actual y nada parece estar más alejado de la realidad que amarlos. Es más, las mismas pandillas están constituidas sobre la enemistad letal con sus rivales. Así, pues, el amor y la misericordia parecen ser completamente ajenos a su realidad.

El perdón, ciertamente, es el paso más delicado y difícil de la reconciliación. El que ofrece perdón renuncia radicalmente a derechos legítimos y se olvida totalmente de sí mismo por amor al prójimo¹⁰⁵. Por eso, el perdón no es posible sin justicia¹⁰⁶. Juan Pablo II se refiere a esto en *Dives in misericordia*.

Es obvio que la exigencia de ser tan generoso en perdonar no anula las exigencias objetivas de la justicia. La justicia bien entendida constituye, por así decirlo, la finalidad del perdón. En ningún pasaje del evangelio, el perdón, ni tampoco la misericordia como su fuente, significa indulgencia para con el mal, el escándalo, la injuria causada o el ultraje cometido. En todos esos casos, la reparación del mal y del escándalo, el resarcimiento del perjuicio causado y la satisfacción por la ofensa hecha son la condición del perdón (14,10).

El perdón auténtico solo puede ser pedido con conciencia de pecado y solo puede ser concedido en libertad y como fruto de la justicia. Según esto, nadie puede exigir o esperar que se perdone sin más a los pandilleros y a otros verdugos de la sociedad como solución al problema de la violencia en el país. Esto, en definitiva, sería ingenuo. Por el otro lado, debemos considerar que si

104. *Ibid.*, p. 100.

105. *Ibid.*, p. 101.

106. Juan Pablo II, o. c.

un pandillero abandona la actividad delictiva, se arrepiente y busca reparar el daño causado a sus víctimas, desde una perspectiva cristiana y eclesial, debemos ofrecerle el perdón y la acogida, al mismo tiempo que ayudamos a las víctimas a hacer lo mismo. Esto es lo que, en última instancia, significa amar a los enemigos. No se trata de perdonarlos y quererlos ciegamente, sino de respetarlos como seres humanos, hijos de Dios, a pesar de su pecado, y de buscar su conversión para que dejen de ser enemigos.

En la Sagrada Escritura, encontramos numerosos ejemplos de esto. Jesús come con pecadores y cobradores de impuestos (Lc 5,27-32; 19,1-10) y los acoge entre sus discípulos. Nos llama a perdonar no “siete, sino setenta y siete veces” (Mt 18,22) a quienes nos hayan ofendido. El perdón de Dios siempre es gratuito e incondicional, como ya dice el profeta Isaías: “Que el malvado deje sus caminos, y el criminal sus proyectos; vuélvanse a Yahvé, que tendrá piedad de ellos, a nuestro Dios, que está siempre dispuesto a perdonar” (55,7). Lo único que hace falta para obtener el perdón de Dios es pedirselo con verdad y esto significa hacer justicia a las víctimas, revertir el pecado y afirmar la vida.

2.4.4. Una reconciliación posible

Por más que se tengan en cuenta las consideraciones hechas previamente, la reconciliación, y con ella la redención de la violencia en la historia, siempre será incompleta y limitada. Solo puede llegar a su plenitud con la realización última del reino de Dios, que coincide con la consumación de la historia. Comblin admite que, dada la inmensa diversidad existente entre los seres humanos, “los conflictos son diversos y múltiples [y] ninguna actuación puede resolverlo todo al mismo tiempo, ni siquiera resolver un solo problema para siempre”¹⁰⁷. Por lo tanto, “todos los actos humanos son limitados: alcanzan objetivos limitados durante un tiempo limitado”¹⁰⁸. La misión esencial de la Iglesia, en la actualidad, parte justamente de esta contingencia histórica, buscando “introducir en la historia ese ser y hacer de Jesús [es decir] corporeizar, dar cuerpo histórico a Cristo”¹⁰⁹, tal como dice Sobrino.

La acción humana y cristiana a favor de la reconciliación es propensa a la equivocación, a promover proyectos erróneos e incluso a cometer injusticias. Ante esta realidad, Comblin subraya la necesidad de un permanente juicio ético-teológico. De ahí la necesidad de preguntarse por el proyecto de reconciliación posible, en un determinado contexto histórico, y por las concesiones que habría que hacer a la injusticia parcial para acercarse a una justicia mayor¹¹⁰.

107. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, o. c., p. 31.

108. *Ibidem*.

109. J. Sobrino, “El cristianismo y la reconciliación”, o. c., p. 102.

110. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, o. c., p. 32.

En concreto, rehabilitar a los pandilleros, darles apoyo psicosocial o psiquiátrico y ofrecerles oportunidades de trabajo y desarrollo humano parecen acciones injustas a muchas personas que se consideran honradas. Sin embargo, esto no significa, de ninguna manera, premiarlos por sus conductas criminales, sino más bien liberarlos de su condición de *homo sacer*, de últimos y arrinconados. El fin es humanizar a la sociedad desde lo más bajo y perverso y así contribuir a la construcción del reino de Dios. Al hacerlo, hacemos justicia a los pandilleros, en cuanto víctimas de la violencia estructural, y al mismo tiempo logramos erradicar la violencia sintomática que ejercen y que causa tanto dolor y sufrimiento al pueblo salvadoreño. En este sentido, la aparente injusticia de privilegiar a los verdugos es, en realidad, cumplir con el mandamiento de Jesús: “amen a sus enemigos” (Mt 5,44), para que dejen de ser enemigos y de producir más víctimas.

Este planteamiento puede parecer insólito y hasta provocar rechazo y resistencia. Cabe subrayar aquí que, al acoger al pecador o al verdugo, la víctima no puede quedar fuera. Desde el momento de su victimización, las víctimas son abrazadas por Dios como sus predilectas, y, por lo tanto, nuestra prioridad más grande es atenderlas, en su clamor y su sufrimiento. Si destacamos aquí la atención que hay que dar a los propios victimarios, es, justamente, porque su condición de víctimas es poco reconocida y menos aún atendida. Afirmar la vida en los pandilleros o, mejor dicho, el último grano de vida que aún queda en ellos, es traer de regreso a la vida a los “muertos vivientes”, a aquellos que para la sociedad y para ellos mismos ya habían muerto. Es devolverle a la viuda desconsolada su único hijo, que se le había muerto (*cf.* Lc 7,11-17), y reunir a la oveja perdida con las otras noventa y nueve (*cf.* Lc 15,4). Es redimir la violencia con amor, dado que, en último término, la violencia es siempre “la comunicación de una ausencia de amor”¹¹¹.

Trabajar cristianamente por la reconciliación posible en la realidad salvadoreña actual es un proceso largo y conflictivo, en sí. Depende de la disposición de cada parte para desistir “de sus reivindicaciones, de sus quejas y de sus acciones violentas por el bien de la colectividad”¹¹². Sobrino recalca que la teología de la liberación “no crea la conflictividad de la historia, por supuesto, pero la pone en palabra y como cosa fundamental, de modo que el callar sobre dicha conflictividad es un acto —fundante— de deshonestidad y de connivencia con la violencia originante de la injusticia”¹¹³. De aquí surge lo que él llama la tarea más “específicamente cristiana [que] es la de redimir la violencia”¹¹⁴, y añade que para “frenar y revertir [el dinamismo originante de la violencia], hay que cargar

111. J. Gilligan, *Violence*, o. c., p. 51.

112. J. Comblin, “Teología de la reconciliación”, o. c., p. 34.

113. J. Sobrino, “La violencia de la injusticia”, o. c., p. 73.

114. J. Sobrino, “La redención de la violencia”, o. c., p. 81.

con ella desde dentro”¹¹⁵. Aquí menciona, a manera de ejemplo, a los mártires latinoamericanos, a los conocidos y reconocidos como Monseñor Romero, los jesuitas y las religiosas, pero sobre todo, a los miles y miles de mártires desconocidos y anónimos, que cargaron con la cruz de su pueblo para redimirlo de los espantos de la violencia.

Hoy, el clamor de las víctimas nos sigue llamando a colocarnos a su lado y a cargar con su cruz. La realidad actual nos exige encontrar nuevos caminos, que lleven a una reconciliación verdadera de la humanidad y a la paz del mundo, y que nos den esperanza en que la redención de la violencia en El Salvador es posible.

115. *Ibid.*, p. 83.