



Censores, aperturistas y religiosos:
historia del conservadurismo
en Costa Rica (1953-2025)

DAVID DÍAZ ARIAS

EDITOR



Este libro explora el conservadurismo en Costa Rica, al analizar varios momentos históricos en los cuales lo religioso fue terreno de disputa, pero también se estudian formas de control del consumo cultural de las clases subalternas (películas, revistas y radionovelas), el pensamiento y las políticas económicas liberales, los enfrentamientos entre jerarquías eclesíásticas y sacerdotes progresistas, discursos católicos sobre la revolución en Centroamérica y los usos de símbolos religiosos en la política.

ISBN: 978-9930-645-07-9



9 789930 645079

CIHAC



CÁTEDRA
HUMBOLDT



VICERRECTORÍA DE
INVESTIGACIÓN

Censores, aperturistas y religiosos:
historia del conservadurismo en
Costa Rica (1953-2025)

Censores, aperturistas y religiosos: historia del conservadurismo en Costa Rica (1953-2025)

DAVID DÍAZ ARIAS

EDITOR



CIHAC.SIBDI.UCR CIP26

- Título:** Censores, aperturistas y religiosos: historia del conservadurismo en Costa Rica (1953-2025). / David Díaz Arias, editor. |
- Descripción:** Primera edición | Costa Rica : Centro de Investigaciones Históricas de América Central. | Cátedra Humboldt. | Vicerrectoría de Investigación. Universidad de Costa Rica. 2025. | 231 páginas |
- Identificadores:** ISBN 978-9930-645-07-9 (digital)
- Materias:** LEMB: Conservadurismo – Historia. | Catolicismo. | Iglesia católica y problemas sociales. |
- Clasificación:** CDD 320.52 -23.ed

Comité editorial:

Dr. Kevin Coleman, University of Toronto
Dr. David Díaz Arias, Universidad de Costa Rica
Dr. Marc Edelman, City University of New York
Dr. Michel Gobat, University of Pittsburgh
Dra. Christine Hatzky, Leibniz Universität Hannover
Dr. Jeffrey L. Gould, Indiana University
Dr. Lowell Gudmunson, Mount Holyoke College
Dra. Montserrat Llonch, Universidad Autónoma de Barcelona
Dr. George Lomné, Université Paris-Est Marne-la-Vallée
Dr. Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica
Dr. Eduardo Rey Tristán, Universidad de Santiago de Compostela
Dr. Ronny Viales Hurtado, Universidad de Costa Rica
Dra. Heather Vrana, University of Florida
Dr. Justin Wolfe, Tulane University
Dra. Cécile Stehrenberger, Cátedra Wilhelm y Alexander von Humboldt en Humanidades y Ciencias Sociales

Edición aprobada por el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC)
Primera edición: 2025

Diseño, diagramación y control de calidad: Adriana Araya Esquivel

Revisión de pruebas: el editor

Imagen de la portada: AHABAT, Fotografías, 957. Fotografía retocada y coloreada con inteligencia artificial.

© Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC)

© David Díaz Arias / editor

San José, Costa Rica, Centroamérica.

Este libro está disponible bajo una Licencia Creative Commons Atribución-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0).

Más información: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.es>

 CC BY-SA 4.0

Hecho el depósito de ley.

Índice

Prólogo, *por David Díaz Arias* xii

CAPÍTULO 1. “La Nueva Moral”: El catolicismo conservador de Fernando Volio Sancho en el proyecto cultural del Partido Liberación Nacional (1953-1956), *por Esteban Fernández Morera* 1

Introducción..... 1

1. “Un devoto católico”: el conservadurismo del diputado constituyente Volio 5

2. “Salvará a Costa Rica”: la campaña moralizadora del ministro Volio 15

3. “Monseñor Volio”: el declive de la nueva moral..... 27

Conclusión 36

CAPÍTULO 2. Entre el Estado y las élites empresariales: la disputa discursiva sobre COFISA (1963–1970), *por Isabel Álvarez-Echandi* 39

Introducción..... 39

1. La Alianza para el Progreso: entre el Estado y la iniciativa privada 45

2. Del Instituto de Fomento Industrial a la Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial (COFISA): los discursos del crédito moralizado..... 50

3. La Alianza para el Progreso en la empresa privada y los discursos del progreso en Costa Rica, 1961-1966	59
Conclusión	70

CAPÍTULO 3. El arzobispo cartujo y los sacerdotes “psicodélicos” (1960-1974), <i>por David Díaz Arias</i>	
Introducción.....	74
1. Arrancar el 1 de mayo a los rojos (1960-1965)	76
2. Frenar a los sacerdotes rojos, pachucos y sicodélicos	88
3. La ruptura	98
Conclusión	110

CAPÍTULO 4. La iglesia católica frente a la subversión centroamericana y el comunismo internacional (1979-1981), <i>por Jorge Barrientos Valverde</i>	
Introducción.....	113
1. El clero secular frente a la Guerra Fría.....	115
2. La elite religiosa frente al marxismo y la revolución social	123
Conclusión	138

CAPÍTULO 5. Entre la cruz y el mercado: la construcción del pensamiento de Miguel Ángel Rodríguez Echeverría y su vínculo con la Conferencia Episcopal de Costa Rica, 1981-1998, <i>por Amanda S. Sánchez Mesén y Daniel Ugalde Barrantes</i>	
Introducción.....	141
1. Vida, trayectoria política y publicaciones de Miguel Ángel Rodríguez	142
2. El ideólogo socialcristiano: los conceptos de libertad y justicia social	145
3. La campaña electoral de 1997-1998, Miguel Ángel Rodríguez y la CECOR	160
Conclusión	167

CAPÍTULO 6. El conservadurismo religioso y el mesianismo del presidente Rodrigo Chaves Robles, <i>por Dan Abner Barrera Rivera</i>	169
Introducción.....	169
1. De la autoridad simbólica de la Biblia, al autoritarismo de Rodrigo Chaves	177
2. De Moisés al mesianismo de Rodrigo Chaves	184
3. Costa Rica: de país sin militares, a un ejército de iglesias	188
Conclusión	196
 Epílogo, <i>por David Díaz Arias</i>	 199
 Acerca de los autores y las autoras	 207

Índice de imágenes

IMAGEN 1.1. Cine Palace en San José (1969)	20
IMAGEN 2.1. Fotografía de la visita de José Figueres Ferrer y funcionarios del gobierno al lugar de construcción de la Represa Hidroeléctrica de Cachí en 1963.....	53
IMAGEN 2.2. Visita de John F. Kennedy a Costa Rica. Fotografía tomada en las afueras de la Catedral Metropolitana. Acompañan a Kennedy el Arzobispo de San José, Monseñor Carlos Humberto Rodríguez Quirós, y el Presidente de la República, Francisco José Orlich Bolmarcich.....	60
IMAGEN 3.1. El Papa Juan XXIII y el arzobispo de San José, Monseñor Carlos Humberto Rodríguez Quirós (circa 1962).....	78
IMAGEN 3.2. Los obispos de Costa Rica en la década de 1960.....	99
IMAGEN 3.3. Monseñor Víctor Manuel Sanabria, Segundo arzobispo de San José	109
IMAGEN 4.1. Fotografía del puesto de la Guardia Sandinista en el río San Juan, 1980. Nicaragua	121
IMAGEN 4.2. Monseñor Román Arrieta Villalobos preside la ceremonia religiosa en el traspaso de poderes de 1990.....	129

IMAGEN 5.1. Fotografía de la visita presidencial al Centro Nacional de la Cultura, CENAC para la celebración del 15 de setiembre de 1999.....	147
IMAGEN 6.1. Fotografía de Eugenia Zamora, magistrada presidenta del Tribunal Supremo de Elecciones, entregando la credencial de presidente electo a Rodrigo Chaves Robles en 2022	188

Prólogo

David Díaz Arias

En 1955, un grupo de juristas costarricenses, quienes formaban parte de la “Liga Espiritual de Profesionales Católicos”, publicó un libro con un título confesional: *Costa Rica un Estado católico*.¹ En la introducción de dicho texto, publicado por la imprenta del Estado, el entonces ministro de Gobernación, Justicia y Carteras Anexas de Costa Rica, Fernando Volio Sancho, detalló el motivo del libro al indicar:

Afortunada es la ocasión que tenemos, con motivo del Segundo Congreso Eucarístico Nacional, para saborear el riquísimo cuerpo de doctrina que a continuación se leerá, construido pacientemente por doctos juristas católicos, quienes hacen el estudio exhaustivo de los antecedentes y consecuencias del artículo 76 de la Carta Magna vigente, llegando a conclusiones de mucha trascendencia acerca de distintas materias derivadas de aquel punto primigenio, v. gr., la necesidad de que la Educación y la Familia se fundamenten en los principios de la filosofía cristiana, o que el Estado y la Iglesia Católica, Apostólica, Romana cooperen en íntima armonía para

1 Círculo de Abogados de la Liga Espiritual de Profesionales Católicos, *Costa Rica un Estado católico* (San José: Imprenta Nacional, 1955).

todo cuanto fuere indispensable a los fines del hombre y la colectividad costarricenses.²

Después de eso, Volio puso énfasis en el hecho de que el Estado costarricense, al abrazar en su texto constitucional la fe católica, materializaba un deseo “nacional”. De acuerdo con el ministro, la Asamblea Constituyente redactora de la Constitución política de 1949 se había empeñado en interpretar ese “sentimiento”, al mantener la mención al catolicismo en el texto constitucional. La presentación de Volio, sin embargo, olvidó mencionar el contexto político de revancha y disputa política en el cual se tomó la decisión de la Asamblea Constituyente y, particularmente, la astucia del arzobispo costarricense monseñor Víctor Sanabria para lograr sostener la mención al catolicismo en el texto constitucional.

*

Como bien lo anotó Luis Demetrio Tinoco en el texto mencionado antes, desde el proceso de independencia cada constitución política emitida en Costa Rica reconoció la religión católica como la del Estado, lo cual se mantuvo también en la Constitución política de 1871, la cual se convirtió en la base del liberalismo costarricense cuando fue restablecida en 1882.³ El artículo 51 de esa constitución apuntó: “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la República; el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, cuyo ejercicio sin embargo tolera”.⁴

En julio de 1948, monseñor Sanabria se enteró, por medio de una publicación en la prensa, de que ese artículo

2 Fernando Volio Sancho, “Presentación”, en: *Costa Rica un Estado católico*, pp. vii-viii.

3 Luis Demetrio Tinoco, “El artículo 76 de la Constitución Política y sus antecedentes históricos”, en: *Costa Rica un Estado católico*, pp. 39-49.

4 Hernán G. Peralta, *Las constituciones de Costa Rica* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962), p. 468.

referente a la religión podía ser cambiado por una Comisión redactora de un borrador constitucional nombrada por la Junta y, por eso, envió una carta a Fernando Fournier, presidente de esa comisión, en la cual le señaló:

Me pareció entender que la mayoría de los Miembros de la Hon. Comisión Redactora creía que convenía variar el texto constitucional referente a la Religión que consignaba la llamada Constitución del Setenta y Uno, por cuanto juzgaban que tal texto carecía de sentido jurídico. Razones no faltarían que pudieran abonar muy cumplidamente la tesis contraria, tanto desde el punto de vista filosófico, como desde el jurídico, tradicional y aun gramatical. Mas, dando de mano, por ahora, a éstas, y ya que la fórmula que parece contar con el favor de la mayoría de la Comisión, más que expresión de principios parece consignar un simple dato estadístico, si es que lo pudiéramos llamar así, es claro que los católicos, este servidor entre ellos, según tuve el honor de manifestarle, se acomodarían a esa fórmula como texto *relativamente satisfactorio*, pero no como texto *cumplidamente satisfactorio*, sólo en el caso de que la Comisión no estuviere dispuesta a considerar algún otro que logre obviar las dificultades arriba apuntadas.

Esto supuesto, creo que el texto que por su digno medio propongo a la Hon. Comisión Redactora, puede cierta y fácilmente conciliar ambas tendencias. Dicho texto sería el siguiente, en la parte que habría de ser expresión de un principio constitucional: “La Religión Católica, Apostólica Romana, es la de la Nación.

[...] No entro en el análisis semántico de esta fórmula, por cuanto es evidente de toda evidencia de que quien juzgue que el “Estado” es una entidad abstracta no susceptible de profesar ninguna religión, tendrá que admitir sin embargo que la “Nación” es entidad concreta como la que más.⁵

5 Víctor Sanabria y Comisión redactora del proyecto de Constitución, “Documentos anexos al estudio de los antecedentes inmediatos del artículo 76

Con su misiva, Sanabria adelantó el criterio sobre el cual debía guiarse la Comisión redactora, pero también anotó un posible disgusto de parte de los fieles católicos con respecto a cualquier cambio abrupto en la confesionalidad del Estado costarricense. El 6 de agosto, Fournier y el secretario de la comisión, Eloy Morúa, respondieron así:

“Nunca estuvo en nuestra mente el tratar de aprovechar la enmienda necesaria para eliminar toda referencia a la Iglesia Católica, Apostólica, Romana del texto constitucional; y esto por dos razones fundamentales: 1) porque consideramos la Religión Católica como uno de los idearios históricos y sentimentales ligados a la nacionalidad costarricense, y, en consecuencia, nos parecía adecuado y conveniente el conservar una fórmula que lo certificara así, máxime teniendo en mira, como lo hemos tenido desde el principio de nuestras tareas, el elaborar un proyecto que, más que un escueto documento jurídico, fuera una verdadera carta de principios políticos y sociales costarricenses; y 2) porque, en todo caso, hubiéramos preferido incluso mantener en la Constitución cualquier principio, por muy sentido que nos pareciese, que cargar con la tremenda de abrir en el país, tan agotado ya por los últimos acontecimientos político-militares, un innecesario y verdaderamente criminal debate religioso. En esta materia, y así lo decidimos desde los inicios de nuestro trabajo, la Comisión está por el statu quo que tan buenos resultados de paz y concordia nacionales ha tenido, y del que ha obtenido, por igual, una existencia libre y coordinada, con beneficio evidente para ambas potestades, la Iglesia y el Estado.⁶

de la Constitución Política de Costa Rica el 7 de noviembre de 1949”, en: *Costa Rica un Estado católico*, pp. 93-94.

6 Sanabria y Comisión redactora del proyecto de Constitución, “Documentos anexos”, p. 96

En las siguientes cartas que intercambiaron el arzobispo y la comisión, el “conflicto” sobre el artículo constitucional en cuestión se dirigió hacia aspectos técnicos de redacción, como el uso de los conceptos de Estado y nación. Cuando se reveló el texto constitucional emitido por la Comisión, quedó claro que Sanabria había ganado la partida:

Artículo 51.—La Religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento.

Artículo 52.—No se impedirá el libre ejercicio en la República de cualquier otro culto que no se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres.

Artículo 53.—Queda prohibido hacer propaganda política invocando motivos de religión o valiéndose para ello de creencias religiosas.⁷

Pero el triunfo de Sanabria fue quizás doble, ya que el borrador de constitución redactado por la Comisión fue archivado por la Asamblea Constituyente, la cual consideró que la propuesta tenía “teorías extremistas” que no gozaban del apoyo popular.⁸ Así, la Asamblea Constituyente tomó el texto constitucional de 1871 como la base para la elaboración de la Constitución Política de 1949 y, al discutir el artículo referente a la religión, el texto se aprobó sin alteraciones.⁹ Debido a ese artículo, múltiples veces se ha dicho que la sociedad costarricense ha sido tradicionalmente conservadora. En esa visión, por supuesto, también ha pesado mucho el manifiesto poder de la Iglesia católica y, más recientemente, la influencia de varias iglesias evangélicas y neopentecostales en las decisiones que conllevan a políticas

7 Junta Fundadora de la Segunda República, *Proyecto de Constitución Política presentado a la Asamblea Constituyente por la Junta Fundadora de la Segunda República* (San José: Imprenta Nacional, 1949), p. 11.

8 Oscar Castro Vega, *Fin de la Segunda República: Figueres y la Constituyente del 49* (San José: EUNED, 2007), pp. 141-143.

9 Oscar Aguilar Bulgarelli, “Constitución y fe”, *Áncora, La Nación*, 20 de septiembre del 2009.

públicas y culturales. Pero, el conservadurismo también se define en la lucha por muchos otros aspectos sociales.

*

En su libro *La mente reaccionaria*, Corey Robin subrayó que el conservadurismo es “una meditación, así como una versión teórica, sobre la experiencia de tener el poder, verlo amenazado e intentar recuperarlo de nuevo”.¹⁰ El conservadurismo nace del seno de grupos de poder y corresponde a su voz y reacción frente a la capacidad de acción de las clases subordinadas. Robin lo visualiza como el encargado de aportar un argumentario consistente y profundo que justifique por qué no se debería permitir que los estamentos más bajos ejerzan su voluntad independiente y por qué no se les debería permitir gobernarse a sí mismos ni dirigir la comunidad política.¹¹

En ese sentido, el estatus quo que resguarda el conservadurismo no es exactamente el pasado, ni la tradición, ni siquiera la costumbres, sino una forma de concebir el mundo en la cual el poder lo tiene un grupo y no quiere compartirlo y mucho menos rotarlo con las clases subalternas. Para los conservadores, los movimientos democráticos contruidos desde abajo expresan una amenaza a su forma de concebir el orden, por lo que presentan esa confrontación a su poder como un peligro inminente para las jerarquías en la vida privada. Para Robin, los esfuerzos políticos que han conducido a los conservadores a sus reflexiones más profundas han sido sus fuertes reacciones a cualquier terremoto social que socave las bases del poder en la vida pública y en la privada, tales como las reacciones contra las revoluciones francesa y bolchevique, la defensa de la esclavitud y de las leyes de Jim Crow, el ataque a la socialdemocracia y al estado

10 Corey Robin, *La mente reaccionaria. El conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump* (Madrid: Capitán Swing, 2017), p. 15.

11 Robin, *La mente reaccionaria*, pp. 18-42.

del bienestar y la serie de respuestas reactivas contra el New Deal, la Gran Sociedad, los derechos civiles, el feminismo y los derechos de las minorías sexuales.¹²

La derecha denuncia la violencia salida de esos movimientos desde abajo, pero no escatima en utilizar cualquier táctica para justificar sus métodos violentos contra sus enemigos. Esa violencia conservadora se legitima apelando a Dios, a la Patria, al Hogar, a lo más sagrado, etc. Hacia inicios del siglo XX, la derecha comenzó a amasar apoyo popular y a ganar poder político en Occidente. Por sus luchas, se proyectaron como los defensores del estatus quo, del poder económico y de la estabilidad institucional. Y, en esas lides, aprendieron a usar y defender la democracia liberal como su estructura política por antonomasia, aunque realmente la despreciaran por haber puesto el mundo patas para arriba al otorgarle poder decisivo a los de abajo. Ya después de 1917, estos grupos conservadores se presentaron como un muro contra el comunismo.¹³

*

Este libro explora varios momentos históricos en los cuales lo religioso fue terreno de disputa en Costa Rica, pero también se analizan formas de control del consumo cultural de las clases subalternas, el cuerpo de las mujeres y las políticas económicas. En el capítulo I, Esteban Fernández Morera estudia la campaña conservadora emprendida por Fernando Volio Sancho desde su puesto como ministro de Gobernación del primer gobierno constitucional de José Figueres Ferrer (1953-1958). Fernández expone cómo Volio se convirtió en una especie de inquisidor moderno, para perseguir y censurar prácticas socioculturales consideradas por él inmorales y perjudiciales para la sociedad costarricense.

12 Robin, *La mente reaccionaria*, pp. 43-82.

13 Edmund Fawcett, *Conservatism: The Fight for a Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020), pp. 71-268.

El cine, la literatura, las conductas juveniles y las prácticas sexuales fueron objeto de una amplia campaña gubernamental que, con el apoyo de aliados de la sociedad civil y la Iglesia católica, buscó imponer una visión conservadora en las interacciones sociales y las formas de consumo cultural.

En el capítulo 2, Isabel Álvarez Echandi analiza los discursos que, desde dos registros distintos pero complementarios, acompañaron y legitimaron la creación de la Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial (COFISA): por un lado, el trabajo de graduación de Rodrigo Madrigal Nieto (1948), en el cual elaboró un discurso del crédito “moralizado” y del fomento industrial dentro del marco de la banca nacionalizada y, por otro lado, la prensa costarricense de la década de 1960 que narró el empréstito de la Alianza para el Progreso y la operación de la corporación en claves políticas, técnicas y publicitarias. En su análisis, Álvarez muestra que la nacionalización bancaria no dio lugar a un monopolio estatal del crédito, sino a un modelo mixto en el cual confluyeron intereses privados, cooperación hemisférica y liderazgos liberacionistas. El capítulo propone que COFISA debe entenderse como un nodo híbrido del archipiélago institucional del desarrollismo, donde lo público, lo privado y lo internacional se entrelazaron en nombre del progreso.

En el capítulo 3, el editor examina las tensiones públicas suscitadas por el enfrentamiento al arzobispo Carlos Humberto Rodríguez Quirós en el periodo 1960-1974, por parte de un grupo de sacerdotes influenciado por las transformaciones experimentadas por la Iglesia católica en la década de 1960 y por jóvenes cristianos motivados por esos curas para cuestionar la inmovilidad y el silencio de la jerarquía eclesiástica costarricense frente a los problemas sociales. En ese capítulo se explora el intento de Rodríguez por arrebatarle la conmemoración del 1 de mayo a los sindicatos comunistas, el choque entre los sacerdotes progresistas y la Conferencia Episcopal costarricense al final de la década de 1960 y el inicio de la de

1970 y la acción político-social de los curas progresistas, sus intentos por difundir, entre los jóvenes, nociones de cristianismo vinculadas al marxismo y sus expectativas con respecto a las elecciones presidenciales de 1974, como una manera de medir su influencia entre la feligresía católica nacional.

En el capítulo 4, a partir de una revisión de la prensa, especialmente del semanario *Eco Católico*, Jorge Barrientos Valverde estudia las posiciones del arzobispado, la jerarquía católica y el clero secular costarricenses frente al comunismo, la revolución y la teología de la liberación en Centroamérica durante el periodo 1979-1981, con el fin de evidenciar los debates, conflictos y problemas ideológicos internos que enfrentó el catolicismo como institución, sus creencias y sus posiciones ideológicas. Luego, en el capítulo 5, Amanda Sánchez Mesén y Daniel Ugalde Barrantes analizan las convergencias públicas entre el pensamiento político y el religioso del abogado, economista y político Dr. Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, quien fue presidente de Costa Rica entre 1998 y 2002. De esa manera, ellos inspeccionan, a través de conceptos y discursos, cómo Rodríguez vinculó su visión de la política con los preceptos de la fe católica y cómo, a partir de allí, le fue posible desarrollar una síntesis entre las ideas neoliberales y sus valores católicos.

Finalmente, en el capítulo 6, Dan Abner Barrera Rivera revela cuáles son los usos que ha hecho el presidente costarricense Rodrigo Chaves Robles (2022-2026) de elementos religiosos en el ejercicio de su mandato. Para eso, Barrera explora tres momentos significativos donde se puso en ejecución ese uso religioso: el uso simbólico de la Biblia, la autocomparación que hizo el presidente de sí mismo como un líder veterotestamentario y el vínculo estrecho de Chaves con iglesias conservadoras de diversas confesiones religiosas.

*

El editor quiere agradecer enormemente a la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica (VI-UCR)

por su comprometida colaboración para que este libro viera la luz. Por un lado, este trabajo ha sido posible gracias al espacio y tiempo que me otorgó mi condición como Catedrático Humboldt de la VI-UCR durante el 2025 y, por eso, agradezco el apoyo de las personas miembros del Consejo Consultivo de dicha cátedra: Dr. José Moncada Jiménez, Dra. Ivannia Barboza Leitón, Dra. Ana Mercedes Pérez Carvajal, Dra. Cécile Stehrenberger, M.Sc. Irena Rusak-Rojas, Dr. Adrián Vergara Heidke y Dr. Anthony Goebel McDermott.

Asimismo, de la VI-UCR expreso mi gratitud a la M.BA. Tatiana Durán Valerio, por su coordinación y trabajo comprometido con la Cátedra Humboldt. Y, por la ayuda en procesos administrativos, agradezco a la Diplom. Vianca Morales, al Dr. Fabián Herrera y a la Dra. Vivian Vílchez.

El editor también agradece enormemente al Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (AHABAT), por permitirle utilizar muchas de las fotografías que aparecen en este texto. Asimismo, se agradece la colaboración del personal del Archivo Nacional de Costa Rica y de la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica.

A los y las colegas colaboradores de este trabajo les agradezco por haber aceptado mi invitación a participar de él y el profesionalismo con el cual aceptaron mis preguntas, dudas, comentarios y solicitud de cambios a sus textos. El profesional trabajo de diagramado y artes finales se lo agradezco a Adriana Araya. Finalmente, agradezco al Centro de Investigaciones Históricas de América Central por permitirme publicar libro y a su director, Dr. Ronny Viales Hurtado, por su apoyo.

CAPÍTULO 1

“La Nueva Moral”: El catolicismo conservador de Fernando Volio Sancho en el proyecto cultural del Partido Liberación Nacional (1953-1956)

Esteban Fernández Morera

Introducción

Tras la victoria electoral del recién creado Partido Liberación Nacional (PLN) en 1953, las reformas económicas de orientación desarrollista estuvieron acompañadas de una propuesta cultural destinada a depurar las sociabilidades y conductas de los sectores populares en Costa Rica. Esta política persiguió y censuró prácticas socioculturales consideradas inmorales para la sociedad costarricense. El cine, la literatura, las conductas juveniles y las prácticas sexuales fueron objeto de una amplia campaña gubernamental que, con el apoyo de aliados de la sociedad civil y la Iglesia católica, buscó imponer una visión conservadora en las interacciones sociales y las formas de consumo cultural.

Precisamente, el arquitecto encargado de movilizar las instituciones del gobierno en pos de la anhelada depuración moral fue el ministro de Gobernación, Fernando Volio Sancho, un conocido político cartaginés que participó desde la década de 1940 en las filas cortesistas, ulatistas y, finalmente, a partir de 1951, en el PLN. En cuanto al trasfondo ideológico de esta campaña, el proyecto político-cultural se orientó a cimentar una “nueva moral” en la sociedad costarricense.

Este contexto ha sido investigado por autores que se han centrado en diversos aspectos de esta reacción cultural. Así, Alfonso González abordó la atmósfera conservadora surgida ante el desafío de una juventud “desenfrenada”, la cual se distanciaba de las normas de los adultos: los iconos de Hollywood como modelos identitarios, los bailes frenéticos, las ropas atrevidas y la exhibición de los cuerpos, en lo que vendría a configurarse como una nueva cultura juvenil, habían provocado medidas restrictivas y discursos de pánico moral entre las autoridades paternas, políticas y eclesiásticas.¹ David Díaz ubicó la “nueva moral” en el marco de la llegada al poder del PLN en 1953, cuando el gobierno liberacionista asumió una campaña de represión destinada a erradicar la corrupción social a la cual, según los figueristas, había estado sometida la sociedad costarricense durante los ocho años de gobierno caldero-comunista.² Asimismo, Fernanda Gutiérrez estudió la labor de Fernando Volio en la regulación de las transmisiones radiales, en particular las novelas pasionales, las cuales fueron concebidas como perjudiciales para la “moral y las buenas costumbres”.³

1 Alfonso González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960* (San José: EUCR, 2005), pp. 84-86.

2 David Díaz Arias, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948* (San José: EUCR, 2015), p. 315.

3 Fernanda Gutiérrez Arrieta, “Ondas en disputa: Institucionalización en la Radiodifusión en Costa Rica (1953-1978)” (Costa Rica: Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 2019), pp. 66-71.

A partir de los aportes mencionados, este capítulo ampliará el devenir de la campaña moralizadora del gobierno liberacionista a través de la figura de Volio, con el examen de su trayectoria política, su proyecto ideológico y sus políticas de corte conservador en el ámbito cultural. Asimismo, se abordan los apoyos provenientes de sectores seculares y eclesiásticos, así como las críticas que recibió Volio al ser calificado como censor y puritano frente a las manifestaciones culturales.

Esta reacción conservadora hizo eco en la corriente de un **catolicismo intransigente** que anhelaba restaurar un mundo integralmente —imaginariamente— cristiano, frente a la fragmentación y secularización de los proyectos modernizadores.⁴ Esto no significaba que el catolicismo intransigente partiera de una dicotomía incomunicable entre tradición y modernidad, más bien, su respuesta al mundo moderno consistió en promover un ideal católico conservador, con el propósito de “modelar el mundo de manera diferente a las fuerzas no cristianas presentes”.⁵ En ese sentido, se trató de un proyecto religioso-político cuya meta era que los valores católicos ordenaran todos los ámbitos de la sociedad, tanto individuales como colectivos.⁶ El catolicismo intransigente fue un fenómeno global en el mundo católico, con una importante presencia en América Latina,⁷ a la cual Costa Rica no fue ajena.

4 Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (París: Casterman, 1977), p. 112.

5 Poulat, *Église contre bourgeoisie*, p. 127.

6 Ricardo Arias Trujillo, “Las derechas en Colombia durante la década de 1920;” en: *Las derechas iberoamericana: desde el final de la primera Guerra hasta la Gran Depresión*, David Jorge, Ernesto Lázaro Bohoslavsky y Clara E. Lida, eds. (CDMX: El Colegio de México, 2019), p. 251.

7 Ver: Fortunato Mallimaci, “El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur”, en: *Nueva Sociedad*, no. 136 (1995), pp. 164-176; Helwar Figueroa Salamanca, “Intransigencia católica en Colombia durante los años treinta”, en: *Ciencias Sociales y Religión*, no. 7 (2005), pp. 103-30; Sergio Armando Cáceres Mateus, “El Cine moral y la censura, un medio

El ministro Volio asumió esa postura conservadora con mayor explicitud, para reflejarla en sus políticas culturales durante la administración de José Figueres (1953-1958). Sin embargo, estos vínculos religiosos dentro del gobierno del PLN tampoco deben ser vistos como expresiones extraordinarias de un funcionario con fuertes convicciones religiosas y pretensiones políticas. Durante este periodo, las relaciones entre el PLN y la Iglesia católica se consolidaron, a partir de una alianza mutua sustentada en el respaldo religioso a las iniciativas del partido y en la defensa de los intereses eclesiásticos.⁸ Esto se evidenció, por ejemplo, en la participación que tuvo la dirigencia liberacionista, Figueres incluido, en el Segundo Congreso Eucarístico Nacional de 1955, un evento auspiciado por los principales jerarcas del catolicismo nacional, cuyo resultado fue la reafirmación con el compromiso confesional del Estado costarricense.⁹

En consecuencia, este capítulo sostiene, frente a las lecturas que han retradado al primer gobierno liberacionista como falta de un proyecto cultural institucionalizado —más allá del mecenazgo estatal o de propuestas personalistas—,¹⁰ que sí se desarrolló una política cultural, la cual estuvo estrechamente vinculada con un proyecto de restauración católica en el orden cultural.

Para revelar el espacio que ocupó este catolicismo conservador en el proyecto cultural del gobierno de Figueres, el capítulo se estructura en tres apartados. Primero, se estudia la figura de Volio, su trayectoria política y su pensamiento

empleado por la Acción Católica Colombiana 1934 – 1942”, en: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 16 (2011), pp. 195-220.

8 Andrés Opazo, *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1987), p. 24.

9 Gustavo Adolfo Soto Valverde, “La Iglesia Católica”, en: *Costa Rica en el siglo XX*, Tomo II, Eugenio Rodríguez Vega, eds. (San José: EUNED, 2004), p. 306.

10 Rafael Cuevas Molina, *El punto sobre la i: políticas culturales en Costa Rica, 1948-1990* (San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Dirección de Publicaciones, 1995), p. 89.

político-religioso. Segundo, se explora el devenir de la campaña moralizadora del ministro, sus principales objetivos políticos y la atmósfera de conservadurismo cultural que fomentó, con el apoyo de diversos aliados civiles y clericales. Por último, se exponen las reacciones mediáticas y sociales contra esas políticas conservadoras y represivas, para mostrar las resistencias de diversos actores sociales frente a la campaña moralizadora.

1. “Un devoto católico”: el conservadurismo del diputado constituyente Volio

Antes de convertirse en ministro de Gobernación en la administración de Figueres, Volio ya poseía una destacada trayectoria política. Nacido en la ciudad de Cartago el 6 de diciembre de 1902, era hijo de Carlos Volio Jiménez y de Isabel Sancho Iglesias. Estudió en el colegio San Luis Gonzaga y se egresó como licenciado de la Escuela de Derecho. Su carrera política comenzó como regidor municipal por Cartago en el periodo 1928-1932; posteriormente fue diputado (1946-1948) por la misma provincia, en las filas del Partido Demócrata que había fundado.¹¹

Su oposición al gobierno de Teodoro Picado (1944-1948) se manifestó en su participación en la violencia callejera desarrollada por las brigadas de choque ulatistas y caldero-comunistas en el acalorado año de crisis política de 1947. Estos enfrentamientos tuvieron como parteaguas el 20 de julio, fecha en la cual la violencia callejera devino en la intervención de la policía, lo cual dio como resultado numerosos heridos bajo las nubes del gas lacrimógeno.¹² Figueres relató sobre este acontecimiento lo siguiente:

11 Jorge Francisco Sáenz Carbonell, “La política exterior de la primera Administración Figueres Ferrer (1953-1958)”, en: *Revista Costarricense de Política Exterior* VIII, no. 2 (2010), p. 8.

12 Díaz Arias, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, pp. 204-205.

En Cartago, como en muchos otros lugares del país, se habían producido pleitos entre ulatistas y la policía. Pero esa noche dominical sin razón alguna, aparte de su odio, las autoridades cargaron contra los opositoristas en tal forma, que flagelaron sin respetar su investidura, al diputado don Fernando Volio Sancho. Su hijo Fernando Volio Jiménez, acudió en ayuda de su padre y casi lo matan a golpes.¹³

Unos días después, Volio asumió la organización de la Huelga de los Brazos Caídos en Cartago,¹⁴ un parón comercial anticomunista y antigobierno, con el cual los opositores exigieron garantías electorales. Su oposición al gobierno también lo aproximó a Figueres, quien, durante los preparativos de guerra y con el fin de dar un mensaje a la administración de Picado, “que andábamos en son de guerra”, se paseó con varios de sus compañeros, portando ametralladoras en las calles de Cartago e incluso dirigiéndose a la casa de Volio, quien, incrédulo ante la temeridad de la imagen, tuvo una conferencia con Figueres y otros dirigentes cartagineses.¹⁵

Posterior a la Guerra Civil de 1948, Volio Sancho fue elegido miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1949 por el partido Unión Nacional de Otilio Ulate. Sin embargo, ya era conocida su admiración por Figueres, quien, ante la desventaja en el número de diputados constituyentes que tenía su Partido Social Demócrata, promovió a Volio para dirigir la presidencia de la Constituyente. Oscar Castro, en sus notas sobre las actas de la Asamblea Constituyente, menciona cómo esta fue la primera derrota de Figueres en la Constituyente del 49, en tanto que la propuesta para seleccionar a Volio

13 José Figueres Ferrer, *El espíritu del 48* (San José: Editorial Costa Rica, 1990), pp. 110-111.

14 Rafael Obregón Loría, *Hechos Militares y Políticos. De Nuestra Historia Patria* (Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 1981), p. 315. “Gabinete Ministerial”, *La República*, 8 de noviembre de 1953, p. 11.

15 José Figueres Ferrer, *El espíritu del 48*, p. 142.

como presidente de ese órgano fue dinamitada por el propio Ulate y sus diputados a causa de la cercanía manifiesta que poseía el presidente de la Junta y el cartaginés.¹⁶

No obstante, el recelo que generaba Volio en su propio partido no redujo la influencia que tuvo en la Asamblea Constituyente. Esto se refleja en la famosa “enmienda Volio”, expresión que había sido usada por los comunistas para aludir al ferviente anticomunismo que caracterizaba la trayectoria política del cartaginés. La enmienda establecía:

Todos los ciudadanos tienen derecho a agruparse en partidos para intervenir en la política nacional. Sin embargo, se prohíbe la formación o el funcionamiento de partidos que, por sus programas ideológicos, medios de acción, o vinculaciones internacionales, tiendan a destruir los fundamentos de la organización democrática de Costa Rica, o que atenten contra la soberanía del país, todo a juicio del Tribunal Supremo de Elecciones.¹⁷

Volio justificó su propuesta en la necesidad de defender la democracia de sus enemigos; en esta coyuntura, la acusación iba dirigida al potencial peligro del Partido Vanguardia Popular (PVP). El marco para lograr pasar esa norma era el del virulento anticomunismo vivido en las filas de la oposición antes y después de 1948 y en el contexto legitimador de la confrontación global entre democracia y comunismo de la temprana Guerra Fría¹⁸.

La moción fue aprobada y se convirtió en el artículo 98 de la Constitución Política de 1949. Aunque fue una propuesta respaldada por varios diputados constituyentes, Volio se destacó como uno de sus principales voceros. Precisamente, en su

16 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, I (San José: EUNED, 2008), pp. 8-9.

17 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, vol. II, Acta No. 81.

18 Mercedes Muñoz Guillén, “La Asamblea Nacional Constituyente de 1949: el discurso anticomunista y la inconstitucionalización del Partido Vanguardia Popular”, en: *Diálogos* 9, no. 1 (agosto de 2008), p. 98.

discurso de victoria, el diputado enarboló la importancia de la “proscripción constitucional del comunismo” como un “arma a la vez defensiva y ofensiva” en favor de las democracias, la cual respondía a la necesidad de poner atención “al peligro mortal que marca el paso de la bestia roja apocalíptica”. Este discurso escatológico, de claros tintes religiosos, se ve reafirmado en su cita al General estadounidense Douglas MacArthur (1880-1964), quien caracterizó al comunismo como intrínsecamente anticristiano: “Ateo en su concepción, repudia la existencia de una Providencia Omnipotente y rechaza los preceptos morales y las enseñanzas teológicas que sustentan las más elevadas sensibilidades de la raza humana”.¹⁹

Además de su evidente anticomunismo,²⁰ en su discurso, Volio expuso otra fuente ideológica que nutría su accionar político: su catolicismo conservador. Los vínculos de Volio con el catolicismo fueron estrechos: perteneció al Comité Coordinador de la “Asociación Pro-Familia y Educación” (AFE), asociación de la Acción Católica la cual fue fundada por monseñor Víctor Sanabria.²¹ La AFE fue una agrupación de laicos católicos cuyo objetivo era velar por los valores cristianos, la familia y la educación católica.

Volio también, estableció vínculos con organizaciones del catolicismo internacional, como, por ejemplo, su participación como delegado por Costa Rica en el “Primer Congreso Interamericano de Padres de Familia Católicos”, celebrado en Lima en 1952. Es importante detenerse en el discurso que pronunció en ese congreso, pues muestra una gran parte de su ideario vinculado al catolicismo intransigente. En su ponencia titulada: “Los católicos americanos frente al comunismo y otros problemas”, Volio señaló que los grandes

19 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, vol. II, Acta No. 85.

20 Jorge Barrientos Valverde, “*Los amigos de Lucifer: la ideología anticomunista en Costa Rica*” (San José: Arlekin, 2019), p. 225.

21 Ricardo Blanco Segura, *Obispos, arzobispos y representantes de la Santa Sede en Costa Rica* (San José: EUNED, 1984), p. 80.

problemas de la sociedad occidental se debían a corrientes previas e incluso anteriores al gran desafío contemporáneo que era el comunismo. Al igual que lo postulaba el catolicismo intransigente conceptualizado por Poulat, Volio estableció que el quiebre de esa sociedad orgánicamente integrada al cristianismo se originaba en el devenir histórico que comenzó con el individualismo protestante, desembocó en el liberalismo y concluyó con el comunismo, los cuales compartían una visión materialista y positivista del mundo. El resultado eran unas sociedades modernas que habían roto sus fundamentos cristianos: al excluir la educación de sus instancias naturales, como eran la familia y la Iglesia, al debilitar la dignidad de instituciones tradicionales como la familia y el matrimonio y al estimular costumbres corruptoras como parte del ambiente inmoral y pagano de la época moderna.²²

Para Volio no bastaba con condenar al “mundo moderno”, sino que era necesario pasar a la ofensiva, postura que recogió de Jaques Maritain, quien postulaba una “nueva cristianidad”, donde la “renovación de la conciencia cristiana y un nuevo trabajo de evangelización” permitiría reintegrar a la civilización occidental a sus fundamentos cristianos.²³ Por lo tanto, el objetivo era conformar una militancia cristiana para “restaurar plenamente a Cristo en la familia, en la escuela, en la sociedad y en la vida de las naciones”. Esta nueva praxis de activismo católico estuvo en boga a mediados del siglo XX y, desde ella, sectores clericales y laicos abogaron por una “cristianización de la sociedad por abajo”, utilizando instrumentos como la Acción Católica.²⁴

22 Fernando Volio Sancho, “Los católicos americanos frente al comunismo y otros problemas,” en: *Educación. Cultura. Familia* (San José: Imprenta Nacional, 1957), p. 45.

23 Volio Sancho, “Los católicos americanos frente al comunismo y otros problemas”, p. 46.

24 Étienne Fouilloux, “Iglesia Católica y ‘mundo moderno’ (siglos xix y xx)”, en *Religión y sociedad en España (siglos xix y xx)*, Paul Aubert, eds. (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), párr: 11.

Esta posición restauracionista fue propuesta por Volio mediante una praxis de iniciativas e intervenciones políticas:

- 1) “intensísima propaganda y de la ilustración y educación de las masas”;
- 2) “la creación de cuerpos de leyes sustantivas con amplio fundamento filosófico-cristiano, singularmente en lo que respecta a la familia y la educación”; y
- 3) construir un marco de amparo de “defensa social ante riesgos o contingentes que amenacen la integridad cristiana y democrática en cada país”.²⁵

Este manual de acción, especialmente los puntos 2 y 3, lo puso en práctica Volio tanto en la Constituyente como durante su periodo como ministro de Figueres. En el primer caso, se puede observar su labor política para promover artículos constitucionales en favor de la educación cristiana. Su cercanía con monseñor Sanabria era conocida en los círculos políticos y religiosos, quien, según Volio, “devoto católico y amigo personal suyo”, lo mantuvo informado de las discusiones en la Constituyente. Precisamente, uno de los intereses principales de monseñor se refería a la educación católica y privada. Junto con Juan Odenadal, arzobispo de Limón, y Juan V. Solís, obispo de Alajuela, se posicionó, mediante un memorándum enviado a la Constituyente, en contra del artículo 81 propuesto por la Junta, el cual sostenía: “La Educación es función esencial del Estado, el cual está en la obligación de organizar su sistema educacional”.²⁶

Los clérigos afirmaban que la educación, por derecho natural, era una función de la familia y no del Estado, por lo que propusieron la siguiente modificación del artículo:

25 Volio Sancho, “Los católicos americanos frente al comunismo y otros problemas”, p. 48.

26 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, Tomo I, Acta No. 17, pp. 2-8.

El Estado tiene la obligación de facilitar la educación de los ciudadanos. Correlativamente el niño costarricense tiene derecho a la formación física, intelectual, religiosa y moral. Los padres tienen el deber de procurarles esa formación. El Estado deberá vigilar por el cumplimiento de ese deber, y lo facilitará promoviendo y estimulando la iniciativa privada y la creación de escuelas y colegios públicos.²⁷

Asimismo, las críticas católicas se enfilaron contra el artículo 93 del proyecto constitucional de la Junta, el cual velaba por la libertad de cátedra, al advertir que esta se podría entender, por parte de profesores “sectarios”, como la “libertad para descristianizar”. Volio fue el mayor defensor de estas posturas conservadoras, por lo que acusó al proyecto constitucional de ser sumamente estatista en su noción de la educación y de generar perjuicios a la educación privada. Además, propuso otra moción para resguardar la educación religiosa en el sistema educativo: “La enseñanza religiosa figurará en los programas de las escuelas y colegios públicos, pero no estarán obligados a recibirla los alumnos cuyos padres así lo soliciten”. Entre sus justificaciones, hizo eco del conflicto bipolar global y de la necesidad de usar la educación católica como un escudo contra las tentaciones totalitarias:

Uno de los problemas que más preocupan a la opinión mundial es el de la lucha entablada entre la espiritualidad cristiana y el materialismo ateo, entre los seculares principios que propugna la Iglesia Católica por una parte, y por la otra las doctrinas totalitarias, malsanas y disolventes que ayer trataran de imponer por medios arteros y violentos Alemania e Italia y que la Rusia Soviética viene agitando desde los días de la revolución marxista, hoy con más empeño que nunca. La educación de la niñez y la juventud será uno de los

27 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, Tomo I, Acta No. 17, p. 7.

factores de éxito o de fracaso en esa lucha, ya sea que los ideales y postulados del catolicismo prevalezcan para la formación de los hombres del mañana, o que desgraciadamente aquellos se hundan en los oscuros abismos de la brutalidad comunista totalitaria. En este particular la posición de la Iglesia es firme, irreducible, en no permitir que el Estado la suplante en la trascendental misión educativa.²⁸

La educación como un derecho natural que debía ser velado por las instituciones primigenias —la familia y la Iglesia—, se encontraba en peligro por culpa de un Estado que quería inculcar una educación materialista y descristianizada, la cual era también una amenaza para los jóvenes, quienes no tendrían las bases morales para protegerse del comunismo internacional.

Estos discursos no eran nuevos en la cultura política costarricense; el anticomunismo católico se hizo presente desde el surgimiento del Partido Comunista en 1931,²⁹ al cual tildaba de ser una “doctrina exótica” que atentaba contra todo lo que significa el ser costarricense. Esa visión era común dentro de este anticomunismo católico, que construyó una dicotomía entre el “verdadero costarricense” y el “degenerado comunista”, quien no tenía respeto a la familia, la propiedad privada, la libertad y la moralidad cristiana,³⁰ valores que, imaginariamente, habían sido fijados como propios de la cultura costarricense.

Al final, la moción de Volio y su defensa a las propuestas de los obispos no fructificó frente a la resistencia de numerosos asambleístas liberales y socialdemócratas, como Fabio Baudrit y Rodrigo Facio. El resultado fue una

28 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, Tomo II, Acta No. 155, 15.

29 Iván Molina Jiménez, *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y cuestión social en Costa Rica, 1931-1948* (San José: EUCR, 2009), p. 55.

30 Jorge Barrientos Valverde, “Los amigos de Lucifer”: *la ideología anticomunista en Costa Rica*, pp. 233-227.

medida salomónica: Volio retiró la moción en favor de la enseñanza religiosa a cambio de que se retirara el artículo que establecía la educación como una función esencial del Estado (art. 77) y, asimismo, logró que se garantizara la libertad de la enseñanza privada (art. 79).³¹

Con la excepción del artículo 75, que establecía la confesionalidad católica del Estado,³² los deseos de Volio de establecer una Constitución más explícitamente católica no contaron con el apoyo de los constituyentes. Sin embargo, como veremos en la siguiente sección, su propósito de reforzar el catolicismo en la sociedad costarricense continuaría en su siguiente etapa política.

Precisamente, el carácter de constante vigilancia política y moral del cartaginés no concluyó con su labor en la Constituyente. En 1950 se produjo un robo a la Basílica de los Ángeles, un suceso que generó una considerable cobertura mediática y una escalada de indignación pública contra los delincuentes, quienes habían sustraído las joyas de la Virgen de los Ángeles y provocado la muerte de uno de sus custodios. Por el delito fue acusado injustamente un joven José León Sánchez, sobre quien recayó el peso del estigma bajo el título de “El monstruo de la Basílica”. En este escenario de revanchismo público, un grupo de abogados y estudiantes de derecho, liderados por Volio, presentó una declaración en el Tribunal Penal de Cartago, para negarse a representar a Sánchez, de cuya culpabilidad estaban convencidos, y para argumentar que “se los impedía su dignidad, sus sentimientos religiosos

31 *Actas Asamblea Constituyente 1949*, Tomo II, Acta No. 162, I.

32 Volio Sancho se opusó a la moción del diputado Vargas Castro que sustituía dicho artículo en favor de la laicidad estatal: “Todos los habitantes de la República gozan de libertad de conciencia y del derecho de manifestar y propagar sus creencias religiosas y ejercitar el culto, individual o colectivamente, mientras no se ofendan los sentimientos morales de la sociedad”. Celín Arce Gómez, “El estado y la iglesia en Costa Rica. Enfoque jurídico”, en: *Espiga*, no. 18-19 (2009), p. 273.

y el honor de sus familias”.³³ La rigidez católica de Volio, aunada al rechazo público generado por el suceso, le hizo inconcebible la posibilidad de brindar defensa al supuesto autor de la profanación del símbolo por antonomasia del catolicismo nacional.

Volio también colaboró con el presidente Otilio Ulate (1949-1953) en su cruzada contra el sindicalismo rojo,³⁴ al presentar un proyecto de ley para reformar el Código de Trabajo y lograr la extensión del art. 98 de la Constitución con el fin de ilegalizar los sindicatos de ideas “antidemocráticas”.³⁵ El objetivo era finiquitar la presencia de los sindicatos comunistas, que apenas sobrevivían tras las persecuciones de la Guerra Civil de 1948. Además, durante la administración de Ulate, Volio participó en una comisión especial encargada de establecer un nuevo reglamento de espectáculos públicos para la ciudad de San José.³⁶ Este conjunto de experiencias resultó clave para el marco de vigilancia social que implementaría más adelante en sus cargos políticos.

Por lo demás, el cartaginés estrechó aún más sus lazos con Figueres, hasta convertirse en un importante aliado durante la campaña electoral de 1953. En dicha contienda, Volio se lanzó como candidato a diputado por Cartago y ocupó el cargo de “Jefe de Acción del Figuerismo” en esa provincia. Este puesto permitió a Figueres fortalecer su presencia en las comunidades cartaginesas, gracias al liderazgo político que Volio ya tenía. Durante el primer semestre de campaña fueron frecuentes las notas periodísticas teñidas de propaganda

33 José León Sánchez, *Cuando nos alcance el ayer. La lucha por un escritor atormentado en busca de justicia* (México: Editorial Grijalbo, 1999), p. 176.

34 Díaz Arias, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, p. 307.

35 Gerardo Contreras, “La campaña electoral de 1970 y el papel del Partido Vanguardia Popular”, en: *Diálogos Revista Electrónica de Historia*. Número especial (2008), p. 1670.

36 “Nuevo reglamento de espectáculos para la ciudad de San José”, *La Nación*, 9 de junio de 1953, p. 15.

electoral, en las cuales se observaba a Figueres acompañado de Volio en sus giras por diversas comunidades de Cartago.³⁷

La victoria presidencial de Figueres también significó el triunfo legislativo de Volio. No obstante, el presidente decidió asignar a su compañero a un cargo de mayor confianza: el ministerio de Gobernación y Policía, Justicia y Gracia. Estas instancias otorgarían al nuevo ministro amplias facultades ejecutivas para desarrollar un proyecto cultural que aunaría conservadurismo católico, anticomunismo y control social.

2. “Salvará a Costa Rica”: la campaña moralizadora del ministro Volio

Pocos días después del ascenso de Figueres a la presidencia, el 8 de noviembre, el periódico oficialista *La República* publicó el plan de trabajo del ministro Volio. Sus palabras no dejaron dudas de que su administración tendría como eje “promover el adelanto cultural” y “combatir los vicios”, lo cual se traduciría en un control social y moral del espacio público:

Las leyes y reglamentos hoy en vigor para la defensa de la moral y de las buenas costumbres, serán cumplidos con inquebrantable firmeza, junto con otras disposiciones que me propongo dictar o hacer que se dicten para darles absoluto respaldo a las autoridades en la persecución constante, enérgica y sin contemplaciones ni excepciones, de los juegos prohibidos, de la prostitución, de los excesos alcohólicos, del tráfico y consumo

37 “Homenaje a los caídos el 13 de febrero en Llano Grande”, *La República*, 14 de febrero de 1953, p. 7; “Llano Grande Unánime Figuerista”, *La República*, 04 de marzo de 1953, pp. 12-13; “El Tejer del Guarco 2500 personas”, *La República*, 18 de marzo de 1953, pp. 8-9; “Las grandiosas reuniones de Pacayas y San Rafael de Oreamuno”, *La República*, 04 de julio de 1953, p. 4; “Juan Viñas firme con Figueres”, *La República*, 07 de julio de 1953, pp. 8-9.

de estupefacientes de los espectáculos y la literatura inmorales, y otros vicios y lacras sociales.³⁸

El ministro instauró su proyecto mediante una campaña de moralización nacional, con el fin de combatir “todas aquellas actividades que tiendan a falsear la moral”.³⁹ El marco afectivo y discursivo que permitió desplegar esta campaña respondía a su convicción de que la sociedad costarricense se encontraba en una crisis moral:

La liviandad de las costumbres que existe actualmente y que viene acentuándose con caracteres más graves cada vez, hizo necesario que el Despacho a mi cargo emprendiese [...] una vigorosa campaña —que mantendrá sin desmayo— para combatir los vicios y otras manifestaciones de inmoralidad o de falta de adaptación al medio social, que están falseando las bases de nuestra convivencia.⁴⁰

Sin embargo, esta percepción no era exclusiva de Volio. Algunos diarios, intelectuales y políticos describían su presente, la posguerra, como un período de declive moral, ya fuera por una supuesta decadencia juvenil, una sociedad volcada a una cultura superficial, o como herencia no superada de una época de inmoralidad atribuida al caldero-comunismo.⁴¹ Esta visión del mundo, que Volio compartía, surgía como una reacción al contexto de modernización sociocultural que atravesaba Costa Rica en la posguerra, caracterizado por el aumento de

38 “El ministro de Gobernación esboza plan de Trabajo”, *La República*, 11 de noviembre de 1953, p. 2.

39 “Vasta Campaña de Moralización en todo el país”, *La Nación*, 13 de noviembre de 1953, p. 10.

40 “Gobernación fija normas a autoridades bajo su dependencia”, *La República*, 15 de noviembre de 1953, p. 15.

41 Cuevas Molina, *El punto sobre la i: políticas culturales en Costa Rica, 1948-1990*, pp. 42-43; González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960*, p. 71; Díaz Arias, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, p. 315.

la alfabetización, el crecimiento urbano y un mayor poder adquisitivo en los sectores populares. Estos efectos sociales se manifestaron culturalmente en un mayor consumo de productos suntuarios vinculados a las industrias culturales, particularmente la estadounidense,⁴² nuevas formas de sociabilidad y entretenimientos públicos, que se distanciaban de los espacios rurales de convivencia⁴³ y nuevas identidades y referentes sociales, en los cuales mujeres, jóvenes y hombres se distanciaban de los modelos y valores tradicionales de sus ancestros.⁴⁴

Salones de baile, teatros, cine, trajes de baño, íconos de Hollywood, productos de belleza, radionovelas, revistas ilustradas, boleros y rumbas: cualquier práctica o producto cultural que simbolizara la modernidad era objeto de sospecha por parte de sectores conservadores, quienes percibían que su sociedad no iba por buen camino. Se trató de una reacción conservadora, donde el orden tradicional católico se veía amenazado por un proceso de modernización que evocaba corrupción y pecado en todos los ámbitos de la sociedad.⁴⁵

Volio asumió con empeño esa cruzada contra lo moderno y su primera medida fue enviar una circular para solicitar la colaboración de todas las instancias locales de seguridad, fiscalización y política (gobernadores, jefes políticos, agentes principales, auxiliares de policía, inspectores de hacienda) para impedir la permanencia de “destinos de corrupción” y aplicar los reglamentos correspondientes

42 Iván Molina Jiménez, *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX* (San José: EUCR, 2010), pp. 93-94; Anabelle Contreras Castro, *Soralla de Persia. Medium, medios y modernización cultural en Costa Rica 1950-1970* (Heredia: EUNA, 2012), p. 166.

43 María Lourdes Cortés y Carlos Cortés, “La sala mágica: agonía, muerte y transformación de los cines en Costa Rica”, en: *Revista Herencia*, no. 10 Separata (1998), pp. 1-53; Juan José Marín Hernández, *Melodías de perversión y subversión: la música popular en Costa Rica 1932-1960* (Costa Rica: Alma Mater, 2009).

44 González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960*.

45 Arias Trujillo, “Las derechas en Colombia durante la década de 1920”, p. 252.

(leyes de licores, juegos prohibidos, rifas y loterías; Reglamento General de Espectáculos Públicos).⁴⁶ La aplicación de la ley debía ser rigurosa:

La aplicación de tales disposiciones apareja desde luego el cierre de garitos, casas y lugares de juegos prohibidos, el cierre de prostíbulos, casas de lenocinio y demás sitios de corrupción y escándalo, la persecución del expendio y circulación de literatura pornográfica y el debido control de los espectáculos públicos para que se ciñan al estatuto que los regula.⁴⁷

Dicho y hecho; la circular de Volio tuvo un efecto inmediato y en los días posteriores fueron comunes las notas periodísticas sobre el cierre de prostíbulos, hoteles, locales de juegos de azar, fumadores, peleas de gallos y salones de baile, en todas las regiones del país, especialmente en San José, Puntarenas, Golfito y Limón.⁴⁸ Los objetivos de los cierres iban desde “casas de lenocinio”, las cuales eran recorridas por “mujeres de dudosa reputación”, hasta salones de bailes con frecuente presencia de “pachucos”.⁴⁹ Volio también se comprometió a promover nuevas leyes, más restrictivas, vinculadas a la delincuencia y el expendio de licor.⁵⁰

46 “Pedida la colaboración de las autoridades fiscales de todo el país”, *La Nación*, 15 de noviembre de 1953, p. 7.

47 “Gobernación fija normas a autoridades bajo su dependencia”, *La República*, 15 de noviembre de 1953, p. 15.

48 “Ganemos la partida en los tribunales a los explotadores de vicios”, *La Nación*, 26 de noviembre de 1953, pp. XI, 7.

49 Ministerio de Gobernación y Policía y Justicia y Gracia, *Memoria 1953-1955* (San José: Imprenta Nacional, 1955). Ver las resoluciones número 137, 139, 144, 145, 146, 203, 205, 210 y 236.

50 “Entrevista de don Fernando Volio con una comisión de Defensa Social”, *La República*, 2 de noviembre de 1953, p. 45; “Para el 7 de enero convocara el ministro Volio Sancho la segunda reunión para estudio del proyecto de ley de licores que el poder ejecutivo tiene interés en que se promulge”, *La Nación*, 27 de diciembre de 1953, p. 7.

Pero más allá de lo que podrían ser los evidentes objetivos del ministerio, la persecución se expandió también a trabajadores informales, tales como los vendedores ambulantes, fruteros y vendedores de lotería. Precisamente, una queja enviada por la central sindical católica *Rerum Novarum*, ante lo que percibían como una extralimitación de su campaña moralizadora, fue respondida por el ministro Volio, quien respaldó las acciones del gobernador de San José y las justificó como medidas de imprescindible necesidad para “resolver problemas urbanos”.⁵¹

La regulación de productos culturales como películas, literatura y programas de radio fue otro importante frente de batalla impulsado por el ministro. Para el primer caso, se restringieron los pases para niños y jóvenes a las exhibiciones cinematográficas, prohibiendo la entrada a los niños menores de cinco años a espectáculos públicos que no fueran funciones especiales; los niños menores de 12 años no podían asistir a funciones nocturnas, y a los jóvenes menores de 18 años se les restringió el acceso a funciones posteriores a las veinte horas.⁵²

Incluso, el propio ministro actuó como censor directo, pasando por encima de las instancias censoras como la Junta de censores y del censor de espectáculos públicos, Guillermo Padilla Castro. Tal fue el caso de la película *Los amores de Carolina* (*Caroline Chérie*, 1951) exhibida en el Teatro Roxy. Se trataba de una comedia romántica francesa sobre el amor de una mujer de la nobleza hacia un soldado plebeyo en tiempos de Revolución francesa. El pronunciado escote de Carolina, los desnudos parciales y las sugerentes escenas de seducción provocaron el malestar del ministro, quien tildó la película de “obscena y vulgar” y solicitó su censura al censor general.⁵³

51 “Ministerio de Gobernación contesta a la Rerum”, *La República*, 26 de noviembre de 1953, p. 2.

52 Ministerio de Gobernación y Policía, *Memoria 1953-1955*, p. 290, decreto no. 50.

53 “Deseo encarecerle la más estricta vigilancia de los espectáculos públicos”, *La Nación*, 24 de noviembre de 1953, p. 7.

Imagen 1.1

Cine Palace en San José (1969)



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-000137-1-000137-2

La censura de cine no era un fenómeno nuevo con respecto a los entretenimientos públicos en Costa Rica. Desde principios del siglo XX, el cine se había convertido en un medio de sospecha por parte de intelectuales, sectores religiosos y moralistas, quienes advertían cómo las imágenes podían alterar la psiquis e influir las conductas del público, bajo la idea de que era una tecnología más eficaz para fomentar prácticas promiscuas y criminales.⁵⁴ La preocupación principal iba dirigida a los jóvenes y niños, pues los sectores moralistas católicos temían las influencias nefastas de argumentos, imágenes y personajes corruptores en historias sobre delincuentes o “pecadores de la

54 Ver: Gilbert Acuña Zamora, et al., “Exhibiciones cinematográficas en Costa Rica, 1897-1950” (San José: Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1996); Francisco Enríquez Solano, “Diversión pública y sociabilidad en las comunidades cafetaleras de San José: el caso de Moravia, 1890-1930” (San José: Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 1998); Esteban Fernández Morera, “Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937: cruzada global, censura moral y movilización católica”, en: *Cuadernos Inter.cambio sobre Centroamérica y el Caribe* 17, no. 1 (2020), <https://doi.org/10.15517/C.A..V17I1.39383>.

carne”.⁵⁵ Sin embargo, era poco común que la censura viniera de altas esferas políticas del gobierno; usualmente, provenía de los dictámenes de las oficinas de censura o en respuesta a las quejas de individuos influyentes u organizaciones católicas como la Acción Católica, la Legión de la Decencia, la AFE, la Asociación de Defensa de Principios Cristianos (ADPC) o la Liga Espiritual de Profesionales Católicos.

Volio se comprometió a depurar el “cine inmoral”. Así lo expuso en su informe de labores sobre la complicada tarea de regular las exhibiciones cinematográficas, a pesar de haberse incorporado dos nuevos inspectores a esa tarea. Según el ministro, le resultaba desolador observar cómo las producciones modernas poseían una “marcada tendencia a desarrollar argumentos escabrosos, de crudo realismo” y se lamentaba de que estas fueran el “único interés para un gran sector del público”:

...son numerosas las películas cinematográficas de argumentos inaceptables a la luz de aquellas normas, bien por su grosería, o porque son escuela de delincuencia, o tienen en mira hacer la apología de las aberraciones de la conducta humana cual, si fuesen virtudes, o porque su fondo y forma están calculados para espolear la concupiscencia, la crueldad y los más bajos instintos de los espectadores.⁵⁶

El pavor del ministro provenía de cómo estas películas “inmorales” atentaban contra los valores católicos. De esta forma, los argumentos o imágenes referentes a la infidelidad, la delincuencia social, la representación del desnudo y la mujer fuera del marco de la feminidad tradicional eran semillas destructivas de las bases cristianas de la familia y la sociedad costarricenses.

Pero Volio no se detuvo con las exhibiciones cinematográficas; las publicaciones impresas también se convirtieron

55 Fernández Morera, “Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937”, p. 14.

56 Ministerio de Gobernación y Policía, *Memoria 1953-1955*, p. x.

en objeto de vigilancia. El ministro solicitó a la Comisión de publicaciones, integrada por el profesor Rafael Cortés, el profesor Ramiro Montero y el poeta Julián Marchena, un dictamen sobre las revistas *Photography Annual*, *Prothography*, *Handbook* y *Salon Photography*. El ministro sospechaba de que se trataba de revistas ilustradas que iban desde la fotografía artística de mujeres hasta las famosas fotografías *pin-up* de la posguerra, en las cuales, en algunos casos, se representaban mujeres semidesnudas. El dictamen de la Comisión no fue unánime: dos tomaron el criterio de que eran revistas meramente técnicas sobre el arte de la fotografía, pero un censor dictaminó que las revistas no cumplían con propósitos artísticos y por eso debían ser censuradas⁵⁷.

De esa forma, la representación femenina se convirtió en una fuente de recelo para las políticas censoras del ministerio. Así, los cambios cuantitativos de la modernización también pasaron a ser cambios cualitativos, como fue el encontrarse con otro tipo de representaciones no tan habituales, cuya masificación mediante los nuevos medios de comunicación (revistas, radio y cine) hizo posible ver otro tipo de imágenes, en especial, una mayor exposición o desvestimiento del cuerpo femenino.⁵⁸ Por lo tanto, la reacción del ministerio era detener el desencadenado proceso de una mayor presencia pública de nuevas imágenes concebidas como escandalosas y de mal gusto.

En la regulación de las publicaciones, Volio dio un paso más con el decreto no. 37, establecido el 21 de julio de 1954, el cual estableció una nueva instancia de clasificación y censura llamada la Junta consultiva de publicaciones, integrada por representantes de la Procuraduría, de los centros oficiales de segunda enseñanza, del ministerio de Gobernación, del

57 "No se ponen de acuerdo Censores de Publicaciones", *La República*, 28 de noviembre de 1953, p. 2.

58 González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960*, p. 275.

ministerio de Seguridad Pública y por un representante de los padres de familia. El propósito de la Junta consistía en cumplir con el artículo central del decreto:

Se prohíbe la publicación, importación, venta, exhibición o circulación de folletos, revistas, libros u otros escritos, impresos o no, así como de grabados, figuras o estampas que sean: a) de ideología o tendencias comunistas; y b) pornográficos o contrarios a la honestidad.⁵⁹

La Junta, ya fuera por iniciativa del ministerio de Gobernación o por denuncias particulares, tenía la responsabilidad de revisar las obras clasificadas como comunistas o pornográficas y contaba con la autoridad para ordenar su decomiso y prohibir su difusión. Tal libertad de operación, la cual incluso podía atentar contra el marco jurídico costarricense, fue justificada bajo una asociación extraña pero poderosa en términos conservadores sobre las similitudes entre los peligros del comunismo y la pornografía. Esto se observa en la justificación que se esgrimió para establecer la Junta:

Que la literatura sectaria comunista difunde doctrinas subversivas y disociadoras, abre el camino al sojuzgamiento de los Estados y representa una seria amenaza contra el orden público y el sistema de vida del que disfruta Costa Rica, basado en el ejercicio de una democracia integral, la cual es adversada por el comunismo. Por consiguiente, dicho género de literatura es ilícito, máxime cuando los partidos proscritos por el artículo 98 de la Carta Fundamental suelen encontrar en estas publicaciones sus instrumentos más eficaces de propaganda.

Que las publicaciones pornográficas ocasionan estragos, a veces irreparables, especialmente entre niños y jóvenes, ya que contrarían la labor de la educación y la cultura, degradan las costumbres y ofenden el decoro de

59 Ministerio de Gobernación y Policía, *Memoria 1953-1955*, p. 294.

la sociedad, que rechaza estos medios de perversión, tan ilícitos como la literatura anteriormente mencionada.

Ambos tipos de publicaciones, según lo expuesto en el decreto, coincidían en tener un efecto perjudicial sobre la sociedad costarricense, ya fuera contra su democracia o contra su formación educativa. El discurso instaurado por el gobierno fue señalar a este tipo de materiales como destructores del orden correcto que había cimentado el país, agentes peligrosos que atentaban contra el estilo de vida costarricense. Además, las referencias al artículo 98 evidencian la continuación de la campaña anticomunista que ahora sostenía el ministro de Gobernación.

La radio comercial fue el otro objetivo de la campaña moralizadora. De acuerdo con la historiadora Fernanda Gutiérrez, meses antes del inicio de la administración de Figueres, la AFE denunció la trasmisión de “novelas pasionales” que narraban hechos escabrosos sobre crímenes, aberraciones sexuales y vocabulario soez.⁶⁰ Una vez en su cargo de ministro, Volio, quien era miembro destacado de la AFE, decidió tomar cartas en el asunto. Por lo tanto, envió una circular dirigida al director de la Dirección General de Telégrafos y Radios Nacionales, Reinaldo Soto Esquivel, para que cumpliera con la política de censura radiofónica a las radionovelas que ofendieran la moral y las buenas costumbres.⁶¹

Un paso más allá fue la creación de la Ley No. 1758, aprobada el 19 de junio de 1954, la cual era un proyecto oficialista destinado a regular aspectos técnicos, comerciales y morales del sistema radial costarricense,⁶² pues estableció en su artículo 17 una escueta prohibición sobre “el uso de lenguaje vulgar o contrario a las buenas costumbres”. Un entusiasta

60 Gutiérrez Arrieta, “Ondas en disputa”, p. 66.

61 “Ordena Gobernación control de las radiodifusiones comerciales”, *La Nación*, 17 de diciembre de 1953, p. 7.

62 Gutiérrez Arrieta, “Ondas en disputa”, pp. 74-111.

ministro Volio afirmó que esta ley, uno de cuyos resultados fue el Departamento de Control Nacional de Radio, permitiría una “observancia constante” a las novelas pasionales, que por su “inmoralidad añaden indecorosas formas de expresión”.⁶³

Esta oleada de clausuras se justificaba bajo la recurrente y lapidaria frase: “El cuidado del **buen orden** implica persecución del vicio y el celo por la conservación de la moralidad pública”,⁶⁴ una frase que rememoraba las políticas de higiene social del periodo liberal a finales del siglo XIX.⁶⁵ A pesar de esa similitud, los liberales del siglo XIX e inicios del XX y el catolicismo intransigente de mediados del siglo XX diferían en el marco de justificación y la finalidad del control social. Mientras que los liberales buscaban una modernización de la sociedad mediante el higienismo social, el nacionalismo y la secularización, Volio y las organizaciones católicas⁶⁶ buscaban romper con el principio de modernidad liberal y, por supuesto, con su alternativa socialista, al contraponerles un modelo de individuo, sociedad y Estado que fuera indivisible de los valores cristianos más conservadores. Para ello, era necesario depurar los elementos de la modernidad decadente de la sociedad costarricense.

Incluso, antes de la llegada de Volio como ministro, las organizaciones católicas como la AFE y la ADPC fueron conocidas durante el gobierno de Ulate por sus peticiones para regular los espectáculos públicos.⁶⁷ La diferencia entre las campañas morales del gobierno de Ulate y la campaña de Volio fue que la del cartaginés no surgió en respuesta a las presiones civiles, sino que fue una iniciativa de un miembro del catolicismo intransigente.

63 Ministerio Gobernación y Policía, *Memoria 1953-1955*, p. XIII.

64 Ministerio Gobernación y Policía, *Memoria 1953-1955*, p. 348.

65 Patricia Fumero Vargas, *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica: 1850-1914* (San José: EUCR, 2018), p. 29.

66 Barrientos Valverde, *Los amigos de Lucifer*, p. 387.

67 Barrientos Valverde, *Los amigos de Lucifer*, pp. 384-385.

Por supuesto, no faltó el apoyo público de los sectores conservadores que compartían el sentir y accionar del ministro. Gobernadores, profesores, vecinos y padres de familia compartieron en cartas publicadas en la prensa sus agradecimientos y felicitaciones a Volio por llevar a cabo la campaña moralizadora.⁶⁸ Ese reconocimiento provocó incluso expresiones de un nivel casi mesiánico: “su campaña moralizadora salvará a Costa Rica”.⁶⁹ De hecho, las noticias sobre la campaña moralizadora llegaron a difundirse en la prensa internacional católica, esto gracias a la agencia de noticias *National Catholic Welfare Conference* (NCWC), cuyos cables se reproducían en periódicos y revistas católicas a nivel internacional.⁷⁰

Entre sus aliados, Volio contó con el gran respaldo del sector clerical costarricense, de forma que, desde sus púlpitos, los sacerdotes solicitaron apoyo a la campaña por parte de sus feligreses. Ese fue el caso de la circular firmada por monseñor Rubén Odio Herrera y leída en todas las parroquias del país, en la cual solicitó unirse a la “vigorosa campaña por la moralidad pública, si queremos alcanzar el perdón y alejar los castigos de Dios”. En esa comunicación, el arzobispo también solicitó la creación en todas las parroquias de “ligas de la decencia”, para apoyar la “actitud valiente de las autoridades civiles”.⁷¹

68 “Felicitan al ministro Volio por planes de moralización”, *La República*, 20 de noviembre de 1953, p. 5; “Vecinos de Palmares congratulan al Ministro Volio Sancho”, *La Nación*, 07 de febrero de 1954, p. 16.

69 “Su campaña moralizadora salvará a Costa Rica”, *La Nación*, 3 de febrero de 1954, p. 9.

70 “Elogio del ministro Volio Sancho hace la Revista ‘ECA’”, *La Nación*, 27 de mayo de 1954, p. 29; “Libertad es sensualidad, confunde periodista costarricense”, *La Esperanza*, 09 de mayo de 1954, p. 8; “Costa Rica government bans pornographic and communist literature”, *Catholic Northwest Progress*, 13 de Agosto de 1954, p. 2; “Ban harmful literature”, *The Catholic Standard and Times Philadelphia*, 20 de Agosto de 1954, p. 16.

71 “Unámonos en vigorosa campaña por la moralidad pública”, *La Nación*, 19 de agosto de 1954, p. 5. Estas organizaciones dedicadas a la vigilancia moral de

Este compromiso por parte de la máxima autoridad de la Iglesia católica costarricense es evidencia del cambio experimentado por esta institución después de la Guerra Civil de 1948, pues dio un giro conservador vinculado a los problemas morales de los sectores medios en ascenso y cuyo resultado fue relegar la cuestión social de los sectores populares, lo cual la había caracterizado en las décadas de 1930 y 1940.⁷²

3. “Monseñor Volio”: el declive de la nueva moral

A finales de 1953, en una entrevista realizada en Radio Monumental, se le preguntó a Volio cuál era la traba más grande que tuvo que enfrentar en su tarea de moralización. La respuesta del ministro fue escueta: “a decir verdad, no he encontrado obstáculo serio”.⁷³ El triunfalismo del ministro no era una exageración; la campaña fue recibida como uno de los logros más importantes de la administración figuerista.

Sin embargo, gradualmente surgieron una serie de dudas sobre los alcances de las políticas moralizadoras y, especialmente, sobre la atmósfera moralista que iba permeando a miembros de la sociedad costarricense. Ese fue el caso de la censura de una pintura de un desnudo masculino durante la apertura de la exposición del artista Jorge Gallardo, el 17 de diciembre de 1953 en el Teatro Nacional. El pintor, recién llegado a Costa Rica posterior

los medios masivos, especialmente el cine, habían tenido su origen en 1934 en Estados Unidos y su ejemplo se replicó en la Costa Rica de la década de 1930; ver: Fernández Morera, “Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937”. La ausencia de fuentes que muestren la reactivación de las ligas en la década de 1950 es evidencia del poco impacto que tuvo la petición del arzobispo.

72 Miguel Picado, *La iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado: de 1949 a nuestros días* (San José: Ediciones Guayacán, 1989), p. 85; Molina Jiménez, *Anticomunismo reformista*, pp. 99-134.

73 “No he encontrado obstáculos serios en mi campaña moralizadora”, *La Nación*, 27 de diciembre de 1953, p. 11.

a una formación de cinco años en Europa, tuvo que retirar su obra “Estudio de un desnudo realizado en Florencia” por petición del ministro de Educación Pública, Uladislao Gámez.⁷⁴ Según el relato de la prensa, la obra fue trasladada a una sala contigua y se puso bajo llave, aunque, a pesar de la reclusión del cuadro, hubo un “sospechoso desfile” de personas hacia esa estancia, seguramente movidas por la curiosidad que provocaba el objeto prohibido.⁷⁵ Esa medida fue respaldada por Volio, quien afirmó que la obra:

...aparte de que no tiene verdadero valor artístico en opinión de algunos expertos, se inspira en un motivo de grosero realismo que, naturalmente, ofende el sentimiento medio de la colectividad costarricense.⁷⁶

Esta situación despertó otras peticiones de censura, como la de una preocupada madre de Barrio Luján que solicitó al ministro de Educación Pública retirar o vestir las estatuas desnudas de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Costa Rica. A la pudorosa madre no le quedó otra opción que retirar a su niña de la Facultad para “librar y defender su moralidad”. Esa petición concluyó con un grito de guerra moralista: “¡Adelante, señor Ministro de Educación! ¡Adelante, señor Ministro de Gobernación! ¡Una legión de madres los acompaña, listas a defender el pudor, la virtud y la decencia!”⁷⁷

Las dudas sobre si la campaña moral estaba deviniendo en un puritanismo exacerbado fueron expuestas por *La Nación*, la cual, a pesar de respaldar las políticas morales del ministro, advirtió sobre el peligro de interponerse en las

74 “Censurado un cuadro del pintor Gallardo”, *La República*, 17 de diciembre de 1953, p. 3.

75 “La Columna”, *La Nación*, 18 de diciembre de 1953, p. 6.

76 “No he encontrado obstáculos serios en mi campaña moralizadora”, *La Nación*, 27 de diciembre de 1953, p. 11.

77 “Que vistan los desnudos de la Escuela de Bellas Artes”, *La Nación*, 27 de diciembre de 1953, p. 14.

obras del “arte y el espíritu”: “el noble empeño ministerial [está] al borde de convertirse en una campaña de gozadera”.⁷⁸ Pero esa tímida advertencia no detuvo a Volio en su empeño por expandir su campaña moralista. Así, en febrero de 1954 publicó una carta pública para solicitar la cooperación de la ciudadanía costarricense, invitándola a participar entusiastamente en el “saneamiento moral” de Costa Rica.⁷⁹ En otras palabras, Volio hizo un llamado a la sociedad civil para que participara como propagandista y vigía en contra de los prostíbulos, los juegos prohibidos, el tráfico de marihuana y otras actividades ilegales. Nuevamente, no faltaron las declaraciones de apoyo, pues numerosos costarricenses declararon su compromiso con la campaña, incluso realizando denuncias de “mujeres de vida licenciosa”.⁸⁰

Sin embargo, el ambiente de intransigencia a manifestaciones modernas o de ligera banalidad cotidiana fue generando críticas a la labor del ministro y a su influencia en la expansión de una atmósfera represiva. Una expresión de ese malestar fueron las burlas de la prensa dirigidas hacia Volio y su puritanismo. Así, “Nando Volio” se convirtió en una de las víctimas predilectas del semanario de sátira política *La Semana Cómica*, en cuyas páginas se hacía mofa del ministro por su prohibición a las representaciones sensuales del cuerpo femenino, llegando a publicar de manera desafiante imágenes pin-up con títulos como “Aprobadas por don Nando Volio”, hipotéticas directrices del ministro para el concurso de traje de baño de Miss Costa Rica y reseñas de su labor política con descripciones como:

78 “La Columna”, *La Nación*, 29 de diciembre de 1953, p. 6.

79 “Llamamiento a la opinión hace el Ministro Volio Sancho”, *La Nación*, 7 de febrero de 1954, p. 46.

80 “Ya era necesaria la campaña moralizadora”, *La Nación*, 09 de febrero de 1954, p. 18; “Ve con simpatía la campaña en favor de los principios morales”, *La Nación*, 14 de febrero de 1954, p. 31; “Las mujeres de vida licenciosa no convienen en los patios de vecindad”, *La Nación*, 16 de febrero de 1954, p. 18; “Es una necesidad imperiosa la campaña moralizadora”, *La Nación*, 17 de febrero de 1954, p. 19.

“Aunque en este Gobierno nadie maneja mejor la cosa pública que don Nando Volio, el hombre es la mamá del pudor. De haber nacido Adán, don Nando jamás habría mordido el sabroso fruto con que lo toreó la descocada Eva”.⁸¹

Por su parte, el *Diario de Costa Rica*, propiedad de Otilio Ulate, realizaba constantes críticas a las políticas ministeriales de quien llegaron a llamar “Monseñor Volio”.⁸² Precisamente, las extralegalidades, las cuales eran cada vez más evidentes en el accionar de la campaña moralizadora, provocaron una mayor crítica hacia la labor del ministro. Un caso fue el proyecto legislativo para suspender la Ley de Defensa Social, aprobada por la administración de Ulate en setiembre de 1953. La justificación que ofreció Volio fue la necesidad de desarrollar reformas profundas a la ley de prevención social y reforma penitenciaria.⁸³

Las sospechas comenzaron a surgir ante esa extraña medida; los críticos concluyeron que las verdaderas razones eran meramente políticas, vinculadas con el rechazo a la nueva instancia creada por la ley, es decir el Consejo Superior de Defensa Social, el cual tendría a miembros no pertenecientes al gobierno. Además, se trataba de una instancia que descentralizaba la labor del ministro y, por lo tanto, le quitaba “espacio de figuración” para reclamar reconocimiento político.⁸⁴

81 “Aprobadas por don Nando Volio”, *La Semana Cómica*, 5 de junio de 1954, p. 3; “Nada de inmorales bikinis...”, *La Semana Cómica*, 12 de junio de 1954, p. 3; “El Ministro de Gobernación odia la prostitución”, *La Semana Cómica*, 19 de junio de 1954, p. 3.

82 “...y...”, *Diario de Costa Rica*, 1 de agosto de 1954, p.04; “Dolido y avergonzado me sentiría si alguien pudiera tacharme de vicioso, traidor a la patria o de servil”, *La Nación*, 04 de agosto de 1954, p. 17.

83 “Proyecto para suspender los efectos de la ley de Defensa Social”, *La República*, 19 de noviembre de 1953, p. 2.

84 “Tendremos que interpretar que el Consejo Superior de Defensa Social es un estorbo para el nuevo gobierno”, *La República*, 26 de noviembre de 1953, p. 7; “La ley de Defensa Social se encuentra en vigencia y no se acata”, *La Nación*, 10 de febrero de 1954, p. 7; “Razón política impide la aplicación de la vigente Ley de Defensa Social”, *La Nación*, 16 de noviembre de 1954, p. 12.

Otras propuestas de leyes y acciones unilaterales al margen de las instancias correspondientes fueron objeto de críticas. En el caso de la película *Los amores de Carolina*, en una columna de *La Nación* se acusó a Volio de ser un “émulo de Robespierre”, por prohibir la cinta sin respetar el criterio de la Oficina de censura.⁸⁵ Pero el conflicto con el censor Padilla no terminó ahí; continuó cuando se anunció que la política asumida por la censura de espectáculos públicos era la no prohibición general de las obras, excepto en los casos de censura por edades. Así, la película francesa *Adorables Criaturas* (1952), sobre los recuerdos amorosos de un Don Juan, previamente censurada, fue la encargada de inaugurar la nueva política de apertura censora.⁸⁶

En una carta pública, Volio advirtió sobre el irrespeto al Reglamento de espectáculos públicos (1951),⁸⁷ el cual dictaba la prohibición determinante de los espectáculos que ofendieran la moral cristiana. Por su parte, Padilla justificó su decisión por la falta de presupuesto de una oficina cuyo personal *ad-honorem* no podía evaluar la enorme oferta cultural brindada por cines, cabarets y compañías de espectáculos.⁸⁸

85 “El censor censurado”, *La Nación*, 24 de noviembre de 1953, p. 6.

86 “No se volverá a prohibir ningún espectáculo público”, *La Nación*, 10 de agosto de 1954, p. 9.

87 “Seguirán prohibidos en toda la República aquellos espectáculos que ofendan o menosprecien los principios básicos de la moral cristiana”, *La Nación*, 11 de agosto de 1954, p. 9. En el artículo número 1 del Reglamento se dictaba la prohibición a los espectáculos que ofendieran “los principios básicos de la moral cristiana que son fundamento de la vida familiar y social de la nación costarricense, o que se presenten escenas que por su vulgaridad y obscenidad ofendan la cultura, la decencia o el decoro de la sociedad”. El trasfondo del Reglamento de Censura de 1951 fue una propuesta realizada por la AFE, la cual fue aprobada por el gobierno de Ulate; de ahí la referencia central a la moral cristiana. “Proyecto de Ley de Censura elaborado por Asociación Pro-Familia y Educación’ en 1951”, *Eco Católico*, 26 de agosto de 1951, pp. 145-147. Barrientos Valverde, *Los amigos de Lucifer*, p. 232.

88 “Lo que a unos parece bueno a otros parece malo”, *La Nación*, 11 de agosto de 1954, p. 27.

El pináculo de indignación ocurrió entre los meses de agosto y setiembre de 1954. Una de estas reacciones fue la prohibición, por parte de la Guardia civil de Puntarenas, de permitir que los bañistas cruzaran en traje de baño desde los hoteles hasta la playa.⁸⁹ Sin embargo, el caso más mediático fue el escándalo desatado por la publicación de unas fotografías en traje de baño de la joven Ruth Feinzaig, estudiante del Colegio Superior de Señoritas, en el contexto de un concurso de belleza. Las imágenes generaron un rechazo por parte de la dirección del colegio que provocó su expulsión.

Sin embargo, elementos liberales de la prensa, estudiantes universitarios y de secundarias manifestaron su respaldo a la alumna y calificaron la decisión como “mojigata” y “arcaica”.⁹⁰ Ante esta situación, Volio brindó su apoyo a la directora del colegio como defensora de una institución encargada de preparar “la simiente de las matronas costarricenses” y criticó a los “ultraliberales” por menospreciar el “pudor femenino como si éste no fuese la mejor gala de nuestras mujeres, el soporte más sólido de su virtud y, por lo tanto, de la estabilidad de la familia y el orden social”.⁹¹

La mente conservadora de Volio chocó con una generación de jóvenes de posguerra que estaban construyendo sus propios espacios y expresiones sociales, distanciándose de los modelos tradicionales de sus padres.⁹² Y así lo demostraron con protestas contra la rigidez moralizadora incentivada por el gobierno, como fue el acto iconoclasta realizado el 1 de setiembre de 1954, cuando unos estudiantes, en horas de la noche, cubrieron la entrepierna y colgaron la pancarta

89 “Militarmente se prohíbe cruzar de los hoteles al mar en vestido de baño”, *La Nación*, 17 de agosto de 1954, p. 7.

90 “El caso del vestido de baño”, *La Nación*, 31 de agosto de 1954, p. 6.

91 “Prepara la simiente de las futuras matronas costarricenses”, *La Nación*, 2 de setiembre de 1954, p. 04.

92 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica, 1998), p. 322; González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960*, pp. 312-314.

“Ahora estoy con la nueva moral” en la estatua del ángel desnudo ubicado en frente del edificio de Correos. La protesta continuó con una marcha hacia la Casa presidencial y una huelga general de estudiantes en los días siguientes, lo cual obligó al propio presidente Figueres a intervenir y procurar un diálogo entre los líderes estudiantiles y la dirección del colegio. El resultado fue una victoria estudiantil que logró la reinserción de la estudiante expulsada y el malestar de madres, Iglesia católica y sectores conservadores del gobierno ante la falta de respaldo presidencial a las medidas disciplinarias en favor de la moral pública.⁹³

Posterior a esos meses de fuertes críticas a la campaña moralizadora, la imagen política del ministro Volio fue deteriorándose aceleradamente. Aliados tradicionales, como el presbítero Armando Alfaro, mantenían el apoyo a su gestión, culpando del daño a los amigos de la “libertad mal entendida”, pero reconocía que las formas del ministro también llegaron a extremos en su ejecución.⁹⁴ Frente a este deterioro político posterior a la euforia de su inicio en el ministerio,⁹⁵ durante 1955 Volio mantuvo de manera más tímida su campaña, al centrarse en el decomiso de propaganda comunista por medio de la recién creada Junta Consultiva de Publicaciones⁹⁶ y en la censura de espectáculos públicos, siempre en el ámbito de los

93 González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense, 1950-1960*, p. 85; Díaz Arias, *Crisis social y memorias en lucha*, p. 316.

94 “Campaña moralizadora”, *Eco Católico*, 3 de octubre de 1954, p. 221.

95 En un balance de las labores ministeriales del año de 1955, el periódico *La Nación* se refirió de esta forma al trabajo del Ministerio de Gobernación: “Fuera de las tareas propias de ese Ministerio, nada particular puede señalarse como iniciativas suyas de bien público. La campaña moralizadora sigue siendo un afán superficial que no ataca la raíz profunda de los males, tan grandes en la actualidad, que se contemplan. La censura de espectáculos se hace más por apariencias que por el fondo de las obras que se ofrecen al público”. “Otro año de gobierno”, *La Nación*, 8 de noviembre de 1955, p. 12.

96 “Cada vez mayor la invasión que sufrimos de propaganda impresa comunista”, *La Nación*, 26 de agosto de 1955, p. 15.

“destapes” femeninos.⁹⁷ Por ejemplo, durante la visita al país de la bailarina de mambo uruguayaya Eda Lorna, *La República* publicó unas sugerentes fotos de ella, generando el repudio del ministro y solicitando al Censor general de espectáculos públicos la desautorización total de su función en Costa Rica.⁹⁸ La misma solicitud de prohibición fue realizada contra una orquesta de mujeres cubanas, la cual fue calificada como un “grupo de mujeres de mal vivir que, titulándose artistas, se dedican a perturbar la paz de los hogares y a realizar actos deshonestos en el escenario que menoscaban la moral costarricense”.⁹⁹ Y en otra petición al censor Padilla, Volio solicitó censurar la publicidad de la película *Que suerte tiene el cubano*, anunciada por el Teatro Roxy en el diario *La Nación*, porque en la cartelera aparecía la fotografía de la “revitamizante y curvilínea” rumbera Aidita Artigas.¹⁰⁰

Alfonso González señala que en la década de 1950 se popularizaron las películas y presentaciones en vivo de las rumberas y *vedettes*, representaciones tropicales y sensuales que desorientaban los sentidos tradicionales del cuerpo femenino,

97 Un acontecimiento importante que tuvo que enfrentar el ministro Volio desde el ámbito de la seguridad y el control de la prensa fue la Invasión de 1955. Ver: Esteban Fernández Morera, “Imaginando amigos y enemigos: La ‘Guerra Fría cultural’ en Costa Rica, 1953-1973” (San José: Tesis de maestría académica en Historia, Universidad de Costa Rica, 2022), p. 100.

98 “Tres años de carrera artística y mil triunfos en las tablas”, *La República*, 3 de julio de 1955, p. 24; “Acusa el Ministro de Gobernación a ‘La Republica’”, *La Nación*, 5 de julio de 1955, p. 7; “Carta del presbítero Antonio Troyo en respaldo a Volio: Pagina sucia”, *La Nación*, 8 de julio de 1955, p. 6; “Bailarina impúdica, dice el ministro Volio Sancho a Eda Lorna”, *La Nación*, 5 de julio de 1955, p. 2.

99 “Impedir ingreso de orquesta cubana de mujeres”, *La Nación*, 10 de agosto de 1955, p. 27.

100 “Que suerte tiene el cubano”, *La Nación*, 16 de noviembre de 1955, p. 32; “Protesta el Ministro Volio Sancho por un clisé de anuncio de película”, *La Nación*, 18 de noviembre de 1955, p. 5. En la sección “La Columna” del diario *La Nación*, de manera condescendiente se reconocía la “tenacidad del ministro” por “vigilar las fotografías de mujeres que no usen los trajes del siglo pasado”. “La columna”, *La Nación*, 18 de noviembre de 1955, p. 6.

vinculados a la sexualidad conyugal y procreadora.¹⁰¹ Estos entretenimientos públicos, por supuesto no ajenos a otras formas sexistas de la mirada masculina, eran advertidos por el ministro Volio como un atentado a la visión conservadora de la mujer pudorosa y maternal. La intransigencia, por lo tanto, iba dirigida a las corporalidades modernas construidas por las industrias culturales.

A pesar de los intentos del ministro Volio por reactivar la campaña moral, no consiguió tener una mínima presencia política y mediática para el año 1956, con la excepción de un proyecto para la implementación de la televisión pública bajo la modalidad de monopolio estatal. Volio fue uno de los principales promotores de la iniciativa, bajo la idea de que una privatización de la televisión significaba abrirle las puertas a contenidos inmorales como ocurría en salas de cine. En su lugar, era necesaria una televisión estatal educativa. El mismo presidente Figueres respaldó la propuesta: “Pero si Dios quiere que acierte [el proyecto], Costa Rica aprovechará un invento nuevo, poderoso, no para anunciar licores, como he visto en otros países, sino para levantar el nivel cultural y moral de su pueblo”.¹⁰² Sin embargo, las críticas de los sectores empresariales imposibilitaron la consecución del proyecto.¹⁰³

Finalmente, en setiembre de 1956, la seguidilla de polémicas llevó al presidente Figueres a reorganizar su gabinete. Como parte de estos cambios, aceptó la “renuncia” de Volio del ministerio de Gobernación y lo nombró ministro de Relaciones Exteriores y Culto. La gota que derramó el vaso fue la denuncia penal por desacato a la Ley de Defensa Social, que también conllevó una excitativa por parte la

101 González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense*, pp. 221-28.

102 “Un solo educador se multiplicará por muchos miles en la televisión”, *La República*, 3 de abril de 1956, pp. 1 y 6.

103 José Guillermo Méndez Sandi, “La crisis de la televisión pública en Costa Rica” (Madrid: Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 1997), p. 148.

Asamblea Legislativa para ejecutar dicha ley.¹⁰⁴ La lectura de los acontecimientos por parte del PLN era que Volio estaba sufriendo una persecución política. El mismo Figueres expresó su respaldo con la siguiente declaración: “Los ataques de que ha sido víctima no tienen base que los justifique”.¹⁰⁵

Conclusión

Frente a las usuales personalidades políticas que se destacan en el periodo de la posguerra costarricense, la figura de Fernando Volio Sancho ha sido poco rescatada, tanto por la memoria política como por la historiografía. A pesar de su papel opositor durante los ocho años del calderonismo, su participación en la Asamblea Constituyente y sus cargos políticos en los gobiernos de Liberación Nacional no ha sido parte de las invocaciones políticas habituales, salvo como uno de los promotores del polémico artículo 98 de la Constitución Política. Esto contrasta con la enorme visibilidad que tuvo durante el periodo estudiado. Tal fue su protagonismo, que incluso se promovió su nombre como posible candidato presidencial del PLN para las elecciones de 1958.¹⁰⁶ En especial, los sectores católicos conservadores encontraron en él al paladín de la restauración moral de Costa Rica.¹⁰⁷ Es posible

104 “Acusado el ministro Volio Sancho”, *La Nación*, 18 de julio de 1956, p. 23; “Será ejecutada Ley de Defensa Social”, *La Nación*, 10 de agosto de 1956, p. 11.

105 “Presidente Figueres acepta las renunciaciones de los ministros de Hacienda y Gobernación”, *La Nación*, 9 de setiembre de 1956, p. 7.

106 “Campaña política a favor del ministro Volio”, *La Nación*, 23 de agosto de 1956, p. 3.

107 En una nota política de *La Semana Cómica*, se nombraron con tono satírico los posibles candidatos a la presidencia: “Don Nando Volio Sancho también tiene sus aspiraciones. Este ñatico cartucho tan parecido físicamente a [Rudolph] Hess, el segundo del Führer; ha llevado a cabo una campaña moralizadora tan requetebuena que tiene a su haber todo el catolicismo y en contra, todo el ‘refugio’. Sería interesante esta lucha bíblica del bien contra el mal”. “Candidatos oficiales”, *La Semana Cómica*, 5 de junio de 1954, p. 4.

que sus aspiraciones políticas lo llevaron a promover con tanto ímpetu su campaña moralizadora en la opinión pública.

Su campaña gozó del beneplácito del PLN, al lograr articular su desarrollismo económico socialdemócrata con el catolicismo intransigente de Volio y con su lucha contra la modernización cultural. De esta forma, la política de la administración Figueres adoptó un carácter de modernización selectiva: se aspiraba a una Costa Rica modernizada en lo socioeconómico (industrializada, urbanizada, alfabetizada, de clases medias y con una cultura de consumo), pero sin los supuestos estragos sociales de dicho proceso modernizador (secularismo, delincuencia social, corrupción moral, irrespeto a la autoridad, liberación sexual, comunismo).

Por lo tanto, se estableció un gobierno con una visión plural de la política, donde las fuerzas progresistas, en términos económicos y sociales, coexistieron con sectores conservadores en la configuración del ámbito cultural. La percepción de una decadencia moral durante la posguerra, junto con las alianzas electorales y religiosas, desempeñaron un papel más determinante que la coherencia ideológica de los proyectos modernizadores. Era la Costa Rica “cepalina” bajo un orden tradicional católico.

Este restauracionismo cristiano en el marco del proyecto desarrollista de Liberación Nacional fue obra de Volio, arquitecto de la “nueva moral”. Este proyecto le granjeó importantes apoyos entre los conservadores del país, pero también numerosas críticas por parte de empresarios, periodistas, políticos, estudiantes y artistas, quienes terminaron por convertir su campaña moral en objeto de burla y mojjigatería. En ese sentido, el catolicismo intransigente de Volio se percibió como un anacronismo por parte de amplios sectores de la sociedad.

La modernización cultural de la posguerra fue una fuerza global difícil de contener, impulsada por el auge de los medios de comunicación, el crecimiento urbano y la expansión de

nuevas formas de pensamiento más abiertas y seculares. En este contexto, los intentos de imponer una moral tradicionalista desde el aparato estatal, aunque respaldados por sectores conservadores, resultaron cada vez más desconectados de las aspiraciones de una sociedad inmersa en profundos cambios culturales, tanto en sus identidades como en sus prácticas sociales. La juventud, en particular, comenzó a cuestionar abiertamente los discursos moralizantes, mientras que los empresarios se negaron a subordinar los criterios económicos a los valores religiosos. Así, el proyecto moral de Volio, lejos de consolidarse como un consenso nacional, terminó por evidenciar las tensiones entre tradición y modernidad en la Costa Rica desarrollista de la posguerra.

CAPÍTULO 2

Entre el Estado y las élites empresariales: la disputa discursiva sobre COFISA (1963–1970)¹

Isabel Álvarez-Echandi

Introducción

En marzo de 1961, Gonzalo J. Facio, liberacionista y ex-miembro de la Junta Fundadora de la Segunda República (1948-1949), pronunció ante la Asociación Nacional de Fomento Económico (ANFE), en Barrio Aranjuez, un discurso titulado “¿Cómo puede contribuir la empresa privada norteamericana a la Alianza para el Progreso?”. No se trató de un discurso improvisado, sino la traducción pública de un memorando confidencial preparado en Washington por

1 Este capítulo es un producto parcial del Proyecto de Investigación C4266 “Repensar el estado intervencionista socialdemócrata: desarrollo internacional, ‘diplomáticos capitalistas’ y la creación de la Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial (COFISA), 1963-1986”, inscrito en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.

asesores y empresarios, entre ellos Peter Nehemkis, abogado y asesor del gobierno estadounidense sobre América Latina y representante legal de la Whirlpool Corporation. El diagnóstico expuesto por Facio fue categórico: si el capitalismo no compartía sus beneficios en la región, la “imaginación de los pobres” sería capturada por alternativas revolucionarias como la de la Revolución cubana. La respuesta no podía quedar en manos de los Estados ni de las corporaciones aisladas: requería una “acción colectiva” de consorcios privados, respaldados por subsidios públicos, los cuales asumieran proyectos integrales de desarrollo desde la infraestructura hasta el crédito industrial. Facio se jactó de haber persuadido a Nehemkis de que Costa Rica reunía las condiciones ideales para ensayar el primer proyecto piloto de la Alianza para el Progreso en América Latina. La democracia estable, la reforma social de posguerra y la nacionalización bancaria ofrecían, según él, un terreno fértil para que la empresa privada y el Estado se entrelazaran bajo el signo del progreso.

Ese discurso condensó las tensiones que marcaron la década y anticipó la institucionalidad híbrida que cristalizaría dos años más tarde con la fundación de la Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial (COFISA).² De esta manera, COFISA apareció como un laboratorio institucional de la Guerra Fría: una sociedad anónima que condensó las tensiones entre Estado interventor o de bienestar, la iniciativa privada y la cooperación hemisférica; es decir, un nodo híbrido del desarrollismo costarricense y laboratorio local de la Guerra Fría interamericana.

2 Gonzalo J. Facio, “Discurso en ANFE: ‘Cómo puede contribuir la empresa privada norteamericana a la Alianza para el Progreso’”, 27 de abril de 1961; Airgram, no. 650, May 4, 1961, Archivos Nacionales de Estados Unidos (en adelante: NARA). Para un detallado estudio acerca de Nehemkis y su rol como representante legal de la Whirlpool Corporation ver: “Investigation of Improper Activities in the Labor or Management Field”, en: *Hearings before The Select Committee on Improper Activities in the Labor or Management Field*, 85 Congress, Part 11, United States Congress, Washington, 1957. 1, (consultado junio 2024).

El estudio sobre COFISA, su creación y sus vínculos con diversos actores políticos permanece aún limitado. Los primeros trabajos que se han realizado acerca de COFISA fueron realizados en clave eminentemente económica por la Academia de Centroamérica y en su mayoría financiados por la misma USAID.³ Otros trabajos, realizados a partir del análisis histórico apenas mencionan COFISA y se limitan a identificarla como institución que recibió apoyo de la USAID y como un antecedente más de la formación de bancos privados en la década de 1980.⁴ Por eso, este capítulo complejiza la interpretación que ha imperado en la historiografía costarricense acerca del modelo de Estado surgido a partir de 1948⁵ y sobre el desarrollismo en Costa Rica.⁶ En esta clave, COFISA se convierte en un observatorio privilegiado: permite ver cómo el desarrollismo costarricense fue simultáneamente política estatal, lenguaje de bienestar y campo de coproducción institucional transnacionalizada.

El objetivo de este capítulo, por lo tanto, es analizar los discursos que, desde dos registros distintos pero

3 Claudio González y Edna Camacho. *Políticas económicas en Costa Rica*, Tomo II (San José: Academia de Centroamérica y Ohio State University), p. 23.

4 Jorge León Sáenz, Gertrud Peters, Antonio Jara, Justo Aguilar, Manuel Chacón y María Lourdes Villalobos. *Historia económica de Costa Rica en el Siglo XX*. Tomo I: Crecimiento y las políticas económicas (San José: EUCR, 2014), p. 209; Jorge León Sáenz, Nelson Arroyo Blanco y Andrea Montero Mora, *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX*, Tomo III: La industria en Costa Rica en el siglo XX (San José: EUCR, 2016), p. 237; Félix Delgado, *La política monetaria en Costa Rica: 50 años del Banco Central* (San José: Banco Central de Costa Rica, 2000).

5 Jorge Rovira, *Estado y política económica en Costa Rica 1948-1970* (San José: Editorial Provenir, 1982), pp. 69-102; Jorge Rovira, "Costa Rica, economía y Estado. Notas sobre su evolución reciente y el momento actual", en: *Estudios Sociales Centroamericanos*, no. 26 (mayo-agosto de 1980), pp. 37-69; Jorge Rovira, *Costa Rica en los años 80* (San José: Editorial Provenir, 1988).

6 Ronny J. Viales Hurtado y Jean Paul Vargas Céspedes, *Cambio y persistencia: instituciones y economía política en Costa Rica, 1914-1980* (San José: CIHAC, 2021); Ronny J. Viales Hurtado, *El final de la utopía del desarrollo: La crisis económica de 1980 en América Central en perspectiva global (1970-1990)* (San José: CIHAC, 2022).

complementarios, acompañaron y legitimaron la creación de COFISA: por un lado, el trabajo de graduación de Rodrigo Madrigal Nieto (1948), en el cual elaboró un discurso del crédito “moralizado” y del fomento industrial dentro del marco de la banca nacionalizada y, por otro lado, la prensa costarricense de la década de 1960 que narró el empréstito de la Alianza para el Progreso y la operación de la corporación en claves políticas, técnicas y publicitarias. Junto a estas fuentes se utilizaron documentos y reportes producidos en el marco de la cooperación internacional y el debate hemisférico sobre el desarrollo —lo cual incluye informes técnicos de la USAID, memorandos del Departamento de Estado, publicaciones de organismos multilaterales y de oficiales de diversas agencias de Estados Unidos— que permiten situar el caso costarricense en un contexto transnacional. El análisis de este corpus permite mostrar que la nacionalización bancaria no dio lugar a un monopolio estatal del crédito, sino a un modelo mixto en el cual confluyeron intereses privados, cooperación hemisférica y liderazgos liberacionistas. Este capítulo propone que COFISA debe entenderse como un nodo híbrido del archipiélago institucional del desarrollismo, donde lo público, lo privado y lo internacional se entrelazaron en nombre del progreso.

La estrategia metodológica seguida en este capítulo parte de la premisa de que los textos analizados —académicos, periodísticos y técnicos— no reflejan la realidad de manera neutra, sino que la construyen, en el sentido propuesto por Roger Chartier.⁷ Para Reinhart Koselleck, los conceptos que movilizan se entienden como tensiones entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, que condensan memorias y promesas;⁸

7 Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación* (Barcelona: Gedisa, 1992), pp. 56-57.

8 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), pp. 338-343.

al mismo tiempo, se abordan como actos de intervención situados, en la clave contextualista de Quentin Skinner. Tal como lo señala este enfoque, los discursos y las instituciones no existen en abstracto, sino que son intervenciones estratégicas dentro de coyunturas específicas, con intencionalidades y audiencias concretas.⁹ Para operacionalizar este enfoque se recurrió a técnicas de análisis de contenido inspiradas en el trabajo de Klaus Krippendorff, las cuales permitieron fragmentar los textos en unidades de registro, clasificarlos en categorías y sistematizar recurrencias mediante matrices y tablas dinámicas en Excel.¹⁰ Este procedimiento se aplicó en un ejercicio de triangulación entre tres conjuntos de fuentes: el trabajo de graduación de Rodrigo Madrigal Nieto (1948), la prensa costarricense de la década de 1960 y los documentos hemisféricos de la cooperación internacional. La combinación de estos registros posibilita reconstruir los discursos del crédito y del progreso con los que Estado costarricense, élites empresariales y organismos internacionales configuraron un modelo mixto de desarrollismo en el que lo público, lo privado y lo internacional se imbricaron en la Costa Rica de la posguerra.

Como un esfuerzo por comprender las dinámicas propias del modelo de Estado costarricense posterior a 1948, diversos trabajos han utilizado el concepto de economía mixta. En efecto, la economía mixta ocupaba un lugar central en el vocabulario político de la época. Para José Figueres y el Partido Liberación Nacional (PLN), de acuerdo con la tradición socialdemócrata y keynesiana, significó una combinación entre la iniciativa privada y la intervención estatal, la cual debía garantizar progreso económico y justicia social. Como ha señalado el historiador David Díaz, este ideal permitió

9 Quentin Skinner, *Lenguaje, política e historia* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007), p. 22.

10 Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 3rd ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2013), p. 24.

legitimar la hegemonía socialdemócrata en los años del Estado de bienestar, al presentar al país como ejemplo de equilibrio entre capital y regulación pública.¹¹ Sin embargo, este capítulo parte de una problematización: más que un equilibrio abstracto, lo que muestran las fuentes es que la llamada economía mixta operó como un lenguaje legitimador, mientras que en la práctica emergieron enclaves híbridos como COFISA, donde actores privados e internacionales se apropiaron del lenguaje del fomento estatal para abrir espacios propios de acción. En ese sentido, lo que aquí se estudia no es la “armonía” entre Estado y mercado, sino el modo en el cual la noción de economía mixta encubrió tensiones, negociaciones y coproducciones que definieron el desarrollismo costarricense en sus orígenes.

El capítulo está organizado en cuatro secciones: la primera reconstruye el marco hemisférico de comienzos de la década de 1960, para mostrar cómo el programa lanzado por el presidente John F. Kennedy se legitimó en un lenguaje que combinó democracia, bienestar social y centralidad de la iniciativa privada y cómo ese discurso fue recibido con ambivalencia en América Latina. La segunda retrocede a 1948 para analizar la propuesta de Rodrigo Madrigal tras la nacionalización bancaria. Su tesis defendía un crédito con fines morales y sociales bajo rectoría estatal, pero operado con instrumentos corporativos, un diseño que anticipó la lógica híbrida que más tarde se materializó en COFISA, con Madrigal a la cabeza. La tercera examina cómo el PLN y otros actores costarricenses se apropiaron del lenguaje de

11 José Figueres definió la economía mixta como “una combinación de los dos sistemas, capitalista y socialista, que procura reunir las ventajas de ambos y reducir los inconvenientes de cada uno”. José Figueres, *Cartas a un ciudadano* (San José: Editorial Raíces, 2007) pp. 93-123; José Figueres, *La pobreza de las naciones* (San José: Imprenta Nacional, 1995). Además, ver David Díaz, *La sociedad del bienestar: historia de la “izquierda democrática” costarricense (1948-1978)*. (San José: EUCR, 2025), pp. 113-118 y 249-259.

la Alianza, lo tradujeron en disputas políticas internas y lo materializaron en instituciones concretas. En este marco, COFISA apareció como la institucionalización local de un dilema hemisférico: conciliar la herencia de la banca nacionalizada con la exigencia de abrir espacios de gestión al capital privado. Por último, la cuarta sección sitúa los hallazgos del capítulo dentro de la historiografía costarricense más reciente sobre el Estado de bienestar y el desarrollismo. Se plantea que COFISA permite matizar la interpretación que concibe la década de 1960 únicamente como la “etapa de oro” del intervencionismo estatal, al mostrar la coproducción de arreglos híbridos donde participaron activamente élites empresariales nacionales y capital internacional. La sección también explora cómo este tipo de instituciones anticiparon tanto la persistencia de formas desarrollistas en Centroamérica, como la fragilidad del modelo frente a la crisis de deuda de la década de 1980, al ofrecer un puente para comprender la transición hacia la liberalización financiera y las dinámicas globales de acumulación y desigualdad en el país.

1. La Alianza para el Progreso: entre el Estado y la iniciativa privada

La Alianza para el Progreso, lanzada en marzo de 1961, condensó la expectativa hemisférica de conjugar democracia, desarrollo y cooperación bajo un mismo signo. En el papel se presentó como un equivalente latinoamericano del Plan Marshall: reforma social, crecimiento económico y contención del comunismo. En su discurso del 13 de marzo de 1961, Kennedy dejó claro que la Alianza para el Progreso no podía sostenerse únicamente en la acción estatal o en la cooperación norteamericana,¹² por lo cual enfatizó que cada país debía

12 Aunque la Alianza para el Progreso se presentó como un proyecto nacido en Washington, su diseño estuvo profundamente marcado por insumos

formular planes nacionales de largo plazo para garantizar estabilidad monetaria, impulsar cambios sociales y movilizar todos sus recursos. Pero junto a esos objetivos, el presidente estadounidense subrayó explícitamente la necesidad de abrir espacio al empresariado: los países, dijo, debían “formular planes de largo plazo para su propio desarrollo, planes que establezcan metas y prioridades, aseguren la estabilidad monetaria, establezcan la maquinaria para un cambio social vital, estimulen la actividad y la iniciativa privada y prevean un máximo esfuerzo nacional”.¹³

De este modo, el lenguaje legitimador de Kennedy no solo se fundó en la promesa de bienestar social y democracia, sino también en la centralidad de la iniciativa privada como motor indispensable del desarrollo. Esa mención, breve pero significativa, revela que el proyecto de la Alianza no imaginó un Estado benefactor omnipresente, sino un entramado híbrido donde la acción empresarial debía articularse con la planificación nacional y la cooperación internacional. Como mostraron luego los propios oficiales del

latinoamericanos. Ya en 1960, la reunión de Quintandinha había elaborado un modelo preliminar de cooperación regional y poco después Raúl Prebisch, José Antonio Mayobre, Felipe Herrera y otros economistas de la CEPAL y del BID entregaron a Kennedy un documento que proponía metas y prioridades de desarrollo para el continente. El documento de la CEPAL era *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems*, United Nations Economic Commission for Latin America, Department of Economic Affairs (New York: UN Publication, 1950); The Inter-American Conference for the Maintenance of Continental Peace and Security se llevó a cabo en Quitandinha, Brasil, entre el 15 de Agosto y el 2 de setiembre de 1947. Para obtener un relato completo de la conferencia, sus resoluciones y los documentos finales, consultar: Department of State, *Inter-American Conference for the Maintenance of Continental Peace and Security, Quitandinha, Brazil, August 15–September 2, 1947: Report of the Delegation of the United States of America* (Washington: Government Printing Office, 1948).

13 John F. Kennedy, “Address at White House Reception for Members of Congress and Latin American Republics’ Diplomatic Corps”, 13 March 1961, Papers of John F. Kennedy, Presidential Papers, President’s Office Files, Speech Files, John F. Kennedy Presidential Library (JFKPL).

Departamento de Estado, la inclusión del capital privado fue concebida como condición de viabilidad, no como simple complemento técnico.

Entre los defensores de la Alianza para el Progreso destacó Lincoln Gordon, economista graduado de la Universidad de Harvard, quien en 1961 se convirtió en uno de los asesores más cercanos de Kennedy.¹⁴ Gordon no solo ayudó a delinear el programa en Washington, sino que lo legitimó públicamente como un “New Deal” para América Latina, e insistió en que su éxito dependía tanto de la planificación estatal como de la iniciativa privada. Su libro de 1963 tradujo al lenguaje académico y diplomático el discurso del desarrollo hemisférico y poco después, como embajador en Brasil, se encargó de promover y defender en el terreno las promesas de la Alianza. En sus propias palabras,

La Alianza para el Progreso no es un asunto puramente de cooperación entre gobiernos. Si se han de alcanzar sus metas, una parte muy importante tendrá que ser desempeñada por la empresa privada —latinoamericana, extranjera y, quizás de manera especial, en forma de empresas conjuntas— [...]. En la gran mayoría de los sectores de la manufactura, la minería, la agricultura, el comercio y las finanzas, la empresa privada es la forma dominante y más productiva de organización económica. Estos sectores no pueden avanzar sin nuevas inversiones, nuevas técnicas y una gestión más eficaz.¹⁵

Para Jerome Levinson, académico Fulbright quien trabajó para la USAID y directamente con el programa de la Alianza

-
- 14 El planteamiento que seguirá la Alianza para el Progreso fue inicialmente liderado por Adolf Berle, ver: Adolf Berle, *Latin America: Diplomacy and Reality* (New York: Harper & Row for the CFR, 1962); Beatrice Bishop Berle and Travis Beal Jacobs, eds., *Navigating the Rapids: from The Papers of Adolf A. Berle* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973).
- 15 Lincoln Gordon, *A New Deal for Latin America: The Alliance for Progress* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), pp. 15-16.

para el Progreso y Juan de Onís, jefe de redacción del *New York Times* en México DF, la idea de que la Alianza también contemplara participación de empresas privadas estadounidenses generó respuestas ambivalentes por parte de líderes latinoamericanos. Desde 1961, José Antonio Mayobre de la CEPAL había advertido a Kennedy que la Alianza estaría condenada al fracaso, si América Latina la veía como una estrategia de entrada por parte del capital privado estadounidense.¹⁶

Sin embargo, esas advertencias no fueron unánimes. En la práctica, diversos grupos políticos y empresariales latinoamericanos acogieron el programa con entusiasmo, pues lo entendieron como una oportunidad para acceder a crédito, financiamiento externo y proyectos de modernización que difícilmente hubieran sido posibles de desarrollar solo con recursos locales. De esta manera, la Alianza fue leída de manera ambivalente: como amenaza de penetración económica para algunos y como plataforma de desarrollo y ampliación de márgenes de acción para otros.¹⁷

Ese doble registro —de esperanza y sospecha— fue lo que caracterizó la temprana recepción de la Alianza en la región. Para los gobiernos y élites empresariales latinoamericanas, el acceso a crédito externo y cooperación técnica eran una ventana para impulsar proyectos de industrialización o infraestructura; para Washington, en cambio, esos mismos programas debían garantizar condiciones favorables a la inversión privada

16 Jerome Levinson y Juan de Onís, *The Alliance that Lost its Way* (Chicago: Quadrangle Books, 1970), p. 141.

17 Las voces más críticas a la Alianza para el Progreso en Costa Rica provinieron de algunos miembros del Partido Vanguardia Popular (PVP). Desde las páginas de *Adelante*, órgano del pensamiento comunista costarricense, un artículo en particular respondió con ironía y desconfianza: la llamada Alianza para el Progreso —advertían— no era más que “la nueva piel de oveja con que se disfraza el león del imperialismo”, una estrategia que conduciría, tarde o temprano, “a hipotecar el país”. “Alianza nueva piel de oveja con que se disfraza el imperialismo”, *Adelante*, 6 de mayo de 1962, p. 10.

norteamericana. En esa tensión se configuró un campo de negociación desigual, donde los márgenes de agencia local coexistieron con mecanismos de control diseñados desde el norte. Esa lógica quedó explícita en la Enmienda Hickenlooper aprobada en 1962 por el Congreso de los Estados Unidos, la cual supeditó la ayuda a la protección de los intereses corporativos estadounidenses.¹⁸ En otras palabras, la Alianza operaba tanto como un plan de cooperación estatal como un dispositivo político para legitimar la expansión empresarial en un contexto de Guerra Fría.

En Costa Rica, las resonancias de la Alianza para el Progreso fueron inmediatas. El PLN, en sintonía con Washington, celebró el programa como prueba de que el reformismo socialdemócrata podía conjugar democracia y desarrollo en clave anticomunista. Pero más allá del plano discursivo, la verdadera dimensión de la Alianza se percibió en el terreno institucional y financiero: créditos canalizados por la USAID, planes de cooperación técnica y, sobre todo, la creación de organismos híbridos que articularon al Estado, al empresariado local y al capital extranjero. Es en esta coyuntura que COFISA fue concebida como un laboratorio donde las promesas hemisféricas de modernización se tradujeron en mecanismos concretos de crédito y fomento industrial. Así, COFISA permite observar cómo los discursos que legitimaron a la Alianza —democracia, reforma social e iniciativa privada— se materializaron en un dispositivo institucional que marcó el rumbo del desarrollismo costarricense en las décadas de 1960 y 1970. Ese lenguaje hemisférico encontró, en Costa Rica, un antecedente local: la formulación de Rodrigo Madrigal realizada en 1948, donde el crédito de fomento se pensó como misión pública con instrumentos corporativos.

18 Foreign Assistance Act of 1961, Pub. L. 87-195, 75 Stat. 424 (1961), enmendada por la Hickenlooper Amendment (Pub. L. 87-565, 1962).

2. Del Instituto de Fomento Industrial a la Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial (COFISA): los discursos del crédito moralizado

Aunque el marco de la Alianza inauguró el lenguaje híbrido de democracia, Estado y empresa, en Costa Rica ese discurso apareció más temprano, desde finales de la década de 1940, de la mano de Rodrigo Madrigal, un joven abogado con inquietudes técnicas, cuya tesis de licenciatura, “La reforma bancaria y el crédito industrial”, propuso la creación de una banca de fomento industrial.¹⁹

Tras la Guerra Civil de 1948, uno de los decretos realizados por la Junta Fundadora fue el de la nacionalización de la banca, el cual reordenó el mapa de poder financiero en Costa Rica.²⁰ Tal como lo mencionó Madrigal en su tesis, ese decreto lo obligó a replantear su enfoque inicial y reconocer que la distribución del crédito tal y como se venía haciendo, “era inoperante e inaceptable para la industria”, que requería

19 Rodrigo Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial” (San José: Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1948).

20 Decreto-Ley no. 71 de 21 de junio de 1948. Este decreto nacionalizó los depósitos públicos y expropió las acciones de los tres bancos privados existentes en el país: el Banco de Costa Rica, el Anglo y el Crédito Agrícola de Cartago. Como bien señala Manuel Solís, un mes antes de la firma del decreto de la nacionalización bancaria, Alberto Martén, entonces ministro de Economía y Hacienda de la Junta, suprimió la Superintendencia General de Bancos y las funciones de dicha institución pasaron a ese ministro, por medio del Decreto-Ley no. 22. Solís interpreta estos y otros decretos realizados por la Junta como parte de una institucionalidad ajena y verticalmente construida; es decir, la institucionalidad operaba como un espacio controlado por las élites políticas y tecnocráticas que formarían el PLN, sin una participación directa de los sectores populares. Ver: Manuel Solís Avendaño, *La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo* (San José: EUCR, 2008). Para Lidiette Brenes la nacionalización de 1948 no solo fue una medida económica, sino que fue parte de un proyecto político destinado a despojar a la oligarquía del control del crédito y someterlo a fines colectivos de bienestar: Lidiette Brenes, *La nacionalización bancaria en Costa Rica: un juicio histórico* (San José: FLACSO, 1990).

el otorgamiento de dinero “bajo modalidades especiales”.²¹ Su propuesta entonces fue que si el Banco Central, bajo control público, podía regular volumen, destino y precio del dinero, entonces el crédito dejaría de ser mero intercambio y adquiriría un sello moral; por lo tanto debía orientarse a la productividad y al bienestar colectivo.²² De acuerdo con Madrigal, no se trataba de estatizarlo todo, sino de fijar fines públicos y someter a ellos la ejecución bancaria. Esa era la premisa: la rectoría estatal como condición para que el crédito sirviera a la economía real.

Desde esa visión, la pieza institucional no era “otro banco”, sino un Instituto de Fomento Industrial anclado en el Estado —dependiente del Banco Nacional— con oficio técnico.²³ Su función era acompañar a la empresa de punta a punta: diagnóstico productivo, crédito adecuado en plazos y garantías, seguimiento técnico y colocación en el mercado. El fomento dejaba de limitarse a la ventanilla para convertirse en política de organización del ciclo productivo.

En su tesis, Madrigal incorporó un repertorio de instrumentos probados en la región, en especial el caso argentino de posguerra: préstamos directos, colocación de acciones y obligaciones, participación en directorios, fideicomisos y becas/subvenciones para formar capacidades. Es decir, combinó misión pública con herramientas corporativas. Ahí estaba el corazón de su “hibridación”: que la forma SA y el mercado de valores se subordinaran a una lógica de fomento definida por el Estado.

Otro componente esencial expuesto por Madrigal era la cooperación financiera externa. En este tema, Madrigal apeló a Henry C. Wallich, economista estadounidense quien, al estudiar experiencias latinoamericanas, sostuvo que en

21 Rodrigo Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial” (San José: Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1948), 1-2.

22 Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial”, p. 63.

23 Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial”, p. 27.

economías poco desarrolladas el banco central puede —dentro de reglas— acentuar funciones de fomento y “dar vida” a dineros inertes mediante redescuentos (esto es, que la autoridad monetaria o un banco de desarrollo refinancia a los bancos comerciales contra sus créditos elegibles, inyectándoles liquidez a menor costo y con condiciones de destino y plazo para que continuaran y orientaran el flujo de préstamos) y crédito de mediano y largo plazo.²⁴

Con ese respaldo, Madrigal articuló una arquitectura donde el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento creado en Bretton Woods en 1944 (conocido hoy como el Banco Mundial) alimentaría, por la vía del redescuento, a la banca nacionalizada, la cual ejecutaría los fines de promoción económica, mientras la autoridad monetaria conservaría la brújula (márgenes, plazos, destino) y el sistema bancario operaría el flujo.²⁵ Sobre ese armazón técnico, Madrigal levantó un marco normativo: el crédito no se vendía al mejor postor; no era mercancía, sino servicio social con finalidad de equidad. La deuda externa era admisible si financiaba maquinaria y asistencia técnica, no si se utilizaba exclusivamente para cubrir limitaciones fiscales. La moralización del crédito dejaría así de ser consigna para convertirse en condiciones operativas: plazos, destinos, instrumentos y controles.

El argumento que propuso se sostenía en transferencias de legitimidad. Madrigal colocó el caso costarricense dentro de una corriente más amplia: Argentina (banca de

24 Wallich fue además banquero y profesor de finanzas internacionales en la Universidad de Yale, así como asesor del gobierno de Estados Unidos, miembro del Consejo de Asesores Económicos durante la administración de Dwight D. Eisenhower y gobernador de la Junta de la Reserva Federal entre 1974 y 1986, nombrado por Richard Nixon. John M. Berry, “Former Fed Governor Henry C. Wallich Dies at 74”, *New York Times*, 16 de setiembre de 1988. Sus estudios sobre bancos centrales y crédito de fomento en América Latina influyeron en diagnósticos regionales, entre ellos los retomados por Rodrigo Madrigal en su tesis de 1948.

25 Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial”, p. 62.

desarrollo con instrumentos corporativos bajo paraguas público), Cuba (banco central de fomento en economías de exportación, como explica Wallich),²⁶ e incluso Inglaterra (control estatal en la posguerra). Es decir, no se trataba de vitrinas exóticas: eran evidencias de que la economía mixta —fines públicos con medios de mercado— era una forma histórica posible y eficaz, según Madrigal.

Imagen 2.1

Fotografía de la visita de José Figueres Ferrer y funcionarios del gobierno al lugar de construcción de la Represa Hidroeléctrica de Cachi en 1963.



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-004171

El resultado fue una traducción del ideario de 1948. La banca nacionalizada retendría el mandato moral y regulatorio y el fomento “mixto” le daría capacidad operativa en un país pequeño, es decir, coordinación del Estado, banca, técnicos, capital privado y cooperación internacional bajo reglas públicas. Por eso, en la lógica de la tesis, la eventual creación de una sociedad anónima de fomento no irrumpía como negación

26 Madrigal Nieto, “La reforma bancaria y el crédito industrial”, pp. 61-62.

del crédito público, sino como su forma práctica: lo público en los fines y lo mixto en los medios, con el Banco Central como garante del rumbo y Wallich como justificación técnica del papel promotor de la autoridad monetaria.

Quince años después de que Madrigal escribió su tesis de grado, la solución institucional que finalmente se consolidó discurrió por otra vía. Como el presidente de la Cámara de Industrias, recibió el apoyo de Figueres y posteriormente del gobierno de Mario Echandi (1958-1962) para redactar la ley de fomento industrial de 1959.

COFISA fue creada en 1963 como sociedad anónima para operar fuera del Sistema Bancario Nacional y con el apoyo de un crédito inicial de la USAID de 5 millones de dólares dirigido al propio Rodrigo Madrigal y otros seis empresarios.²⁷ COFISA fue clasificada por los organismos internacionales como financiera privada, no tuvo acceso a la ventanilla de redescuento del Banco Central; su combustible fueron las líneas de crédito de bancos del exterior y la colocación de obligaciones propias en el mercado local. Su gobierno corporativo respondió a lógicas privadas, aunque su retórica —y parte de su cartera— apuntaron a fines de desarrollo industrial. El proyecto entonces funcionó, pero no como apéndice del Banco Nacional ni como engranaje de la arquitectura de la banca pública que imaginó Madrigal en 1948.

En ese tránsito se abrieron las grietas entre diseño y consolidación. La primera brecha fue de anclaje institucional: el Instituto pensado por Madrigal quedaba bajo la tutela del Banco Nacional; COFISA se ubicó como SA extramuros de la banca nacionalizada. La segunda era de canal de fondeo:

27 USAID/ Arthur D. Little International, A Report to USAID/Costa Rica: A Review of the Current Financial Situation of COFISA and Prospects for Future USAID Assistance to COFISA (San José: USAID/Arthur D. Little International, February 1982); Lorin Weisenfeld, "La Ley de Desarrollo y Protección Industrial de 1959. El proceso de su creación", en: *Revista de Ciencias Jurídicas*, no. 14 (1969), pp. 17-39.

el modelo programático recurría al redescuento del Banco Central y a líneas internacionales bajo condicionalidades de fomento; la corporación real se sostuvo en financiamiento externo y mercado de valores sin redescuento del BCCR. La tercera de las grietas fue de régimen de responsabilidad pública: en la propuesta original, el destino del crédito se gobernaba con reglas públicas y seguimiento técnico; en la solución consolidada, la disciplina principal provenía de métricas privadas de riesgo-retorno y de la intermediación de capitales. Es decir, el lenguaje del desarrollo se conservó, pero cambió el lugar desde el cual se ejecutaría: del perímetro de la banca pública a la esfera de una financiera privada.

Esta deriva no contradujo el clima hemisférico abierto por la Alianza; lo tradujo. En el registro regional, el desarrollismo de la década de 1960 no fue solo una política de ayuda pública; también fue la instalación de un lenguaje transnacional en el cual “modernización” significó simultáneamente progreso material y expansión del capital privado en alianzas con élites locales. En Costa Rica, COFISA fue la traducción institucional de ese equilibrio inestable: el Estado con la legitimidad de 1948 más el vehículo corporativo para ejecutar fomento con capitales y técnicas externas.

En este sentido, la propuesta de Madrigal puede entenderse como una manifestación típica del desarrollismo cepalino de mediados del siglo XX: crédito de largo plazo, industrialización sustitutiva, e intervención institucional para superar cuellos de botella de capital.²⁸ Sin embargo, más que un reflejo, se trató de una traducción local del desarrollismo, en la cual empresarios y técnicos costarricenses se apropiaron de ese

28 United Nations Economic Commission for Latin America, Department of Economic Affairs, *El desarrollo económico de América Latina y sus principales problemas* (New York: UN Publication, 1950), pp. 1-7. También consultar Javier C. Pinedo, “Felipe Herrera y su proyecto de integración latinoamericana: apuntes para una biografía intelectual”, en: *Universum (Talca)*, 24 (1), (2009), pp. 162-180.

lenguaje, para legitimar su protagonismo dentro de un orden económico crecientemente definido por la centralidad del Estado tras la nacionalización bancaria. La iniciativa privada se sirvió de lo público en un doble movimiento: por un lado, usó la narrativa del fomento y la planificación para justificar un vehículo financiero funcional a sus intereses; por otro lado, se legitimó como actor nacional de modernización al presentarse alineada con un proyecto que trascendía lo doméstico y estaba inscrito en la agenda regional del desarrollo.²⁹

Así, la propuesta de Madrigal reveló que las élites industriales no eran actores marginales en el contexto de la nacionalización, como luego sugerirían sus propios discursos cuando criticaban el intervencionismo de Estado liberacionista. Por el contrario, fueron coproductores de una institución híbrida que transformó el sentido de la banca nacionalizada, al desplazarla hacia una arquitectura mixta donde el crédito moralizado convivía con mecanismos corporativos e internacionales. La historia de COFISA debe leerse en esa clave: no como anomalía frente al Estado interventor, sino como resultado lógico de un discurso que, desde sus orígenes, preparaba el terreno para una alianza entre Estado, empresa privada y capital extranjero en nombre del desarrollo.

29 En 1965 la USAID patrocinó en Costa Rica un proyecto de reforma de la ley sobre "el papel del derecho en el desarrollo económico", con juristas estadounidenses y un equipo de la Facultad de Derecho de la UCR encabezado por Carlos José Gutiérrez. Lorin S. Weisenfeld, participante del proyecto y asesor jurídico del programa de reforma tributaria y de industrialización de la USAID, observó que la ley de fomento industrial se aprobó en un proceso dominado por la Cámara de Industrias presidida por Rodrigo Madrigal. Críticos como Ben Williams, profesor de derecho de la Universidad de Arizona, lamentaron la falta de "formalismo técnico", expresión de una fe en la neutralidad jurídica que en realidad encubría las dimensiones políticas del derecho y revelaba su papel como instrumento de ingeniería del desarrollo bajo la Alianza para el Progreso. Lorin Weisenfeld, "La ley de desarrollo y protección industrial de 1959. El proceso de su creación", en: *Revista de Ciencias Jurídicas*, no. 14, (Oct. 2014), pp. 5-111; Boris Kozolchik, "Toward a Theory on Law in Economic Development: The Costa Rican USAID-ROCAP Law Reform Project", en: *Law and the Social Order*, 4 (1971), pp. 681-756.

Por lo tanto, la tesis de 1948 tradujo la nacionalización en un dispositivo de fomento anclado en el Estado que usaba herramientas corporativas bajo tutela pública; en 1963, COFISA adoptó la forma corporativa como institución principal y desplazó la tutela al borde del sistema nacionalizado. Es decir, no se abandonó el objetivo —industrializar, financiar plazos largos, asistir técnicamente—, pero se reinterpretó el medio: de un instituto público con redescuento a una sociedad anónima que movilizaría capital externo y mercado doméstico. En esta relectura, el espíritu del crédito público sobrevivió en el discurso, mientras el mecanismo se privatizó. Es aquí, precisamente, donde reside la clave para comprender cómo una iniciativa para la industria alteró el sentido inicial de la banca nacionalizada sin declarar su derrota, sino cambiándole la arquitectura.

De este modo, la deriva desde el “instituto anclado” hacia la corporación privada tuvo un doble efecto sobre el crédito del Estado benefactor: en las décadas de 1960 y 1970 permitió expandir la capacidad operativa del fomento —más proyectos, más plazos, más asistencia— al apoyarse en instrumentos corporativos y en capitales externos, pero también quitó una parte del crédito de la tutela directa de la banca nacionalizada, debilitando la palanca clásica del Banco Central para orientar destinos y condicionalidades. En la década de 1980, con la crisis de deuda y los programas de ajuste estructural, ese arreglo mostró su costo: las líneas externas que sostenían a las financieras se encarecieron o se cortaron, el riesgo cambiario se disparó y el énfasis de política viró de promoción a estabilización; el redescuento quedó acotado, y el crédito de largo plazo para industria se volvió escaso y más selectivo. En suma, la forma mixta que en los años del bienestar amplió el alcance del fomento también sembró una vulnerabilidad, es decir, al desplazar parte del canal de desarrollo hacia vehículos privados y mercados de capital, el sistema se “flexibilizó”, pero perdió anclaje público para sostener el crédito productivo.

En este sentido, es esclarecedor situar a COFISA dentro de un contexto regional y global más amplio, pues, más allá del ámbito nacional, la historiografía global del capitalismo ofrece claves adicionales para comprender su caso. La historiadora Vanessa Ogle ha mostrado que la era de los Estados planificadores de mitad de siglo fue también la era de los archipiélagos financieros: espacios híbridos donde el capital privado se incrustó en lo público, generando excepciones y enclaves en medio de sistemas estatales centralizados.³⁰ Así, COFISA fue parte del entramado desarrollista que consolidó al Estado costarricense como actor central, pero, al mismo tiempo, fue un proyecto que abrió márgenes de acción privados bajo legitimidad estatal y financiamiento internacional.

De manera complementaria, Greg Grandin ha señalado que programas como la Alianza para el Progreso funcionaron como instrumentos de hegemonía hemisférica en tiempos de Guerra Fría.³¹ Para Grandin, América Latina fue no solo un campo de intervención económica, sino un laboratorio ideológico donde Washington ensayó la conciliación entre anticomunismo, reforma social y expansión empresarial. Desde esta perspectiva, la fundación de COFISA no fue solo una innovación doméstica, sino una traducción local de esa estrategia continental, que buscó canalizar la modernización latinoamericana en clave capitalista y anticomunista. Así, la corporación operó como un laboratorio institucional de ese orden: una agencia de fomento con forma corporativa y financiamiento externo, que introdujo en Costa Rica prácticas de gestión, evaluación y gobernanza empresarial propias de la cooperación estadounidense. Más que su capital, su legado fue un lenguaje operativo que normalizó la idea de que el desarrollo podía gestionarse mediante

30 Vanessa Ogle, "Archipelago Capitalism: Tax Havens, Offshore Money, and the State, 1950s–1970s", en: *The American Historical Review*, vol. 122, no. 5, (2017), pp. 1431–1458.

31 Greg Grandin, *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism* (New York: Metropolitan Books, 2006), pp. 46–51.

vehículos privados bajo regulación pública, dejando una huella duradera en los cuadros técnicos y empresariales del país.

La solución que terminó imponiéndose —COFISA como vehículo privado de fomento en clave Alianza— reubicó la frontera entre Estado y mercado. El siguiente apartado muestra cómo ese giro se disputó políticamente (1961-1966) y cómo el lenguaje del progreso revalorizó al empresariado como socio estatal.

3. La Alianza para el Progreso en la empresa privada y los discursos del progreso en Costa Rica, 1961-1966

En Costa Rica, el PLN recibió el proyecto de la Alianza para el Progreso con entusiasmo. Figueres y sus aliados lo tradujeron como la confirmación de su ruta hacia la industrialización, pero también como herramienta de lucha contra el comunismo local. En el plano internacional, Figueres y Luis Alberto Monge se integraron a la constelación de la “izquierda democrática” (junto con Rómulo Betancourt, Víctor R. Haya de la Torre y Luis Muñoz Marín), lo que les otorgó un acceso privilegiado a Washington. En esa clave, el progresismo de esa “izquierda democrática” fue redefinido como equilibrio entre iniciativa estatal y empresarial, una fórmula que reforzó la legitimidad del partido en casa y amplió su margen de maniobra en el exterior.

El consenso, sin embargo, fue frágil. Dentro del PLN, figuras como Marcial Aguiluz y Enrique Obregón denunciaron la “desnaturalización” del proyecto socialdemócrata. En 1960, en sus discursos de renuncia a la Asamblea Legislativa, cuestionaron la cercanía excesiva con Estados Unidos y el abandono del impulso reformista de instituciones como el Banco Nacional o el Centro Nacional de Producción.³² La crítica apuntó a un vacío: mientras el discurso internacional

32 Enrique Obregón Valverde, “Discurso diputado Obregón”, Asamblea Legislativa, Costa Rica, 29 de noviembre de 1960. NARA.

del PLN lo situaba en la vanguardia democrática, en el plano interno aparecía como partido “desorientado”, atrapado entre su promesa fundacional de justicia social y la racionalidad empresarial que imponía la Alianza. Aunque en el ideario original del PLN estos elementos no eran opuestos —la justicia social debía sustentarse en la productividad y la empresa privada regulada—, en la práctica, durante la década de 1960 emergieron como tensiones: los criterios de rentabilidad y eficiencia que introducía la Alianza desplazaban parcialmente el énfasis redistributivo y moral del crédito público. De ahí la sensación de “desorientación” entre las bases socialdemócratas, más que una contradicción doctrinaria, fue una fricción entre horizontes de acción dentro del mismo proyecto.

Imagen 2.2

Visita de John F. Kennedy a Costa Rica. Fotografía tomada en las afueras de la Catedral Metropolitana. Acompañan a Kennedy el Arzobispo de San José, Monseñor Carlos Humberto Rodríguez Quirós, y el Presidente de la República, Francisco José Orlich Bolmarcich



Fuente: AHABAT, Fotografías, 957.

En este terreno, la ANFE adquirió un papel inesperado. Lo que había nacido como un espacio de oposición conservadora se convirtió, a partir de 1961, en punto de encuentro. El discurso de Gonzalo Facio, tras su visita a Washington, es revelador: convertir a Costa Rica en “proyecto piloto” de la Alianza requería la acción colectiva de empresas privadas, nacionales y extranjeras, coordinadas con el Estado. Los memorandos preparados por asesores como Peter Nehemkis delineaban un modelo de consorcios capaces de gestionar proyectos de desarrollo integral, con retornos bajos y subsidios estatales para cubrir riesgos iniciales. La retórica del progreso se “economizó”: el empresariado era revalorizado como sujeto legítimo de modernización y el Estado debía cederle espacios de gestión.³³ Ahora bien, el proyecto liberacionista nunca propuso sustituir al empresariado sino subordinar su acción a fines públicos. Lo novedoso del contexto de la Alianza fue que esa subordinación comenzó a revertirse parcialmente: el empresariado, legitimado por la retórica del progreso y por los mecanismos de crédito hemisférico, adquirió un papel más autónomo en la ejecución del desarrollo. La cesión de espacios de gestión no implicó renunciar a la planificación estatal, sino compartirla en términos más simétricos. Es decir, la empresa pasó de ser un actor regulado a un socio operativo con autonomía creciente, consolidada en el marco de la Alianza para el Progreso.

Sin embargo, el desenlace de las elecciones de 1966 tensó ese equilibrio. La victoria de José Joaquín Trejos, respaldada por la coalición calderonista-echandista y con afinidades directas con la ANFE, puso en cuestión la neutralidad política de la Alianza. Trejos y el expresidente Mario Echandi reclamaron que el programa había sido capturado por el PLN, mientras

33 Gonzalo J. Facio, Discurso en ANFE “Como puede contribuir la empresa privada norteamericana a la Alianza para el Progreso”, 27 de abril de 1961, NARA.

Daniel Oduber, candidato liberacionista, solicitó apoyo explícito a sindicatos y funcionarios estadounidenses para su campaña.³⁴ Los informes diplomáticos muestran a una embajada interpelada entre garantizar la neutralidad formal y reconocer la cercanía efectiva con los liberacionistas. Tras la derrota, dirigentes del PLN, como Monge, propusieron “infiltrar” la ANFE para contener la fuga de cuadros empresariales hacia la oposición y recuperar un puente con el sector privado.³⁵

Lo que emergió entre 1961 y 1966 fue un campo discursivo y político en disputa. La Alianza para el Progreso ofreció un lenguaje común basado en los conceptos de democracia y desarrollo, pero abrió, al mismo tiempo, una batalla por su apropiación: el PLN como promotor de la alianza Estado-empresa, la oposición como garante de neutralidad frente al “uso político” del programa. Esa disputa no se agotó en los editoriales ni en las campañas electorales: cristalizó en instituciones concretas que buscaron traducir el equilibrio hemisférico en arreglos nacionales de financiamiento y modernización. De esta manera, COFISA debe leerse en continuidad con estas tensiones. Fue la institucionalización local de un dilema hemisférico: cómo compatibilizar un Estado enraizado en la legitimidad de 1948 con la exigencia de abrir espacios de gestión al capital privado. Como vimos en el apartado anterior, en su diseño y operación, COFISA tradujo la Alianza para el Progreso en un lenguaje institucional híbrido.

En este sentido, cuando se analizaron los discursos y lenguaje sobre COFISA en la prensa costarricense entre 1963 y 1970,³⁶ encontramos que la irrupción de COFISA en

34 National Security File, Country File, Costa Rica, Vol. I, 4/64–10/68, Lyndon B. Johnson Presidential Library (LBJL).

35 Central Files 1964–1966, POL 14, Costa Rica, Airgram A–151 de San José, 28 de setiembre de 1966. NARA.

36 La evidencia hemerográfica analizada proviene de cuatro periódicos de circulación nacional, a saber, *La República*, *Diario de Costa Rica*, *La Nación* y *La Prensa Libre*, cada uno con filiaciones políticas y estilos discursivos distintos. Sin embargo, conviene subrayar que la gran mayoría de notas, editoriales y anuncios relativos

diciembre de 1963 fue eminentemente un acontecimiento político. Los titulares coincidieron en la cifra y en el gesto: “cinco millones de dólares” de la Alianza para el Progreso para una empresa privada. La ceremonia, presidida por el presidente Francisco J. Orlich, ofreció el marco solemne y, por su parte, la prensa ofreció los sentidos. *La República*, cercana al liberacionismo, leyó el empréstito inicial que dio origen a COFISA como continuidad del reformismo de posguerra: la sociedad anónima de fomento era un instrumento moderno del Estado social. El *Diario de Costa Rica*, crítico del figuerismo, subrayó que el crédito se dirigía a la empresa privada nacional, lo cual era prueba de que el empresariado debía jugar un papel activo aún bajo la banca nacionalizada. *La Nación*, voz de las élites cafetaleras y de la ANFE, encuadró la noticia en clave hemisférica: alianza entre capital privado y financiamiento interamericano al amparo de la memoria de Kennedy. Tres orientaciones distintas, una confluencia: legitimar a COFISA como pieza del repertorio nacional del desarrollo.³⁷

a COFISA fueron publicados en *La República*. Este predominio no significa que los otros diarios silenciaran el tema, pero sí que la corporación encontró en ese medio un espacio privilegiado de legitimación y propaganda. En contraste, *Diario de Costa Rica* y *La Nación* ofrecieron coberturas más acotadas y con énfasis críticos o empresariales, mientras *La Prensa Libre* optó por un registro técnico y descriptivo. La abundancia de material en *La República* condiciona, por tanto, el corpus disponible y, al mismo tiempo, revela la cercanía entre el proyecto de COFISA y el universo político-cultural del liberacionismo. A partir de 1966, la dirección de ese periódico fue ocupada por Rodrigo Madrigal.

- 37 “Préstamo de 5 millones de dólares al sector privado de Costa Rica se firmó ayer”, *La Nación*, 24 de diciembre de 1963, p. 21; “5 millones de Alianza para el Progreso a empresa privada”, *La República*, 24 de diciembre de 1963, p. 10; “Alianza presta \$5.000.000 a empresa privada nal”, *Diario de Costa Rica*, 24 de diciembre de 1963, p. 31; “Importante acuerdo firmó el Ministro de Economía”, *La República*, 1 de febrero de 1964, p. 8; “Considerable incremento experimentará la industria nacional”, *Diario de Costa Rica*, p. 3; “Nuevos recursos para financiar la industria: \$40.000.000”, *La República*, 12 de marzo de 1964, p. 5; “\$1.000.000 Capital Social de COFISA”, *Diario de Costa Rica*, 14 de marzo de 1964, p. 14; “Todas las operaciones básicas en referencia con el campo industrial realizará COFISA”, *La Prensa Libre*, 18 de marzo de 1964, p. 5-A; “Todas las

Con el paso de la novedad al funcionamiento, el registro periodístico mutó. En 1965, el foco se desplazó a los aspectos técnicos de la corporación. *La Prensa Libre* detalló reglamentos, modalidades de crédito, participación accionaria y asistencia técnica. La hibridez —fondos internacionales, banca estatal y capital privado— dejó de explicarse como ruptura y se presentó como normalidad: COFISA aparecía como un banco moderno y profesional, actor clave para el desarrollo del país.³⁸

Entre 1966 y 1968 se consolidó un segundo giro: de la cooperación visible a la nacionalización de la memoria. Se redujeron en los titulares las referencias a la USAID y COFISA y crecieron los anuncios institucionales: “nuestro más alto interés es el desarrollo de Costa Rica”. El discurso operó en dos planos: privatizaba la memoria del desarrollismo (el empresariado como motor del progreso) y borraba el origen transnacional de la corporación.³⁹

operaciones básicas en referencia con el campo industrial realizará COFISA”, *La República*, 25 de marzo de 1964, p. 19; “COFISA hará préstamos para el industria a corto, mediano y largo plazo”, *La República*, 31 de marzo de 1964, p. 19; “COFISA ha otorgado 37 créditos industriales por ₡6.752.563.60”, *La República*, 15 de diciembre de 1964; “Asamblea ordinaria celebró COFISA el viernes 11 de diciembre”, *La Prensa Libre*, 15 de diciembre de 1964, p. 8-A.

38 “Con 16 casas para sus empleados inicia la Fábrica de Cemento sus programas de viviendas”, *La Prensa Libre*, 3 de marzo de 1965, p. 9; Industria Nacional de Cemento S.A. y “COFISA desarrollan un gran programa de viviendas”, *La República*, 9 de marzo de 1965; “Bolsa Centroamericana de valores se creará”, *La República*, 8 de junio de 1965, p. 11.

39 “Productos alimentaciones, actividad económica más beneficiada con financiación de COFISA”, 28 de abril de 1966, p. 23; “Cómo nació una nueva industria”, *La República*, 28 de mayo de 1966, p. 17; “Primeros créditos del BID serán para Cemento y COFISA”, *La República*, 24 de junio de 1966, pp. 1, 11; “Banqueros norteamericanos ofrecieron créditos al Gobierno”, *La República*, 11 de agosto de 1966, p. 8; Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial, S.A. COFISA, se une con regocijo a la celebración del Quinto Aniversario de la firma de la Carta de Punta del Este, *La República*, 17 de agosto de 1966, p. 11; “Micronoticias: Inversionistas”, *La República*, 25 de septiembre de 1966, p. 15; “El sábado comenzarán jornadas de la Alianza para el Progreso”, *La República*, 10 de noviembre de 1966, p. 4; “Mañana inicia jornada de Alianza...”, *La República*, 11 de noviembre de 1966, p. 4; “Volcar Alianza a empresa privada”, *La República*, 18 de noviembre de 1966, pp. 1, 5; “Primera lista de accionistas”, *La República*,

Entre 1969 y 1970, COFISA ya era parte de la cobertura habitual en las portadas y secciones de economía de los diarios nacionales. *La República* reseñó asambleas de accionistas, publicó fotografías de la Junta Directiva y cifras: más de 330 accionistas y límites al 10% por persona, lo cual destacaron como signos de pluralidad y transparencia. La corporación desplegó una versatilidad discursiva notable: en 1969 felicitó a Estados Unidos por la llegada a la Luna (“una nueva era

12 de marzo de 1967, p. 2; “La Junta Directiva” *La República*, 19 de marzo de 1967, p. 17; “\$20 millones en créditos vienen”, *La República*, 7 de abril de 1967, p. 1; “Reelecta la Directiva de COFISA”, “Primera refinería de azúcar con que cuenta el país” *La República*, 7 de julio de 1967, p. 19; “El ping-pong en las empresas industriales”, “Establecimiento de un Consejo Económico Consultivo”, *La República*, 4 de agosto de 1967, pp. 20–22; “Financiación y conejo técnico aporta COFISA al desarrollo de nuevas empresas industriales”, *La República*, 29 de septiembre de 1967, p. 13; “Como ayudan al deporte algunas empresas industriales”, *La República*, 13 de octubre de 1967, p. 19; “Frenada tendencia alcista del dólar”, *La República*, 25 de octubre de 1967, p. 15; “Viveros de flores que son fuente de divisas”, *La República*, 27 de octubre de 1967, p. 23; “La AID presto \$5 millones al Gobierno”, *La República*, p. 7; “Materias primas y manos de obra nacionales en industrias de exportación”, *La República*, 21 de noviembre de 1967, p. 17; “Celebra hoy COFISA su Asamblea General Ordinaria de Accionistas”, *La República*, 15 de diciembre de 1967, pp. 4-5; “Varios beneficios deriva el país de la existencia de COFISA”, *La República*, 12 de enero de 1968, p. 15; “Con la ayuda financiera de COFISA se aumenta la cría de chinchillas y la exportación de sus pieles”, *La República*, 9 de febrero de 1968, p. 17; “Negociación entre el Gobierno y COFISA”, *La República*, 18 de febrero de 1968, pp. 1, 16; “27 empresas patrocinan becas en la Universidad”, *La República*, 1 de marzo de 1968, p. 12; COFISA dando impulso al desarrollo nacional, *La República*, 17 de marzo de 1968, p. 31; “Examen sobre nuevos gastos del Gobierno”, *La República*, 29 de marzo de 1968, p. 14; “\$73.152.603.666 ha destinado COFISA al desarrollo industrial”, *La República*, 5 de abril de 1968, p. 51; “COFISA hizo posible la instalación de la primera refinería de azúcar”, *La República*, 29 de junio de 1968, p. 14; “Préstamo de \$5 millones para industria y agro”, *La República*, 10 de julio de 1968, pp. 1, 7; “Empresa privada inicia campaña pro damnificados”, *La República*, 1 de agosto de 1968, p. 24; “COFISA 1821–1968. El desarrollo y la solidificación económica de los pueblos garantiza su libertad”, (Anuncio de Independencia), *La República*, 15 de setiembre de 1968, p. 15; “COFISA contribuye para los damnificados del Arenal”, *La República*, 3 de noviembre de 1968, p. 19; “COFISA saluda al Bank of America por el iniciar funciones en nuestro país”, *La República*, 2 de diciembre de 1968, p. 12; “El desarrollo industrial de Costa Rica se traduce en bienestar general” *La República*, (Anuncio de Navidad), 22 de diciembre de 1968, p. 33.

en beneficio de la humanidad”) y en setiembre se inscribió en la gesta patriótica de 1821 (“el desarrollo garantiza la libertad”).⁴⁰ Asimismo, ya en 1970 la Junta Directiva de COFISA saludó al BID por su décimo aniversario, publicó balances y advirtió sobre la escasez de capitales de fomento. Un mismo actor circulaba, sin fricción, por registros patrióticos, diplomáticos y tecnocráticos.⁴¹

Sin embargo, la comparación entre periódicos confirma la convergencia con matices. *La República* integró a COFISA en la narrativa del Estado social liberacionista; *Diario de Costa Rica* insistió en el protagonismo empresarial frente a la hegemonía estatal; *La Nación* celebró la victoria del capital privado en sintonía con la cooperación internacional; *La Prensa Libre* refrendó la eficacia técnica del instrumento. Distintos énfasis, resultado similar: normalizar la hibridez público-privada mientras se opacaba el papel originario del capital internacional.

Por lo tanto, la prensa costarricense no solo informó sobre COFISA: la representó y le otorgó un lugar dentro

40 “COFISA celebró su Asamblea Anual de Accionistas”, *La República*, 7 de enero de 1969, p. 3; “Gestionanse empréstitos por 12 millones de dólares”, *La República*, 19 de enero de 1968, p. 1; “COFISA: \$5 millones más para desarrollo”. *La República*, 9 de mayo de 1969, p. 6; “Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial, S.A. (Anuncio de saludo a Nelson Rockefeller y la llegada de su comitiva a Costa Rica)”, *La República*, 17 de mayo de 1969, p. 13; “Tres puntos señalaron industriales a Rocky”, *La República*, 19 de mayo de 1969, p. 11; “Tres fueron los héroes de la realización (Anuncio de felicitación de COFISA por hazaña espacial de EE.UU.)”, *La República*, 25 de julio de 1969, p. 13; “COFISA 1821–1969. El desarrollo y la solidificación económica de los pueblos garantiza su libertad” (Anuncio de Independencia), *La República*, 15 de septiembre de 1969, p. 15; “COFISA dará 10 becas para estudios superiores”, *La República*, 23 de octubre de 1969, pp. 1, 16.

41 “COFISA (Anuncio de calurosa bienvenida a Dr. Felipe Herrera del Banco Interamericano de Desarrollo con motivo del X Aniversario), *La República*, 22 de marzo de 1970, p. 19; “Menos inversiones para desarrollo”, *La República*, 1º de junio de 1970, p. 32; “Corporación Costarricense de Financiamiento Industrial S.A propiciando el desarrollo nacional al unirse a la celebración de la Independencia”, *La República*, 15 de septiembre de 1970, p. 15; “Almuerzo en honor del Embajador de los Estados Unidos y otros altos funcionarios ofreció COFISA”, *La República*, 13 de diciembre de 1970, p. 78.

del imaginario nacional. En línea con lo anotado por Roger Chartier sobre la teoría de la representación, puede decirse que los diarios actuaron como un dispositivo de representación y modelaron a la corporación como objeto de legitimidad y no como simple reflejo de la realidad. Al mismo tiempo, siguiendo a Reinhart Koselleck, los conceptos movilizados —“empresa privada nacional”, “banco costarricense”— articularon la experiencia de 1948, marcada por la nacionalización bancaria y el crédito con “sello moral”, con un horizonte de expectativa tecnocrático y empresarial propio de la década de 1960. De igual manera, cada titular puede leerse como acto de intervención situado: cuando en 1963 el *Diario de Costa Rica* proclamó que la Alianza prestaba dinero a la “empresa privada nacional”,⁴² disputó el sentido del crédito frente al PLN; cuando en 1969 COFISA felicitó a Estados Unidos por la llegada a la Luna, o saludó al BID en su décimo aniversario, ejecutó alineamientos políticos en plena Guerra Fría. La hibridez de la institución, nacida de capitales públicos, privados y externos, fue naturalizada como expresión del progreso nacional.

En suma, entre 1963 y 1970, COFISA fue transformada por la prensa de ser novedad híbrida a convertirse en institución nacional. La operación discursiva tuvo tres movimientos: el primero de legitimación inaugural mediante la ceremonia estatal y el sello hemisférico; el segundo de tecnocratización y normalización de lo híbrido; y el tercero, de nacionalización de la memoria, donde el empresariado emergió como sujeto natural del progreso. Así, la corporación quedó fijada como significante versátil del desarrollismo costarricense: patriótica y hemisférica, técnica y política, local y global a la vez.

De esta manera, la Alianza para el Progreso, en su versión costarricense, no puede entenderse únicamente como un

42 “Alianza presta \$5.000.000 a empresa privada nal.”, *Diario de Costa Rica*, 24 de diciembre de 1963, p. 31.

programa de asistencia pública ni como un repertorio discursivo hemisférico. Su especificidad radicó en el modo en el cual el capital privado fue convertido en protagonista legítimo del desarrollo. Los lineamientos de Washington, reforzados por figuras como Lincoln Gordon y la Enmienda Hickenlooper, ofrecieron el marco ideológico: la cooperación económica debía ser inseparable de la rentabilidad empresarial. En Costa Rica, esa lógica se tradujo en un consenso parcial, frágil pero influyente, que revalorizó al empresariado como socio modernizador y desplazó el eje del reformismo socialdemócrata hacia una economía “mixta”, donde la inversión privada era condición de viabilidad y no simple complemento. No es casual que en documentos de COFISA y en anuncios de *La República* apareciera la expresión “Alianza para el Progreso en la Empresa Privada”, para explicitar la apropiación local de ese lenguaje.

Además, COFISA encarnó la forma institucional de esa alianza para el progreso privada. Al reunir aportes de capital extranjero y cámaras empresariales, materializó, en un mismo dispositivo, las tensiones entre soberanía nacional, cooperación hemisférica y rentabilidad corporativa. La participación de sus directivos en la “Primera Reunión de Corporaciones Privadas de Desarrollo de Centroamérica y Panamá”, llevada a cabo en San José entre el 24 y el 26 de junio de 1965 —con Rodrigo Madrigal Nieto, Alberto Dent Martínez, Omar Dengo Obregón, Ramón Aguilar Castro, Mario Urbina Salazar, Jack Harris Weiss, Edmond Woodbridge Mangel, Alfonso Madriz Zamora, Alberto Arce Monestel, Álvaro Rossi Chavarría y Ernesto Rhormoser García— ilustró cómo COFISA se integró a una red regional que buscaba replicar el modelo costarricense.⁴³ Por eso, fue algo más que un banco de fomento:

43 Este encuentro fue publicitado por la prensa nacional, “Inaugura... Mensaje del señor Rockefeller”, *La Prensa Libre*, 24 de junio de 1965, p. 8; “Delegados de corporaciones privadas de desarrollo del Istmo se reúnen hoy aquí”, *La República*, 24 de junio de 1965, p. 4; “Editorial: Corporaciones privadas de desarrollo”, *La República*, 25 de junio de 1965, p. 6; “Primera Reunión de Corporaciones

funcionó como laboratorio de un experimento mayor, en el cual el Estado servía de garante político y financiero, mientras el sector privado asumía la gestión y la iniciativa. Con ello, Costa Rica se convirtió en vitrina de un ensayo hemisférico que buscaba conciliar democracia, crecimiento y seguridad con la expansión empresarial en tiempos de Guerra Fría.

Cuando la crisis de 1981-1982 expuso la fragilidad de esa dependencia externa, la respuesta no fue desandar el camino, sino acentuarlo. Había, por un lado, restricción fiscal y necesidad de sacar el crédito de largo plazo fuera del balance público; por otro, agencias multilaterales que preferían reforzar intermediarios privados antes que reinstalar ventanillas públicas masivas. Además, ya existía una coalición doméstica —banca, exportadores, tecnócratas— que veía en el modelo velocidad, acceso a divisas y especialización para la liberalización económica. De este modo, las lecciones de COFISA se transformaron en referente: una mayor utilización de emisiones de deuda, la apertura de créditos compartidos por consorcios bancarios internacionales, la consolidación de una cartera constante de proyectos evaluados bajo criterios de riesgo y rentabilidad y un Estado que asumía el papel de regulador, garante y cofinanciero, orientando con incentivos, pero delegando la ejecución al vehículo privado.

Lo que en la década de 1980 fue presentado como innovación de la liberalización financiera —la evaluación de proyectos bajo criterios de riesgo y rentabilidad, la emisión de obligaciones en el mercado interno, el recurso a líneas de crédito externas y el desplazamiento del Estado hacia un rol de garante más que de prestamista—, en realidad tenía antecedentes claros en la década de 1960. Desde su fundación, COFISA había operado con esos instrumentos: evaluó la viabilidad de las inversiones con métricas financieras, emitió

Privadas de Desarrollo de Crédito de Centroamérica y Panamá se inaugura esta noche en esta capital", *La Nación*, 24 de junio de 1965, p. 38.

deuda en el mercado local, gestionó créditos sindicados en el exterior y se concibió a sí misma como un vehículo privado de fomento bajo regulación pública. La diferencia era que estas prácticas se insertaban entonces en un marco discursivo de desarrollismo y economía mixta, legitimado por la Alianza para el Progreso y por la narrativa de la “izquierda democrática”.

Conclusión

En la historiografía costarricense, el período posterior a 1948 ha sido interpretado fundamentalmente desde la centralidad del Estado interventor y empresario. Jorge Rovira, en su influyente *Estado y política económica en Costa Rica, 1948-1970*, caracterizó las décadas de 1950 y 1960 como la “etapa de oro del intervencionismo estatal”.⁴⁴ La nacionalización bancaria, el ICE, el ITCO y la ampliación de funciones públicas aparecen como expresión del fortalecimiento de un Estado que, bajo la hegemonía política del PLN, articuló política social, industrialización sustitutiva e inversión estratégica. En esta clave, el desarrollismo se entiende como un proyecto de clase: la “burguesía industrial emergente” habría conquistado el control del Estado a través del PLN, desplazando a las élites agroexportadoras tradicionales. El Estado aparece como el sujeto de la modernización, mientras que lo privado se concibe principalmente como beneficiario. La evidencia de COFISA permite tensionar esta narrativa: la corporación no fue un apéndice pasivo del Estado empresario, sino un nodo híbrido en el cual empresarios industriales, técnicos estatales y organismos internacionales coprodujeron una nueva institucionalidad dentro de la banca nacionalizada. Lejos de confirmar una hegemonía estatal incuestionada, el caso revela un escenario más fragmentado, donde la

44 Rovira, *Estado y política económica en Costa Rica 1948-1970*, pp. 69-102; Rovira, “Costa Rica, economía y Estado”, pp. 37-69; Rovira, *Costa Rica en los años 80*.

centralidad del Estado convivió con enclaves corporativos y transnacionales que moldearon su alcance.

La historiografía reciente sobre el desarrollismo centroamericano ha buscado explicar su ocaso y su prolongada sombra. Ronny Viales y Jean Paul Vargas han planteado la noción de una persistencia desarrollista, es decir, la capacidad de ciertos dispositivos institucionales y pactos sociales para sobrevivir incluso tras el giro neoliberal de la década de 1980.⁴⁵ Esa tesis, que acentúa la continuidad en medio de la crisis, se complementa con la mirada más global de Viales, quien ha descrito la década de 1980 como el final de la utopía del desarrollo y el inicio de un nuevo estilo de crecimiento marcado por el “globalismo neoliberal”.⁴⁶ Entre ambas visiones se perfila una narrativa en clave de rupturas y persistencias: el Estado planificador que se resiste, las reformas neoliberales que se imponen.

Sin embargo, cuando se estudian instituciones como COFISA, el cuadro se vuelve más complejo. Allí, mucho antes de la crisis, el capital privado, la banca estatal y la cooperación estadounidense habían ensayado un modelo híbrido de fomento industrial, una suerte de archipiélago financiero que no calzaba del todo ni en la utopía desarrollista, ni en la ortodoxia neoliberal. Analizar este tipo de experiencias obliga a matizar la idea de una sucesión lineal de estilos de desarrollo y a reconocer, más bien, la superposición de arreglos público-privados, negociaciones transnacionales y experimentos de crédito que, en su conjunto, prefiguraron el tránsito posterior. Así, la historia de COFISA no solo ilumina la persistencia desarrollista, sino también su transformación en clave de dependencia externa y articulación con el mercado mundial, complejizando las categorías con las que hemos narrado la larga transición del Estado benefactor al neoliberalismo en Costa Rica.

45 Viales Hurtado y Vargas Céspedes, *Cambio y persistencia*, pp.17–19.

46 Viales Hurtado, *El final de la utopía del desarrollo*, pp. 27–29.

El trabajo más reciente de David Díaz Arias ha puesto el acento en la dimensión política y cultural de los modelos de desarrollo. En *La sociedad de bienestar*, el autor sostiene que el Estado benefactor costarricense no fue solo un arreglo institucional o económico, sino también un lenguaje de legitimidad y ciudadanía, capaz de articular consensos y resistencias en torno a la idea de bienestar social.⁴⁷ En su análisis del periodo 1961-1965, Díaz caracterizó al reformismo socialdemócrata costarricense como un proyecto estrechamente ligado al retorno de los reformistas del PLN, a la cooperación de la Alianza para el Progreso y a la necesidad de legitimar el modelo frente a la amenaza comunista. Díaz muestra cómo el gobierno liberacionista buscó presentarse como aliado confiable de Washington, articulando planificación, políticas sociales y apertura a créditos externos como parte de una estrategia de estabilidad democrática en el istmo.⁴⁸

Esta interpretación coincide con lo expuesto en este capítulo en tanto sitúa al PLN como eje de la articulación entre desarrollo y Guerra Fría. Sin embargo, el estudio de COFISA permite ir más allá de la narrativa macro-política que Díaz privilegia. La corporación no solo materializó en el plano financiero los acuerdos del reformismo socialdemócrata, sino que reveló un nivel micro-institucional donde actores privados nacionales, juristas como Rodrigo Madrigal y agencias como la USAID, tradujeron esos compromisos en dispositivos de crédito concretos para la industria. De esta manera, el estudio de COFISA muestra cómo esa alianza tomó cuerpo en un híbrido institucional que desdibujó las fronteras entre Estado, mercado y cooperación internacional. En este sentido, se amplía la interpretación de Díaz, evidenciando que el reformismo socialdemócrata no solo se expresó en discursos de planificación y programas sociales,

47 Díaz Arias, *La sociedad de bienestar*, pp. 58-64.

48 Díaz Arias, *La sociedad de bienestar*, pp. 171-178.

sino también en la creación de arquitecturas financieras mixtas para la industrialización costarricense.

Díaz también subraya que el reformismo socialdemócrata de inicios de la década de 1960 estuvo marcado por tensiones estructurales: una reforma agraria apenas esbozada, la resistencia de la derecha emergente y las propias limitaciones del PLN como fuerza capaz de gestionar simultáneamente la cooperación internacional y las demandas sociales internas.⁴⁹

En esa clave, COFISA permite observar los límites del reformismo desde otra arista: aunque concebida como vehículo de fomento industrial, la corporación dependía de capital externo (USAID) y de una estrecha colaboración entre Estado y empresarios privados. Ello implicó que la promesa de democratizar el crédito industrial quedaba mediada por las prioridades de las élites económicas y los condicionamientos de la cooperación estadounidense. En la práctica, COFISA anticipó las contradicciones del modelo que Díaz identifica en el plano político: un Estado que se expandió para sostener el desarrollo, pero que al mismo tiempo delegó espacios estratégicos al capital privado y a actores internacionales. Esta paradoja ayuda a comprender por qué el reformismo socialdemócrata, aunque expansivo en el discurso, incubaba en su interior dinámicas que más tarde facilitarían la transición hacia un orden económico neoliberal.

49 Díaz Arias, *La sociedad de bienestar*, p. 190.

CAPÍTULO 3

El arzobispo cartujo y los sacerdotes “psicodélicos” (1960-1974)

David Díaz Arias

Introducción

El 6 de mayo de 1960, el Nuncio Apostólico en San José, monseñor Genaro Verolino, anunció al Dr. Carlos Humberto Rodríguez Quirós como el nuevo arzobispo de Costa Rica. Rodríguez, nacido en 1910, procedía de una familia de abolengo y había pasado la mayor parte de su vida en el exterior; sus estudios primarios y secundarios los realizó en instituciones canadienses y estadounidenses, mientras sus estudios universitarios los comenzó en Francia, para luego, por influencia del arzobispo Rafael Otón Castro, hacer su carrera sacerdotal en Roma. En 1936, luego de ordenarse sacerdote, ingresó en la Orden Monástica de San Bruno (conocida como la Orden de los cartujos), pero en 1942, por motivo de la guerra en Europa, se trasladó a Costa Rica donde permaneció hasta 1946. Durante esos años en su país, se encargó de fundar una serie de asociaciones espirituales como la Liga Espiritual

Obrera y la Liga Espiritual de Damas Católicas. En enero de 1946 volvió a Europa para dedicarse a la vida de monje, pero regresó a Costa Rica en enero de 1949. El 4 de noviembre de 1950 fundó la Liga Espiritual de Profesionales Católicos y luego se encargó de la Acción Católica.¹

Ciertamente, Rodríguez tenía un excelente perfil académico-eclesiástico para ser líder de la Iglesia católica costarricense, aunque el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial iba a precisar de obispos que pudieran actualizarse y ayudar a modernizar los rituales y acciones sociales de la jerarquía eclesiástica. En ese sentido, parecía una ironía elegir a un cartujo como arzobispo costarricense, pues el lema de esa orden era: *Stat Crux, dum volvitur orbis* (“la Cruz se mantiene firme, mientras el mundo gira”).

Este capítulo examina las tensiones públicas suscitadas por el enfrentamiento al arzobispo Rodríguez, por parte de un grupo de sacerdotes influenciado por las transformaciones experimentadas por la Iglesia católica en la década de 1960 y por jóvenes cristianos motivados por esos curas para cuestionar la inmovilidad y el silencio de la jerarquía eclesiástica costarricense frente a los problemas sociales. Para hacerlo, el texto se divide en tres secciones. En la primera sección se explora el intento del nuevo arzobispo por arrebatarle la conmemoración del 1 de mayo a los sindicatos comunistas. En la segunda parte se estudia el choque entre los sacerdotes progresistas y la Conferencia Episcopal en el final de la década de 1960 y el inicio de la de 1970. Finalmente, la tercera sección describe la acción político-social de los curas progresistas, sus intentos por difundir, entre los jóvenes, nociones de cristianismo vinculadas al marxismo y sus expectativas con respecto a

1 “Monseñor Carlos H. Rodríguez Quirós arzobispo de Costa Rica”, *La Nación*, 7 de mayo de 1960, p. 12. Los mismos datos aparecen en: Ricardo Blanco Segura, *Obispos, arzobispos y representantes de la Santa Sede en Costa Rica* (San José: EUNED, 1984), pp. 87-88.

las elecciones presidenciales de 1974, como una manera de medir su influencia entre la feligresía católica nacional.

1. Arrancar el 1 de mayo a los rojos (1960-1965)

Rodríguez fue consagrado el 26 de mayo de 1960.² Un día después, fue reconocido como cabeza de la Iglesia católica costarricense por el gobierno de Mario Echandi (1958-1962)³ y el 29 de mayo tomó posesión de la sede episcopal. Luego de ese evento hubo un desfile de autoridades estatales y eclesíásticas desde la iglesia La Merced, en San José, hasta la Sabana; allí el presidente de la república, como si fuera parte de la jerarquía católica, leyó un voto de consagración de la nación a los Corazones de Jesús y María y el nuevo arzobispo dio un discurso.⁴

Rodríguez se convirtió en el líder de los católicos costarricenses en un contexto explosivo, vivido por la Iglesia católica en diferentes escalas. Así, entre 1962 y 1965 se desarrolló el Concilio Vaticano II, como una iniciativa que el Papa Juan XXIII bautizó como *aggiornamento* o proceso de actualización de esa institución a la modernidad.⁵ Asimismo, entre agosto y setiembre de 1968 se llevó a cabo en Medellín la Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM), de la cual salieron una serie de postulados que dieron forma a la opción por los pobres por parte

2 “Listo el programa de consagración del cuarto arzobispo de San José”, *La Nación*, 24 de mayo de 1960, p. 15; “Consagración episcopal de monseñor Rodríguez tendrá verificación hoy en la mañana a partir de las ocho horas en la santa catedral metropolitana”, *La Nación*, 26 de mayo de 1960, p. 12.

3 “Reconocimiento oficial de Mons. Rodríguez, como arzobispo de San José”, *La Nación*, 28 de mayo de 1960, p. 4.

4 “Felicitaciones, amadísimos costarricenses”, *La Nación*, 30 de mayo de 1960, pp. 40-41.

5 Helen Rose Ebaugh, “Vatican II and the Revitalization Movement”, en *Vatican II and U.S. Catholicism*, Helen Rose Ebaugh ed. (Greenwich, Cunnneticut: JAI Press, 1992), pp. 3-20.

de los obispos latinoamericanos y, más tarde, a la teología de la liberación.⁶ En esos espacios, el arzobispo costarricense probó ser muy conservador, pues se opuso a las reformas de Vaticano II y abandonó Medellín sin firmar las actas finales.⁷

La trayectoria conservadora de Rodríguez, empero, se había mostrado desde el inicio de su labor como arzobispo, lo cual coincidió con la extensión de un desatado anticomunismo oficial en Costa Rica. Como parte de ese movimiento, en diciembre de 1958 se organizó un *Congreso Latinoamericano Anticomunista* en San José,⁸ el cual fue la antesala para el *I Congreso Regional Anticomunista Centroamericano*,⁹ celebrado en enero de 1959 y al cual asistieron no solo representaciones centroamericanas, sino de diversos países, así como delegados de organizaciones empresariales y políticas de la región. Ese evento fue inaugurado por el presidente Echandi con una descripción de Costa Rica como un pueblo anticomunista, cuya democracia ofrecía el marco adecuado para desarrollar el congreso en todo su potencial. El abogado Marco Tulio Zeledón, presidente de la junta directiva del congreso, dictó un discurso para destacar la similitud que encontraba entre esa reunión y la unidad de los países centroamericanos cien años antes para enfrentar al filibustero William Walker; Zeledón, sin embargo, destacó al comunismo como un enemigo más temible, pero subrayó que aquel congreso serviría para levantar un “dique inexpugnable contra la infiltración soviética”.¹⁰

6 Luis A. Gallo, *El camino del evangelio en el continente de la esperanza* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006), pp. 57-141.

7 Javier Solís, *La herencia de Sanabria. Análisis político de la Iglesia costarricense* (San José: DEI, 1983), p. 36.

8 Alfonso González Ortega, *Mujeres y hombres de la posguerra costarricense (1950-1960)* (San José: EUCR, 2005), p. 23.

9 “El Congreso Anti-comunista ha sido un completo éxito”, *Diario de Costa Rica*, 31 de enero de 1959, p. 18.

10 “Democracia costarricense que todos ustedes viven y sienten en estos momentos, ofrece un marco apropiado para las realizaciones de este Congreso”, *La Nación*, 29 de enero de 1959, p. 8.

Imagen 3.1

El Papa Juan XXIII y el arzobispo de San José, Monseñor Carlos Humberto Rodríguez Quirós (circa 1962).



Fuente: AHABAT, Fotografías, 949.

Pero el momento cúspide del anticomunismo local ocurrió luego de la invasión de bahía de Cochinos (17-19 de abril de 1961) y con la radicalización de la Revolución cubana. En ese contexto, las páginas de los diarios costarricenses se volvieron también espacios para reproducir sendos artículos, declaraciones, campos pagados, y editoriales en contra de la Cuba castrista y del comunismo internacional. Asimismo,

la prensa informó de manifestaciones realizadas en San José por “fidelocomunistas” y de detenidos por violencia y disturbios durante esas actividades.¹¹ Para echar más combustible a aquel incendio, en el Liceo de Costa Rica y en otros centros educativos se denunció la actividad de varios profesores comunistas.¹² El 3 de mayo de 1961, la Acción Femenina Cristiana comenzó a publicar listas para mostrar el respaldo al anticomunismo de más de cinco mil de sus militantes y denunciar la “infiltración comunista”, exigir a los “líderes rojos” que se fueran a “buscar su bienestar en Rusia, China Roja o Cuba” y dejaran: “¡Costa Rica para los costarricenses! Amantes de la paz, la libertad y el trabajo”.¹³

En un esfuerzo por apelar a la unidad latinoamericana, en la Asamblea Legislativa el diputado de izquierda, Enrique Obregón Valverde, presentó una moción para condenar la invasión a la isla y eso desencadenó una serie de discursos de diputados contra Cuba y contra Fidel Castro.¹⁴ El 22 de abril de 1961, el diputado liberacionista Luis Alberto Monge Álvarez dio un discurso en la Asamblea Legislativa en el cual presentó una breve reseña histórica de la Revolución cubana, denunció el control castrista de los medios de comunicación cubanos, el dominio por parte de Fidel Castro de todos los poderes de la república y la destrucción de la libertad y el atropello de la dignidad humana en la isla. Al final de su discurso, Monge retiró su pasado apoyo a Castro, reconoció su equivocación al haber ayudado a la Revolución cubana y deseó que Cuba retornara a la democracia.¹⁵

11 “Cien comunistas”, *Diario de Costa Rica*, 20 de abril de 1961, p. 4.

12 “Sensacional denuncia de la infiltración comunista en las escuelas y en los colegios”, *Diario de Costa Rica*, 22 de abril de 1961, pp. 1 y 5; “Medidas contra maestros rojos”, *Diario de Costa Rica*, 25 de abril de 1961, p. 1.

13 “Acción Femenina Cristiana”, *Diario de Costa Rica*, 3 de mayo de 1961, p. 5.

14 “Se perdió sesión legislativa en una maniobra comunista”, *Diario de Costa Rica*, 22 de abril de 1961, p. 4.

15 Luis Alberto Monge Álvarez, *No hay revolución sin libertad* (San José: Imprenta Tormo Ltda., 1961).

El marco descrito era ideal para una medición de fuerza entre los sectores anticomunistas y aquellos que defendían a Cuba y la conmemoración del 1 de mayo era propicia para un choque así. ¿Cómo arrebatárles esa fecha a los rojos? El nuevo arzobispo tuvo un papel fundamental al respecto, pues planificó celebrar el 1 de mayo como la festividad de San José Obrero, la cual había sido instituida en 1955 por el Papa Pío XII, pero nunca se había conmemorado en el país.¹⁶

Así, el 1 de mayo de 1961, a eso de las 9 am, en la plazoleta de la Soledad, al este de San José, se reunieron alrededor de diez mil trabajadores y patronos, “cristianos y anticomunistas”,¹⁷ para conmemorar el Día del Trabajador y de San José Obrero. Por las calles adyacentes a la iglesia de la Soledad se colocaron altoparlantes. Desde temprano, varios sacerdotes arengaron a la multitud con explicaciones sobre el significado del día y el interés de la Iglesia católica por conmemorarlo. Entre los presentes se encontraba el Nuncio Apostólico y los obispos de Alajuela y Limón.¹⁸

Lo primero que se hizo fue una misa. Luego, en una tribuna construida para ese momento, se encontraban el arzobispo Rodríguez, un sacerdote llamado Francisco Herrera, un representante de los patronos nombrado como J. Joaquín

16 Este intento por resignificar desde el catolicismo la celebración del 1 de mayo no ha sido estudiado por quienes han prestado atención a las conmemoraciones de esa fecha: Vladimir de la Cruz, *Los mártires de Chicago y el 1 de mayo de 1913* (San José: ECR, 1985); Mario Oliva Medina, *1 de mayo en C.R. 1913-1986* (Heredia: SITUN, 2013); Mario Torres Montiel y Juan José Marín Hernández, “Primero de mayo 2013. Un centenario en disputa. Una perspectiva histórica”, en: *Musa obrera: historia, balances y desafíos de la clase trabajadora en el centenario del 1 de mayo en Costa Rica, 1913-2013*, Juan José Marín Hernández y Mario Torres Montiel, comps. (San José: CIHAC, 2015), pp. 255-276; Chester Urbina Gaitán, “Gesta heroica, ocultamiento histórico e identidad de clase. La prensa costarricense y el 1º de mayo (1858-1913)”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, 148 (2015), pp. 101-107.

17 “10.000 trabajadores cristianos se reunieron en la Soledad el 1º”, *Diario de Costa Rica*, 3 de mayo de 1961, p. 7.

18 “Imponente reunión de los obreros católicos”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1961, pp. 1 y 8.

Chaves, un representante de los trabajadores de nombre Alcides Vargas Mejía (miembro de la Legión Espiritual Obrera) y el ministro de Trabajo, Franklin Solórzano Salas. Herrera habló primero para advertir que el propósito de la Iglesia católica era popularizar en esa fecha, “los enormes valores que posee el trabajo humano”; el sacerdote imaginó el trabajo y el capital como dos remos por medio de los cuales se movía la historia del mundo. En esa vía, anunció la desaparición del “odio de clases” por efecto de la intervención del cristianismo, un deseo recuperado por Vargas Mejía al gritar: “trabajadores de todo el mundo, uníos, sí, pero uníos en Cristo por la justicia y la paz”.¹⁹

El arzobispo habló de último para exaltar el trabajo como “fuente de bienestar y riqueza”, pero también como una actividad que “une al hombre con Dios, el esfuerzo humano con la Gracia, el tiempo con la eternidad”; es decir, para el jerarca eclesiástico, el trabajo de un cristiano revelaba su vínculo espiritual con Cristo. En cambio, según Rodríguez, “el comunismo ateo y el socialismo materialista” suprimían la espiritualidad del alma y, con eso, le arrebataban la trascendencia al trabajo, para equipararlo “al trabajo de la bestia o al trabajo de la máquina”. Por eso, el arzobispo aseguró que “el concepto materialista del trabajo sería una nueva forma de esclavitud”.²⁰ Luego, con entusiasmo, Rodríguez avisó a los presentes:

Vuestra presencia aquí en esta espléndida mañana del 1 de mayo es toda una esperanza de mejores tiempos y es toda una profesión de fe colectiva, nacional, que significa vuestra confianza absoluta en la eficacia de la Doctrina Social de la Iglesia, para la adecuada solución de la cuestión social, y vuestra fidelidad a toda prueba con que esperaréis firmemente, pacientemente, sin

19 “Imponente reunión de los obreros católicos”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1961, p. 8.

20 “10.000 trabajadores cristianos se reunieron en la Soledad el 1º”, *Diario de Costa Rica*, 3 de mayo de 1961, p. 7.

guerras, ni odios, sin lucha de clases ni perturbaciones sociales, a que maduren, a su debido tiempo, los apetecidos frutos del frondoso árbol de la Justicia Social plantado por el Divino Fundador de nuestra civilización cristiana hace veinte siglos y trasplantado a todos los puntos de la tierra por Su Iglesia Universal, por medio de la predicación constante del Sagrado Evangelio, único Código que contiene las normas infalibles para salvar de toda ruina a los pueblos y naciones de la tierra.²¹

En medio del frenesí con que hablaba, el arzobispo anunció que se establecía a partir de ese momento la celebración anual del 1 de mayo como festividad litúrgica de San José Obrero. Al finalizar, recordó el Himno Nacional, de forma que se concretara una relación directa entre el trabajo, el catolicismo y el nacionalismo costarricense. Sin embargo, todo el énfasis de la celebración católica había recaído sobre nociones de espiritualidad, mientras que no se señaló ningún camino particular con respecto a la acción social. Algunos sacerdotes se sintieron decepcionados de ese proceder arzobispal,²² pues así se perdía la oportunidad de localizar con claridad su posición frente a los problemas de los pobres y, con eso, hacía naufragar el gran esfuerzo detrás de la organización de aquella actividad.

En otras partes de la capital se desarrollaron manifestaciones de trabajadores siguiendo la tradición de caminar para recordar a los mártires de Chicago. No obstante, fue en la noche de ese día cuando se produjo una marcha organizada por los comunistas costarricenses del Partido Vanguardia Popular (PVP), quienes portaban cartelones para exigir mejoras para la clase trabajadora y para reivindicar

21 "Imponente reunión de los obreros católicos", *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1961, p. 8.

22 James Backer, *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica* (San José: ECR, 1974), p. 153.

su apoyo a Cuba, a Fidel Castro y a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Al llegar esa procesión al Parque Central, un grupo de anticomunistas se lanzaron a puñetazos sobre los que desfilaban, les arrebataron los cartelones, los destruyeron y los quemaron en la vía pública. La Guardia civil intervino en la gresca con violencia, a punta de bastonazos que dejaron más de un herido.²³

Según el líder comunista Manuel Mora Valverde, el violento grupo anticomunista estaba formado por “jóvenes inexpertos, dirigidos por cubanos y por dos sacerdotes extranjeros”.²⁴ El Comité Nacional de la Alianza de Mujeres Costarricenses, un grupo cercano a los comunistas, culpó a Otilio Ulate por ser el autor intelectual de la violencia y de “desatar odios y dividir al pueblo costarricense”.²⁵ La Confederación General de Trabajadores Costarricenses (CGT) afirmó que se trataba de un grupo nazi-fascista el cual, armado con piedras, palos y pedazos de cadenas de bicicleta, había coordinado para atacar la manifestación, pero también a personas y locales específicos.²⁶ Los comunistas denunciaron la campaña de macartismo que se estaba emprendiendo en el país, particularmente en los centros educativos y alertaron sobre la persecución desatada contra profesores militantes de izquierda, como Fabián Dobles y Rafael A. Llubere.²⁷ De hecho, el 2 de mayo se reunieron en un colegio capitalino un grupo de representantes de estudiantes de segunda enseñanza,

23 “Golpes y fracturas en desórdenes anoche”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1961, pp. 1 y 8A.

24 Manuel Mora Valverde, “Unas reflexiones”, *Adelante*, 7 de mayo de 1961, p. 1.

25 María Alfaro Vargas, Luisa González, Ester Vásquez, Zahyra Agüero, Adela de Saénz, Pamela Araya, Nidia Sáenz, María Zúñiga y Soledad Leandro, “Telegrama a Otilio Ulate”, *Adelante*, 7 de mayo de 1961, p. 2.

26 Gonzalo Sierra Cantillo, “La CGTC condena la agresión de las bandas nazi-fascistas y de la Guardia Civil”, *Adelante*, 7 de mayo de 1961, p. 10.

27 “Editorial: Macarthysmo en Costa Rica”, *Adelante*, 7 de mayo de 1961, p. 3. Dobles fue suspendido como profesor del Liceo de Costa Rica en marzo de 1962, por haber visitado Cuba; ver: Fabián Dobles Rodríguez, “Fabián Dobles contesta al fascismo”, *Adelante*, 18 de marzo de 1962, pp. 14-15.

quienes se declararon en huelga hasta que el país rompiera relaciones con la Cuba de Castro.²⁸

Asimismo, a finales de febrero de 1962, cuando se acercaba el inicio del ciclo lectivo de ese año, la Junta de Directores de los colegios de segunda enseñanza acordó imponer una serie de normas de matrícula, entre las que se solicitaba a los padres de familia comprometerse para impedir que sus hijos formaran parte, o concurrieran, a reuniones cuyas doctrinas atentaran contra “los fundamentos de la organización democrática de Costa Rica o [...] contra la soberanía del país”.²⁹ El mundo de la Guerra Fría, en su etapa de la Revolución cubana, impactaba fuertemente la política costarricense y la celebración de San José Obrero se encargaría de recordarlo.

Una fotografía de la celebración del 1 de mayo de 1962, aparecida en el diario *La Prensa Libre*, muestra al ministro de Trabajo arrodillado, junto al director del *Eco Católico*, monseñor Román Arrieta, en la explanada de la iglesia de la Soledad.³⁰ La imagen era una buena representación del sometimiento del poder temporal al eclesiástico, pero podía llevar al error de considerar la fiesta obrero-católica como algo ya fortificado. Al contrario, apenas un año después de la multitudinaria celebración de 1961, la festividad de San José Obrero no atrajo como antaño la atención de los trabajadores (el *Diario de Costa Rica* calculó en cuatro mil los allí presentes³¹), aunque el arzobispo Rodríguez justificó la reducción del público en el hecho de que él decidió darle un “carácter más sencillo” a la ceremonia.³²

28 “Paro general estudiantil”, *La Prensa Libre*, 3 de mayo de 1961, pp. 1 y 4.

29 “Declaración de principios democráticos de la Juventud Socialista Costarricense”, *Adelante*, 25 de febrero de 1962, p. 2. La obligatoriedad de firmar ese compromiso fue anulada por el Ministerio de Educación, en vista de los reclamos de estudiantes y padres de familia; ver: “Magnífica victoria sobre la reacción”, *Adelante*, 11 de marzo de 1962, p. 15.

30 *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1962, p. 1.

31 “4.000 trabajadores católicos celebraron el Día del Trabajo frente a la Soledad”, *Diario de Costa Rica*, 3 de mayo de 1962, p. 3.

32 “Concentración católica no fue exitosa”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1962, pp. 1 y 4.

Lo dicho por Rodríguez no concuerda con sus intereses un año después, cuando, desde inicios de marzo, circuló una comunicación firmada por él, cuyo propósito era subrayar que era necesaria una preparación anticipada si se quería llenar el cometido de que la celebración católica creciera cada año. El arzobispo le adjudicó aquella labor a los curas párrocos y rectores de iglesias, a quienes debían ayudar comités organizadores formados por trabajadores de las parroquias. Asimismo, recordó que el 1 de mayo era fundamental para enseñar y difundir la doctrina social de la Iglesia católica, para lo cual también había recientemente creado la Escuela Social Juan XXIII. En el plano nacional cubierto por las cinco diócesis, Rodríguez informó sobre la creación de “Charitas Nacional de Costa Rica” y el papel asignado a Acción Católica como organismo regulatorio de la cooperación de los seglares con la jerarquía eclesiástica católica.³³

La arenga de Rodríguez tuvo efecto: el 1 de mayo de 1963, la plazoleta de la Soledad volvió a ser el escenario de un mar de 15.000 personas.³⁴ Los obreros llegaron desde todas partes del país, seguramente gracias a la organización realizada por los comités parroquiales. Entre los invitados a hablar estaba el jesuita colombiano Francisco Javier Mejía, quien desde la década de 1940 se destacó en su país por su labor con trabajadores organizados, sindicatos y cooperativas y fue reconocido en 1962 por haber fundado la Universidad Obrera.³⁵ Mejía afirmó que la solución de la Iglesia católica para el problema social no era una más, sino la verdadera,

33 Carlos Humberto Rodríguez, “Vehemente llamado a los católicos hace el Arzobispo de San José Monseñor Carlos Humberto Rodríguez Quirós”, *La Nación*, 3 de abril de 1963, p. 4.

34 “Costa Rica tiene que ser el faro de América”, *Diario de Costa Rica*, 2 de mayo de 1963, p. 5.

35 Jorge Enrique Salcedo Martínez, “El trabajo social de los jesuitas en Colombia entre 1884 y 2000”, en: *Historias del hecho religioso en Colombia*, Jorge Enrique Salcedo Martínez y José David Cortés Guerrero, eds. (Bogotá: Editorial Javeriana, 2021), pp. 335-358.

“viable, aceptable y razonable”; además, identificó la doctrina social católica como anterior a Marx y a Engels, pues argumentó que procedía del pensamiento de Santo Tomás, de San Agustín, San Basilio, San Crisóstomo hasta llegar a los evangelios. Para alegrar el nacionalismo costarricense, Mejía identificó a Costa Rica como “un pueblo de orden y de paz”, con una mayoría de propietarios, sin cuarteles, con escuelas primarias a lo largo del territorio, lo cual volvía a esta nación un faro en América Latina.³⁶

De acuerdo con la información publicada en la prensa, en los siguientes días, en los salones de la Curia Metropolitana Mejía impartiría conferencias a líderes sindicales costarricenses, pero también a las directivas de Acción Católica, a las Damas Católicas, a profesionales, a universitarios, a religiosas y al clero secular y regular.³⁷ El objetivo era extender el estudio de la doctrina social de la Iglesia católica frente al marxismo-leninismo. En ese sentido, el arzobispo Rodríguez identificó a los comunistas como “una lucecilla engañosa que promete claridad y lleva a los abismos”, porque no había libertad sino era conforme a la voluntad de Dios. Inmediatamente, el arzobispo bendijo una “campana de la libertad”, la cual fue recibida por el presidente Francisco Orlich, allí presente, para ser entregada inmediatamente a una familia cubana, “como demostración del pueblo de Costa Rica, hacia el pueblo libre de Cuba”. Con la campana en sus manos, Orlich leyó un pergamino que decía:

En este momento histórico en que el pueblo cubano padece la más cruel tiranía del comunismo ateo, el pueblo de Costa Rica levanta el símbolo de la revolución cubana, la Campana de la Libertad. Este símbolo,

36 “Costa Rica tiene que ser el faro de América”, *Diario de Costa Rica*, 2 de mayo de 1963, pp. 5, 7 y 9.

37 “Ciclo de conferencias sobre Doctrina Social de la Iglesia”, *La República*, 3 de mayo de 1963, p. 16.

nacido y creado por el pueblo costarricense, perpetuará la lucha por la libertad. Al hacer entrega de este símbolo a una familia representante del pueblo cubano, elevamos nuestras plegarias al Supremo Creador, para que el tañido de la campana de la libertad recorra el terreno cubano, llevando el tañido de libertad.³⁸

Todo ese espectáculo finalizó cuando el presidente y el arzobispo llevaron juntos la campana a la familia cubana ahí presente, mientras se daban vivas por Costa Rica y Cuba libres y se cantaban los himnos nacionales de cada país. Al cerrar la crónica, el periodista del *Diario de Costa Rica* sentenció que, con aquella demostración, “el pueblo de Costa Rica no permitirá el asentamiento de doctrinas extrañas a la señalada por Cristo”.³⁹

Con apenas tres años de llevarse a cabo, la festividad de San José Obrero lograba arrebatarles a los sindicatos de izquierda una gran cantidad de obreros y campesinos y crear un espacio en el este de la capital, el cual separaba a la clase trabajadora en un día en el cual debía mostrar su unidad. En los siguientes años, la conmemoración se afirmó en su forma de convocatoria, participantes y discursos.⁴⁰ No obstante, en mayo de 1965, luego de la ceremonia, el arzobispo cayó enfermo por una trombosis cerebral,⁴¹ la cual lo tuvo hospitalizado hasta el 13 de mayo.⁴² Justo por

38 “Costa Rica tiene que ser el faro de América”, *Diario de Costa Rica*, 2 de mayo de 1963, p. 9.

39 “Costa Rica tiene que ser el faro de América”, *Diario de Costa Rica*, 2 de mayo de 1963, p. 9.

40 “Día del Trabajo sin un incidente”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1964, pp. 1 y 6; “Muy reducidas y sin incidentes las dos manifestaciones de ayer”, *Diario de Costa Rica*, 2 de mayo de 1964, p. 12; “Reducido éxito tuvieron concentraciones obreras”, *La Prensa Libre*, 3 de mayo de 1965, p. 2.

41 “Congoja nacional da estado del Arzobispo”, *La Prensa Libre*, 3 de mayo de 1965, pp. 1 y 12; “Monseñor Rodríguez sufrió trombosis cerebral”, *La Nación*, 2 de mayo de 1965, p. 78.

42 “Reasume funciones el arzobispo metropolitano”, *La Nación*, 15 de mayo de 1965, p. 17.

ese inesperado evento, a partir de 1966 se cambió el lugar de la festividad, al pasarla de la iglesia de la Soledad a la Catedral Metropolitana.⁴³ Ese cambio afectó el impacto que tenía la festividad en la visión del Día del Trabajo, pues la volvió una ceremonia más dentro de la catedral de la capital, como muchas otras y en donde el espacio limitó la cantidad de asistentes. De hecho, a partir de 1966 la prensa comenzó a prestarle más atención a otros eventos organizados por sindicatos y comunistas durante ese día.⁴⁴ Así, parecía que se diluía la acción arzobispal más conservadora en el espacio público, pero el primero de mayo de 1969 el líder de la Iglesia católica costarricense se comenzó a alertar con respecto a la posibilidad de que sus sacerdotes hubieran sido impactados fuertemente por los acuerdos de la Segunda Conferencia de CELAM y por el contexto de críticas a la cultura conservadora costarricense.

2. Frenar a los sacerdotes rojos, pachucos y sicodélicos

El final de la década de 1960 y los inicios de la de 1970 anunciaron las tormentas sociales y culturales que se avecinaban sobre Costa Rica. Los ecos del “68 global” se expresaron en Costa Rica de dos maneras: por un lado, desde inicios de 1968, los miembros de la juventud del Partido Liberación Nacional (PLN) intentaron imponer su agenda política reformista a la cúpula de su partido, con lo cual aspiraban a producir cambios estructurales más profundos

43 “Construyamos una comunión más estrecha entre los hombres”, *La República*, 2 de mayo de 1966, pp. 1 y 2; “Festividad de San José Obrero en la Catedral Metropolitana con motivo del Día del Trabajo”, *La Nación*, 30 de abril de 1967, p. 66.

44 “Promoción de clase obrera, la mujer y el estudiante”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1966, pp. 1 y 8; “Sin incidentes celebrado el 1º de mayo en San José”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1968, pp. 1 y 7.

que fueron considerados por los grupos más conservadores como “ideología marxista”.⁴⁵ Por otro lado, en el contexto de aprobación en la Asamblea Legislativa de un contrato de explotación de bauxita por la empresa estadounidense ALCOA, cientos de jóvenes universitarios y de secundaria emprendieron protestas y movilizaciones callejeras para demostrar su rechazo a ese contrato y su enfrentamiento con la cultura política patriarcal.⁴⁶

Junto a esos eventos, como se ha indicado, para los sacerdotes católicos la Segunda Conferencia de CELAM fue también un suceso parteaguas. Un sacerdote costarricense resumió así el impacto:

A partir de ese momento [...] suceden tres cosas en las filas cristianas del continente: 1) se consolida una cierta minoría que en cada país estaba ya a la vanguardia de las luchas sociales o de las movilizaciones populares en favor de condiciones básicas de vida para los sectores más desheredados; 2) un sector muy amplio de cristianos [...] arrancan y emprenden con gran ímpetu el estudio de las condiciones de vida de las grandes mayorías del continente y comienzan a insertarse en las crecientes organizaciones populares de un modo consciente y militante [...] 3) muchos obispos, sacerdotes y laicos cristianos que hasta ese momento tenían como obvia su alianza con los poderes constituidos y con los sectores económicamente potentes y opresores, ven como su seguridad religiosa e institucional monolíticamente integrada al *statu quo*, comienza a resquebrajarse. De buena o de mala fe denuncian el fenómeno como infiltración comunista en la Iglesia [...].⁴⁷

45 David Díaz Arias, *La sociedad del bienestar: historia de la “izquierda democrática” costarricense (1948-1978)* (San José: EUCR, 2025), pp. 48-64.

46 Randall Chaves Zamora, *Rebeldía en la memoria. El movimiento estudiantil contra Alcoa* (Costa Rica, 1968-1970) (San José: EUNED, 2021).

47 Solís, *La herencia de Sanabria*, pp. 29-30.

Al interior de la Iglesia católica costarricense también se sintió ese temblor social. En la primera página de su edición del 2 de mayo de 1969, *La Prensa Libre* mostró una fotografía en la cual se pueden contar hasta 10 hombres con alzacuellos y conversando por la calle, mientras detrás de ellos hay otras personas que llevan carteles con consignas como “Reforma agraria de verdad”. Al pie de la imagen, el diario señaló:

Algo que llamó poderosamente la atención de los que tomaron parte en el desfile conmemorativo del Primero de Mayo ayer, a partir de las dos de la tarde, fue la presencia —entre los manifestantes— de un grupo muy considerable de sacerdotes [...] confundidos en la manifestación con trabajadores y dirigentes políticos y sindicales de diferentes credos e ideologías.⁴⁸

La iniciativa de la integración de curas a esa marcha, pero también de religiosas, provino de un Comité Pro Primero de Mayo conformado por la Confederación de Obreros y Campesinos Cristianos Costarricenses, la Confederación General de Trabajadores Costarricenses, la Federación de Estudiantes de la Universidad de Costa Rica, la Asociación de Empleados del Seguro Social, la Federación Campesina Cristiana Costarricense, la Federación de Trabajadores de San José, la Asociación de Empleados de la Tributación Directa, la Juventud Obrera Cristiana y la Juventud Universitaria Cristiana. La meta de ese movimiento era mostrar una gran unidad popular para “lograr justicia social verdadera y bienestar para todos”.⁴⁹ Para participar del desfile, los sacerdotes pidieron permiso al obispo auxiliar, quien no vio problemas con eso, pero una llamada de atención del Nuncio Apostólico unas semanas antes de la celebración llevó a la Cancillería

48 “Sacerdotes en desfile”, *La Prensa Libre*, 2 de mayo de 1969, p. 1.

49 “Comité Pro Primero de Mayo, “Campo pagado”, *La República*, 19 de marzo de 1969, p. 16.

de la Curia Metropolitana a anunciar que no había dado autorización a los sacerdotes y consideraba inconveniente e inoportuna su participación en una marcha organizada por organizaciones comunistas. A pesar de eso, los sacerdotes se movilizaron y, al final de la marcha, el director de la Escuela Juan XXIII, el presbítero Walter Aguilar, dio un discurso a unos diez mil trabajadores para asegurarles que los sacerdotes estaban con la lucha de la clase obrera. Ese discurso, le costó a Aguilar su puesto como director.⁵⁰

La participación de presbíteros en ese esfuerzo y en la marcha del 1 de mayo dejó en evidencia un grupo de religiosos con deseos por cambiar la Iglesia católica local. La primera manifestación de ese grupo ocurrió con la designación del padre Armando Alfaro como director del *Eco Católico* en 1967, lo cual se visualizó en editoriales de ese medio que clamaron por reformas en la estructura económico-social del país para lograr una mejor distribución de la riqueza y el alivio de la pobreza.⁵¹ A su vez, el nuevo editor de ese órgano fue el presbítero Javier Solís, quien había realizado sus estudios teológicos en Lovaina y Roma entre 1958 y 1964 y estaba muy influenciado por las discusiones del Concilio Vaticano II. Desde una columna titulada “Pórtico”, Solís criticó la pobre participación social de la Iglesia católica costarricense, la actitud paternalista de la mayoría del clero, la falta de entendimiento de las reformas por las cuales atravesaba la institución eclesiástica y el silencio del arzobispo Rodríguez con respecto a las injusticias sociales. Los artículos aparecidos en el *Eco Católico* despertaron la furia de la Asociación Nacional de Fomento Económico (ANFE), la cual, desde su columna semanal en el diario *La Nación*,

50 Philip J. Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica* (Nueva York: Palgrave, 1989), pp. 151-152; Backer, *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, pp. 172-174.

51 Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*, p. 148.

rechazó los argumentos de los sacerdotes comprometidos con los problemas sociales.⁵²

En ese marco, en marzo de 1969 Solís inició una discusión en *La República* y en el *Eco Católico* con respecto a la concentración de actividades en el sacerdote, las cuales lo convertían en un administrador de bienes y ritos, “sin ninguna proyección espiritual o pastoral”.⁵³ A partir de ahí, se comenzó a hablar de una crisis en el sacerdocio, la cual fue atribuida por un articulista de *La Nación* al celibato que hacía a los curas perder la oportunidad de formar una familia y crear mejores lazos comunales.⁵⁴

Al comentar los textos de Solís en un artículo del semanario comunista *Libertad*, el periodista Arturo Jara subrayó que la renuncia de sacerdotes a sus hábitos era un fenómeno en proceso en toda América Latina, pero su causa no era el deseo sexual, sino una “protesta contra la actitud conservadora de la alta jerarquía eclesiástica, en protesta contra el orden social establecido, el cual está apoyado por la alta jerarquía”.⁵⁵ Según Jara, en Costa Rica también ocurría ese movimiento en sacerdotes, quienes no querían que:

[...] se les siga teniendo como fichas para oponerse al cambio social; no quieren consagrar sus vidas a combatir el comunismo, mientras es cada día más evidente que lo imperativo es luchar contra el imperialismo, contra el subdesarrollo, contra las concesiones leoninas a los monopolios extranjeros, contra los terratenientes y los capitalistas, en defensa del derecho del campesino a la tierra, en defensa del principio de que el que no trabaja no come [...], en suma, por los cambios revolucionarios.⁵⁶

52 Todo el detalle es narrado por Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica* 148-150.

53 Solís, *La herencia de Sanabria*, p. 40.

54 Víctor Brenes, “La crisis actual del sacerdocio”, *La Nación*, 7 de abril de 1969, p. 15.

55 Arturo Jara, “Colgamiento de sotanas”, *Libertad*, 29 de marzo de 1969, p. 3.

56 Jara, “Colgamiento de sotanas”, p. 3.

La confrontación con la jerarquía eclesiástica de parte de los jóvenes sacerdotes costarricenses quedó patente a finales de 1969, en un documento al cual titularon *Segundo manifiesto de Paso Ancho*. En ese texto manifestaron su deseo por “romper el silencio”, para poder renovar a la Iglesia católica y a sus dirigentes, acusaron a los obispos por esquivar el diálogo, reclamaron la creación de un instituto de estudios sociales y pastorales, así como un centro de investigaciones teológicas e insistieron en reformar el sacerdocio para permitir a los curas casarse sin abandonar su ministerio, así como ejercer una profesión para tener un trabajo del cual vivir.⁵⁷

Con sus declaraciones, esos sacerdotes incomodaban al arzobispado, pero también lo hacían con sus acciones. Si desde mitad de la década de 1960 algunos presbíteros criticaban al arzobispo Rodríguez por darle un carácter personalista a la Iglesia católica costarricense, en lugar de posicionarse frente a los problemas sociales,⁵⁸ los sacerdotes jóvenes comprometidos con el cambio social eran valorados por los trabajadores por su compromiso comunal, lo cual dejaba mal parado al líder eclesiástico. Así, por ejemplo, un obrero rural de nombre José Antonio del Valle Vargas escribió una carta a la columna, publicada en *La Nación* el 3 de mayo de 1968, con el siguiente reconocimiento:

Para los que laboramos en las zonas rurales, pasando hambre, llenándonos de barro, en medio de mil incomodidades, pero haciendo patria, esto en el campo material, admiramos a un Sacerdote que a imitación de su Maestro anda predicando sermones, llevando la palabra de Dios a los más remotos pueblos en medio de mil privaciones. Me refiero al Presbítero Carlos Muñoz Leiva, Cura Párroco de Bataán. Usted Padre Carlos sí le está ganando amigos a la Santa Iglesia Católica.⁵⁹

57 Solís, *La herencia de Sanabria*, p. 42.

58 Backer, *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*, pp. 153-154.

59 “Cartas a la columna”, *La Nación*, 3 de mayo de 1968, p. 4.

Comparado con el arzobispo Rodríguez quien se centraba en lo espiritual, Muñoz Leiva daba el ejemplo de pobreza y compromiso social con los trabajadores, pero también de estar allí con ellos, a pesar de las distancias y las malas condiciones estructurales de los lugares donde ejercía su ministerio. En esos momentos, sacerdotes como Muñoz daban también esperanza con respecto a cambios en el futuro. Así, por ejemplo, al inaugurar una escuela en la comunidad Boca de Río Jiménez en noviembre de 1969, Muñoz resaltó el esfuerzo de los vecinos, quienes lograron levantar “ese templo de la enseñanza” gracias a su “acción comunal” y subrayó que el estudio permitiría a los niños recibir la formación intelectual que sus padres no pudieron tener.⁶⁰

Ambos, los sacerdotes Solís y Muñoz, marcharon junto a los trabajadores en 1969 y los dos fueron trasladados de sus respectivas funciones en 1970: Solís fue asignado a la parroquia de Escazú y Muñoz a la de Aserrí. En esos lugares, echaron a andar con éxito proyectos de compromiso social, de forma que atrajeron a muchos jóvenes a sus actividades.⁶¹ Seguramente por eso, por lo que Solís acusó como notas parcializadas, tergiversadas y tendenciosas publicadas por *La Nación* acerca de sus actividades y decisiones en su parroquia,⁶² por las quejas de unos pocos parroquianos conservadores⁶³ y por su proselitismo entre los sindicatos (particularmente el de Muñoz) y sus artículos en la prensa discutiendo acerca de los dilemas

60 “Una escuela que refleja el esfuerzo de la comunidad”, *La Nación*, 3 de noviembre de 1969, p. 5.

61 Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*, p. 152.

62 Javier Solís, “Nunca hablan de actividades culturales en Escazú”, *La Nación*, 19 de marzo de 1971, p. 32.

63 “Cartas a la columna: El hábito no hace al monje...”, *La Nación*, 10 de diciembre de 1970, p. 12. En esa nota, una católica de Escazú señaló: “Aquí, en Escazú, siempre ha existido —por parte de algunos pocos— la costumbre de atacar a los curas párrocos de la localidad [...]. Estas personas solamente critican e intentan obstaculizar el progreso que este cura [se refería a Javier Solís] anhela para Escazú [...]. A ojos vista se nota que desde que el padre Javier dirige esta iglesia, todo ha cambiado; todo ha evolucionado con el fin de beneficiar al cantón y a su santo templo. No es como ellos dicen que es un padre pachuco sicodélico por el hecho de andar con pantalones y no con sotana”.

del sacerdocio (particularmente Solís), la Curia Metropolitana decidió trasladar a ambos sacerdotes a otras parroquias, lo cual provocó la ira de sus seguidores en esas localidades en contra del arzobispo Rodríguez, especialmente la de los jóvenes. Así, el 16 de abril de 1971, después de que Solís anunciara a su feligresía su traslado a la parroquia del Carmen, más de 200 escazuceños enviaron la siguiente carta al arzobispo de San José:

El pueblo de Escazú profundamente conmovido por la sorpresiva destitución del Padre Javier Solís H. como cura párroco de esta comunidad, desea manifestar:

1. Que en nuestro pueblo nunca ha habido un sacerdote que como el Padre Javier dedique todo su tiempo a ayudarnos a profundizar el mensaje cristiano.
2. Que la proyección de este mensaje hacia nuestra Comunidad ha sido hecha por el Padre Javier con gran espíritu de humildad y dedicación ayudando y orientando niños, jóvenes y ancianos, viviendo y compartiendo con ellos los problemas de nuestra Comunidad.
3. Quien conociera el pueblo de Escazú años atrás, notará la diferencia: antes un pueblo desunido, apático, ahora un pueblo unido y deseoso de trabajar en unión de la Iglesia, porque en tan corto tiempo la humildad, el dinamismo, el verdadero sentido de fe católica ha podido más que la apatía y la desunión. Esta grandeza, nosotros, el pueblo de Escazú, se la debemos al Padre Javier.
4. Nosotros el pueblo de Escazú, no estamos dispuestos a perder lo que con tanto esfuerzo, abnegación y empeño hemos logrado con el Padre Javier.

Por las razones antes expuestas solicitamos muy respetuosamente la revocatoria de la decisión que destituye inmerecidamente al Padre Javier y se le permita continuar con nosotros, el pueblo de Escazú.⁶⁴

64 "Campo pagado: Apoyamos al Padre Javier Solís H. ante arbitrariedad arzobispal", *La Nación*, 16 de abril de 1971, p. 30.

Junto a esa misiva, circuló otra carta dirigida al “Pueblo Costarricense”, con la firma de 28 profesores, quienes afirmaron apoyar “el movimiento de la juventud escazuceña en pro de la restitución del cura Párroco Javier Solís H. a la Parroquia de Escazú”.⁶⁵ ¿A qué se referían? El mismo viernes 16 de abril de 1971, por la tarde, decenas de jóvenes, con carteles, marcharon a la Catedral Metropolitana para exigirle al arzobispo anular el traslado de Solís, el cual consideraron como “un hecho más que refleja la opresión de las estructuras de la Iglesia”,⁶⁶ pero, al no recibir respuesta, a eso de las 7:30 pm un grupo de unos 50 muchachos tomaron el templo católico de Escazú. Al día siguiente emitieron un comunicado para informar que su movimiento era una protesta contra el arzobispo Rodríguez y se solidarizaron también con el presbítero Muñoz destituido de su puesto como párroco de Aserri. Mientras ocuparon la iglesia, los jóvenes entonaron canciones de troba y evitaron la realización de tres matrimonios.⁶⁷ El domingo 18 de abril, jóvenes de Aserri iniciaron una protesta similar a la de Escazú, aunque no tomaron el templo sino la casa cural y exigieron al arzobispo una audiencia, pero Rodríguez rechazó recibirlos.⁶⁸

En esos días, Solís y Muñoz recibieron más muestras de apoyo por parte de la FEUCR, del Partido Demócrata Cristiano y de varias centrales sindicales, además de que los acontecimientos fueron reseñados por la prensa internacional. El 22 de abril, un grupo de laicos cristianos le escribió al

65 “Campo pagado: Apoyamos al Padre Javier Solís H. ante arbitrariedad arzobispal”, *La Nación*, 16 de abril de 1971, p. 30.

66 Juventud Escazuceña, “Toma de la iglesia de Escazú”, *Semanario Universidad*, 19 de abril de 1971, p. 9; “Juventud lucha por un cambio en la Iglesia”, *Semanario Universidad*, 26 de abril de 1971, p. 6.

67 “Jóvenes en iglesia de Escazú impidieron tres bodas ayer”, *La República*, 18 de abril de 1971, p. 44.

68 “Aserri pide audiencia a Monseñor Carlos Humberto Rodríguez”, *La República*, 19 de abril de 1971, p. 6; “Arzobispo no recibirá a aserriceños”, *La República*, 20 de abril de 1971, pp. 1 y 9.

obispo de Tilarán, Román Arrieta, en ese momento presidente de la Conferencia Episcopal Costarricense, con el objetivo de reprocharle a los obispos su incapacidad para “afrontar el mundo que vivimos hoy”, por confundir a los jóvenes, por apartarse del diálogo, por perseguir y martirizar a “lo mejor y más progresista de nuestro clero” y por practicar políticas autoritarias y anacrónicas.⁶⁹ A la salida de las misas del domingo en San José, jóvenes y trabajadores repartieron volantes en los cuales se pedía la renuncia del arzobispo; asimismo, con esa misma solicitud se enviaron decenas de telegramas a la Nunciatura Apostólica y una federación de universitarios cristianos entregó una carta a la Conferencia Episcopal. En mayo, en el contexto de una reunión ordinaria del CELAM en el Seminario Central de Paso Ancho, se repitieron denuncias contra el autoritarismo de la Iglesia católica costarricense y por su escaso compromiso social.⁷⁰

Eventualmente, Solís solicitó a sus feligreses acatar, como él lo haría, la decisión del arzobispo.⁷¹ No obstante, envió una larga nota a Rodríguez, en la cual se identificó como “un verdadero discípulo de Jesucristo”, cuyas acciones se inspiraban “en la más pura doctrina de la Iglesia especialmente del Concilio Vaticano II, de las últimas encíclicas sociales de los Papas y de las orientaciones pastorales del Episcopado Latinoamericano”. Solís lamentó “los desplantes autoritarios y la represión al diálogo” por parte del arzobispo y se quejó de que la Curia Metropolitana se estuviera convirtiendo en una “agencia de chismes” y de que Rodríguez, en lugar de llamarlo a él y a Muñoz a conversar, simplemente los hubiera destituido con una carta que les entregó un tercero.⁷²

69 Solís, *La herencia de Sanabria*, pp. 59-61.

70 Solís, *La herencia de Sanabria*, pp. 47-50.

71 Javier Solís, “Explicación a un hecho de índole eclesiástica”, *La República*, 20 de abril de 1971, p. 5.

72 Javier Solís, “Carta del padre Javier Solís”, *Semanario Universidad*, 26 de abril de 1971, p. 6.

Eventualmente, al evaluar la separación de Solís y Muñoz de sus parroquias en 1971, un sacerdote historiador de la Iglesia católica costarricense apuntó que “la interrupción del trabajo que realizaban los padres [...] cortó el nexo incipiente de la pastoral parroquial con los problemas y demandas de los obreros y campesinos”.⁷³

3. La ruptura

El arzobispo nunca respondió a las cartas de sus feligreses. El padre Muñoz volvió a desfilar el 1 de mayo de 1971 junto a los trabajadores⁷⁴ y fue invitado a dar un discurso cuando la marcha llegó a su destino: el Parque Central de la capital. Allí dijo que el poder debía estar “en manos del pueblo”, reprochó la presencia de Estados Unidos dentro de la Organización de Estados Americanos (OEA), pues ese país era el explotador de los otros e increpó a la Clínica Católica por usar ese apelativo cuando cobraba por la atención médica.⁷⁵

En julio de 1971, Solís, junto con el presbítero Arnoldo Mora, participaron activamente en la creación del *Grupo Ecuménico Éxodo*, cuyo objetivo era desarrollar un análisis más profundo de la realidad nacional. De acuerdo con Philip J. Williams, ese grupo organizó conferencias y seminarios cuyo enfoque estaba dirigido al compromiso con los más pobres, así como publicaciones y pronunciamientos públicos para enfrentar a los detractores del catolicismo progresista y denunciar el silencio de la jerarquía eclesiástica al respecto. Asimismo, sus integrantes participaron activamente en el

73 Miguel Picado Gatgens, *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado (de 1949 a nuestros días)* (San José: Alma Mater, 1989), p. 204. Ver también: Andrés Opazo Bernal, *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social* (San José: DEI, 1987), pp. 41-43.

74 “Grandioso desfile unitario”, *Libertad*, 8 de mayo de 1971, p. 5.

75 “10.000 trabajadores en desfile unitario ayer”, *La República*, 2 de mayo de 1971, p. 25.

congreso “Cristianos por el socialismo”,⁷⁶ desarrollado en Chile en 1972, del cual extrajeron las conclusiones y las publicaron en forma de folleto con el título *Los cristianos se integran a la Revolución socialista*.⁷⁷

Imagen 3.2

Los obispos de Costa Rica en la década de 1960



Fuente: AHABAT, Fotografías, 903

La Juventud Obrera Católica (JOC) se encargó de repartir el folleto entre estudiantes de segunda enseñanza, lo cual alertó a la Asociación de Directores de Enseñanza Media (ADEM), quienes enviaron una carta a la Conferencia Episcopal para

76 Sobre el movimiento en general y ese evento en particular; ver, entre otros: Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976); David Fernández Fernández, “‘Cristianos por el Socialismo’ en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en: *Stvdia Zamorensia*, segunda etapa, v. IV (1997), pp. 187-202; Lina Maria Brandão Aras y Marcial Saavedra Castro, “Los Cristianos por el Socialismo en Chile: una experiencia político-pastoral más allá del altar”, en: *Veredas da História*, v. 10, n. 2 (2017), pp. 265-290.

77 Williams, *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*, p. 153.

denunciar esa publicación por promover “una declaración de fe en el marxismo y en la revolución, como el único medio de realizar en América Latina la verdadera justicia social de Jesucristo y la liberación de los pueblos”.⁷⁸ Los docentes también alertaron que el texto concebía a la Iglesia como un factor de la clase dominante y llamaba a los pueblos a abrazar un cristianismo cuya meta fuera la creación de una sociedad socialista. Finalmente, la ADEM informó que el folleto ya estaba siendo utilizado por sacerdotes-docentes para discutir con jóvenes sobre aquella doctrina.⁷⁹

Después de reunirse la Conferencia Episcopal, el obispo auxiliar, Ignacio Trejos Picado, respondió la carta de la ADEM para reprobar el contenido del texto circulado por *Éxodo* por no ser ortodoxo, prohibir a cualquier sacerdote por enseñar esa doctrina y amenazar con separar y suspender de sus funciones evangelizadoras a cualquier cura, profesor de religión o asesor de grupos cristianos juveniles si validaban lo dicho en el folleto. Finalmente, la Conferencia Episcopal desconoció y desautorizó a la JOC de Costa Rica.⁸⁰

El otro gran proyecto de *Éxodo* fue el semanario *Pueblo*, dirigido por Solís y cuyo primer número apareció el 2 de diciembre de 1972. El enfoque de ese medio eran los pobres y los trabajadores, “la gente común, la gente que vive de su salario o que a veces ni vive de eso porque no lo tiene”.⁸¹ Desde su primer número, además, se insistió en el compromiso de la Iglesia católica con los más pobres⁸² y se impulsó el sindicalismo, la organización de las

78 “Desconocen a la JOC y a sacerdotes marxistas”, *La Nación*, 30 de setiembre de 1972, p. 8.

79 “Desconocen a la JOC y a sacerdotes marxistas”, *La Nación*, 30 de setiembre de 1972, p. 8.

80 “Desconocen a la JOC y a sacerdotes marxistas”, *La Nación*, 30 de setiembre de 1972, p. 8.

81 “Editorial”, *Pueblo*, 2 de diciembre de 1972, p. 3.

82 “Obispos reafirman línea progresista”, *Pueblo*, 2 de diciembre de 1972, pp. 1 y 4.

comunidades para luchar, el antiimperialismo, así como se publicaron artículos de información sobre el Seguro Social. Eso coincidió con un nuevo empuje sindical progresista e independiente que presionó por mejores condiciones y logró construir un fuerte movimiento social unido.⁸³

En el plano nacional, el gobierno de José Figueres (1970-1974) emprendió una fuerte represión contra los movimientos sociales, para lo cual utilizó la Guardia civil.⁸⁴ Por su parte, la jerarquía eclesiástica se cerró en contra de los sacerdotes progresistas, quienes parecían multiplicarse y afirmar su compromiso con los grupos contestatarios. Contra esos curas la emprendió el obispo de Alajuela, monseñor Enrique Bolaños Quesada, en un artículo publicado por *La Nación* a mitad de abril de 1973. Bolaños comparó a esos presbíteros con Judas Iscariote, a quien denominó “el primer sacerdote rebelde” y a quien caracterizó como traidor, por haber condenado “el lujo en el culto a Jesús”, por pronunciarse “farisaicamente en favor de los pobres”, por aliarse con “los jerarcas anticristianos” y recibir dinero de ellos. Según el obispo, esos sacerdotes predicaban las doctrinas de Marx y Mao para impulsar la violencia y eran “enemigos de Cristo y de su Iglesia”, por haber abandonado “sus compromisos con Dios, para comprometerse con el mundo que odia a Cristo y es enemigo de Dios”. Y, para cerrar su texto, el obispo

83 Marielos Aguilar Hernández, *Clase trabajadora y organización sindical en Costa Rica 1943-1971* (San José: Editorial Porvenir, 1989), p. 167; Judith Peña Martínez, “El movimiento obrero en Costa Rica en los años de 1970-1978 y la coyuntura de la huelga del Instituto Costarricense de Electricidad” (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1982), Isabel Álvarez-Echandi, “In the Name of Social Democracy: The Transnational Roots of Neoliberalism in Costa Rica, 1953-1978” (Indiana University, Ph.D. Dissertation, 2023), pp. 44-45; pp. 111-148; Isabel Álvarez-Echandi, “Los trabajadores bananeros del Pacífico Sur de Costa Rica: entre la socialdemocracia del Partido Liberación Nacional y la intervención laboral internacional, 1955-1970”, en: *Luces y sombras: la socialdemocracia costarricense y la Guerra Fría, 1951-1976*, David Díaz Arias, ed. (San José: CIHAC, 2024), pp. 87-132.

84 Díaz Arias, *La sociedad del bienestar*, pp. 242-249.

sentenció: “Si hoy se colgasen todos los Judas del mundo, no habría bastantes sogas ni árboles”.⁸⁵

A esa agresiva nota salieron al paso cinco exsacerdotes, quienes eran parte de “un grupo con todos aquellos otros que también han dejado el ministerio y se han incorporado a una vida civil, a fin de ayudarse y reflexionar en común”.⁸⁶ En su respuesta, dijeron estar de acuerdo en que la Iglesia católica estaba siendo destruida desde dentro, aunque los verdugos no eran los sacerdotes acusados, sino las jerarquías compuestas por “Obispos conservadores y sumisos”, quienes se oponían al sacerdocio de hombres casados y defendían el celibato sacerdotal a pesar de no ser “nada dogmático”. Acusaron a los obispos y sacerdotes conservadores de ser los verdaderos Judas, que “se han lucrado de la explotación de la fe oscura e irracional de nuestros pueblos”, dueños de “elegantes residencias, fincas”, quienes vacacionaban en Europa, lucían en sus pechos “valiosísimos pectorales de oro y pedrería, junto con bellísimos anillos en sus sedosas manos, que cuando bendicen se levantan para abofetear el rostro de los marginados”. Contrario a aceptar ser estigmatizados por su compromiso social, estos exsacerdotes se identificaron con el tercer mundo, con el “Nuevo Pueblo de Dios, que peregrina por la Historia, gimiendo bajo el peso de las esclavizantes cadenas de la dependencia injusta al opresor”. Finalmente, agradecieron ser llamados marxistas o maofistas, pues identificaron en esos apelativos las enseñanzas de los profetas y de Cristo; a Jesús lo afirmaron como revolucionario.⁸⁷

85 Enrique Bolaños Quesada, “El apóstol Judas Iscariote primer sacerdote rebelde”, *La Nación*, 19 de abril de 1973, p. 8.

86 Tomás Castañeda González, Aquiles Ureña Elizondo, Gonzalo Guerrero Arrieta, Leonardo Díaz Palma y José Francisco Marín Canedo, “Exsacerdotes alzan la voz”, *Pueblo*, 26 de mayo de 1973, p. 10.

87 Castañeda González, Ureña Elizondo, Guerrero Arrieta, Díaz Palma y Marín Canedo, “Exsacerdotes alzan la voz”, p. 10.

De esa forma, en lugar de tender puentes con sus críticos, parte de la Conferencia Episcopal los dinamitaba. En ese contexto, por la tarde del 1 de mayo de 1973, cuando se desarrollaba la marcha conmemorativa, un grupo de jóvenes del *Movimiento Iglesia Joven* (MIJ), subieron las gradas de la Catedral Metropolitana para protestar contra monseñor Rodríguez y el resto de la jerarquía católica costarricense por tener a la Iglesia como “una institución que favorece al sistema opresor”.⁸⁸ Esos muchachos portaban pancartas con lemas como “Cristianos por la revolución” y “Lucha de los obreros contra la injusticia de los patrones”, los cuales fueron celebrados por otros trabajadores y sindicalistas en el desfile. Pero la Guardia civil avanzó contra ellos lanzándoles gases lacrimógenos, lo mismo que hicieron contra los marchantes.⁸⁹ *Pueblo* aprovechó el momento para entrevistar a William Venegas, dirigente del MIJ, quien denunció como mentira la información difundida por la prensa nacional con respecto a que su grupo estaba preparado con palos y piedras desde temprano para enfrentar a la policía. En su lugar, Venegas subrayó su manifestación como formada por cristianos que protestaban por “las injusticias de la iglesia y del sistema”, quienes, a su vez, proponían “una revolución social como solución”.⁹⁰ Finalmente, Venegas puso sal en la herida al sentenciar:

88 “Nos llaman revoltosos porque temen decimos cristianos”, *Pueblo*, 12 de mayo de 1973, p. 4.

89 “Gobierno responde con gases”, *Pueblo*, 5 de mayo de 1973, p. 1. Los jóvenes de la MIJ habían estado participando en protestas sociales desde, al menos, inicios de 1972. El 16 de mayo de ese año, participaron en una manifestación frente a la Embajada de Estados Unidos, la cual fue deshecha por la Guardia civil. De ese evento varios jóvenes fueron llevados ante los tribunales; ver: “Sentenciados manifestantes contra Embajada americana”, *La Nación*, 1 de setiembre de 1973, p. 6.

90 “Nos llaman revoltosos porque temen decimos cristianos”, *Pueblo*, 12 de mayo de 1973, p. 4.

Nosotros pensamos que el mandamiento principal, ejemplarizado por Cristo, es el de amor hacia el prójimo [...]. El amor al prójimo no es dar caridad a una minoría de la gran población necesitada. Si el amor al prójimo es eficaz, no existirá injusticia entre los hombres. El amor al prójimo será eficaz cuando la actual sociedad, se revolucione en una sociedad socialista.

La oligarquía no cederá sus privilegios, para hacer cumplir este mandamiento. Apenas se despojará de un poco de dinero, para alegrar momentáneamente a uno de los miles de necesitados. Si la oligarquía no quiere ceder sus privilegios, entonces es la mayoría la que debe de quitárselos. Y la oligarquía usará su fuerza para impedirlo; se defenderá con la represión, y desatará así la violencia.⁹¹

El padre Javier Solís defendió a los jóvenes del MIJ, culpó a la policía por la violencia desencadenada aquel día y llamó la atención sobre el hecho de que la Guardia civil presentaba un comportamiento “un tanto paranoico, que ve agitadores comunistas en cada vuelta de esquina”. Al respecto, el sacerdote caracterizó aquella forma de actuar como resultado de los “entrenamientos patrocinados por la AID, cuyo objetivo es más la represión de las fuerzas democráticas, que la seguridad de la ciudadanía”. A pesar de eso, Solís también reprochó el “comportamiento inmaduro, improvisado e irresponsable” de los jóvenes de izquierda, a quienes recomendó: “Si tienen tanta gana de hacer la revolución, que se pongan a trabajar en un partido político serio y organizado”.⁹²

De hecho, la lucha política era el recurso al cual estaban apostando los grupos contestarios, sacerdotes

91 “Nos llaman revoltosos porque temen decirnos cristianos”, *Pueblo*, 12 de mayo de 1973, p. 4.

92 Javier Solís, “Policía y grupos de izquierda”, *Pueblo*, 12 de mayo de 1973, p. 7.

progresistas incluidos, para enfrentar a los conservadores y a los partidos que llamaban tradicionales. El padre Muñoz, quien permaneció cercano a los sindicatos después de su destitución de la parroquia de Aserri, intentó, junto con otros curas, formar un sindicato de sacerdotes, para defender sus derechos, velar por el justo salario del clero y llevar a los tribunales laborales al arzobispo y a la Curia Metropolitana.⁹³ Pero su lucha inmediata la materializó al lanzarse como candidato a diputado para las elecciones de 1974, por el Frente Popular Costarricense, un partido dirigido por el intelectual de izquierda Rodolfo Cerdas Cruz.⁹⁴ Asimismo, otros sacerdotes estaban participando de la política abiertamente, aunque no solo al apoyar partidos progresistas sino también de derecha.⁹⁵

Al encarar la recta final para las elecciones de febrero de 1974, *Pueblo* identificó a la política como otro de los bienes de los “dueños de la economía, de los grandes negocios y las grandes empresas”, mientras el trabajador, “humillado y explotado”, era su principal víctima. Esos mismos dueños del poder, según ese semanario, utilizaban la fe cristiana como “instrumento de castración, con la complicidad interesada de la institución eclesiástica y de sus jefes”, de forma que los partidos y candidatos se autoidentificaban como cristianos para “cazar votos”. Por eso, para *Pueblo* solo se podía “ser cristiano en política” cuando se luchaba “por la instauración de un régimen social que suprima la explotación y haga reinar la igualdad verdadera”, lo cual se alcanzaría únicamente con el socialismo.⁹⁶ Esa sentencia

93 “Informa el padre Carlos Muñoz que constituyen sindicato de sacerdotes”, *La Nación*, 6 de abril de 1973, p. 37.

94 “Padre Muñoz hablará sobre participación de cristianos”, *La Nación*, 6 de diciembre de 1973, p. 5A; “Nos interesa movilizar al pueblo”, *Pueblo*, 14 de julio de 1973, p. 10.

95 “Iglesia y política”, *Pueblo*, 6 de octubre de 1973, p. 15.

96 “Pueblo, la política y el cristianismo”, *Pueblo*, 1 de diciembre de 1973, p. 23.

fue también sostenida por el padre Muñoz, en una entrevista ofrecida a *Pueblo* a mediados de diciembre de 1973, en la cual defendió la participación de sacerdotes católicos en la política nacional, pero no en partidos tradicionales, sino en grupos socialistas.⁹⁷

Atizados por ese panorama, sacerdotes y políticos anticomunistas prepararon una fuerte réplica a inicios de 1974. De esa forma, 18 presbíteros escribieron para alentar a los feligreses a enfrentar a los comunistas y un ciudadano católico solicitó una declaración de los obispos para esclarecer por quién se debía votar.⁹⁸ Así interpelados, en un acto provocativo contra quienes cuestionaban su papel como autoridades eclesiásticas, los miembros de la Conferencia Episcopal (excepto el arzobispo, quien estaba de viaje) salieron a la prensa para exhortar a los católicos, especialmente a los jóvenes, a “no dejarse seducir ni por el egoísmo del capitalismo, ni por el socialismo marxista”. Asimismo, los obispos desautorizaron a quienes sostenían los vínculos entre marxismo y cristianismo, por lo cual avisaron:

[...] nuestro deber de pastores nos obliga a manifestar enfáticamente que el cristiano no puede aceptar la ideología marxista sin contradecir su propia fe y que tampoco puede aceptar los postulados del análisis marxista de la sociedad, de la concepción filosófica materialista, atea, ayuna de toda idea de trascendencia en que tal análisis se fundamenta.⁹⁹

Al paso de esa declaración salió Manuel Mora Valverde, candidato a presidente por el Partido Acción Socialista,

97 “Entrevista semanal: presbítero Carlos Muñoz”, *Pueblo*, 15 de diciembre de 1973, p. 9.

98 “Manuel Mora responde a los obispos”, *Libertad*, 12 de enero de 1974, p. 8.

99 “Obispos exhortan a electores a rechazar penetración marxista”, *La Nación*, 6 de enero de 1974, p. 8A.

en un discurso radial el 8 de enero de 1974. Mora llamó ingenuos a los obispos, por hacerle el juego a los políticos poderosos y recordó a monseñor Víctor Sanabria, a quien destacó como adelantado a su tiempo por separar los problemas ideológicos de los sociales, lo cual “hizo posible que el pueblo de Costa Rica se enfrentara unido a la amenaza del nazismo; e hizo posible también que el pueblo de Costa Rica se diera una legislación social democrática y avanzada”.¹⁰⁰ Mora recordó que a Sanabria lo llamaron comunista por sostener una Iglesia católica costarricense orientada hacia los pobres y arremetió contra la Conferencia Episcopal por no estar a la altura de los tiempos. Asimismo, aseguró que, en una reunión con él de la cual podía dar detalles el presbítero Benjamín Núñez, Sanabria había reconocido ser lector de Marx y compartir su teoría económica, aunque no su filosofía. También identificó a Sanabria como antiimperialista y a favor de una Iglesia católica que luchara por la justicia social, lo cual le sirvió para atacar a los obispos y a los sacerdotes reaccionarios por golpear la memoria de Sanabria y la del Dr. Rafael Ángel Calderón Guardia.¹⁰¹

Para acuerpar a Mora Valverde, *Éxodo* publicó un manifiesto firmado por el reverendo Benjamín Vargas y el presbítero Arnoldo Mora, en el cual destacaron que era un mito la neutralidad política de la Iglesia católica y, por lo tanto, los fieles cristianos también debían estar comprometidos con la política. En ese sentido, *Éxodo* recalcó que ningún partido o político tradicional era realmente cristiano en su vida pública, ni en su vida privada y luego subrayó la legitimidad de cualquier cristiano al votar por partidos socialistas. Finalmente, el grupo pidió a la jerarquía eclesiástica un compromiso con la defensa de la clase

100 “Manuel Mora responde a los obispos”, *Libertad*, 12 de enero de 1974, p. 8.

101 “Manuel Mora responde a los obispos”, *Libertad*, 12 de enero de 1974, pp. 8-10.

trabajadora, tal y como lo hicieron el padre Jorge Volio y monseñor Sanabria.¹⁰²

De esa forma, la división interna entre los sacerdotes progresistas y la jerarquía católica crecía sin control. Un grupo de 46 sacerdotes, además, dejaron ver los enfrentamientos a nivel de los párrocos, al suscribir una declaración para apoyar y aplaudir calurosamente a la Conferencia Episcopal por su llamado a votar de acuerdo con su conciencia cristiana y para subrayar que “el pensamiento de Monseñor Sanabria sigue iluminando a la iglesia de hoy en Costa Rica”.¹⁰³

Esa posición también fue defendida por el historiador Ricardo Blanco Segura, biógrafo de Sanabria,¹⁰⁴ quien aseguró que Mora Valverde había invocado en vano la memoria del Segundo arzobispo para “ofender y denigrar al episcopado nacional”, porque “si aquel estuviera vivo, no solo con gusto sino con honor, de primero y con mayores arrestos, habría suscrito el documento que, para orgullo de la Iglesia, emitieron nuestros prelados de hoy en día”. Blanco resaltó a Sanabria como paladín de la justicia social cristiana, impulsor de las causas en favor de la clase obrera, intelectual, historiador, costarricense brillante, pero, ante todo, sacerdote “leal a su Iglesia y a su fe”.¹⁰⁵ De esa manera, a la lucha por la interpretación de los evangelios a partir de una lectura social del presente y a la confrontación con respecto a los vínculos entre cristianismo y socialismo, se añadió la batalla por la memoria de Sanabria, a quien los grupos en combate reclamaban como su figura inspiradora y guía.

102 “El compromiso político del cristianismo”, *La Nación*, 13 de enero de 1974, p. 16A.

103 “Actitud de Monseñor Sanabria coincide en todo con la de obispos de hoy”, *La Nación*, 10 de enero de 1974, p. 2A.

104 Ricardo Blanco Segura, *Monseñor Sanabria. Apuntes biográficos* (San José: ECR, 1971).

105 Ricardo Blanco Segura, “Monseñor Sanabria fue gran anticomunista”, *La Nación*, 12 de enero de 1974, p. 2A.

Imagen 3.3

Monseñor Víctor Manuel Sanabria, Segundo arzobispo de San José



Fuente: AHABAT, Fotografías, 625.

En las siguientes semanas, el ruido sobre Sanabria, el cristianismo y el socialismo empeoró. El obispo de Alajuela, Enrique Bolaños, volvió a la carga para despreciar el marxismo y subrayar a Sanabria como anticomunista,¹⁰⁶ mientras que el director de la Escuela Juan XXIII clamó por apoyar la paz, la justicia y la libertad y monseñor Arrieta enfrentó por televisión nacional las declaraciones de Mora Valverde ya señaladas.¹⁰⁷ A su vez, el Frente Popular salió a la palestra pública para asegurar que al padre Carlos Muñoz, candidato a diputado por ese partido, se le respetaban sus creencias y que su lucha era por el pueblo y contra la miseria y la explotación nacional e internacional.¹⁰⁸

106 "No pueden los cristianos aceptar ideología marxista", *La Nación*, 13 de enero de 1974, p. 2A.

107 "Confusión política causa clero", *Pueblo*, 19 de enero de 1974, p. 22.

108 "Declaración del Frente Popular", *Pueblo*, 19 de enero de 1974, p. 22.

Las elecciones del 8 de febrero de 1974 afirmaron el poder electoral del PLN y de la oposición calderonista y, en cierta forma, certificaron el poder de influencia de la Conferencia Episcopal sobre los católicos. Eventualmente, el padre Muñoz no logró ser diputado, pero arreció la presión de la Conferencia Episcopal en contra de los sacerdotes progresistas. Así, el 1 de mayo de 1974, se les comunicó a todos los curas que se les retirarían las facultades ministeriales como primera medida, antes de proceder con penas canónicas, a los sacerdotes comprometidos con el socialismo marxista.¹⁰⁹ Como consecuencia, *Éxodo* se desintegró y el padre Javier Solís renunció a su ministerio sacerdotal el 1 de diciembre de 1974, después de recibir presión por parte del arzobispo Rodríguez para que abandonara su puesto como director de *Pueblo*.¹¹⁰ Parecía que terminaba el fuerte choque iniciado en la década de 1960.

Conclusión

Entre 1960 y 1974, la Iglesia católica costarricense vivió un periodo sísmico, el cual se manifestó públicamente a partir del choque entre el arzobispo y un conjunto de sacerdotes inspirados por Vaticano II y por CELAM para avanzar hacia un compromiso más evidente con los pobres. Ese combate se volvió más claro cuando los curas progresistas reclamaron una participación más concreta de parte de la Conferencia Episcopal en las luchas sociales. La conmemoración del 1 de mayo como la festividad de San José Obrero fue el espacio donde se crearon más esperanzas de parte de quienes buscaban ese compromiso y, a su vez, fue el mismo momento en el cual comenzaron a comprender que la jerarquía eclesiástica no tenía en mente avanzar hacia esa transformación.

109 Solís, *La herencia de Sanabria*, p. 135.

110 "Mi compromiso cristiano es Pueblo", *Pueblo*, 21 de diciembre de 1974, p. 19.

Como forma de presión, a mitad de la década de 1960 los sacerdotes progresistas comenzaron a utilizar las páginas del *Eco Católico* para exponer sus ideas sobre un nuevo tipo de sacerdocio que permitiera el matrimonio de los curas y la posibilidad de ejercer una profesión más allá de servir en los templos. Ante las primeras formas de represión para callarlos, esos curas reaccionaron con la multiplicación de sus cuestionamientos a la Conferencia Episcopal, acusando a los obispos costarricenses de responder solo a los criterios de las clases poderosas y de mantenerse cerrados ante los cambios proclamados por los obispos latinoamericanos. Además, los curas progresistas se lanzaron a apoyar a los trabajadores en sus luchas sindicales, a marchar con ellos durante la celebración del Día del Trabajo, a alentar entre los jóvenes católicos una actitud crítica frente a las autoridades y a formar grupos de discusión de donde emanaron documentos para apoyar los vínculos entre el cristianismo y el socialismo.

Eventualmente, esos sacerdotes visualizaron las elecciones de febrero de 1974 como su prueba de fuego para determinar la extensión de su mensaje entre la feligresía cristiana costarricense. Su derrota electoral significó un replanteamiento de sus formas de lucha, lo cual coincidió con una presión más agresiva de parte de los obispos para obligarlos a tomar la decisión de abandonar sus ministerios sacerdotales o someterse al poder jerárquico.

Pero donde parecía llegar un final, podría surgir un comienzo. Al leer la carta de renuncia de Solís a su ministerio sacerdotal, el intelectual salvadoreño Ítalo López Vallecillos lamentó que un sacerdote de su talla abandonara su misión eclesial y pidió al arzobispo intentar disuadirlo de su decisión, para el bien de la Iglesia católica costarricense y de sus fieles. López Vallecillos señaló:

La batalla dentro de la Iglesia Católica comienza. Una golondrina sincera puede hacer verano. El padre Solís,

con su carta y su actitud, ha puesto el dedo en la herida: la Iglesia de Juan XXIII no cristaliza en hecho, por falta de comprensión, fe y amor de sus dirigentes. Los jóvenes sacerdotes de similar postura a la de Solís deben pronunciarse y aportar elementos de juicio en esta hora de conciencias frente al mundo.¹¹¹

En efecto, la guerra no había culminado, sino apenas comenzaba. En mayo de 1979, monseñor Rodríguez fue dispensado de sus obligaciones y monseñor Román Arrieta fue nombrado nuevo arzobispo de Costa Rica. Durante la década de 1980, Arrieta y la Conferencia Episcopal dieron un golpe de timón y emitieron varias cartas pastorales que rompieron el largo silencio implementado por el anterior arzobispo cartujo.¹¹²

111 Ítalo López Vallecillos, "Javier Solís, una conciencia frente al mundo", *La Nación*, 1 de enero de 1975, p. 15A.

112 Dana Sawchuk, *The Costa Rican Catholic Church, Social Justice, and the Rights of Workers, 1979-1996* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2004), pp. 83-96.

CAPÍTULO 4

La Iglesia católica frente a la subversión centroamericana y el comunismo internacional (1979-1981)

Jorge Barrientos Valverde

Introducción

*El Che Jesucristo
fue hecho prisionero
después de concluir su sermón en la montaña
(con fondo de tableteo de ametralladoras)
por Rangers bolivianos y judíos
comandados por jefes yankees-romanos.
Lo condenaron los escribas y fariseos revisionistas
cuyo portavoz fue Caifás Monge
mientras Poncio Barrientos trataba de lavarse las manos
hablando en inglés-militar
sobre las espaldas del pueblo que mascaba hojas de coca
sin siquiera tener la alternativa de un Barrabás
(Judas Iscariote fue de los que desertaron de la guerrilla
y enseñaron el camino a los Rangers)
Después le colocaron a Cristo Guevara
una corona de espinas y una túnica de loco
y le colgaron un rótulo del pescuezo en son de burla
INRI: Instigador Natural de la Rebelión de los Infelices
Roque Dalton. “El Che Jesucristo”.*

En 1979, el triunfo de una nueva revolución social latinoamericana impactó al planeta: se trataba de la Revolución sandinista en Nicaragua, la cual derrotó a una feroz y sangrienta dictadura titulada “la dinastía Somoza”, impuesta desde 1937 con apoyo del gobierno de Estados Unidos. Esa victoria significó la inauguración de una nueva era de crisis, guerra y movimientos revolucionarios en la región centroamericana.¹ Lo preocupante para las élites hegemónicas de la región era que ese proceso político de organización popular pretendía desarrollar rupturas con la continuidad burguesa y estos movimientos revolucionarios tenían inspiración e influencia de teorías marxistas y colectivistas; por un lado en el modelo latinoamericano guevarista de guerrilla de izquierdas, inspirado y apoyado por el sistema cubano, por otro lado basado en las ideas leninistas y el modelo soviético, hasta finalmente la visión colectivista del cristianismo primitivo y el socialismo colectivista. En ese sentido, la opción revolucionaria alentó serios conflictos a lo interno del cristianismo y, particularmente, de la Iglesia católica. Así, los fieles creyentes del catolicismo, los sacerdotes de base y las autoridades religiosas entraron en fuertes discusiones, debates y enfrentamientos sobre cuál debía ser el posicionamiento, interpretación y acción de la Iglesia católica frente al orden establecido, la injusticia social y las amenazas de violencia.

1 Véase al respecto el: Edelberto Torres Rivas, *Revoluciones sin cambios revolucionarios: ensayos sobre la crisis en Centroamérica* (Ciudad de Guatemala: R&G Editores, 2011). El proceso revolucionario nicaragüense levantó grandes esperanzas a nivel mundial y contó con la simpatía de amplios sectores de artistas e intelectuales como Julio Cortázar; Eduardo Galeano, *The Clash* y *Pink Floyd*, entre otros. A nivel literario y testimonial ver: Mario Payeras, *Los días de la selva* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 2013); Carlos Henríquez Consalvi, *La terquedad del izote: la historia de Radio Venceremos* (San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen, 2003); José Ignacio López Vigil, *Las mil y una historias de Radio Venceremos* (San Salvador: UCA, 1993); Sergio Ramírez, *La marca del Zorro. Hazañas del comandante Francisco Rivera Quintero contadas a Sergio Ramírez* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1989); Sergio Ramírez, *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista* (México: Ediciones Aguilar, 1999); Rodrigo Rey Rosa, *El material humano* (Barcelona: Anagrama, 2009); Horacio Castellanos Moya, *Insensatez* (Barcelona: Tusquets, 2005); Ricardo Falla, *Masacres de la selva* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1992).

Algunos, como planteaba Roque Dalton, interpretaban a Jesús como una figura rebelde, revolucionaria, luchadora e insigne de la justicia social, la democracia social, la paz y el amor al prójimo con mayores niveles de igualdad socioeconómica. Otros, planteaban que aquellos posicionamientos eran producto de infiltraciones de radicales marxistas a lo interno de la Iglesia, de ateos violentos y revolucionarios quienes usaban el cristianismo como su vehículo para lograr tomar el poder e imponer un nuevo orden establecido.

El presente capítulo pretende identificar las posiciones del arzobispado, la jerarquía católica y el clero secular costarricenses frente al comunismo, la revolución y la teología de la liberación en Centroamérica, con el fin de poder evidenciar los debates, conflictos y problemas ideológicos internos que enfrentó el catolicismo como institución, sus creencias y sus posiciones ideológicas. Esto se hace a partir de una revisión de la prensa, especialmente del semanario *Eco Católico*, durante el periodo 1979-1981.

1. El clero secular frente a la Guerra Fría

Hacia 1979, la Iglesia católica pasaba por serias tensiones con respecto a cómo resolver las demandas de las clases trabajadoras, oprimidas y explotadas. Si la Encíclica Papal *Rerum Novarum* de 1893 evidenciaba las preocupaciones del Papa León XIII ante la amenaza de las ideas radicales del socialismo y el anarquismo, ochenta años después la cuestión social seguía desarrollando grandes tensiones, especialmente a partir del Concilio Vaticano II con el cual se trató de darle respuesta a los grandes problemas y confrontar a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).²

2 Julio Lois, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres* (San José: DEI, 1988), p. 111. Véase también: Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972).

Ante el debate interno, el arzobispo, monseñor Román Arrieta, intentó bajarle el tono al conflicto entre sacerdotes cercanos a la Teología de la Liberación y aquellos más conservadores. Por eso, la Revolución sandinista atizó más la discusión. Así, frente al conflicto internacional algunos eclesiásticos llamaban a no tener tolerancia a la URSS y su intromisión en Latinoamérica y subrayaban la imposibilidad de permanecer neutrales ante la situación de graves tensiones mundiales. Así, en un artículo publicado en enero de 1979, el sacerdote Asdrúbal Alfaro sostuvo que los católicos debían tomar partido en contra de las doctrinas ateas del marxismo y en contra de las dictaduras de corte fascista.³ De ese texto sobresale la idea cristiana de posicionarse en el centro ideológico de la política, para evitar los extremismos. Sin embargo, para decir lo anterior se utilizaban de manera ingeniosa eufemismos tales como la lucha por la paz mundial, la conservación de las tradiciones y costumbres de nuestros pueblos, la verdadera espiritualidad cristiana, la moral cristiana, la democracia occidental y la civilización cristiana. Además, Alfaro subrayaba que “los problemas del mundo son el resultado y consecuencia de la falta de Dios en la humanidad, de la maldad de las personas y de la poca confianza del ser humano en Cristo”. Esa posición resumía bien las explicaciones de la jerarquía católica costarricense sobre los problemas de la injusticia, la desigualdad y la violencia en la humanidad, de forma que se presentaban como asuntos vinculados con la empatía humana y moral y no como parte del desarrollo de estructuras objetivas políticas y económicas que reproducían injusticias y desigualdades.

3 Asdrúbal Alfaro, “Los cristianos no podemos ser neutrales: ante el problema de Nicaragua”, *Eco Católico*, 14 de enero de 1979, p. 5. El autor de este artículo se identificó como cura de Santa Bárbara de Heredia y parte del Comité Cristiano sobre los Derechos Humanos. En ese momento, el *Eco Católico* estaba dirigido por el presbítero Armando Alfaro y el subdirector era el sacerdote Gonzalo Muñoz.

No obstante, Alfaro manifestó su preocupación con respecto a las serias violaciones de los derechos humanos producidas por el régimen de Somoza y alertaba que, como cristianos, no se podía tolerar la violencia de la dictadura somocista. Además, Alfaro recalcó que “un cristiano no puede ser neutral cuando los derechos humanos son pisoteados, no puede ser neutral cuando se bombardean ciudades indefensas”.⁴ Subyace así la idea de que el buen cristiano debe politizarse y tomar posición frente a los problemas políticos, sociales e históricos del momento. A partir de allí, Alfaro tornó su discurso más radical al señalar que: “si los cristianos deben optar por la justicia y los pobres, al igual como lo hizo Jesús, deben hacerlo como Iglesia, como comunidad. Porque lo comunitario es elemento esencial de la vida cristiana”.⁵ Alfaro cerró su texto con un llamado a fortalecer las comunidades de base como herramientas políticas de organización, solidaridad y justicia social e instó a Juan Pablo II, así como al obispo nicaragüense monseñor Obando y Bravo y al arzobispo salvadoreño monseñor Romero, a intervenir de alguna forma concreta para detener el conflicto.

La posición sobre la defensa de la paz, el respeto a la autoridad y el sostenimiento de la estabilidad gubernamental también apareció en un artículo del padre Eloy Riaño.⁶ De acuerdo con él,

la era de las dictaduras militares ha sonado. En esta alarma han tocado a rebato las bombas, los secuestros, las guerrillas. El caso es que el nuevo terrorismo, al igual que las dictaduras, se está metiendo en un callejón sin salida. La violencia jamás ha resuelto nada.⁷

4 Alfaro, “Los cristianos no podemos ser neutrales: ante el problema de Nicaragua”.

5 Alfaro, “Los cristianos no podemos ser neutrales: ante el problema de Nicaragua”.

6 Eloy Riaño, “Violencia nunca resolvió nada: es terrorismo”, *Eco Católico*, 25 de Enero de 1979, P 8.

7 Riaño, “Violencia nunca resolvió nada: es terrorismo”.

Por lo anterior, Riaño subrayaba una actitud de obediencia y respeto a la autoridad, “a la mansedumbre y obediencia del evangelio”. Para el autor, terroristas eran los marxistas, quienes históricamente habían incitado a la violencia y no habían sabido resolver y solucionar los conflictos sociales según las enseñanzas del evangelio. Desde ese posicionamiento, era la falta de amor y respeto al prójimo lo que había generado el conflicto social. Se lanzaba asimismo la advertencia de construir solidarismo cristiano en vez de fomentar la “doctrina sindical marxista”, pues para conocer sobre conciencia social, esta no era necesaria.⁸ Así, el conflicto era consecuencia de la pedagogía totalitaria a consecuencia del materialismo histórico marxista, el cual engendraba odio y violencia:

La doctrina marxista sobre el fin de la historia, impulsado por la dialéctica entre explotados y explotadores, trajo a coalición cómo, según Marx, los hombres podían aclarar el conflicto que conduce al mundo a su síntesis final: únicamente menciono las dos consecuencias de lo anteriormente dicho por los comunistas: la conveniencia de agudizar la lucha de clases y el derecho de aniquilar a cuantos se opongan a la violencia sistematizada.⁹

El padre Armando Robles volvió a politizar la discusión cuando cuestionó algunas de las ideas de políticos y gobernantes sobre la necesidad de cambiar el modelo de desarrollo. Por eso, se preguntó: “¿dada nuestra realidad, qué modelo social es más coherente con los principios del Evangelio? ¿a costa de quiénes se realiza el llamado paso de un modelo social a otro,

8 “Editorial: Doctrina social llega a obreros”, *Eco Católico*, 25 de febrero de 1979, p. 15. Se informaba en tono festivo sobre la relevancia de que 55.000 trabajadores solidaristas hubiesen sido capacitados en la doctrina social de la Iglesia, con el objetivo de comprender las relaciones de armonía y respeto entre obreros y patrones. Esa era la verdadera salida cristiana a los conflictos de trabajo. Véase: “Trabajadores solidaristas inician programa de expansión y consolidación”, *Eco Católico*, 18 de marzo de 1979, p. 7.

9 “Editorial: Doctrina social llega a obreros”.

de una etapa a otra de desarrollo, y a quiénes beneficia?”. Seguidamente, el autor advirtió que: “La Iglesia por ley de encarnación, como Cristo mismo, está en el corazón de la transformación social; y por ley de la dialéctica está en el corazón del conflicto, en el corazón de los pobres”.¹⁰ La Iglesia católica se posicionaba con los trabajadores, pero eso no significaba que apoyara sus levantamientos, ni tampoco su represión. Al respecto, en un editorial del *Eco Católico* se señalaba que: “Por pelear contra el comunismo, mala costumbre es golpear a los trabajadores”. Ese mismo texto advertía que la batalla contra el comunismo no se iba a ganar “a fuerza de decir cosas y de manifestar a través de los medios de comunicación y en discursos una posición dura que luego no se puede sostener”.¹¹

Esos señalamientos los hizo el *Eco Católico* en un contexto de aumento de la conflictividad social y de las tensiones políticas en el país, cuando, en menos de un año, se habían desarrollado tres importantes huelgas: una en la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS), otra en la zona bananera y otra en la Central Azucarera del Tempisque (CATSA), en las cuales el Partido Comunista había participado organizando a la clase trabajadora. Por eso, los sacerdotes insistían en que ni la violencia, ni la represión, ni la fuerza eran las respuestas adecuadas contra el peligro comunista y, por el contrario, eran la paz, el diálogo, la negociación y el solidarismo las vías para salvar al país de la confrontación social en la que se encontraba. Asimismo, planteaban que la huelga, el comunismo y la rebeldía no robustecían la democracia costarricense.¹² Una posición similar se defendió

10 Armando Robles, “Transformación social e Iglesia”, *Eco Católico*, 18 de marzo de 1979, p. 3.

11 “Editorial: Por pelear contra el comunismo, mala costumbre es golpear a los trabajadores”, *Eco Católico*, 26 de marzo de 1979, p. 2.

12 “Editorial: Por pelear contra el comunismo, mala costumbre es golpear a los trabajadores”.

en otro artículo del presbítero Riaño, en el cual nuevamente culpó a la violencia, la guerrilla, la dictadura y el totalitarismo por ser las causas de los problemas de la humanidad, para recordar la enseñanza de Medellín 1968, la cual era que “ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del derramamiento de sangre y el de la anarquía”.¹³

La portada del *Eco Católico* del 1 de abril de 1979 argumentó que “La Iglesia Católica tiene la solución a los problemas sociales”, para presentar un ensayo de monseñor Arrieta el cual enfatizaba en la necesidad de combatir las doctrinas extremistas. Internamente, a Arrieta se le acusaba de ser muy cercano a la izquierda política, permisivo con los sindicatos y crítico del modelo de desarrollo. Arrieta, en todo caso, era un ferviente anti-comunista¹⁴ y por eso planteaba como un serio problema de las universidades, la circulación de “escritos de Marx como *El Capital* y el *Manifiesto Comunista*, lo mismo que el *Libro Rojo* del Presidente Mao”, mientras se quejaba de que “las grandes Encíclicas Sociales de los Romanos Pontífices y todo el magisterio social de la Iglesia son prácticamente desconocidos”. A esta situación Arrieta le llamó oscurantismo universitario.¹⁵

13 Eloy Riaño, “Se gobierna a los pueblos con la majestad del Derecho”, *Eco Católico*, 25 de marzo de 1979, p. 6. Sobre estos debates véase el ensayo de Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza* (México: Edicol Editores, 1979).

14 Miguel Picado. *La Iglesia católica entre el pueblo y el Estado. De 1949 a nuestros días* (San José: Alma Mater, 1990), pp. 161-162. Los sectores empresariales más privilegiados del país consideraban muy pasiva y permisiva la actitud de Arrieta con respecto al sindicalismo y los comunistas; ver: Pablo Richard, *La pastoral social en Costa Rica. Documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia católica y el periódico La Nación* (San José: DEI, 1987).

15 Román Arrieta, “Iglesia tiene la solución a los problemas sociales”, *Eco Católico*, 1 de abril de 1979, p. 3.

Imagen 4.1

Fotografía del puesto de la Guardia Sandinista en el río San Juan, 1980. Nicaragua



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-001081-1-001081-2

Los peligros generados por una población joven, radicalizada e influenciada por ideas comunistas y libertarias eran un elemento de suma preocupación para el catolicismo y, especialmente, para la Conferencia Episcopal. Desde su jerarquía eclesiástica, los obispos acusaban a ciertos grupos políticos de libertinaje sexual y de querer imponer el aborto. Señalaban, además que los comunistas, socialistas y radicales lanzaban insultos sobre quienes se les oponían, acusándolos de reaccionarios, oportunistas y por bloquear los hospitales. De esa forma, hablaban de una guerra psicológica en contra de los defensores de la vida y guardianes de las tradiciones cristianas, a lo cual la Iglesia respondía con amenazas de excomunión a quienes se relacionaran con ese tipo de ideas.¹⁶ Ante estas situaciones preocupantes, la

16 Carlos Cachán. "Aborto y objeción de conciencia", *Eco Católico*, 8 de abril de 1979, p. 3. La Iglesia católica insistía en la necesidad de promover mayores

Iglesia católica planteó resolver los conflictos con educación y con una mejor y mayor lectura de la palabra de Dios.¹⁷

En otro editorial del *Eco Católico* se analizó la situación de la guerra en El Salvador, para plantear que los católicos deben opinar sobre temas políticos más allá de lo religioso, de forma que una mayor obediencia del Evangelio pudiera ayudar a solucionar los problemas sociales. En ese texto se acusaba a los gobiernos por ser culpables de la situación del país, pero se consideraba más culpables a los “ricos que no han sabido captar el mensaje evangélico de justicia y de paz”. A su vez, se condenaba a “los grupos de lucha por la justicia y el bienestar del pueblo”, por adolecer del “mal de las izquierdas”, es decir, “la división intolerable a base de ambiciones políticas y de mucha mentira y manipuleo de los hombres de buena voluntad”. De esa forma la Iglesia católica parecía ubicarse nuevamente en el centro político, pero más bien se colocaba de parte de los pobres, al clarificar que el papel del cristiano era luchar contra la injusticia, por los más marginados y excluidos y al demandar al gobierno “dejar de ser el protector de los poderosos, para convertirse en el gobierno del pueblo y para el pueblo”. Solo así, razonaba el *Eco Católico*, se podría seguir el camino a la democracia, porque, de otra manera, “la violencia entronizará a la izquierda comunista como alternativa ‘mejor’ ante el caos y la muerte en que se vive”. Al respecto, se le pedía “a nuestros capitalistas” no echar más “leña al fuego del odio”.¹⁸

Como reacción a un artículo publicado en el semanario comunista *Libertad* donde se discutió un editorial del medio católico, el padre Armando Alfaro se mofó porque “a los

niveles de educación entre la población joven, para evitar la propagación del marxismo y para que los ciudadanos del futuro se refugiaran en “el buen camino de lo correcto”. Véase “Educación Urbana”, *Eco Católico*, 8 de abril de 1979, p. 5.

17 “Editorial”, *Eco Católico*, 29 de abril de 1979, p. 2.

18 “Editorial. El Salvador: caos, democracia o comunismo”, *Eco Católico*, 29 de abril de 1979, p. 2.

comunistas les pasa lo que a los caballos de carretón, que no tienen más miras que las que les impone el amo y les limita el cuero que llevan en los ojos”. Para Alfaro, los comunistas solo obedecían a sus amos soviéticos, hasta el punto de ser “capaces de hacer juicios y de calificar hasta al mismo Dios, y hasta de interpretar a su modo un editorial intrascendente del ECO CATÓLICO, con tal de presentar al más popular semanario de Costa Rica como enemigo del trabajador”.¹⁹

Como se ve, se estaba desarrollando una lucha por la hegemonía cultural entre sacerdotes católicos y dirigentes de izquierda, la cual tenía por objetivo ganarse las mentes y corazones de la clase trabajadora costarricense.

2. La elite religiosa frente al marxismo y la revolución social

En el marco de la difícil situación internacional, también existían confrontaciones con el marxismo y ataques a los gobiernos comunistas. Un artículo denunciaba cómo en Polonia el régimen comunista censuraba y reprimía la libertad de pensamiento, sobre todo a través del control de las críticas al gobierno realizadas desde enfoques religiosos.²⁰ Acerca de discusiones de índole teológicas, señalaban que el dialogo marxismo-cristianismo tenía sus propias reglas: “no está permitida la crítica del marxismo en publicaciones religiosas, [...] los puntos polémicos contra la concepción marxista de la religión, el comunismo, el individuo y la sociedad solo se permiten en libros especializados”.²¹ De esa forma, las tensiones con la doctrina marxista crecían cada vez más en medio de la situación que se desarrollaba en Nicaragua, donde la guerrilla

19 Armando Alfaro, “Editorial: A los comunistas no les gustó un Editorial del Eco Católico”, *Eco Católico*, 20 de mayo de 1979, p. 2.

20 BCA-PRENSA, “La censura es global en algunos países rojos”, *Eco Católico*, 3 de junio de 1979, p. 4.

21 BCA-PRENSA, “La censura es global en algunos países rojos”.

sandinista lanzaba la ofensiva final contra Somoza. La Iglesia católica no fue ajena a las discusiones políticas al respecto.

En un llamativo editorial, el *Eco Católico* planteó varios elementos relevantes con respecto a la situación en Nicaragua: 1. denunciaba que la dictadura de Somoza había sido instalada por Estados Unidos, incluso asesinando al héroe Augusto Cesar Sandino, “hombre que amaba a su patria y un defensor sin tregua de la libertad”; 2. la dictadura de Somoza representaba cárcel, tortura y opresión; 3. Costa Rica gozaba de una historia muy diferente de libertad, democracia y progreso; 4. la dictadura era algo incomprensible para los costarricenses, lo cual hacía aún más extraño el hecho de que algunos aventureros marcharan hacia la frontera norte para enrolarse en guerrillas; 5. la Iglesia detestaba tanto al capitalismo feroz como al comunismo, así como a cualquier sistema que explotara al ser humano. Después de eso, el semanario católico indicó:

Somoza, aunque se declara anticomunista, es una fiera humana más peligrosa y más injusta. Y para los cristianos es una verdad que no podemos negar: es cierto que la Iglesia es anticomunista y que el comunismo ateo es un mal, pero eso no convierte al capitalismo en cosa buena ni mucho menos. El capitalismo explotador es tan enemigo del hombre como el comunismo, y la iglesia es tan anticapitalista como anticomunista.²²

El editorial citado cerró señalando: “si el sandinismo fuera comunista, que no lo es, el único culpable de tal cosa sería el mismo Tacho, porque si el defensor de la democracia y el cristianismo en Nicaragua es un tipo como él, lógico es que todo nica deja de desear ser demócrata y cristiano”.²³ De esa forma, la jerarquía católica costarricense se manifestaba en contra de las dictaduras feroces sostenidas por Estados Unidos,

22 “Editorial: Una pesadilla llamada Somoza”, *Eco Católico*, 19 de junio de 1979, p.2.

23 “Editorial: Una pesadilla llamada Somoza”.

pero hacía lo mismo con respecto a los satélites soviéticos y sobre el comunismo. En eso, la Iglesia católica local se asemejaba a la socialdemocracia. Asimismo, una vez más la solución a los problemas de la humanidad dependían de la solidaridad, el amor al prójimo, el respeto a los demás y el seguimiento de las enseñanzas del Evangelio.²⁴

Esa línea apareció también en un artículo titulado “La sociedad de consumo es una trampa que mata a nuestros campesinos”, el cual describía la realidad de muchas familias empobrecidas de zonas rurales, quienes vivían en la miseria, el desempleo, la explotación laboral, el latifundio y la falta de servicios públicos.²⁵ Frente a esa situación, el *Eco Católico* argumentaba que los campesinos debían organizarse “como un muro de acero”, determinados “a vencer o morir para convertir el campo en territorio soberano donde su mujer e hijos puedan vivir felices”.²⁶ Al respecto, en otro artículo el medio católico subrayó: “dicen que somos libres, pero hay miles de costarricenses que no poseen ni el pan de cada día”.²⁷

Con respecto a la situación en El Salvador, la línea editorial del *Eco Católico* se colocó del lado de monseñor Romero, contra la represión del gobierno y del ejército salvadoreño y a favor de las luchas del pueblo pobre y la justicia social. Así se ve en una carta enviada a Romero, firmada por decenas de sacerdotes, estudiosos seminaristas y civiles católicos, en la cual le decían: “con usted podemos proclamar a los pobres de América, a los amenazados, a los perseguidos, muertos o encarcelados”. En la misiva se hablaba del compromiso de los verdaderos cristianos con los excluidos, no con los privilegiados y por eso, con el ejemplo de Jesucristo, se debían

24 “Editorial: Comunicado de la Conferencia Episcopal de Costa Rica sobre la situación en Nicaragua”, *Eco Católico*, 19 de junio de 1979, p. 5.

25 Editorial. “La sociedad de consumo es una trampa que mata a nuestros campesinos”, *Eco Católico*, 30 de setiembre de 1979, p. 4.

26 “Editorial: La sociedad de consumo es una trampa que mata a nuestros campesinos”.

27 “Editorial Dicen que somos libres”, *Eco Católico*, 30 de setiembre de 1979, p. 5.

cambiar las sendas del individualismo por los caminos de la solidaridad.²⁸ En otro artículo, aún más explícito, se indicó:

creemos que nuestro padre Dios escuchará el clamor de su pueblo torturado y masacrado en la lucha por la justicia. Creemos que los poderosos caerán de sus tronos y los humildes serán enaltecidos. Creemos que los ricos se irán sin nada y los pobres se colmarán de bienes [...] hermanos, la sangre de nuestros mártires está abriendo nuestros ojos para que podamos ver a los pobres de Costa Rica. Nos invitan a la misma lucha por la justicia.²⁹

El 22 de julio de 1979, tres días después del triunfo sandinista en Nicaragua, el *Eco Católico* aplaudía el proceso de reconstrucción nacional, advirtiendo lo importante de mantener el correcto camino, sin extremismos, y el respeto a los derechos humanos, la paz y la vida de los vencidos, según lo enseñaba el cristianismo.³⁰ Por ese deseo, el arzobispo Arrieta luego fue acusado por sectores conservadores de ser procomunista.³¹ Empero, la visión crítica eclesial no se detenía allí; así unos días después, el padre Carlos Díaz destacó el papel fundamental de los sindicatos como método de defensa de los derechos del trabajador, en medio de un sistema tremendamente explotador: “la organización sindical constituye en nuestro país, en donde una minoría dominante se apropia del producto del trabajo de la mayoría, un instrumento fundamental para la transformación de esas relaciones sociales de injusticia”.³²

28 Varios. “Acto de solidaridad con el pueblo salvadoreño”, *Eco Católico*, 24 de junio de 1979, p. 2.

29 Comité de Solidaridad con el Pueblo Salvadoreño, “Por la Libertad y la Paz en El Salvador”, *Eco Católico*, 24 de junio de 1979, p. 2.

30 “Editorial: Comunicado de los Obispos de Costa Rica sobre los acontecimientos de Nicaragua”, *Eco Católico*, 22 de julio de 1979, p. 2.

31 Véase Picad, *La Iglesia costarricense*, pp. 108-127.

32 Carlos Díaz, “Algunos apuntes sobre el sindicalismo”, *Eco Católico*, 5 de agosto de 1979, p. 6. Cabe resaltar que, desde enero 1979, el semanario religioso dedicaba una sección a temas sociales y políticos en un apartado titulado “Campesino”. Véase también el Suplemento Betania, el cual

El tono editorial del *Eco Católico* subió aún más cuando denunció el asesinato de sacerdotes en El Salvador y comentó: “los ricos no aprenden que por ese camino lo que siembran son revoluciones”. El artículo explicaba que el delito de siete presbíteros asesinados desde 1977 había sido “ponerse del lado del pueblo en su lucha por la justicia social”. De esa forma, los asesinos los catalogaban como “comunistas, extremistas” y así justificaban sus muertes. Asimismo, el semanario católico era enfático al señalar:

Todo esto en lugar de aquietar al pueblo, más bien lo enardece más. Al padre Alirio lo mataron delante de sus feligreses y todos saben la razón. Después los ricos y los poderosos, los militarotes harán y dirán lo mismo que Somoza, justificando su poder, su ambición, y su tiranía para impedir el comunismo. Y culpando a otros de los males que ellos provocan, suplican a EE. UU. que los salve. Lo cierto es que en El Salvador no se dan cuenta de que la paz es obra de la justicia, pues tendremos otra Nicaragua.³³

En otro editorial, se destacó que los problemas en Centroamérica se debían a que “el capitalismo es una ideología. A veces una escuela y las más de las veces una actitud mental. En muchas ocasiones una manifestación personal de soberbia y poder. Casi siempre una explotación injusta del hombre por el hombre”. El asunto era que los pobres sufrían también por esa ideología: “en Costa Rica padecemos el más grave de todos los males sociales, y es que los costarricenses, aun los más pobres, son de mentalidad capitalista. Y así de pronto parece que todos repudiamos la sociedad sin clases y deseamos en lo íntimo ser el poderoso explotador”.

dedica un espacio a estas temáticas laborales y critica fuertemente el sistema capitalista industrial, por la explotación laboral, la automatización y robotización de las relaciones sociales entre los trabajadores, etc. *Eco Católico*, 23 de setiembre de 1979, p. 7.

33 “Editorial: Desde 1977, ya van 7 sacerdotes asesinados en El Salvador”, *Eco Católico*, 12 de agosto de 1979, p. 5.

Para que no cupiera duda de los conceptos utilizados, el *Eco Católico* amplió su comentario:

Para nosotros, y para efectos de nuestro editorial, llamamos capitalista al señor que tiene mucha plata, maneja la industria del café y cualesquiera otras industrias, manda en la agricultura del café y del banano, exporta e importa divisas, es el señor del comercio, del cine y de los autos de lujo. Es el tipo que paga la propaganda que transforma a nuestro pueblo en consumidor y lo arroja con cantos de sirena en toda clase de frustraciones que van desde el cigarrillo hasta el alcohol. Es el dueño de esclavos que le trabajan a destajo vendiendo centímetros columnares de periódico, lo mismo que repartiendo cervezas por todo el país. Es el señor de la plata que fabrica su imperio de poder y se olvida al final de que es humano, y por eso mismo es insaciable. Es el señor que le llama pérdida a su merma en la ganancia millonaria y no tiene escrúpulos en prestar dinero a intereses de usura y estrangulamiento económico. Es el señor que se golpea el pecho, reza un padrenuestro y siente que ya cumplió como hijo de Dios, o que tal vez arroja una limosna para quitarse al inoportuno y cauteriza así la herida del remordimiento. Es el señor cuyos trabajadores y esclavos lo maldicen todos los días, pero que le sonrían hipócritas esperando la hora de la venganza. Es el señor que provoca la violencia, la amargura, el desamparo, el hambre, la injusticia y a cuya muerte, solamente deja odio, cólera y rencor. Es el señor que olvida el consejo de Cristo.³⁴

La anterior cita es contundente a nivel político e ideológico respecto al imaginario y la postura con los cuales un sector de la Iglesia católica costarricense percibía al capitalismo y al capitalista, es decir, el burgués con dominio de las relaciones y los medios de producción. Pero el marxismo tampoco se salvaba de la crítica eclesiástica. Así, el *Eco Católico* reprodujo un

34 "Editorial: Escribimos para los capitalistas, lo pueden leer también los pobres", *Eco Católico*, 15 de noviembre de 1979, p. 10.

artículo del escritor español Rafael Gómez Pérez, en donde se planteaba la incompatibilidad entre el socialismo y la religión, por lo cual un cristiano no podía ser marxista. Asimismo, Gómez consideraba inaceptable que algunos sectores cristianos se vieran influenciados por visiones marxistas de la realidad social y por eso recomendaba algunas lecturas críticas sobre la visión marxista de la historia. Al respecto, se pronunciaba especialmente en contra de Ernst Bloch, al comentar que su obra era “una nueva encarnación de la tentación lógica”, pues con él la gnosis había alcanzado “el grado máximo de seducción y de engaño”, porque pretendía “hacer pasar la mistificación y el totalitarismo marxista como verdadera realización del ideal evangélico que ha fascinado siempre a los hombres”. Con fuerza, declaraba que “como gnóstico Bloch es un parasito de la verdad”.³⁵

Imagen 4.2

Monseñor Román Arrieta Villalobos preside la ceremonia religiosa en el traspaso de poderes de 1990



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-004979-1-004979-3

35 Rafael Gómez Pérez, “Las interpretaciones marxistas de la religión”, *Eco Católico*, 7 de octubre de 1979, p. 5.

Como se ve, la visión crítica de la jerarquía católica residía en su convencimiento de que la doctrina social de la Iglesia era la única solución a los dilemas planteados por marxistas y capitalistas. Justo en medio de ese debate se ubicaba la Iglesia en Nicaragua a partir del proceso revolucionario sandinista. La preocupación al respecto consistía en pensar sobre cuán socialista o comunista podría tornarse el gobierno sandinista, además de discutir sobre las cuotas de poder que la Iglesia católica pudiese tener en el nuevo régimen.³⁶

Así, los dominicos pensaban el proceso revolucionario nicaragüense como favorable y se mostraban cercanos a los sandinistas.³⁷ Ellos también enjuiciaban críticamente el papel histórico jugado por la Iglesia católica en América Latina desde la conquista, pues se había puesto al servicio de las clases dominantes, de los opresores y explotadores, con algunas excepciones. Por eso señalaban que había llegado el momento de cambiar y transformar la Iglesia para que se convirtiera en una herramienta, en instrumento y motor de la transformación social en pro de la justicia. Los dominicos daban su total apoyo al movimiento sandinista, al cual consideraban como “dueño de su historia y arquitecto de su liberación”. Es más, conjugaron la Revolución sandinista con los designios de Dios al señalar:

el proyecto revolucionario del pueblo nicaragüense confirma nuestra fe y esperanza de que el proyecto de Dios en la historia humana no es una ilusión. Es posible una sociedad sin clases, en que las relaciones entre los hombres no sean de explotación, sino fraternas, en que el hombre no se apropie egoístamente de las cosas, sino las comparta.

36 Nilo Kouffman, “Iglesia en Nicaragua busca pistas frente al socialismo”, *Eco Católico*, 21 de octubre de 1979, p. 5. El autor era parte del clero regular de los capuchinos.

37 “Editorial: Carta abierta al pueblo nicaragüense”, *Eco Católico*, 18 de noviembre de 1979, p. 6.

La noción de progreso dialéctico, prosperidad y camino hacia un mundo de justicia social, equidad, solidaridad y libertad se observa en ese texto cuando se señala que “la libertad, soberanía e independencia de los pueblos posibilitará relaciones entre ellos sobre bases de justicia y equidad, explicitando así la fraternidad universal que el Evangelio nos presenta como meta definitiva de la historia humana”.³⁸ La visión e interpretación de un mundo en el cual prevalecían la lucha de clases y entre naciones, unas imperiales y otras marginales, seguía la idea de Marx con respecto a que la abolición de la explotación del hombre por el hombre significaría también el final de la explotación de una nación sobre otra,³⁹ lo cual puede verse claramente en la siguiente idea:

nos parece percibirse un esfuerzo del capitalismo internacional por impedir que el pueblo nicaragüense logre su independencia real, quizá porque esto signifique una brecha por donde pueda empezar a resquebrajarse definitivamente la dominación de unos pueblos por otros, y la imposibilidad de que unos pueblos amasen sus riquezas sobre la miseria de otros. Lo denunciamos y exigimos se respete el derecho de los pueblos a forjar su destino.⁴⁰

Esas consideraciones concluyeron con un párrafo de compromiso histórico y político, al señalar: “queremos manifestar también nuestra voluntad y compromiso solidario hasta conseguir que todos los pueblos del mundo y en especial los hermanos pueblos de América Latina que viven situaciones de opresión y dependencia similares a las que abandonamos recientemente, puedan pronto asumir sus propios destinos en Libertad y Justicia”.⁴¹

38 “Editorial: Carta abierta al pueblo nicaragüense”.

39 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista* (Madrid: Editorial Gredos, 2012).

40 “Editorial: Carta abierta al pueblo nicaragüense”.

41 “Editorial: Carta abierta al pueblo nicaragüense”.

Por supuesto, toda esa interpretación dependía también del papel otorgado al cristianismo en los procesos revolucionarios. Al respecto, la Iglesia católica costarricense comenzó a sospechar sobre la relación entre la Revolución sandinista y la URSS, Cuba y el marxismo leninismo. Así, el *Eco Católico* resintió “el temor de un viraje al comunismo o por lo menos al marxismo dialectico, como posición oficial” y subrayó el descontento entre los católicos nicaragüenses “porque a su arzobispo ni siquiera se le da una audiencia con Tomas Borge”. El miedo residía en la visión católica sobre los regímenes comunistas, pues los comparaba con la serpiente que en el Paraíso había tentado a Adán y a Eva:

Si la democracia, por su misma naturaleza, da excesiva libertad en el manejo de sus propias riendas, lleva en sí misma el principio de su propia destrucción y muerte, de su debilitamiento y de sus ingentes problemas, el comunismo por su parte, aprovechándose de la debilidad de dama tan elegante como es la democracia, hace el papel de la serpiente tentadora y audaz, para fascinar a la confiada Eva asegurándole con singular falacia que él también ama la democracia, ama la paz, que abomina la guerra, que maldice las armas y los ejércitos y que un nuevo paraíso SIN Dios habrá de surgir a la luz de la filosofía comunista.⁴²

El semanario católico advertía que el objetivo de los comunistas era llegar al poder para imponer una dictadura a la cual adornaban con el adjetivo de “proletaria”. De ahí que el comunismo fuera definido como “un falso ideal de redención”.⁴³ Con esa visión se certificaba el posicionamiento político católico como anticapitalista, anticomunista y antimarxista, a pesar de que fuera también antiimperialista.⁴⁴

42 J.A.M., “Cómo actúan los comunistas”, *Eco Católico*, 2 de diciembre de 1979, p. 5.

43 J.A.M., “Cómo actúan los comunistas”.

44 “Editorial: Gringo Feo”, *Eco Católico*, 9 de diciembre de 1979, p. 2.

Para la Conferencia Eucarística era muy importante subrayar su identidad basada en la visión social papal, pues les ayudaba a rechazar los cargos de politización, al presentar sus intereses como enteramente basados en la preocupación por los más pobres. En eso insistió hacia finales de 1979, cuando volvió a la carga contra el comunismo, contra la violencia vivida por los opositores en países comunistas. Además, les resultaba repulsiva la manera en la cual “el Partido” se convertía en el dios de los comunistas y su “ética del miedo a la metralla”.⁴⁵ De forma contundente, el *Eco Católico* señalaba:

Todo lo que en semejante ambiente se hace mal o se echa a perder (es decir en democracia) por gobiernos o por presidentes, por programas o por ambiciones, todo lo recoge el comunismo para remedarlo, para echarlo en cara, para usarlo como arma de combate; para alimentar el odio y el rencor, para tomar la revancha y justificar sus actitudes, para ejercer el chantaje de la idea y el manipuleo de los grupos populares, en fin para traer maestros de Cuba a Nicaragua, para trasladar niños desde Angola a Cuba y para hacerse de las armas mientras otros le ayudan a combatir los ejércitos.⁴⁶

La intención explícita de desligarse por completo del comunismo soviético, con el fin de evitar confusiones o asociaciones con el marxismo ateo, puede observarse en otros artículos católicos de ese periodo determinante entre 1979 y 1980, cuando en Nicaragua los sandinistas comenzaban a afirmar su ideal de una revolución marxista-leninista.⁴⁷ De hecho, el *Eco Católico* usó como arma discursiva contra la URSS la crítica de la nueva izquierda y de los intelectuales y artistas soviéticos disidentes,

45 “Editorial: Cómo está organizado el comunismo”, *Eco Católico*, 20 de diciembre de 1979, p. 4.

46 “Editorial: Cómo está organizado el comunismo”.

47 “Hablan los comunistas: de la vida diaria en Rusia”, *Eco Católico*, 6 de enero de 1980, p. 5.

para asegurar que la Revolución bolchevique había naufragado desde hacía mucho tiempo y el comunismo en esos países era “un perro muerto” y parte del problema de los comunistas occidentales era concebirlo como “un león vivo”.⁴⁸

En términos de construcción de otredades y de definición de la lucha social a partir de la dicotomía amigos/enemigos, de acuerdo a sus discursos y posicionamiento ideológico, la Iglesia católica costarricense definió a los marxistas/comunistas como enemigos relativos, es decir como sectores peligrosos, los cuales amenazaban el orden establecido sin ofrecer una verdadera sociedad diferente, a pesar de asegurar constantemente que estaban del lado del oprimido, en contra de la dictadura, los ejércitos represivos y el imperialismo estadounidense. Así, a ese grupo no se le definió como un enemigo absoluto y más bien la discusión se planteó en términos de diferencias teórico-políticas, ideológicas y teológicas.⁴⁹ Comparativamente hablando, en términos de niveles de violencia simbólica y dureza discursiva por parte del emisor de los mensajes, la Iglesia católica se tornaba más radical contra la izquierda en su visión anticomunista durante la coyuntura 1960-1978, que durante la primera coyuntura del proceso revolucionario sandinista 1979-1980.

La estrategia de atacar moderadamente a los comunistas, a la vez en que se reconocen sus razones y los fundamentos de sus luchas, se expone claramente en el reconocimiento de las autoridades católicas sobre la importancia de la organización

48 Bulletin today, “El comunismo es un perro muerto, dice Solzhenitsyn”, *Eco Católico*, 17 de febrero de 1980, p. 11.

49 Véase al respecto: Carl Schmitt. *El concepto de lo político*, (Traducción de: R. Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 2009). El enemigo relativo es aquel al que se ataca simbólicamente, en el plano discursivo, se le acusa, se le difama, se le niega, se le margina, se le aparta, pero no se le ejecuta. Para atacarlo se utilizan dosis de violencia discursiva, pues se considera medianamente peligroso. En el caso del enemigo absoluto, este se considera altamente peligroso, una fuerte amenaza, por lo cual, además de atacársele discursivamente, censurarlo y apartarlo, se puede llegar a los límites de encarcelarlo o ejecutarlo, casi siempre bajo la premisa y justificación de que se trata de un acto benevolente y necesario para el bien de una nación.

y la lucha social, como condiciones necesarias para la defensa de los derechos obreros y para obtener mejores condiciones de vida para la población más marginada, sobre todo de las zonas rurales, es decir el campesinado empobrecido. Esos métodos de organización, lucha y protesta eran legítimos especialmente cuando los grupos de poder insistían en engañar, manipular, explotar y aprovechar la condición de pobreza de las clases bajas.⁵⁰ Además, al legitimar esas formas de lucha, la Iglesia católica costarricense acuerpaba a sus sacerdotes y fieles involucrados en esas lides: “la sangre abundante y generosa de tantos cristianos, clérigos y laicos, que han sido martirizados. La defensa de los derechos del pobre en justicia y libertad han deparado en los últimos años muchos mártires a la iglesia latinoamericana”. Esas personas, católicos comprometidos socialmente, fueron rescatadas además por su entrega por los otros: “la valentía en la denuncia de las injusticias y el anuncio de un nuevo reino de justicia han llenado en las dos últimas décadas las páginas de martirologio indoamericano”. El reconocimiento de ese legado podía ayudar también a desarrollar cambios internos dentro de la Iglesia, pues se reconocía la existencia de tremendas injusticias, desigualdades y necesidades entre muchos de sus miembros: “unos sacerdotes gozan de jugosos ingresos mientras otros se debaten en la indigencia”.⁵¹

Por otro lado, la jerarquía eclesiástica costarricense tenía claro que eran esas situaciones de injusticia socioeconómica las que alentaban a mucha gente a verse atraída por el comunismo, por sus ideas, organización, proyectos, anhelos y luchas. La doble moral y el doble discurso de la clase gobernante y de la Iglesia católica generaban fuertes críticas por parte de una población que veía mucha hipocresía en el sistema y encontraba en las ideas socialistas una alternativa a estas graves

50 “Editorial: Pensando en la Huelga”, *Eco Católico*, 20 de enero de 1980, p. 2.

51 “Editorial: Justicia social en la Iglesia”, *Eco Católico*, 27 de enero de 1980, p. 9.

contradicciones. Esta situación problemática preocupaba fuertemente a la Conferencia Episcopal de Costa Rica, más aún por el crecimiento de la Teología de la Liberación y la forma en cual esta se había convertido en una herramienta de lucha social y política, además de un instrumento de estudio y análisis de la realidad, a partir de aportes de las teorías marxistas, y en general de todo el pensamiento izquierdista heredado de la tradición de la modernidad política iniciada en 1789.⁵²

Esas preocupaciones fueron expuestas por el *Eco Católico* en febrero de 1980, en un artículo en donde se señalaban los límites y alcances del comunismo como teoría social y política y como proyecto de sociedad. Además, se apuntaban los puntos de encuentro y diferencias entre el comunismo y el cristianismo, para plantear que, en tanto el comunismo no cayera en el ateísmo y en el materialismo dialéctico, se podía conversar con sus exponentes, dialogar fraternalmente e incluso compartir muchos elementos relevantes que se tenían en común con respecto a la crítica a la democracia capitalista y al mundo burgués. De esa manera, el semanario católico planteó que:

el cristiano en esperanza y a la luz de su historia, pero sobre todo confiado en la fuerza del espíritu, busca la conversión del materialismo ateo. Este, seguro de su verdad científica, aspira a quitar el opio que adormece las mentes de los idealistas cristianos. Una posición abierta al diálogo y honesta en la búsqueda sincera, nos llevará a un enriquecimiento mutuo. Cerramos al diálogo sería cobardía.⁵³

52 Véase: Hernán M. Díaz, *De Saint Simon a Marx. Los orígenes del socialismo en Francia* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2020); Robert Darton. *Edición y subversión. Literatura clandestina en el antiguo régimen* (Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1982). Robert Darton, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008); Robert Darton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (México: Fondo de Cultura Económica. 1987).

53 "Editorial. Cavilaciones. Desafiados por el comunismo", *Eco Católico*, 17 de febrero de 1980, p. 9.

En ese mismo texto se apuntaba que los cristianos no debían rechazar la teoría marxista a priori, al confundirla con el materialismo dialéctico y, por eso, tampoco era razonable que los comunistas se opusieran “a la cosmovisión del cristiano por algunas actitudes reaccionarias que la Iglesia presenta a la luz de la historia”. Como puntos de coincidencia en el diálogo que se podía entablar, el *Eco Católico* señalaba los puntos comunes entre ambos enfoques: “pleno bienestar material, igualdad absoluta sin clases sociales, trabajo y orden, paz internacional absoluta, un hombre nuevo, feliz, disciplinado, fiel a los intereses sociales, liberado de todo mito”.⁵⁴ Sin embargo, el *Eco Católico* era claro con respecto

54 Editorial. Cavilaciones. Desafiados por el comunismo”. La iglesia costarricense parecía más resistente al diálogo con los marxistas que otras iglesias de la región como la iglesia colombiana, la iglesia brasileña y argentina, posiblemente las tres iglesias con mayor número de sacerdotes disidentes y progresistas. En esa línea es importante recordar al *Movimiento de los Sacerdotes por el tercer mundo* (MSTM), organizado entre 1968 y 1969 en Argentina, o *Sacerdotes por el Socialismo*, Chile 1971 cuando lanzan la Declaración de los Ochenta. Giulio Girardi, uno de los sacerdotes italianos más radicalizados políticamente asesoró a este grupo muy de cerca. El movimiento Golconda en Colombia operó en la década de 1970 organizado por Gerardo Valencia Cano, luego de la Conferencia de Medellín en 1968. Véase Antonio José Echeverry, *Teología de Liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres* (Colombia: Universidad del Valle, 2020). Muchos de sus religiosos finalmente se reclutaron en movimientos guerrilleros. La radicalización política de muchos sacerdotes de América Latina fue muy relevante después de 1962; se les llamaba movimiento de sacerdotes postconciliares, quienes se izquierdizaron, optaron por la lucha a favor de los pobres, por un diálogo fraternal con el marxismo, la lucha contra la dictadura, la opresión y el imperialismo y por ello empezaron a ser asesinados. Incluso, muchos de estos sacerdotes justificaron y legitimaron la vía armada y revolucionaria para defenderse de los gobiernos autoritarios. Así lo planteaba el padre Carlos Mugica desde las villas miseria en Argentina. Enrique Angelelli, otro de sus líderes, fue asesinado por la dictadura en 1976. Véase al respecto: José Pablo Martín, *El movimiento de sacerdotes por el tercer mundo* (Buenos Aires: Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010); Domingo Bresci, *Historia de un compromiso: a cincuenta años del MSTM* (Ciudad de Buenos Aires: Grupo Editorial Sur, 2018). Gabriel Mariotto, *Padre Mugica: peronismo y cristianismo* (Buenos Aires: Punto de Encuentro Editores, 2012); Pablo José Hernández, *Carlos Mugica y el retorno de Perón* (Ciudad de Buenos Aires: Editorial Fabro, 2012); J Severino y Fernando Boasso, *El catolicismo*

a que las discusiones con estas coincidencias podían darse en el marco de un respeto mutuo y solo cuando los marxistas dejaran de lado su dogmatismo y aceptaran la importancia de la religión y el evangelio; de lo contrario, nunca serían posibles estos diálogos.

Hacia finales de 1980, la Iglesia católica costarricense aceptaba las serias contradicciones del modelo de desarrollo en América Latina, pero insistía en que las soluciones no debían ser radicales, revolucionarias y mucho menos ateas o materialistas dialécticas.⁵⁵ El socialismo era el modelo de desarrollo que se podía plantear para solucionar grandes problemas, pero nunca bajo el modelo soviético, estalinista, ateo, autoritario o burocrático. Subyace en esa visión una idea ambigua con respecto al tipo ideal de Estado y se podría intuir a los sacerdotes abogando por una tercera vía alternativa, pero algo así nunca se propuso.⁵⁶

Conclusión

Una vez revisadas las fuentes y la información respecto a los principales acontecimientos del periodo de estudio de este capítulo, debemos enfatizar en varios elementos que llaman la atención. En primera instancia, se debe subrayar que el *Eco Católico* del periodo analizado representaba a un sector

popular en la Argentina. (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2017); Pia Paganelli, *Profetas del reino: literatura y teología de la liberación en Brasil* (Buenos Aires: Colección de Nuestra América, 2015); Enrique Dussel, *Teología de la Liberación: un panorama de su desarrollo* (Buenos Aires: Docencia Editores, 2014); Francois Houtart, *El sueño de Camilo: selección de textos de Camilo Torres* (Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo, 2010).

55 Véase al respecto: "Editorial: La especulación y el lucro", *Eco Católico*, 24 de febrero de 1980, p. 6.

56 Sobre la relación entre cristianismo y socialismo como estrategia para la defensa de los derechos humanos, véase al escritor argentino y Premio Nobel de la Paz de 1980, Adolfo Pérez Esquivel, en su obra más relevante: *Viacrucis latinoamericano y paño de cuaresma*, publicado en 1992 con motivo de los 500 años de la conquista de América.

de la Iglesia católica costarricense, pero no era el único. Por eso, las posiciones y opiniones vertidas en sus páginas no pueden adjudicarse a toda la institución, la cual no era homogénea y más bien tenía fracturas internas y puntos de vista heterogéneos. Solo un sector de sacerdotes participaba de la publicación en ese medio, pero seguramente el semanario estaba a tono con la Conferencia Episcopal.

En el periodo 1979-1981, los sacerdotes que publicaron en el *Eco Católico* sobre la Revolución sandinista y la inestabilidad política de la región fueron muy críticos del capitalismo, de las dictaduras militares, de las élites y del imperialismo estadounidense. En esa etapa, los sandinistas contaban con el apoyo de la Iglesia católica costarricense, la cual conceptuaba a los Somoza como sanguinarios dictadores y, por eso, se justificaba la lucha para derrocarlos. Pero un posicionamiento así no valía para evaluar el caso costarricense, en donde toda reforma debía darse dentro de la institucionalidad democrática.

En ese sentido, esa misma Iglesia era muy crítica del comunismo internacional, particularmente el modelo soviético, al cual descalificaba como una ideología atea, materialista y dictatorial. En el caso de las guerrillas latinoamericanas, la jerarquía eclesiástica costarricense las evaluó como resultado de modelos de explotación y exclusión social que no podían ser cambiados por medios democráticos, por lo que se legitimaba la lucha violenta contra las dictaduras. Además, en las filas guerrilleras había muchos sacerdotes y cristianos, quienes heroicamente luchaban para lograr una mejor sociedad para los más necesitados.

Entre los dos extremos, la dictadura derechista y la comunista, la Iglesia católica costarricense apostaba por la doctrina social papal, desde la cual se proclamaba anticomunista y anticapitalista. De esa manera, es importante anotar que en la mayoría de los textos analizados, no hay interés por comprometerse con las causas revolucionarias que no soportaran

la evaluación anterior. Asimismo, los artículos estudiados no se referían directamente a nombres de políticos, ni de países más allá de mencionar a Somoza. Tampoco hubo anotaciones sobre los partidos políticos costarricenses o planes sobre cuál orientación política seguir en el plano nacional.

Los niveles de radicalización política de las Iglesias costarricense fueron mucho más bajos y cautos que los de otras iglesias latinoamericanas, las cuales asumieron posiciones mucho más claras, más comprometidas y directas con respecto a los conflictos políticos y sociales vividos en América Latina. En eso los sacerdotes costarricenses del *Eco Católico* se cuidaron de no discutir sobre el Jesús histórico y su representación como luchador por la justicia social de la clase trabajadora, pues lo politizaba a él como figura religiosa, politizaba al cristianismo como tal y politizaba a sus seguidores y fieles. Al contrario, enfatizaron su divinidad, su carácter celestial y milagroso para evitar tergiversaciones de su figura. Al alinearse con Juan Pablo II y Josep Ratzinger, la Iglesia católica costarricense deslegitimó las luchas sociales del catolicismo influenciado por la Teología de la Liberación. Con ese posicionamiento, sin percatarse de lo que venía, debilitaron el papel del catolicismo en el plano nacional, dándole mayor espacio a las iglesias evangélicas neopentecostales y a un nuevo cristianismo conservador, neoliberal y de derechas.

CAPÍTULO 5

Entre la cruz y el mercado: la construcción del pensamiento de Miguel Ángel Rodríguez Echeverría y su vínculo con la Conferencia Episcopal de Costa Rica, 1981-1998

Amanda S. Sánchez Mesén

Daniel Ugalde Barrantes

Introducción

Este capítulo analiza las convergencias públicas entre el pensamiento político y el religioso del abogado, economista y político Dr. Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, quien fue presidente de Costa Rica entre 1998 y 2002. De esa manera, se inspecciona, a través de conceptos y discursos, cómo se vinculan su visión de la política con los preceptos de la fe católica, la cual ha profesado desde niño, con el fin de enmarcar su experiencia histórica dentro de un contexto de transformaciones políticas, económicas y sociales en el cual le fue posible desarrollar una síntesis entre las

ideas neoliberales y sus valores católicos. Para hacer esto, el capítulo se divide en dos secciones: en la primera se analizan dos de los conceptos claves para entender el pensamiento de Rodríguez, estos son libertad y justicia social, los cuales están presentes en sus publicaciones académicas y periódicas del periodo 1981-1992. Lo que se busca en esa parte es explicar las bases de su pensamiento político-religioso. En la segunda sección se estudian los discursos de Rodríguez y de la prensa católica durante la campaña electoral de 1997-1998, con el fin de comprender cómo, a través de la reconstrucción de Rodríguez como un adalid del catolicismo costarricense, se afianzaron los primeros vínculos entre el presidente y la Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECR).

1. Vida, trayectoria política y publicaciones de Miguel Ángel Rodríguez

Miguel Ángel Rodríguez Echeverría asistió a la escuela Buenaventura Corrales, al Colegio La Salle y a la Universidad de Costa Rica (UCR) donde se graduó como economista en 1963, para luego, en 1966, obtener un doctorado en economía en la Universidad de California en Berkeley. Un año después, Rodríguez volvió a Costa Rica y se graduó como abogado en la UCR. En 1969, contrajo matrimonio con Lorena Clare Facio, con quien tuvo tres hijos. Posteriormente, fue ministro de Planificación durante el penúltimo año de la administración de José Joaquín Trejos Fernández (1966-1970) y director del Banco Central de Costa Rica (BCCR) entre 1969 y 1970.¹ En 1979-1980, Rodríguez presidió la Asociación Nacional de Fomento Económico (ANFE), una organización conocida como el primer *think tank* neoliberal de Costa Rica.²

1 David Díaz Arias, *Chicago boys del trópico: historia del neoliberalismo en Costa Rica (1965-2000)* (San José: EUCR, 2021), 118-119.

2 Díaz Arias, *Chicago boys del trópico*, p. 7.

Durante su carrera como empresario, Rodríguez fundó el Grupo Ganadero Internacional de Costa Rica, en 1982 fue miembro de la firma de Consejeros Económicos y Legales (CONUSEL) y entre 1986 y 1987 dirigió el Banco Agroindustrial de Exportaciones (BANEX) y la Refinadora Costarricense de Petróleo (RECOPE). En cuanto a su carrera política, en 1984 empezó a formar parte del Directorio Político Nacional del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) y cuatro años después, en 1988, compitió por primera vez por la candidatura de este partido para participar en las elecciones de 1990, pero fue derrotado por Rafael Ángel Calderón Fournier. Entre 1990 y 1994 fue diputado y en 1993 fue elegido candidato a la presidencia por el PUSC para las elecciones de 1994, aunque en esta ocasión fue vencido por José María Figueres Olsen del Partido Liberación Nacional (PLN). En 1998 volvió a luchar por la presidencia de la república³ y en esa ocasión ganó para convertirse en el mandatario del país entre 1998 y 2002.

Durante el período en estudio, la vida política de Rodríguez estuvo estrechamente vinculada con su faceta como ideólogo neoliberal. Rodríguez pertenecía a una generación de políticos que tenían un amplio grado de preparación profesional y proyección académica. Entre 1963 y 1996, publicó sus reflexiones políticas y económicas en formato de libro, capítulo, artículo académico y artículo de opinión en la prensa. Sus primeros dos libros publicados fueron *El mito de la racionalidad del socialismo* (1963), el cual se desprende de su tesis de licenciatura en economía y *El orden jurídico de la libertad* (1967) basado en su tesis de licenciatura en derecho. En esas dos obras se condensaron varias de las principales tesis sobre economía y libertad

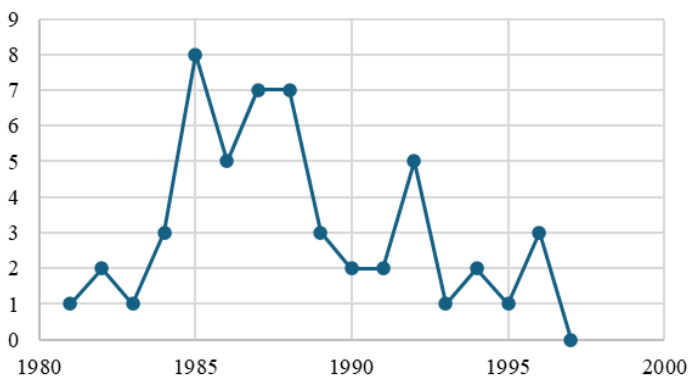
3 Roberto Ortiz, "Miguel Ángel Rodríguez Echeverría", CIDOB, 1 de setiembre de 2005, <https://www.cidob.org/lider-politico/miguel-angel-rodriguez-echeverria> (página revisada el 27 de setiembre de 2025).

individual, las cuales Rodríguez defendería más adelante y fueron parte de la perspectiva ideológica del PUSC.

Entre 1981 y 1998, Rodríguez publicó ocho libros, 11 ensayos, 17 artículos académicos, un capítulo de libro y 16 artículos de prensa, para un total de 53 publicaciones, de las cuales 26 fueron sobre economía, 13 sobre política, 12 sobre política social, una sobre historia costarricense y un libro con una compilación de artículos sobre diversos temas. La distribución de estas publicaciones en el tiempo se puede observar en el Gráfico 5.1:

Gráfico 5.1.

Publicaciones de Miguel Ángel Rodríguez en el periodo 1981-1996



Fuente: Amanda Sánchez y Daniel Ugalde, *Base de datos sobre la producción académica de Miguel Ángel Rodríguez Echeverría (1981-1998)* (San José: inédita, 2025).

Como se puede observar, la mayoría de las publicaciones se concentran entre 1985 y 1988, lo cual coincide, por un lado, con un contexto nacional de inicio y consolidación de las primeras reformas neoliberales —profundizadas a partir de 1989— que definieron los parámetros de la política económica y social en Costa Rica.⁴ Por otro lado,

4 DÍAZ ARIAS, *Chicago boys del trópico*, pp. 77-79.

esos textos aparecieron en un momento de reacomodo global de la definición de la ideología y los objetivos de los partidos demócrata cristianos en Europa y América Latina. Ese segundo aspecto ocurrió por efecto del cambio en el pensamiento católico durante la segunda mitad de la década de 1980, el cual se caracterizó por el abandono de posturas anticapitalistas como consecuencia de la publicación de las encíclicas *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y *Centesimus Annus* (1991), con las que Juan Pablo II avaló el papel positivo de las empresas, del mercado y de la propiedad privada.⁵

De esa forma, después de la fundación del PUSC en 1983, Rodríguez se perfiló como uno de sus principales ideólogos, de lo cual da cuenta el aumento en sus publicaciones, y cuyo pensamiento estuvo anclado al cambio global del modelo económico dominante durante la década de 1980, pero también a la transformación de las posturas cristianas con respecto al papel del mercado en la economía. Así, si bien Rodríguez había comenzado a publicar desde 1967, durante el período 1985-1992 pasó por un momento de maduración ideológica que repercutió en su carrera política.

2. El ideólogo socialcristiano: los conceptos de libertad y justicia social

La crisis económica de la década de 1980 en toda América Latina se originó, al igual que otras crisis en el pasado, en la caída de los precios de las exportaciones y en la consecuente incapacidad de los Estados para pagar la deuda externa. En efecto, la crisis de la deuda externa se combinó con otros factores como la caída de las inversiones públicas, el cierre del

5 Paul E. Sigmund, "La transformación de la ideología democratacristiana: trascendiendo a la izquierda y a la derecha o ¿qué le ocurrió a la tercera vía?", en: *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, Scott Mainwaring y Timothy R. Scully, eds. (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), pp. 101-117.

mercado internacional de capitales, la desindustrialización, y la inflación, lo cual afectó profundamente a los países centroamericanos. Esto se explica por la intensa demanda de capitales que estos países procuraron para sostener un estilo de crecimiento económico “desarrollista”, basado en deuda externa. Asimismo, para inicios de 1980 la economía centroamericana recrudeció su dependencia de la economía internacional: el peso del sector externo y la ayuda financiera para orientar las políticas de ajuste, así como el tipo de políticas económicas que se impulsaron en el corto plazo fueron los principales indicadores de esta dependencia.⁶

En Costa Rica, la crisis económica estalló a mediados de 1980 y trajo consigo una preocupación intensa por el futuro del país, lo cual se tradujo no solo en una interpretación de la crisis como un momento histórico de decisión política, sino también en el debate entre políticos y académicos que buscaron formas de enfrentarse a dicha coyuntura.⁷ Esto no era para menos, debido a las graves consecuencias de la crisis en el corto plazo: la producción nacional, que había crecido a una tasa promedio anual del 6% desde la década de 1950, en términos reales cayó un 10% entre 1980 y 1982; asimismo, la inflación pasó del 37% en 1981 al 90% en 1982 y como consecuencia de esto, la política de salarios crecientes se estancó, de manera que los salarios reales perdieron un 40% de su capacidad adquisitiva entre 1980 y 1982; el gasto social del Estado también disminuyó, pasando de representar un 19% del PIB a un 13,5% en ese mismo período.⁸

6 Ronny J. Viales Hurtado, *El final de la utopía del desarrollo. La crisis económica de 1980 en América Central en perspectiva global (1970-1990)* (San José: CIHAC, 2022), pp. 73-75.

7 Iván Molina Jiménez, “El futuro de una nación en crisis (1979-1982)”, en: *Ahí me van a matar. Cultura, violencia y Guerra Fría en Costa Rica (1979-1990)*, Iván Molina Jiménez y David Díaz Arias, eds. (San José: EUNED, 2018), pp. 1-34.

8 Leonardo Garnier y Laura Cristina Blanco, *Costa Rica: un país subdesarrollado casi exitoso* (San José: Uruk Editores, 2010), pp. 52-53.

Imagen 5.1

Fotografía de la visita presidencial al Centro Nacional de la Cultura, CENAC para celebración del 15 de setiembre de 1999



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-196184

Como lo han indicado los historiadores Víctor Bulmer-Thomas y Ronny Viales, el punto de cambio que representó la crisis económica tuvo como base un factor institucional, teórico e ideológico global que se manifestó en un consenso sin precedentes entre los organismos financieros internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM),

los académicos y los gobiernos de los países desarrollados en favor del libre mercado, la liberalización comercial y financiera, y la privatización de las empresas públicas.⁹ La experiencia histórica de Miguel Ángel Rodríguez como académico y como político se enmarca dentro de ese contexto general, caracterizado por el derrumbe de los consensos económicos de la segunda posguerra, los cuales otorgaban legitimidad al keynesianismo como teoría económica para el desarrollo y por la consolidación de la ofensiva neoliberal encabezada por Margaret Thatcher como primera ministra del Reino Unido (1979-1990) y por Ronald Reagan como presidente de los Estados Unidos (1981-1989).¹⁰

De hecho, desde 1982 Rodríguez planteó una interpretación particular de la crisis centroamericana, al argumentar que los problemas económicos y políticos de Centroamérica se originaron estrictamente en la falta de libertad como un imperativo individualista, lo cual contrapuso dos modelos de desarrollo económico: el modelo centralizado de planificación estatal que limita la “creatividad” y el potencial individual y el modelo de “participación” vinculado con el ideal de la participación democrática más amplia pues concede a los ciudadanos la “libertad de escoger”.¹¹ Como se observa en su ensayo *Libertad para el trabajo*, publicado en noviembre de 1984, para Rodríguez la libertad tenía una doble significación: por un lado, la libertad implicaba la “ausencia de necesidad” pues las personas requieren cierto nivel de riqueza para satisfacer sus necesidades materiales y ser libres; por otro lado, la libertad también implicaba la “ausencia de coacción” por

9 Víctor Bulmer-Thomas, *La historia económica de América Latina desde la independencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), p. 425; Viales Hurtado, *El final de la utopía*, pp. 74-75.

10 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991* (Barcelona: Crítica, 2012), pp. 403-415.

11 Miguel Ángel Rodríguez, “Centroamérica: crisis estructural y crisis de la libertad individual”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur.Art, 1988), pp. 146-158.

parte de entes externos como el Estado para que los individuos puedan actuar y “hacerse y darse su vida”.¹²

De esta forma, Rodríguez conceptuaba la libertad como una aspiración individual de la cual dependía no solo el “esfuerzo propio”, sino también “el azar”.¹³ Por esta razón, él pensaba que la libertad, entendida como la ausencia de coacción, era más compatible con un modelo político basado en la participación y con un sistema económico basado en la competencia y en el libre mercado. Estas ideas no eran nuevas; Rodríguez las venía defendiendo desde que presentó su tesis de licenciatura en economía en 1963, luego publicada por la ANFE. En ese texto, Rodríguez argumentó que los modelos de dirección central neutralizaban la decisión individual:

Es evidente que la dirección central, para poder actuar económicamente en la prosecución de sus fines, debe necesariamente eliminar la facultad de decisión de los individuos, pues de permitirla sería estorbada en la realización de sus metas y no podría crear un único centro de decisión total que le garantizara la eficiencia del plan. Lo anterior no prejuzga —desde el punto de vista económico— ni a favor ni en contra de la dirección central; lo único que se puede inferir al respecto es la incompatibilidad de dicho sistema con la libertad individual.¹⁴

Desde la década de 1960, Rodríguez se posicionó de manera explícita a favor del libre mercado, citó de manera repetitiva a los economistas austriacos defensores de esta doctrina (Friedrich A. Hayek y Ludwig Von Mises) y al economista ordoliberal Walter Eucken.¹⁵ Desde 1963 y

12 Miguel Ángel Rodríguez, “Libertad de trabajo”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 53-62.

13 Rodríguez, “Libertad de trabajo”.

14 Miguel Ángel Rodríguez, *El mito de la racionalidad del socialismo* (San José: ANFE, 1963).

15 Rodríguez, *El mito de la racionalidad del socialismo*, 127-128.

hasta 1985, las tesis de Rodríguez con respecto al Estado y a la libertad parecían mantener una matriz común, según la cual la presencia y la regulación económica del Estado eran obstáculos para la participación democrática, para la existencia de la propiedad privada, para la libre iniciativa y, en consecuencia, para la concreción de la libertad.¹⁶ Como se ha señalado, las influencias de los economistas antes citados en el pensamiento de Rodríguez para mediados de la década de 1980 eran muy claras. Rodríguez compartía la visión sobre la planificación económica centralizada como causa de la pérdida de libertad individual,¹⁷ así como Hayek lo había sostenido en *The Road to Serfdom* (1944).¹⁸ Asimismo, consideraba a la economía de mercado como superior a cualquier sistema de planificación gubernamental y como fundamento para construir nuevos pactos sociales, en los cuales el individuo se conciba como un ser racional que trabaja por un fin deseado,¹⁹ como lo había planteado Von Mises desde la década de 1940 en su libro *La acción humana*.²⁰

Por su parte, los planteamientos de la escuela ordoliberal de Eucken impactaron de manera particular la conceptualización de la justicia social por parte de Rodríguez. El ordoliberalismo se originó en Alemania en la década de 1930 dentro de los círculos académicos de la Universidad de Friburgo y como respuesta a la crisis desencadenada por la República de Weimar. Para los ordoliberales, la crisis de Weimar se derivó de la “captura” del Estado por parte de intereses particulares, sobre todo de sindicatos y federaciones

16 Miguel Ángel Rodríguez, “Derechos de los consumidores y de los contribuyentes”; “Sobre regulación, subdesarrollo y mercados negros”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur: Art, 1988), pp. 121-132; 217-219.

17 Rodríguez, “Derechos de los consumidores”.

18 Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1944).

19 Rodríguez, “Libertad de trabajo”.

20 Ludwig Von Mises, *La acción humana. Tratado de economía* (España: Unión Editorial, 1980).

de empleadores. En la misma línea, posterior a la Segunda Guerra Mundial, los ordoliberales calificaron al Estado de bienestar como una “institución inmoral”, pues había permitido a los intereses organizados tomar control nuevamente del Estado y de la economía.²¹

A partir de las críticas ordoliberales al Estado de bienestar y bajo el liderazgo del político Konrad Adenauer, el partido Unión Demócrata Cristiana (CDU) —fundado en 1945 y del cual formaron parte economistas ordoliberales como Alfred Müller-Armack— buscó reinterpretar el contenido social del Estado, alejándolo del nacionalismo y del centralismo y acercándolo a los valores ya conocidos del bien común y de la libertad individual, pero desde una perspectiva cristiana.²² Desde esta visión, el Estado de bienestar se concebía como una institución que bloqueaba las cualidades morales del cristianismo con respecto a la ayuda voluntaria y eliminaba, de paso, cualquier sentido de responsabilidad personal con respecto a los otros miembros de una sociedad.²³

Del mismo modo, en un ensayo titulado *Justicia social y responsabilidad moral*, publicado en abril de 1985, Rodríguez defendió la idea de que la justicia social debería transmitir la obligación de “ser y sentirse responsable del bienestar de las otras personas”, pues encargarle la tarea del bienestar al Estado era igual a evadir “la propia, personal e intransferible responsabilidad de amar al prójimo y atender sus necesidades”.²⁴ Esta postura la reafirmó con mayor solidez en una

21 Josef Hien, “The rise and fall of ordoliberalism”, en: *Socio-economic Review*, no. 4 (2024), pp. 1947-1966.

22 Maria Mitchell, “Materialism and Secularism: CDU Politicians and National Socialism, 1945-1949”, en: *The Journal of Modern History*, vol. 67, no. 2 (1995), 278-308; Emma Rosenberg, “Germany’s Christian Democrats”, en: *Oxford Research Encyclopedia of Politics* (2019), <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.807>.

23 Hien, “The rise and fall”, p. 1951.

24 Miguel Ángel Rodríguez, “Justicia social y responsabilidad moral”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 14-15.

serie de artículos publicados entre junio y agosto de 1985, en donde desarrolló sus tesis con respecto a los principios de la doctrina social de la Iglesia católica (dignidad y unicidad de toda persona humana, la naturaleza social de la vida humana y subsidiariedad), para justificar la inserción de Costa Rica en una economía mundial de mercado. Después de citar la encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII, Rodríguez planteó que todo individuo tiene derechos y deberes inalienables en la institución social a la cual pertenece, y conceptualizó la “subsidiariedad” a partir de la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) del papa Pío XI: “no se puede quitar a los individuos y darlo todo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria”.²⁵

A partir de estas definiciones, Rodríguez observó a la economía de mercado como la más compatible con los principios cristianos, pues permitía conciliar “la naturaleza humana”, al concebir a los individuos como insertos en una sociedad con derechos y deberes con respecto al cuerpo social y al defender la tesis de que existen “planes económicos individuales” en los cuales el Estado no debe intervenir porque involucraría interponerse en los “designios del Creador”, pues “todo ser humano refleja la acción misma del Creador del universo”.²⁶ Con esto, Rodríguez avaló los planteamientos de Juan Pablo II en su *Evangelio del Trabajo* con respecto a los conceptos de “dinamismo”, “espíritu de iniciativa” y “capacidades creativas” de las empresas y los empresarios.²⁷ Asimismo, Rodríguez dio forma a un concepto de justicia social que transfería la responsabilidad del bienestar a los propios individuos.

25 Miguel Ángel Rodríguez, “La doctrina social de la Iglesia y el principio de subsidiariedad”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 141-145.

26 Rodríguez, “La doctrina social de la Iglesia y el principio de subsidiariedad”, p. 139.

27 Miguel Ángel Rodríguez, “La doctrina socialcristiana y la modernización de Costa Rica”; “La eficiencia del mercado y el socialcristianismo”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 141-145.

Esta forma de entender la justicia social se acercó decididamente a la interpretación de la igualdad liberal-conservadora que dominó el contexto intelectual anglosajón desde inicios del siglo XIX y experimentó un nuevo impulso con los avances del neoliberalismo hacia finales del siglo XX. De acuerdo con esta interpretación, la autoridad soberana de la ciudadanía estaba encuadrada y limitada por la ejecución de su deber moral y de sus responsabilidades frente a la sociedad, de manera que las nociones de gobierno representativo y democracia no eran exactamente sinónimos.²⁸ A través del principio cristiano de la subsidiariedad se buscaba proteger la autonomía de los individuos y de las comunidades, al garantizar la acción del Estado en aquellas funciones que no puedan ser ejecutadas adecuadamente por los individuos o grupos más cercanos. De esa forma, Rodríguez acercó su concepto de justicia social al enfoque del igualitarismo liberal.

Este era un enfoque de la teoría de la justicia que planteaba la necesidad de combinar los valores de la equidad, la libertad y la responsabilidad personal para generar una sociedad más igualitaria. El igualitarismo liberal se popularizó como teoría con los trabajos de John Rawls, *A Theory of Justice* (1970), de Thomas H. Marshall sobre la “economía moral” y más tarde, en la década de 1980, con los planteamientos del economista Amartya Sen sobre las “capacidades”. En general, los planteamientos igualitaristas liberales de estos autores abogaron por reducir las desigualdades formales al mínimo necesario —por ejemplo, Rawls pensaba que algunas desigualdades eran válidas siempre y cuando beneficiaran a los menos aventajados— para que las cualidades o “capacidades” de los individuos pudieran desarrollarse y jugar un papel clave en la creación de su bienestar. Este tipo de enfoque, así como lo hacía el principio de subsidiariedad,

28 Para explorar con mayor profundidad el argumento ver: Pierre Rosanvallon, *La sociedad de iguales* (Buenos Aires: Manantial, 2012).

buscaba robustecer la responsabilidad de los individuos, pero no captaba las relaciones asimétricas de poder en la economía política, al llegar a una paradoja: si se satisface el imperativo liberal de responsabilidad individual, se debe aceptar la idea de que existen individuos “menos productivos” en la economía y eso tiende a otorgar más valor a los criterios de eficiencia —basados en el esfuerzo y en el talento— para abordar el tema de la distribución.²⁹

Esta síntesis entre el enfoque igualitarista liberal y el principio cristiano de la subsidiariedad dio sentido a un concepto de justicia social, entendido como un precepto religioso de “responsabilidad moral” en diálogo con el ideal de libertad neoliberal. Dicha síntesis quedó más clara en el artículo titulado *Ley limitada y fraternal* (1985), en el cual Rodríguez argumentó que una sociedad libre conjuga “la obligación moral individual” con “la fraternidad voluntaria”.³⁰ No se debe olvidar que Rodríguez postuló estas ideas en el contexto de la campaña electoral de 1985-1986, la cual además se desarrolló en medio del impacto producido por el primer Programa de Ajuste Estructural (PAE) sobre la economía costarricense.³¹ Esto es importante, pues fue en esta elección en la cual participó por primera vez el PUSC como partido político.

Como lo afirma el historiador David Díaz Arias, desde ese momento el PUSC buscó inventarse como una organización política con una larga trayectoria histórica que se extendía hasta la reforma social de 1940-1943,³² esto como parte de una estrategia para darle legitimidad al recién fundado

-
- 29 Rutger Claassen y Lisa Herzog, “Making Power Explicit: Why Liberal Egalitarians Should Take (Economic) Power Seriously”, en: *Social Theory and Practice*, no. 2 (2021), pp. 221-246; Bertil Tungodden y Alexander Cappelen, “A Liberal Egalitarian Paradox”, en: *Economics and Philosophy*, no. 3 (2006), pp. 393-408.
- 30 Miguel Ángel Rodríguez, “Ley limitada y fraternal”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 119-120.
- 31 Díaz Arias, *Chicago boys del trópico*, pp. 81-91.
- 32 Díaz Arias, *Chicago boys del trópico*, p. 81.

partido. Por otro lado, aunque el ajuste estructural aplicado durante la administración de Luis Alberto Monge (1982-1986) contaba con valoraciones positivas en términos de recuperación económica, en este momento también comenzaron a perfilarse voces críticas que cuestionaron el costo social del ajuste.³³ En ese contexto, los planteamientos de Rodríguez cumplieron un doble propósito: por un lado, buscaron darle mayor consistencia ideológica al PUSC para su primera competencia electoral y, por otro lado, le dieron legitimidad a la reforma neoliberal a través de principios cristianos que, históricamente, se asociaban a la nación costarricense.

A pesar de la derrota electoral del PUSC en 1986, Rodríguez trató de influir políticamente sobre el debate de la reforma del Estado, en particular sobre el tema de la reforma bancaria que comenzó a discutirse en 1986. En términos generales, el proyecto de reforma bancaria buscaba continuar con la política monetaria aplicada desde finales de la década de 1970, para dar mayor autonomía a los bancos centrales con respecto al gobierno, impulsar la independencia de la política monetaria para controlar la inflación y para cumplir con las exigencias de los organismos financieros internacionales en torno a la liberalización del sector financiero como parte de las negociaciones del PAE II. Al posicionarse a favor de la reforma, Rodríguez argumentó que las fuerzas del mercado, la iniciativa individual y las expectativas, aspiraciones y conocimientos individuales son los factores determinantes del desarrollo, mientras la “nacionalización” no era igual a “democratización”.³⁴

Para Rodríguez, la verdadera democracia debía venir acompañada de una ampliación de las “oportunidades” de participación política y económica. En ese sentido, argumentó

33 Díaz Arias, *Chicago boys del trópico*, p. 91.

34 Miguel Ángel Rodríguez, “Costo y objetivos de la nacionalización bancaria”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 243-250.

que la reforma bancaria, al volver más competitivo el sistema financiero, permitiría igualar las posibilidades de participación de todos los ciudadanos, y así entender la “competitividad” como sinónimo de “igualdad de oportunidades”.³⁵ Para Rodríguez, con la reforma bancaria Costa Rica se introducía en una disyuntiva histórica entre un “régimen neo-feudal”, caracterizado por el inmovilismo, la marginalización y la injusticia social y un “régimen de participación”, caracterizado por la presencia absoluta de la libertad.³⁶

De esta forma, la dupla conceptual de justicia social y libertad se vinculó decididamente con el concepto de individuo, entendido como protagonista creador de su propio destino (siendo esa individualidad un reflejo de los designios divinos de Dios) y con el concepto de subsidiariedad como principio cristiano de “responsabilidad moral” y “fraternidad voluntaria”. A su vez, esos conceptos se unieron con la interpretación de la democracia como una aspiración individual vinculada a la competitividad, de forma que se desplazó el sentido colectivo de la distribución y de la igualdad. Durante los años 1986-1987 estas ideas se siguieron repitiendo y se extendieron a otros campos del debate nacional sobre la educación,³⁷ la reforma del poder judicial³⁸ y el Seguro Social.³⁹

Este modelo proviene del marco ideológico que múltiples partidos demócrata cristianos adoptaron en Europa desde la década de 1930. En ese sistema de pensamiento, el concepto

35 Miguel Ángel Rodríguez, “El margen de intermediación de los bancos: razón, dogma y seriedad”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 251-254.

36 Miguel Ángel Rodríguez, “Neo feudalismo”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 101-102.

37 Miguel Ángel Rodríguez, “La crisis nacional: costos sociales, política económica y justicia social”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 19-25.

38 Miguel Ángel Rodríguez, “El modelo administrativo de Costa Rica y sus alcances políticos para el siglo XXI”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 175-187.

39 Miguel Ángel Rodríguez, “La seguridad social y nuestra red mínima de protección”; “Justicia social con eficiencia”; “Plenitud de la reforma social”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur:Art, 1988), pp. 33-35; 27-28; 16-17.

de “subsidiariedad” fue clave para que los demócrata cristianos europeos pudieran denunciar el colectivismo de los comunistas y el individualismo de los liberales, porque la subsidiariedad fue comprendida como un balance en el cual el individuo, en conjunto con su familia y su comunidad, podrían ser partícipes de la generación de su propio bienestar y porque la intervención del Estado solamente se justificaba si esta organización comunal era insuficiente para solucionar los problemas de la “cuestión social”.⁴⁰

Durante las décadas de 1950 y 1960, el concepto de subsidiariedad estuvo asociado a la idea de una economía social de mercado, a la participación reducida del Estado y a la libertad entendida desde la responsabilidad y la solidaridad, como se ve en el planteamiento programático de la mayoría de partidos demócrata cristianos en Europa.⁴¹ Mientras tanto, las décadas de 1970 y 1980 trajeron consigo la transición de estos partidos a una visión de la economía profundamente centrada en el mercado, pero eso no significó el total abandono programático de la “cuestión social” tal y como la entendieron desde la década de 1930, lo cual produjo intensos debates internos sobre la adopción o no de políticas neoliberales.⁴²

En América Latina, por otra parte, el concepto de subsidiariedad fue central en el diseño de políticas neoliberales en torno a la reforma del Estado, como se puede notar en el caso de México o de Chile.⁴³ En estos países, dicho concepto fue adoptado como parte de la reforma neoliberal y aplicado

40 Fraser W. Duncan, “A Comparative Study of Christian Democratic Parties in Germany, Austria and the Netherlands: At the Crossroads Between Tradition and Adaptation” (Glasgow: Tesis de doctorado, Universidad de Glasgow, 2003).

41 Duncan, “A Comparative Study of Christian Democratic Parties”, pp. 51-58.

42 Duncan, “A Comparative Study of Christian Democratic Parties”, pp. 75-92.

43 María Guadalupe Huerta Moreno, “El neoliberalismo y la conformación del Estado subsidiario”, en: *Política y Cultura*, no. 24 (2005), pp. 121-150; Fernanda Stang Alva et. al, “Extranjería, neoliberalismo y subsidiariedad: el problema de acceso a la vivienda de migrantes en la Región Metropolitana y de Antofagasta, Chile”, en: *Población y Sociedad*, no. 1 (2022), pp. 227-255.

como una política de Estado que conservaba su preocupación por la cuestión social.⁴⁴ En Costa Rica ocurrió algo similar; de hecho, Rodríguez alcanzó su etapa de mayor madurez teórica con respecto a estas ideas entre 1988 y 1992, a tono con los cambios que impulsó el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), cuando se promocionó activamente un cambio de actitud de la Iglesia católica frente al capitalismo, sobre todo con la encíclica *Centesimus Annus* (1991), la cual intentó construir un puente entre el pensamiento católico y el capitalismo.⁴⁵

Desde 1988, el pensamiento de Rodríguez se organizó en dicotomías que separaban por completo la participación del Estado de la vida pública y avalaron, más bien, el impulso de una economía de mercado: paternalismo vs. esfuerzo, dirección vs. participación, burocracia vs. voluntariado, intervencionismo vs. iniciativa personal.⁴⁶ También destacó el papel del empresario como encarnación de los “principios socialcristianos” de la libre iniciativa, de la subjetividad creativa del individuo y de la participación democrática.⁴⁷ Ya en 1992, Rodríguez publicó un pequeño libro titulado *Libertad y solidaridad. Una política social para el desarrollo humano*, en el cual comentó la encíclica de Juan Pablo II y evaluó las pautas que una política social debía tener en Costa Rica; sobre esto planteó que:

En este ámbito, también debe ser respetado el principio de subsidiariedad. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior y privarla de sus competencias, sino que más bien

44 Huerta Moreno, “El neoliberalismo y la conformación del Estado subsidiario”, p. 135; Stang Alva, “Extranjería, neoliberalismo y subsidiariedad”, p. 232.

45 Eduardo Naranjo, “Una nueva ética económica católica en respuesta al nuevo liberalismo”, en: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, no. 53 (2010), pp. 177-203.

46 Miguel Ángel Rodríguez, “El desarrollo comunal y la solidaridad”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 189-191.

47 Miguel Ángel Rodríguez, “Creatividad empresarial: futuro del país”, en: *De las ideas a la acción* (San José: Cultur. Art, 1988), pp. 225-231.

debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales con miras al bien común. Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios.⁴⁸

El modelo de pensamiento de Rodríguez se nutrió de una amplia gama de corrientes, desde la doctrina social de la Iglesia católica, pasando por los planteamientos ordoliberales y siguiendo con las tesis económicas del liberalismo clásico retomadas por Hayek y Von Mises y en diálogo con el enfoque del igualitarismo liberal.

Al igual que en otros países de Europa y América Latina, en Costa Rica el pensamiento socialcristiano se adaptó al nuevo consenso económico sobre el desarrollo y tendió puentes ideológicos entre la doctrina social de la Iglesia católica y los principios neoliberales que validaron la responsabilidad, el esfuerzo, el talento y el azar como parte del sentido adquirido por los conceptos de justicia social y libertad. Esta síntesis legitimó un discurso cargado de “providencialismo”, en el cual la solución a la desigualdad debía buscarse en un espacio meta-histórico dependiente de “los designios del Creador”. Como en el caso de Nicaragua estudiado por Andrés Pérez-Baltodano,⁴⁹ ese providencialismo se manifestó en un discurso político que caló profundamente en la religiosidad de los sectores populares y construyó un discurso según el cual disentir del libre mercado era igual a disentir de Dios.

48 Miguel Ángel Rodríguez, *Libertad y solidaridad. Una política social para el desarrollo humano* (San José: EUNED, 1992), p. 90.

49 Andrés Pérez Baltodano, *Entre el Estado conquistador y el Estado nación: Providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua* (Managua: IHNCA y Fundación Friedrich Ebert, 2004), p. 732.

3. La campaña electoral de 1997-1998, Miguel Ángel Rodríguez y la CECOR

Las elecciones presidenciales de febrero de 1998, según Furlong, tuvieron una particularidad: “en 1998, aunque la mayor parte de la gente todavía apoyaba a los dos partidos mayoritarios, querían un cambio y que esas agrupaciones fueran más receptivas y respondieran mejor a sus aspiraciones”.⁵⁰ Además, el abstencionismo alcanzó su cifra máxima hasta ese momento, con un 30%.⁵¹

En términos de la relación política-religión vale la pena anotar algunas características particulares del contexto. Así, tras las elecciones, con el triunfo de Rodríguez, se dio un regreso al socialcristianismo,⁵² de manera que se produjo un giro en las relaciones de poder, pues la CECOR se había mantenido más cercana a los liberacionistas antes de mayo de 1998. Además, a partir de 1998 las sectas evangélicas empezaron a competir electoralmente con dos partidos políticos: el Partido Renovación Costarricense y el Partido Alianza Nacional Cristiana. De hecho, por ese peso electoral, políticos del PLN se comenzaron a acercar a la Alianza Evangélica⁵³ y los candidatos presidenciales del PUSC y del PLN participaron de la jornada “9 Horas de Oración”, la cual reunió entre 15.000 y 20.000 evangélicos en el Estadio Nacional.⁵⁴

La participación política de los obispos católicos en esa campaña fue también muy evidente, lo cual se vislumbró en un comunicado con el cual divulgaron su evaluación

50 William L. Furlong, *Evolución de la democracia costarricense: partidos políticos y campañas electorales (1982 - 2006)* (San José, Costa Rica: Editorial UCR, 2008), p. 200.

51 Óscar Hernández Rodríguez, “El abstencionismo en las elecciones presidenciales de Costa Rica (1953-2002)”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, no. 98 (2002), pp. 71-85.

52 Díaz Arias, *Chicago boys del trópico*, p. 97.

53 Mónica Ulloa, “El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018” (Heredia: Tesis de Maestría, Universidad Nacional, 2022), pp. 159-160.

54 Ulloa, “El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2018”, pp. 163-164.

de la situación de Costa Rica en 1997.⁵⁵ No obstante, para explorar mejor los discursos católicos sobre esa campaña política, se decidió consultar el *Eco Católico*, es decir, el medio de prensa de la CECOR, para determinar su postura oficial, pero también para determinar algunas voces de la feligresía y de sacerdotes.

Así, en el *Eco Católico* aparecieron dos tipos de discursos: aquellos que incluyeron solamente contenido político y los que enlazaron discursos políticos y religiosos. En el primer grupo se hizo énfasis a los casos de corrupción y a la preocupación por el país, por lo cual se organizaron actividades públicas como un conversatorio con los candidatos a la presidencia, el cual fue organizado por monseñor Ángel Sancasimiro el 5 de noviembre de 1997, con el fin de discutir sobre minería a cielo abierto, aborto y narcotráfico.⁵⁶

En referencia a los discursos cargados de contenido religioso en la política, el primer artículo fue una consulta de un ciudadano en la columna “Cabos sueltos”, con respecto a si había algún sacerdote o una persona muy allegada a la Iglesia en la lista de candidatos presidenciales. El redactor de la columna no ofreció una respuesta directa, sino que se refirió a la participación histórica de monseñor Sanabria en la política de la década de 1940 y presentó un listado de los sacerdotes quienes habían ocupado puestos políticos. Asimismo, destacó la posibilidad de cualquier sacerdote para ser candidato y entre ellos resaltó a quienes participaban en la radio nacional y en otros medios con el ánimo de discutir problemas sociales.⁵⁷ La respuesta a la

55 Conferencia Episcopal de Costa Rica, *Comunicado de los Obispos de C.R. sobre la situación actual de Costa Rica de 1997* (San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica, 1997).

56 Editorial, “Obispos conversan con candidatos”, *Eco Católico*, 16 de noviembre de 1997, p. 11.

57 Editorial, “Padre Minor contra Alejandra”, *La Nación* (Costa Rica), 7 de marzo de 1997, <https://www.nacion.com/archivo/padre-minor-contra-alejandra/>

consulta cerró con un comentario con el cual se resaltó la existencia de candidatos cercanos a los ideales de la Iglesia, aunque no se citaron nombres.

Gracias a que el arzobispo publicó varias notas con respecto a la carrera electoral, es posible rastrear su visión de las elecciones. Así, en octubre de 1997, monseñor Román Arrieta llamó a los candidatos a centrarse en algunas temáticas importantes, a “comportarnos como hermanos que tenemos un mismo Dios por Padre y una misma Patria por madre”⁵⁸ y, a partir de lo anterior, a lanzarse en “una gran cruzada nacional por el rescate de los valores morales, religiosos, cívicos y espirituales sobre los que ha descansado hasta ahora la grandeza de Costa Rica”.⁵⁹

En enero de 1998, Arrieta se refirió al estado de la democracia costarricense, elogió la libertad con que contaba la población y finalizó con un llamado al voto.⁶⁰ Ese mismo mes, el arzobispo resumió las características de un buen político, quien debía “buscar el mayor bien, tanto material como espiritual”.⁶¹ Posteriormente, se refirió a Cristo como el modelo a seguir por un gobernante y, finalmente, el arzobispo agradeció al expresidente de Estados Unidos, Dwight Eisenhower (1953-1961), recordado por la influencia del cristianismo durante su gobierno, por “recordarnos la importancia que los principios tienen en la vida de los pueblos”.⁶²

En su “Columna arzobispal”, Arrieta destacó que no se podía generalizar y juzgar a todos los políticos como malos y tampoco se debía generalización con respecto a la Iglesia

E2BMSN4XINE3VOF2LFJKMEPRZ4/story/ (página revisada el 27 de setiembre de 2025).

58 Román Arrieta, “¿Campaña electoral para qué?”, *Eco Católico*, 26 de noviembre de 1997, p. 6.

59 Arrieta, “¿Campaña electoral para qué?”.

60 Román Arrieta, “¿Destruir nuestra democracia?”, *Eco Católico*, 4 de enero de 1998, p. 7.

61 Arrieta, “¿Campaña electoral para qué?”.

62 Román Arrieta, “¿Privilegios o principios?”, *Eco Católico*, 18 de enero de 1998, p. 6.

católica. Posteriormente resaltó su neutralidad y comprometió su apoyo al ganador de la contienda:

Gracias a Dios y conforme a lo prometido, que es en todo caso nuestro deber, la Jerarquía de la Iglesia ha guardado la más total y absoluta neutralidad. Hoy, a una semana de las elecciones, saludamos y bendecimos con igual cariño a todos los hijos de la Iglesia que militan en los diversos partidos políticos y elevamos nuestra ferviente plegaria para que a quienes resulten elegidos, sean del partido que sean, el Espíritu Santo los fortalezca e ilumine para que como gobernantes conduzcan a nuestra Patria por los mejores caminos, seguro de contar con nuestro apoyo y colaboración.⁶³

Tras resultar electo Rodríguez, la CECOR le reiteró su apoyo e insistió en regresar a los valores y principios cristianos. Por eso, destacó los deseos de unidad, pues “juntos, los de Liberación, Unidad y los otros grupos minoritarios, debemos avanzar hacia el Sol, la luz y un reencuentro con Jesucristo”.⁶⁴

En una segunda ocasión, el arzobispo volvió a destacar la necesidad de mantener la unidad entre los gobernantes y la Iglesia, a la cual posicionó como un actor social clave. En ese mismo sentido, Arrieta llamó a defender los valores cristianos:

Ayudemos a todos nuestros gobernantes a mantener y fortalecer valores morales, cívicos, religiosos y espirituales. Se lo digo no por ser Arzobispo, se lo digo como un costarricense más a quien la vida le ha enseñado que sin esos valores a nuestra patria le faltaría el fundamento indispensable de su auténtico progreso y bienes. [...] No se imaginan los que abierta o solapadamente están empeñados en destruir esos valores, la estocada mortal que le están dando a la patria y cómo ellos serán pronto las víctimas de su destino.

63 Román Arrieta, “Votar es un deber”, *Eco Católico*, 25 de enero de 1998, p. 6.
64 Editorial, “Necesitamos una verdadera democracia en Costa Rica”, *Eco Católico*, 8 de febrero de 1998, p. 11.

Lo anterior, al hacer referencia a mantener los valores, es una clara anotación a mantener el *status quo* en el gobierno, a partir del contexto del bipartidismo y el regreso al socialcristianismo. Eso era así porque, la Iglesia Católica se “ha procurado como una tercera fuerza política, en una frágil posición centrista. [...] Su interés fundamental en mantener la hegemonía religiosa y cultural en el país, la ha hecho sumamente vulnerable al coqueteo de los gobiernos de turno”.⁶⁵ Adicionalmente, su posición se volvió más vulnerable con el crecimiento del protestantismo, ya que “el porcentaje de población protestante pasó de 13,1% en 1995 a un 26,7% en 2010, con un crecimiento anual que osciló entre 5,9% y 29,7%”.⁶⁶ Por otro lado, había discusiones sobre la necesidad de laicizar el Estado costarricense, por lo cual el arzobispo insistía en preservar los valores nacionales.

¿Qué decían otros medios sobre Rodríguez? En su primera entrevista con el *Semanario Universidad*, Rodríguez comentó que no planeaba reducir el Estado, que buscaba controlar el narcotráfico y estaba contra el socialismo.⁶⁷ Al resultar electo, el periódico de la UCR señaló que, contrario a como lo presentaron sus adversarios, es decir como el candidato de los ricos, Rodríguez había resultado ser el candidato de los pobres, pues los cantones más pobres habían votado por él.⁶⁸ En eso parecía haber una contradicción: mientras en el *Semanario Universidad* lo caracterizaron como el candidato de los pobres, en *La Nación* Rodríguez fue felicitado por la

65 Álvaro Vega, “Crisis política y bipartidismo en Costa Rica”, en *Abra*, no.32 (2005), pp. 119-140.

66 Jennifer Meza, “El crecimiento y difusión del protestantismo en Costa Rica (1965-2018)” (San José: Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, 2023), p. 89.

67 Editorial, “No reduciremos tamaño del Estado”, *Semanario Universidad*, 28 de noviembre de 1997, p. 2.

68 Eduardo Amador y Rafael Ugalde, “Pobres dieron triunfo a MAR”, *Semanario Universidad*, 6 de febrero de 1998, p. 2.

marca *Chanel*, pues anteriormente él había mencionado que utilizada marcas como *Tommy Hilfiger*, *Chanel* y *Rolex*.⁶⁹

En la sección “Así los ven”⁷⁰ del diario *La Nación*, Rodríguez fue presentado como un intelectual de la economía, una persona tranquila, reflexiva y reposada, quien no fingía ser un hombre simpático, se concentraba en el costo de vida y se proyectaba con un equipo organizado a su alrededor. Asimismo, en un campo pagado por Rodríguez y Lorena Clare, su esposa, se le mostró como un hombre de familia, impulsor de los derechos de las mujeres y las niñas⁷¹, además de destacar la participación de Astrid Fischel y Elizabeth Odio como sus candidatas a la vicepresidencia. En una noticia posterior, Rodríguez destacó el papel de los símbolos cristianos, pues “en su diario ir y venir”, lo acompañaba su esposa “y unas medallitas que me han regalado igual que un crucifijo que siempre está conmigo”.⁷² Rodríguez cumplía el perfil del arzobispo Román para un candidato presidencial: hombre de familia, profesional y con valores cristianos.

En la *Revista Dominical* del 18 de enero de 1998 se publicó “Un retrato presidencial”⁷³, en el cual se comparaban los candidatos del PUSC y del PLN. Los periodistas acompañaron a Rodríguez desde su casa hasta Turrialba, para describirlo como “fiel lector de la revista *The Economist*, disciplinado, amante de las carnes, tenista fallido, catedrático, saprissista, madrugador, abuelo empedernido”⁷⁴ y como un hombre de familia por lo cual incluyeron una fotografía suya con su nieto.

69 Masiva, “Campo pagado”, *La Nación*, 2 de febrero de 1998, p. 31.

70 Editorial, “Ataques sacuden campaña”, *La Nación*, 23 de noviembre de 1997, pp. 4-5. No usar s.a

71 PUSC, “Miguel Ángel y Lorena compromiso con los derechos humanos de las mujeres”, *La Nación*, 12 de diciembre de 1997, p. 9.

72 Berlioth Herrera, “Carrera desvela a candidatos”, *La Nación*, 14 de enero de 1998, p. 6.

73 Néfer Muñoz, “Retrato presidencial”, *Revista Dominical*, 18 de enero de 1998, pp. 5-13.

74 Muñoz, “Retrato presidencial”.

Al abordar “los diez mandamientos de Miguel Ángel”,⁷⁵ se destacó en el puesto 10, muy afín a lo deseado por monseñor Arrieta: “Defender los principios morales”.⁷⁶

Por su parte, en su discurso de toma de posesión Rodríguez declaró su deseo por “dejar atrás la inseguridad que amenaza a nuestras familias declarando una guerra sin cuartel al narcotráfico, a la corrupción y a la delincuencia”. Más adelante, enumeró una lista de problemáticas heredadas de gobiernos anteriores: “desajustes estructurales, débil situación fiscal, infraestructura deteriorada, educación insuficiente” y dedicó secciones completas para referirse a la relación entre mercado y Estado como estructuras complementarias, a la lucha contra la pobreza, a la importancia de la educación técnica, al crecimiento económico mediante la industria turística y a los recursos que serían destinados al sector privado para aumentar la cantidad de turistas, para ampliar la educación y para los parques nacionales.⁷⁷

Rodríguez realizó un llamado a la unidad y al diálogo, siguiendo así la línea del arzobispo, y agradeció a “los Señores Obispos Católicos [y a] todas las Iglesias”. Asimismo, en varias ocasiones recordó la Reforma Social de 1940-1943.⁷⁸ Además, en múltiples momentos se refirió textualmente a la figura de Dios y los valores cristianos, como cuando, después de citar el mandato divino a Adán y Eva, señaló:

[...] a crecer en bienestar, a crecer en desarrollo personal, familiar, comunal y nacional, a crecer en justicia social, a crecer en armonía con la naturaleza, a crecer con equidad de género, a crecer con la participación de todos. A crecer en educación, cultura, salud y seguridad.

75 Muñoz, “Retrato presidencial”.

76 Muñoz, “Retrato presidencial”.

77 Miguel Ángel Rodríguez, “Mensaje de Toma de Posesión” (Costa Rica: Asamblea Legislativa, 1998), pp. 479, 482-486.

78 Rodríguez, “Mensaje de Toma de Posesión”, pp. 475, 478-479.

A crecer en los valores ancestrales de libertad, igualdad y hermandad que son fundamento imprescindible de nuestro ser costarricense.⁷⁹

Para el presidente, esos valores eran afines al ser costarricense, pero también al humanismo. Al final de su mensaje pidió ayuda a Dios para llevar adelante sus planes y manifestó estar lleno de optimismo y fe de que los costarricenses recuperarían la esperanza en su gobierno.⁸⁰

Tras ser declarado presidente, Rodríguez y su esposa asistieron a la Basílica de la Virgen de los Ángeles para participar del *tedeum* y allí habló de la unidad y la familia.⁸¹ Luego, se reunió con la Conferencia Episcopal durante un almuerzo en su casa, para pedirles ayuda sobre cómo proceder con la concertación, en referencia a un comunicado emitido por los obispos en octubre del año anterior.⁸² Así, el intelectual neoliberal y devoto católico había finalmente llegado a cumplir su sueño presidencial.

Conclusión

Durante su carrera profesional, Miguel Ángel Rodríguez elaboró los conceptos de libertad y justicia social para adecuarlos al pensamiento socialcristiano, de forma que se conjugaran con los valores provenientes del neoliberalismo relativos a la importancia del esfuerzo, del talento, de la responsabilidad social y moral con el prójimo y del azar para la construcción de una sociedad igualitaria. Esto igualó los principales supuestos de la doctrina del libre mercado con los valores del cristianismo. Con ese arsenal ideológico, Rodríguez avanzó

79 Rodríguez, "Mensaje de Toma de Posesión", p. 473.

80 Rodríguez, "Mensaje de Toma de Posesión", p. 489.

81 William Méndez, "Rodríguez tras la reconciliación", *La Nación*, 3 de febrero de 1998, p. 4A.

82 Emilia Mora, "Rodríguez contra la inercia estatal", *La Nación*, 6 de febrero de 1998, p. 4A.

en su carrera política, hasta lograr convertirse en candidato del PUSC y, luego, en presidente de la república. En ese sentido, durante la campaña electoral de 1997-1998, la Conferencia Episcopal y el arzobispo modelaron el perfil de su candidato ideal, el cual finalmente llenó Rodríguez. Así, al asumir la presidencia, Rodríguez tenía el apoyo de la jerarquía de la Iglesia católica costarricense.

CAPÍTULO 6

El conservadurismo religioso y el mesianismo del presidente Rodrigo Chaves Robles

Dan Abner Barrera Rivera

Introducción

Este capítulo es un estudio acerca de la “inevitable” relación entre religión y política, en el caso particular del gobierno de Rodrigo Chaves Robles (2022-2026). En Centroamérica hay otros gobiernos donde, independientemente de la ideología política de sus autoridades, este tipo de relaciones existen; por ejemplo, en el gobierno de Nayib Bukele Ortiz en El Salvador y en el de Daniel Ortega Saavedra en Nicaragua. El primero ha sido tildado de ser un gobierno de derecha y el segundo de izquierda. Estos calificativos parecen responder a la cercanía que Bukele tiene con el presidente Donald Trump, y en el caso de Ortega, a su pasado sandinista y a su actual retórica antimperialista. Ambos gobiernos, supuestamente de ideologías opuestas, tienen

vínculos con elementos religiosos (católicos y evangélicos), que los usan con fines políticos.¹

Centroamérica es una región, cuya población es mayoritariamente cristiana creyente, como ocurre en el resto de América Latina.² Los elementos religiosos están presentes en distintas áreas de la vida y una de ellas es la política. Esto sucede tanto en países con Estados laicos, como confesionales. El problema no es la presencia de elementos religiosos en las esferas políticas de poder, sino el uso intencional que se hace de ellos.

Según el artículo 75 de la Constitución Política de Costa Rica: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres”.³ Una reciente encuesta sobre la afiliación religiosa en Costa Rica indica que, aunque “la mayoría (73%) fue criada en la religión católica, solo el 67% sigue siendo católica hoy en día. Un 16% ahora se identifica como evangélico, y otro 14% dice ser creyente, pero sin seguir una religión específica”.⁴ Estamos ante una sociedad que casi en su totalidad está ligada a algún credo religioso. Esto no la hace mejor ni peor que otras, sencillamente es una característica de su tradición como país.

1 Benjamín Moallic, “El Salvador: un autoritarismo millennial”, en: *Nueva Sociedad*, no. 295 (2021), pp. 149-161. José Díaz, César Ulloa y Sindy Mora, “Aproximaciones al populismo en Daniel Ortega, Rafael Correa y Nayib Bukele”, en: *Revista Rupturas*, no. 12 (1) (2022), pp. 21-52.

2 Pew Research Center, La religión en América Latina. Un cambio generalizado en una región históricamente católica. <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (página revisada el 30 de abril de 2025).

3 Vinicio Piedra Quesada, ed., *Constitución Política de la República de Costa Rica*, (San José: Textos Jurídicos EDIN: 2017), p. 21.

4 IDESPO, *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024* (UNA: Heredia, 2025), p. 59. <https://www.observatoriodeloreligioso.org/wp-content/uploads/2025/02/InformeValoresPracticasReligiosas2024.pdf> (página revisada el 11 de abril de 2025).

Las autoridades políticas, congruentes con sus creencias, no se cohíben de expresar públicamente su fe religiosa. Esto se evidencia en los discursos de plaza pública, los planes de gobierno o cuando debaten en el parlamento para aprobar alguna ley. En el caso del presidente Chaves, encontramos un empleo sistemático de dispositivos religiosos que no pertenecen exclusivamente a alguna agrupación religiosa (católica, evangélica u otra).

La presencia de factores religiosos ligados a la autoridad política no es reciente en nuestra historia, pues existe desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, encontramos que en las milenarias culturas nativas del actual continente americano, cuando no existía el Estado nación moderno, los líderes de los pueblos o comunidades no hacían una separación entre el campo político y el religioso, de forma que ambos estaban vinculados. La autoridad política era a su vez autoridad religiosa. Eran pueblos politeístas que organizaban la sociedad a partir de sus creencias. Esa era la forma en la cual vivían y no había ahí disputas religiosas por controlar el poder, sino espiritualidades plurales que coadyubaban al ejercicio colectivo por el bien de sus comunidades.⁵ Tampoco existían grupos políticos interesados en imponer algún interés particular a partir de su creencia religiosa. Aunque eran sociedades jerárquicas, donde había una clara distinción entre la élite (la nobleza, descendientes del inca) y el pueblo común (artesano, campesinos), sus creencias los unía por el bien general.

Posteriormente, sucede lo que conocemos como la Conquista de América; fue un acontecimiento que entre otros hechos instauró progresivamente un nuevo orden político y social, el cual estaba revestido por la religión católica. Algunos historiadores lo han llamado “conquista y cristianización”,⁶

5 Alan I. Kolata, *El poder de los Incas. La organización social, económica, religiosa y política de un imperio* (Lima: PUCP, 2023).

6 Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: la Conquista de América* (San Juan Puerto Rico: CEMI, 1992).

y con eso subrayan el importante papel jugado por la religión en la empresa conquistadora. Aunque hubo (y todavía hay) resistencias a ese nuevo modelo, se impuso el cristianismo (monoteísta católico) sobre el “paganismo” (politeísta indígena). Se produjo un gran desencuentro y choque de culturas⁷ y también una lucha de dioses (creencias).

A partir de la década de 1820 se desarrolló en los países centroamericanos el proceso de independencia de España y se crearon progresivamente los Estados nacionales, los cuales eran una nueva forma de organización política, en donde las autoridades eran las responsables de gobernar a una población dentro de un determinado territorio. En la configuración de ese Estado surge la disputa entre los grupos (que pronto serán partidos políticos) tanto conservadores como liberales, respecto a la separación de la Iglesia católica del Estado. La idea principal era que la Iglesia católica no interviniera en los asuntos públicos del Estado y que este tampoco lo hiciera en lo concerniente a los aspectos religiosos. Cada una de estas instituciones era autónoma y debía circunscribirse a los temas, campos y propósitos para los que fueron creadas. En esa puja entre ambos sectores, las elites liberales de la región consolidaron un proyecto de nación: “como parte de un proceso secularizador que, emprendido desde las esferas de poder, intentaba asegurar la superioridad del poder del Estado sobre otros poderes como el eclesiástico”.⁸ Pero no cesaron los intentos, por parte de los actores religiosos conservadores, para influir en la política de los gobiernos.

Después de 500 años de conquista y evangelización en nuestro continente, todavía hoy tenemos grandes rezagos en esa disputa, que es, a la vez, una simbiosis entre política y

7 Enrique Dussel, “1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones”, en: *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, Guillermo Meléndez, ed., (San José: DEI, 1992), pp. 15-31.

8 David Díaz, *La construcción de las naciones centroamericanas, 1871-1954* (San José: CIHAC, 2021), p. 40.

religión, la cual se expresa tanto a nivel micro, por ejemplo en las costumbres personales o familiares como el matrimonio civil y religioso, o a nivel macro e institucional, cuando, por ejemplo, un Estado como Costa Rica posee una religión oficial.

Esa condición facilita que las autoridades públicas administren y legislen el Estado con un enfoque moral y religioso católico. Sin excepción, los últimos ocho presidentes de Costa Rica, incluyendo el actual, son católicos: José María Figueres Olsen (1994-1998), Miguel Ángel Rodríguez Echeverría (1998-2002), Abel Pacheco de la Espriella (2002-2006), Óscar Arias Sánchez (2006-2010), Laura Chinchilla Miranda (2010-2014), Luis Guillermo Solís (2014-2018) y Carlos Alvarado Quesada (2018-2022). Pareciera que ser católico es un requisito *sine qua non* para ser presidente de Costa Rica.⁹

En parte, esta tradición explica la alerta desestabilizadora que se creó en la sociedad costarricense cuando, durante las elecciones nacionales de 2018, el candidato neopentecostal Fabricio Alvarado Muñoz ganó en la primera vuelta. Se activaron distintos sectores de la sociedad¹⁰ para arremeter contra este político neopentecostal, logrando que fuera derrotado en la segunda vuelta, por el candidato católico Carlos Alvarado Quesada.

Como lo muestra la encuesta antes citada, Costa Rica es un país de gente creyente. Aquí es normal decir/escuchar expresiones que no se acostumbra en demasía en otros países, como por ejemplo: “¡Que Dios me lo cuide!”, “¡Dios primero!”, “¡Dios me lo bendiga!” y otras. Sucede en el campo y en la ciudad, en la pulpería, el banco o la universidad. Igual lo dice un deportista, un político, un académico o un artista.

9 En otros países, por ejemplo, en Guatemala, en dos ocasiones han tenido presidentes de confesión evangélica: Efraín Ríos Montt (1982-1983) y Jimmy Morales Cabrera (2016-2020).

10 Randall Blanco Lizano, “Costa Rica: el discurso de odio antirreligioso en las elecciones nacionales 2018”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, no. 178 (2022), pp. 89-105.

Los éxitos y fracasos en distintas áreas de la vida tienen “explicación” en los deseos de Dios. Así, el recurso Dios o los elementos religiosos están presente por todas partes. Y cuando este uso se hace desde alguna posición de autoridad, entonces, ahí se produce un poder simbólico.

Otra forma de institucionalización de la relación entre fe y política o religión católica y Estado es la que sucede en algunas municipalidades del país, como en el caso del cantón central de Heredia, donde está reglamentado, en el artículo 1 del orden del día, que para iniciar una Asamblea del Consejo Municipal, primero se tiene que hacer una oración de saludo a la Señora de la Inmaculada Concepción, patrona de esa Municipalidad. Esto se hace de manera formal, con la presencia y participación del alcalde, los regidores y los síndicos.¹¹ Esto se hace todos los lunes a las 18:30, en la Asamblea del Consejo Municipal de Heredia. Si alguna de estas personas no se encuentra presente en el momento de la oración, entonces no se le paga la dieta de esa sesión. Costa Rica es un país permeado de creencias religiosas, pero eso no quiere decir que necesariamente, las personas militen en una iglesia; se trata, más bien, de una identificación nominal, es decir, “cristianos por inercia cultural”: “La mayoría se declara cristiana como quien respira. Es algo que le ocurre por razones familiares o nacionales o biológicas, no algo en lo que se empeñe, que le cueste producir”.¹²

En Costa Rica hay partidos que llevan en su nombre la palabra “cristiano” (Partido Unidad Social Cristiana, Partido Republicano Social Cristiano, Alianza Demócrata Cristiana, etc.), pero también existen planes de gobierno inspirados en principios cristianos.

11 Heredia Gobierno Local, “Reglamento organización y funcionamiento del Consejo Municipal de Heredia”, (Heredia), 16 de Agosto de 2018, <https://vlex.co.cr/vid/reglamento-organizacion-funcionamiento-concejo-737147165> (página revisada el 03 de octubre de 2025).

12 Helio Gallardo, *Siglo XXI: producir un mundo* (San José: Arlekin, 2006), p. 353.

Hasta aquí, lo que hemos mostrado es que estamos ante una sociedad identificada en su mayoría con una fe religiosa católica, la cual tiene un Estado confesional y sus autoridades están adheridas al catolicismo. Por otro lado, eso no implica que se hayan dado avances en leyes a contrapelo de las autoridades cristianas.¹³ Esto quiere decir que, para aprobar o desaprobar estas demandas, no es determinante tener un Estado confesional o laico, pues la que ejerce una importante influencia es la cultura religiosa conservadora de la sociedad.

Al conservadurismo lo entendemos como un pensamiento político que promueve la preservación y perpetuación de los valores, creencias, costumbres, normas e instituciones tradicionales, y, a su vez, rechaza cualquier cambio radical en el sistema social, político y gubernamental establecido. Por un lado, defiende la tradición y, por otro, se opone a cualquier modificación que atente contra la estructura social vigente, el orden, la autoridad y los principios morales y sociales.

Los elementos religiosos pueden ser usados para dominar o liberar. Por ejemplo, entre las décadas de 1960 y 1980, algunos políticos, gobiernos y organizaciones partidarias en Centroamérica recurrieron a elementos religiosos que ofrecía la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL) y los pusieron al servicio de sus proyectos históricos de liberación humana.¹⁴ Hoy, en un contexto diferente, las autoridades políticas también recurren a elementos religiosos para sus fines y proyectos políticos.

Un estudio de la presencia y uso de elementos religiosos por parte del presidente Rodrigo Chaves en el ejercicio de

13 Por ejemplo, el 12 de diciembre de 2019, mediante un decreto del Poder Ejecutivo, se aprobó la "norma técnica para la interrupción terapéutica del embarazo" y el 26 de mayo de 2020, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de la República declaró legal el "matrimonio igualitario".

14 Phillip Berryman, *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, (México: Siglo XXI, 1989).

su gobierno es necesario e importante por las siguientes razones: primero, porque se trata de un caso inédito en la historia contemporánea costarricense que, aunque siendo Costa Rica un país con un Estado confesional (católico), ninguno de los presidentes anteriores a Chaves ha necesitado emplear elementos religiosos con fines políticos personales y gubernamentales como lo ha hecho él. Hay aquí una ruptura con esa tradición; es un caso *sui géneris* la forma cómo este gobierno se reviste de elementos religiosos en el ejercicio del poder. Esto conduce a la pregunta sobre ese uso, los móviles que están detrás de él, en qué medida la autoridad presidencial se afianza o debilita y cuáles son las consecuencias que eso tiene para la democracia del país.

Debido a la larga tradición religiosa del pueblo costarricense, los factores religiosos están presentes de diferentes formas en la vida en general y cuando se apela a ellos es para tender puentes de armonía, comprensión, perdón, amistad, fraternidad, etc., es decir, son atributos o características que expresan algún tipo de hermandad social. Sin embargo, en las ocasiones en que el presidente Chaves usa frases cristianas, citas bíblicas o metáforas religiosas, es con el propósito de defender alguna posición personal o gubernamental, o para atacar a quienes están en desacuerdo con él. Así, la religión, concebida como un instrumento de conciliación, armonía y hermandad, es convertida en un arma para adversar, confrontar y discriminar.

La relación entre religión y poder político en el gobierno de Rodrigo Chaves no es un caso aislado en Centroamérica. Actualmente, también sucede en otros países, por ejemplo, en El Salvador y Nicaragua, cuyos presidentes, Bukele y Ortega, respectivamente, conducen gobiernos, con claras acciones antidemocráticas y con probadas señales de querer entronizarse en el poder. En esos casos, los elementos religiosos forman parte de las herramientas políticas de esos gobernantes. En Costa Rica, Chaves se vale de factores religiosos cada vez que

algún periodista, político parlamentario o dirigente sindical cuestiona alguna de sus decisiones y también recurre a esos dispositivos para atacar a los poderes Legislativo y Judicial, minando así la democracia costarricense.

La religión es un arma de mucho poder, y es de fácil uso para influenciar o manipular a la sociedad. Sorprende que las autoridades religiosas en Costa Rica, tanto de la Conferencia Episcopal como de la Federación Alianza Evangélica, no hayan dicho nada sobre el uso que el presidente hace de símbolos y recursos religiosos con fines políticos. ¿Existe temor en las jerarquías religiosas frente al poder de turno o será que nos encontramos con una complicidad religioso-política? ¿Será que esa moral cristiana o religiosa ahora está puesta al servicio del poder de turno?

El objetivo de este capítulo es analizar cuáles son los usos que hace el presidente Rodrigo Chaves Robles de elementos religiosos en el ejercicio de su mandato. Aquí estudiamos tres casos concretos: el primero se refiere al uso simbólico de la Biblia; el segundo consiste en la autocomparación que el presidente hace de sí mismo recurriendo a la figura de un líder veterotestamentario; y el tercero es el vínculo estrecho con iglesias conservadoras de diversas confesiones religiosas.

1. De la autoridad simbólica de la Biblia, al autoritarismo de Rodrigo Chaves

La elección de Chaves como presidente en 2022 pasó por el tamiz de su identidad religiosa y postura ideológica conservadoras. Participó en las elecciones como candidato invitado del Partido Progreso Social Democrático (PPSD) que fue creado en 2018; esta agrupación por primera vez intervenía en una elección popular. La fundadora de este partido fue la ingeniera química, Luz Mary Alpízar, sin ninguna experiencia ni trayectoria política. El PPSD forma parte de esa gran oleada de los llamados partidos “independientes” que surgieron a

lo largo de América Latina en las primeras décadas del siglo XXI. De esa forma, Chaves se agarró de un partido prestado, conocidos también como “partidos taxis” o “partidos de maletín”, los cuales son agrupaciones fundadas “al margen de un ideario político consistente, sin estructura orgánica real ni bases militantes definidas, que operan como vehículos oportunistas para colocar candidaturas independientes y negociar apoyos circunstanciales, vaciando de contenido el ejercicio de la representación política”.¹⁵

En América Latina, en los últimos veinte años, la tendencia hacia gobiernos autoritarios tiene entre sus características que sus candidatos proceden de organizaciones políticas sin mucha historia y con escasa estructura partidaria: quien manda ahí es el candidato. Son partidos que se crean exclusivamente para participar en las elecciones, no asumen otras tareas que se hacían en el pasado (siglo XX) como, por ejemplo, estudiar y divulgar su ideario político, ofrecer formación política a sus nuevos miembros, analizar permanentemente la coyuntura nacional, pronunciarse (fijar posición) sobre los acontecimientos importantes tanto a nivel nacional como internacional, etc. Algunos de estos casos son Jair Bolsonaro con el Partido Liberal en Brasil, Nayib Bukele con Nuevas Ideas en El Salvador, Javier Milei con La Libertad Avanza en Argentina, Dina Boluarte con el Partido Perú Libre y Daniel Noboa Azín con Acción Democrática Nacional en Ecuador. Son estructuras políticas débiles; organizacionalmente incipientes, pero con grandes recursos económicos y mucha presencia en el mundo virtual (el uso de la tecnología hace que sus dirigentes se vuelvan políticos omnipresentes). Además, son partidos sin mayor disciplina orgánica, carentes de sólidos

15 Francisco Mesalles, “Partidos taxis o de maletín: una distorsión del programa constitucional costarricense”, *La Nación* (Costa Rica, 20 de julio de 2025), párr. 3. <https://www.nacion.com/opinion/foros/partidos-taxis-o-de-maletin-una-distorsion-del/KM2XT6TTWZACPJHH6JQAB3M2QQ/story/> (página revisada el 10 de mayo de 2025).

fundamentos políticos doctrinales y en los cuales no existe ningún compromiso político significativo. Dada su variopinta ideología, algunos de sus dirigentes y candidatos se presentan incluso como apolíticos, anti-partidos o en contra de las instituciones del Estado. Aunque algunos buscan colocarse dentro de los márgenes de lo que llaman “centro derecha”, en el ejercicio del poder se conducen como gobiernos de derecha, extrema derecha e incluso con tintes neofascistas.

Según sus estatutos, el PPSD se autodefine así:

Compartimos en general la propuesta ideológica de la socialdemocracia moderna, en la cual el concurso del sistema capitalista y las demandas de sociedades más justas conducen la forma de organización y el modo en que se toman las decisiones. En este sentido creemos que un estado eficaz y eficiente debe abordar los retos que atañen a la justicia social, el crecimiento económico inclusivo, al bienestar de las personas, a la reducción de la desigualdad en el acceso y disfrute de los derechos. Un estado que vele por el fortalecimiento de gobiernos que actúen de forma constitucional dentro de los marcos de derecho. Creemos que un vigoroso sector empresarial, sector cooperativo y empresas asociativas son clave para la producción de bienes y servicios, para la generación de riqueza, la innovación, la sana competitividad y la democratización de la economía.¹⁶

A partir de la cita anterior, podemos decir, a manera de ilustración, que el PPSD es difícil de clasificar ideológica y políticamente, porque propone un abanico de ideas muchas veces contradictorias entre sí. Es complejo conjugar “capitalismo”, “justicia social”, “generación de riqueza” y “democratización de la economía”. En todo caso, fue un “partido taxi” el que

16 Tribunal Supremo de Elecciones, “Partido Progreso Social Democrático Estatutos, 2025”, p. 4 https://www.tse.go.cr/estatutos_partidos.htm (página revisada el 11 de mayo de 2025).

le dio la oportunidad de postularse a la presidencia a Chaves, aunque fuera un partido sin historia ni horizonte definido.

Desde antes de tomar el poder, Chaves anunció usos religiosos de lo político. Así, en la mañana del sábado 7 de mayo de 2022, un día antes de su toma de posesión, Chaves apareció en la Asamblea Legislativa acompañado de su esposa, la señora Signe Zeicate. Llegó para inspeccionar los últimos preparativos del traspaso de poderes que se realizaría al día siguiente. Portaba bajo el brazo una voluminosa Biblia (versión Jerusalén), fácil de percibir desde lejos. No hay registro de que otro presidente haya realizado eso para el cambio de poderes. No se trató solo del hecho de ir a examinar el lugar y los preparativos, sino, especialmente, de llegar exhibiendo una Biblia a un lugar donde no estaba programado ninguna reunión para ese día; por supuesto el presidente sabía que la prensa cubriría su itinerario. De esa forma, aprovechó el momento para enviar un primer mensaje con tinte claramente religioso (poder simbólico) a la sociedad costarricense.

Los símbolos religiosos (católicos, evangélicos u otros) tienen gran importancia para quienes se adhieren a esas creencias, pero en un contexto como el costarricense, donde la gente es muy creyente, los símbolos poseen una gran fuerza social y política más allá de los templos. Por ejemplo, objetos propios del cristianismo, como la sotana, la cruz, la Biblia, el crucifijo, el báculo, etc. tienen importantes significados y están relacionados con una posición de autoridad y poder, por lo cual se acostumbra a vincularlos con lo sagrado o divino. Quienes los usan saben que no son cualquier objeto (son símbolos de peso) y recurren a ellos con una palmaria intencionalidad. No es que Chaves ese día compró por casualidad o equivocación la Biblia más grande para llevarla bajo el brazo a una misa o culto de alguna iglesia. Eso fue un acto premeditado que ejecutó en la antesala de recibir la banda presidencial y dar un mensaje al país. ¿Qué necesidad había de llevar la Biblia para inspeccionar el lugar (la Asamblea Legislativa) donde

se haría el traspaso de poderes? ¿Es que acaso la Biblia iba a contribuir a ordenar la agenda protocolar del día siguiente? ¿O era una forma de decir que lo que hace falta en la Asamblea Legislativa es obedecer las enseñanzas bíblicas?¹⁷

Estos actos no son ni ingenuos ni “naturales”; Chaves no se había convertido en un militante religioso en el periodo que va del 3 de abril de 2022, cuando se realizó la segunda vuelta electoral, y el día previo a recibir la banda presidencial, el 7 de mayo de 2022. En esas semanas nunca hizo visible su adhesión o fervor religiosos. Una interpretación es que el mandatario mostró la Biblia en público porque se convertiría (simbólicamente) en su mejor escudo para lo que diría en su mensaje de toma de posesión. Además, ese libro sagrado para los cristianos le ayudaba a mostrarse como un hombre de bien o creyente en Dios, en medio de un contexto nacional e internacional en el cual se difundió la noticia de que había sido acusado de acoso sexual cuando trabajaba en el Banco Mundial.¹⁸ En América Latina hay muchos casos de políticos que trataban de edulcorar con la religión sus cuestionados actos, como, por ejemplo, Augusto Pinochet Ugarte y Efraín Ríos Montt.

El proceder de Chaves se asemejó a lo realizado el 12 de noviembre de 2019 por la señora Jeanine Áñez Chávez, cuando ella asumió de forma interina la presidencia de Bolivia.¹⁹ Ese día, al ingresar al Palacio de Gobierno, Áñez exhibió una Biblia antigua y enorme que solo podía cargarla con las dos manos y

17 En la Asamblea Legislativa, desde hace varias administraciones anteriores, algunos diputados identificados como evangélicos han solicitado que se lea la Biblia en las sesiones, porque creen que eso puede mejorar el debate y ofrecer una base moral para legislar.

18 David Bolaños y Anatoly Kurmanaev, “Lo rebajaron de su cargo por acosar mujeres. Ahora es el favorito para ser presidente”, en *The New York Times en Español* (Nueva York), 01 de abril de 2022, <https://www.nytimes.com/es/2022/04/01/espanol/costa-rica-elecciones.html> (página revisada el 15 de mayo de 2025).

19 Después fue sentenciada a 10 años de cárcel por actuar contra la Constitución boliviana al autoproclamarse presidenta luego del golpe de Estado contra Evo Morales.

lo primero que expresó fue “La Biblia vuelve a Palacio”, dando a entender que en los gobiernos anteriores del Movimiento al Socialismo (MAS), la Biblia había sido retirada de Palacio. El primer discurso de Áñez estuvo dirigido a la democracia y a Dios: “Bolivia merece vivir en democracia y que nunca más se robe el voto [...]. Esta Biblia es muy significativa para nosotros. Nuestra fuerza es Dios, el poder es Dios”.²⁰

Existe la creencia de que la Biblia es una especie de amuleto, por eso le atribuyen algún poder sobrenatural. En Costa Rica, en los cimientos del nuevo edificio de lo que es hoy la Asamblea Legislativa, se enterraron, en un cofre, la Constitución Política, el Pabellón, el reglamento parlamentario y una Biblia.²¹

El uso de la Biblia por parte de Chaves tuvo una doble connotación: por un lado, mostrar la imagen de un mandatario apegado a Dios y, por el otro, cumplir con sus aliados conservadores de campaña, particularmente con el Foro Cristiano de Asuntos Políticos: “revisar el decreto vigente sobre fertilización in vitro, eliminar ‘la ideología de género’ en las escuelas y no apoyar iniciativas a favor del aborto ni de la eutanasia”.²²

El 8 de mayo, día de su juramentación como presidente, Chaves hizo un quiebre en la historia de cambio de poderes. La costumbre en Costa Rica era que la juramentación se hacía con la mano izquierda puesta sobre la Constitución y la mano

20 Melissa Revollo, “El retorno de la biblia al Palacio de Gobierno”, en *Opinión* (Cochabamba), 23 de noviembre de 2019, párr. 11. <https://www.opinion.com.bo/articulo/informe-especial/retomo-biblia-palacio-gobierno/20191123195344738151.html> (página revisada el 25 de mayo de 2025).

21 Josué Alfaro, “60 años después, inicia la construcción del nuevo edificio legislativo”, *Semanario Universidad*, (Costa Rica), 7 de marzo de 2018, <https://semanariouniversidad.com/pais/60-anos-despues-inicia-la-construccion-del-nuevo-edificio-legislativo/> (página revisada el 29 de mayo de 2025).

22 Daniel Lizárraga y Rebeca Monge, “Costa Rica: la apuesta por un presidente religioso, conservador y sin experiencia”, en *El Faro* (Costa Rica), 8 de mayo de 2022, párr. 4. <https://www.elfaro.net/es/202205/centroamerica/26159/Costa-Rica-la-apuesta-por-un-presidente-religioso-conservador-y-sin-experiencia.htm> (página revisada el 28 de mayo de 2025).

derecha levantada, pero Chaves puso la mano izquierda sobre la Biblia, la cual era sostenida por su esposa. Era la misma Biblia de versión Jerusalén que había exhibido un día antes. La Constitución Política establece la juramentación para funcionarios públicos en los artículos 11 y 194, pero no señala cuál es la forma de juramentar, es decir, hay libertad para que cada persona elegida, decida cómo quiere hacerlo. Aunque Costa Rica es un país con un Estado confesional católico, desde el siglo XIX no se acostumbraba a que sus presidentes juraran sobre la Biblia. Esta vez, Chaves se tomó la libertad de hacerlo así.

Los dos gobiernos anteriores al de Chaves, el de Luis Guillermo Solís Rivera (2014-2018) y Carlos Alvarado Quesada (2018-2022), ambos del Partido Acción Ciudadana (PAC), también habían hecho una ruptura en la tradición protocolar del cambio de poderes, que consistió en no invitar al representante religioso para recibir la bendición, la cual tradicionalmente estaba a cargo del arzobispo de San José. En esta ocasión, Chaves tenía agendado en el protocolo un momento de Acción de Gracias (*tedeum*) con el pastor Jorge Gómez Varela, presidente de la Federación Alianza Evangélica Costarricense y con monseñor José Manuel Garita Herrera, presidente de la Conferencia Episcopal.²³ Él mismo les había invitado para que le dieran la bendición por partida doble: “Por favor, yo quiero que me bendigan el traspaso de poderes”.²⁴ En ese acto el presidente electo expresó: “Es una fiesta democrática, una bendición de Dios, lo mejor está por venir Costa Rica”.²⁵

23 Brenda Camarillo, “Iglesia vuelve al traspaso de poderes tras no haber sido invitada en las últimas dos ceremonias”, *La República*, (San José), 08 de mayo de 2022. <https://www.larepublica.net/noticia/iglesia-vuelve-al-traspaso-de-poderes-tras-no-haber-sido-invitada-en-las-ultimas-dos-ceremonias> (página revisada el 28 de mayo de 2025).

24 Redacción, “Dios regresa al traspaso de poderes en Costa Rica”, en *Evangélico Digital* (San José), 01 de mayo de 2022, párr: 5. <https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/22815/dios-regresa-al-traspaso-de-poderes-en-costa-rica> (página revisada el 31 de mayo de 2025).

25 Redacción, “El presidente de Costa Rica rodeado de líderes religiosos da fin a los “manuales de erotismo” de las escuelas”, en *Mundo Cristiano* (San José),

En su primer mensaje, entre varias promesas que hizo, Chaves aseguró garantizar cero tolerancia al acoso a las mujeres y eliminar la discriminación de género: “No es posible que las mujeres tengan miedo de andar solas en la calle”. A la población LGBTIQ+ le prometió que su gobierno no iba a retroceder en el reconocimiento de sus derechos, porque eran “luchas que yo respeto y que garantizo seguirán incólumes en sus victorias”.²⁶

2. De Moisés al mesianismo de Rodrigo Chaves

Chaves usualmente utiliza referencias a Dios en sus frases, pero no se limita a ellas, sino que realiza un uso deliberado de imágenes e historias bíblicas cuando quiere comunicar una idea o lograr algún objetivo y, particularmente, cuando quiere confrontar a quienes lo adversan; es decir, pasa del uso común de las locuciones religiosas cotidianas, al uso intencional de estas. Este es un recurso retórico utilizado por muchos políticos en América Latina, tanto de derecha como de izquierda. Algunos casos recientes son, por ejemplo, Nayib Bukele, en El Salvador, quien constantemente alude a Dios, y de manera particular para tomar alguna decisión controversial, como cuando puso en acción el Plan de Control Territorial (régimen de excepción). En sus redes sociales, Bukele dijo: “Dios guía nuestro Plan” y colocó una foto con parte de su gabinete portando uniformes de policías

29 de enero de 2025, párr. 6. <https://www1.cbn.com/mundocristiano/latinoamerica/2025/january/el-presidente-de-costa-rica-rodeado-de-lideres-religiosos-da-fin-a-los-manuales-de-erotismo-de-las-escuelas> (página revisada el 31 de mayo de 2025).

26 Daniel Lizárraga y Rebeca Monge, “Costa Rica: la apuesta por un presidente religioso, conservador y sin experiencia”, en *El Faro* (Costa Rica), 8 de mayo de 2022, párr. 4. <https://www.elfaro.net/es/202205/centroamerica/26159/Costa-Rica-la-apuesta-por-un-presidente-religioso-conservador-y-sin-experiencia.htm> (página revisada el 03 de octubre de 2025).

y militares.²⁷ También está el caso de Nicolás Maduro, en Venezuela, quien, al final de su discurso para iniciar su tercer mandato, hizo uso del relato bíblico sobre el enfrentamiento entre el “indefenso” David y el “poderoso” Goliat, a quien derrotó. Maduro se comparó con el primero: “Punto final Goliat. Todo se acabó, fascismo. Yo Nicolás Maduro Moro, soy David, hijo del pueblo de Venezuela, y voy con Dios hoy y siempre, en batalla permanente”.²⁸ Así, estos políticos usan los elementos religiosos para justificar sus decisiones, programas, planes, confrontaciones, etc. Desde la lógica en la cual se conducen, todo lo que sea contrario a lo que ellos proponen o quieren, lo declaran proveniente del enemigo, el demonio y a la oposición política la llaman diabólica. En muchos casos, esos políticos se presentan como si fueran la encarnación de algún personaje bíblico, o del mismo Jesucristo.

En el caso costarricense, Chaves se inscribe en el mismo camino por donde transitan Bukele, Maduro, Milei y otros presidentes que se presentan como salvadores o mesías de su país. A propósito de la celebración del aniversario 114 del cantón de Acosta perteneciente a la provincia de San José, el 27 de octubre de 2024, el presidente Chaves se comparó a sí mismo con el profeta Moisés, quien, según el relato veterotestamentario, recibió de Dios los Diez Mandamientos después de sacar al pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto y conducirlo a Canaán, la Tierra Prometida. Chaves asumió el papel de mesías (salvador) e invocó a esa figura bíblica con el objetivo de defender a Marta Esquivel Rodríguez, presidenta de la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS),

27 Luis Aguilar, “El bukelismo y su peligroso uso de la religión”, en *Noticias UCA* (El Salvador), 22 de septiembre de 2022. <https://noticias.uca.edu.sv/audios/el-bukelismo-y-su-peligroso-uso-de-la-religion> (página revisada el 03 de junio de 2025).

28 CNN en Español, “Las frases más destacadas del discurso de Maduro al iniciar su tercer mandato” [Video], en *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=we6c6DiQk4I> (página revisada el 05 de junio de 2025).

quien había sido suspendida de su cargo por seis meses, por los supuestos delitos de influencia contra la Hacienda Pública y tráfico de influencias. En su alocución, Chaves objetó a los partidos Frente Amplio, Liberación Nacional y a las universidades estatales, por su oposición al gobierno y apeló al relato del Antiguo Testamento:

Ustedes saben que el pueblo de Israel pasó 40 años en el desierto, nos dice la escritura. Que Moisés los dirigió, los llevó de la esclavitud de Egipto hacia la Tierra Prometida y que, por alguna razón, nuestro Señor le dijo a Moisés que no iba a pisar la Tierra Prometida. Y le permitió a Moisés llegar al monte Nebo. Ustedes se acuerdan [de] que en el monte Sinaí le dio los mandamientos y le dijo, llévese al pueblo a la Tierra Prometida [...]. Yo estoy viendo la Tierra Prometida de una patria sin corrupción, de instituciones que sirven al pueblo y no para servirse a sí mismos. La tenemos a la vista, yo no sé si Dios me va a dejar llegar a mí [...]. El destino de esta patria hoy está más asegurado que nunca. Allá está la Tierra Prometida y yo sé que la patria va a llegar; que Dios me deje llegar a mí, es lo de menos.²⁹

Chaves se comparó con Moisés y basó su discurso político sobre una historia contada en la Biblia hace más de treinta siglos, aunque no hay pruebas científicas de que este personaje haya existido. Como es sabido, sobre el profeta Moisés se construyen varios relatos de acontecimientos no naturales. La historia de Moisés en los libros bíblicos Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio hacen de él un protagonista trascendental, un personaje extraordinario por su liderazgo decisivo en la historia religiosa y cultural. En esas dimensiones se compara y coloca Chaves. La gente que le escucha en Casa

29 Esteban Arrieta, "(Video) Rodrigo Chaves se compara con el profeta Moisés y señala que la tierra prometida está a la vista", en *La República* (San José), 29 de octubre de 2024, párr. 3. <https://www.larepublica.net/noticia/video-rodrigo-chaves-se-compara-con-el-profeta-moisés> (página revisada el 07 de junio de 2025).

Presidencial es un público cautivo, adulator y seleccionado (sonríe, aplaude y vitorea). A ellos, igual que al presidente, no les interesa saber si Moisés existió o no, en todo caso, como ese relato está en la Biblia, la creencia es que detrás de esos eventos está Dios y para un pueblo creyente como el costarricense eso le da veracidad. Lo que importa es el efecto que esta historia produce. No hay espacio ni tiempo que lo impida: Moisés ha resucitado en Chaves. Así el presidente logra posicionar las siguientes ideas: 1) a semejanza de Moisés que dirigió por 40 años a los israelitas, él está dirigiendo a los costarricenses; 2) así como Moisés sacó a Israel de la esclavitud de Egipto, él está sacando a Costa Rica de la corrupción; 3) de la misma forma que Moisés pudo ver (solo ver) la Tierra Prometida, él tiene a la vista la tierra prometida costarricense, que es una patria sin corrupción y con instituciones que sirven al pueblo; y 4) él, compenetrado totalmente con Moisés, llega a la cima de la reencarnación del personaje bíblico, al afirmar que, así como Dios no le permitió a Moisés entrar a la Tierra Prometida (solo le dejó verla desde lejos), no sabe si Dios le dejará llegar a él. Al igual que los profetas veterotestamentarios entregados a la voluntad de Dios, Chaves se resigna: “que Dios me deje llegar a mí, es lo de menos”. Al decir estas cosas, Chaves gesticuló e intentó hablar con voz temblorosa, tal como lo hacen los religiosos neopentecostales cuando balbucean en sus iglesias, porque dicen que están poseídos por un espíritu divino.

Chaves asumió de esa forma un mesianismo político. Él es el líder que tiene los poderes salvadores, es el mesías costarricense capaz de defender lo indefendible, está por encima de todo cuestionamiento y posee el poder (religioso y político como Moisés) para conducir a Costa Rica hacia una vida diferente y nueva. Ahora el presidente es el salvador, tiene una autoridad sacralizada, ha sido ungido por una fuerza superior. Costa Rica debe confiar en Chaves, porque él traerá la paz y el bienestar a la nación. Así, la

figura del mesías Chaves puede ser autoritaria y no debe ser objetada, porque está legitimada religiosamente.

Imagen 6.1

Fotografía de Eugenia Zamora, magistrada presidenta del Tribunal Supremo de Elecciones, entregando la credencial como presidente electo a Rodrigo Chaves Robles en 2022



Fuente: ANCR, Unidad documental simple CR-AN-AH-FO-248990

3. Costa Rica: de país sin militares, a un ejército de iglesias

En el 2012, el Ministerio de Educación Pública (MEP) de Costa Rica aprobó, por primera vez, un plan nacional sobre sexualidad, denominado Programa de Educación Sexual y Afectividad Integral, dirigido al Tercer Ciclo de la Educación General Básica (7mo, 8vo y 9no años), que trataba temas sobre derechos humanos, igualdad de género, comunicación interpersonal, relaciones de poder y respeto por la diversidad, entre otros. Luego de varias reacciones de padres de familia y recursos de amparo atendidos por

la Sala Constitucional, el Consejo Superior de Educación aprobó en 2017 el nuevo Programa de Estudio de Afectividad y Sexualidad Integral Tercer Ciclo (7mo, 8vo y 9no año) y el Programa de Estudio de Afectividad y Sexualidad Integral de Educación Diversificada (10mo año). Ambos programas se implementaron en los colegios públicos en 2018. En la materia para los alumnos de décimo año se estudiaban contenidos sobre autoestima, sexualidad, enfermedades de transmisión sexual, métodos anticonceptivos, embarazos no deseados, orientaciones sexuales, etc., los cuales son facilitados por profesionales en psicología. En el caso del estudiantado de décimo año, sus apoderados de familia pueden decidir si sus hijos asisten o no a la lección semanal de esa materia, pues es opcional. Para los estudiantes de tercer ciclo los contenidos son inevitables porque están incorporados a materias particulares. Los colegios privados no están obligados a facilitar esos programas.³⁰

El 29 de enero de 2025, en una conferencia de prensa en Casa Presidencial, acompañado de dirigentes religiosos de las iglesias musulmana, católica, evangélica y adventista, entre otras, Chaves aprovechó para anunciar la eliminación de lo que denominó los “manuales de erotismo” (se refería al Programa de Estudio de Afectividad y Sexualidad Integral) en las escuelas, porque promovían contenidos inapropiados para menores. Esa medida la presentó junto con la ministra de Educación, Anna Katharina Müller y también incluía la eliminación de protocolos específicos para situaciones de *bullying* contra estudiantes LGBTIQ+, instaurando en su lugar un trato general contra el acoso escolar, sin distinciones por identidad de género u orientación sexual. Algunas de las expresiones del mandatario fueron:

30 UNESCO, “Costa Rica. Educación integral en sexualidad”, <https://education-profiles.org/es/america-latina-y-el-caribe/costa-rica/~educacion-integral-en-sexualidad> (página revisada el 09 de junio de 2025).

Lo que hicieron gobiernos y ministros de Educación fue llevar la perversión sexual a nuestras aulas [...] como enseñarles a los niños cómo masturbarse [...] descarados. Se acabó. Gracias a mi Dios infinito [...]. Esto que estamos haciendo no es un retroceso. Es enderezar un pecado.³¹

Las declaraciones del presidente en esa conferencia de prensa tuvieron el mismo tono característico en él: burla, prepotencia, provocación y altanería contra las autoridades de gobiernos anteriores. Esta vez no habló esquivando las preguntas sobre las acusaciones por acoso sexual, sino como un hombre íntegro y ejemplar que es protegido por Dios y que ha sido elegido para limpiar a Costa Rica del pecado.

En su intervención, Müller informó que esa decisión era resultado del trabajo conjunto con todas las creencias religiosas y espirituales de Costa Rica; entre ellas mencionó a la Iglesia católica, a la Federación Alianza Evangélica, la Iglesia adventista, a la Iglesia luterana, a la Iglesia anglicana, a la episcopal, a la budista, a la musulmana y a la judía. La decisión era que a partir de ese momento se usaría un nuevo programa llamado Estudios de Educación para la Paz y la Convivencia, el cual contenía algunos temas del programa anterior.³²

El pastor Jorge Gómez Varela, representante de la Alianza Evangélica, quien había estado cerca del gobierno desde sus inicios y había acompañado la nueva propuesta del ministerio de Educación, expresó su respaldo:

31 Redacción, "El presidente de Costa Rica rodeado de líderes religiosos da fin a los "manuales de erotismo" de las escuelas", en *Mundo Cristiano* (San José), 29 de enero de 2025). <https://www1.cbn.com/mundocristiano/latinoamerica/2025/january/el-presidente-de-costa-rica-rodeado-de-lideres-religiosos-da-fin-a-los-lqu-manuales-de-erotismo-rdquo-de-las-escuelas> (página revisada el 10 de junio de 2025).

32 Presidencia de la República, "En vivo Conferencia de prensa semanal del Presidente de la República" [Video], en *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=0Hy_ISdM2xU&t=3033s (página revisada el 10 de junio de 2025).

me alegra que este Gobierno haya tomado en cuenta este análisis serio y profundo de qué afecta y qué no afecta a nuestros niños [...] debemos estar altamente agradecidos que se nos permita la oportunidad de poder educar a nuestros hijos de la forma que considera y que este gobierno lo haya permitido de esa forma y no que se nos ha implantado aspectos que competen netamente a nuestras familias costarricenses.³³

En su intervención, el padre Ricardo Cerdas, vocero de la Conferencia Episcopal, también dio su apoyo a esta decisión, porque consideraba que fomentaba la vida, la libertad y el respeto. Hizo un llamado para que no se pretendiera tener una neutralidad religiosa en la educación, sino que debía existir una confesión con valores muy concretos, determinados y arraigados, es decir, la educación en Costa Rica debía tener una orientación católica. Con una alusión al papa Francisco sobre la colonización ideológica, Cerdas pidió evitar la colonización de la “ideología de género”. Por su parte, el egipcio Hossam Said, dirigente de la comunidad musulmana en el país, dijo que Costa Rica sí tenía ejército y que era la comunidad de religiosos y el gobierno actual, porque eran quienes defendían el liderazgo de la educación para toda América Latina.³⁴

La medida adoptada por el gobierno generó reacciones a favor y en contra. Por un lado, tuvo el apoyo de los sectores conservadores y religiosos, los cuales señalaron que consistía en una defensa de la familia, la vida y del modelo establecido

33 Redacción, “El presidente de Costa Rica rodeado de líderes religiosos da fin a los ‘manuales de erotismo’ de las escuelas”, en *Mundo Cristiano* (San José), 29 de enero de 2025). <https://www.l.cbn.com/mundocristiano/latinoamerica/2025/january/el-presidente-de-costa-rica-rodeado-de-lideres-religiosos-da-fin-a-los-ldquo-manuales-de-erotismo-rdquo-de-las-escuelas> (página revisada el 03 de octubre de 2025).

34 Presidencia de la República, “En vivo Conferencia de prensa semanal del Presidente de la República” [Video], en *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=0Hy_IsdM2xU&t=3033s (página revisada el 03 de octubre de 2025).

por Dios. Por otro lado, experimentó el rechazo de los defensores de derechos humanos, grupos feministas y sectores de la diversidad sexual, los cuales advirtieron que esos cambios eran un retroceso en la educación sexual integral y en la protección de estudiantes LGBTIQ+. Una de las reacciones a la decisión del gobierno provino del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) de la Universidad de Costa Rica, a través de un pronunciamiento donde señalaron el valor que tenía el programa que había sido eliminado:

El Programa de Afectividad y Sexualidad contiene información para que las personas adolescentes comprendan la importancia de cuidar sus cuerpos, respeto a la diversidad y conocimiento de sus derechos y deberes. Los contenidos de este Programa son centrales para prevenir: las relaciones impropias, abusos sexuales, embarazo adolescente e infecciones de transmisión sexual.³⁵

En la presentación de la conferencia de prensa no hubo algún informe en el que se anotaran los nombres de los profesionales que participaron en la creación del nuevo programa, cuáles habían sido los fundamentos y criterios técnicos que usaron, cuál era la opinión del estudiantado que recibió la materia, qué aportes dieron los docentes que impartieron los contenidos sobre afectividad y sexualidad, etc. El gobierno sustituyó un programa por otro, sin ofrecer alguna explicación profesional para esa decisión. Por la exposición que hicieron, se entiende que fue el “ejército de religiosos” al que aludió el líder musulmán, el que aprobó el nuevo programa. Eso significa que la decisión fue tomada a partir de creencias religiosas y no del conocimiento científico y técnico. La fuerza

35 Redacción, “Pronunciamiento ante la eliminación del programa de afectividad y sexualidad integral y el protocolo de atención del bullying contra la población estudiantil LGBT+”, en CIEM. <https://ciem.ucrac.cr/eliminacion-del-programa-de-afectividad-y-sexualidad-integral-y-el-protocolo-de-atencion-del> (página revisada el 13 de junio de 2025).

política-religiosa conservadora salió así triunfante. Además, esta situación tenía su explicación en una reunión convocada por el Foro Mi País y que Chaves sostuvo con Templo Bíblico Internacional en Tibás,³⁶ el 25 de marzo de 2022, entre la primera y segunda vuelta electoral. Ese día, Chaves asumió compromisos concretos con pastores y líderes religiosos cristianos, en el caso de que resultase elegido presidente de la república el 8 de mayo:

Yo, doctor Rodrigo Chaves, ante Dios, la Patria y los pastores presentes en este foro cívico, me comprometo a: No apoyar, ni institucionalizar ni promover la ideología de género en el Estado costarricense. No apoyar ninguna iniciativa que favorezca el aborto y la eutanasia. Revisar los decretos sobre la fertilización in vitro y la norma técnica (sobre interrupción terapéutica del embarazo). Eliminar la ideología de género del sistema educativo costarricense. Permitir que el sector cristiano le proponga candidatos y sus currículos para ser valorados en posiciones de liderazgo en Educación, Salud y Relaciones Exteriores. Colaborar con la Iglesia Cristiana Evangélica, sea de oficio, por decreto, reglamento o ley para que a las iglesias y ministerios de ayuda social evangélicos se les respete y facilite el funcionamiento y desarrollo de sus actividades en todo el territorio nacional, desde la Casa Presidencial y los diversos ministerios estatales.³⁷

La decisión de sustituir el Programa de Estudio de Afectividad y Sexualidad Integral, que él denominó “manuales de

36 En julio de 2019, el entonces presidente Carlos Alvarado Quesada asistió a esta iglesia, donde hubo una vigilia de oración organizada por la Alianza Evangélica. Ahí Alvarado ofreció un mensaje llamando al diálogo.

37 Liza Medina, L. (5 de abril de 2022). “Costa Rica: Nuevo presidente promete eliminar la ideología de género y colaborar con la iglesia cristiana”, en RCC (Paraguay), 05 de abril de 2022, párr:4. <https://rcc.com.py/especiales/costa-rica-nuevo-presidente-promete-eliminar-la-ideologia-de-genero-y-colaborar-con-la-iglesia-cristiana/> (página revisada el 15 de junio de 2025).

erotismo”, respondió así a compromisos religiosos y no a criterios técnicos o científicos. De manera unilateral, el gobierno de Chaves impuso una perspectiva religiosa conservadora antes que una visión científica sobre asuntos delicados para las personas adolescentes, como el cuidado del cuerpo, el conocimiento de sus derechos y deberes, el respeto a la diversidad, los abusos sexuales, las relaciones impropias, el embarazo adolescente y las infecciones de transmisión sexual. A partir de las creencias religiosas se produjo el rechazo autoritario e irrespeto a derechos humanos fundamentales como la libertad de información, libertad de pensamiento, el derecho a formar una familia, la libertad de asociación y el derecho a no ser discriminado.

Por tratarse de una situación que envolvía temas sensibles, Casa Presidencial organizó la conferencia de prensa de tal manera que se sintiera el peso y la fuerza del “ejército de religiosos”; por eso, tuvo lugar no solo la presencia cuantitativa de los invitados, sino también las intervenciones de tres hombres representantes (no participó ninguna mujer) de las iglesias católica, evangélica y musulmana.³⁸ Este ejército de iglesias que acompañó al presidente Chaves conforma lo que puede denominarse el “ecumenismo conservador”: la unión de diferentes confesiones religiosas a partir de principios y valores conservadores, con enseñanzas y prácticas tradicionales que imponen a los demás, aunque no compartan su fe religiosa. Estos viven su fe a partir de interpretaciones fundamentalistas de sus libros sagrados, sin tomar en cuenta el contexto sociohistórico en el cual fueron escritos, ni el contexto actual desde donde leen esos libros. Prefieren ser fieles a sus creencias religiosas antes que defender o potenciar derechos humanos. Muestran así un liderazgo autoritario, irrespetuoso y antidemocrático.

38 Llama la atención que un religioso extranjero (egipcio) forme parte de un grupo de personas que determinan cómo debe ser la educación sexual en Costa Rica.

Dado el contexto electoral en el que se adquirieron esos compromisos político-religiosos, son notorios sus motivos. Para el candidato Chaves, una forma de obtener el apoyo de las iglesias conservadoras para la segunda vuelta del 3 de abril de 2022 era ofreciéndoles a los dirigentes religiosos tener presencia o influencia en algunas áreas de gobierno que para ellos eran claves, como el sector de la educación, la salud y las relaciones exteriores. La educación, porque querían tener el control de los contenidos que se enseña en los colegios, particularmente lo concerniente a la educación sexual integral y por eso rechazaron los programas de Afectividad y Sexualidad Integral del MEP; la salud, porque desde ese ministerio podrían tener la potestad para participar cada vez que haya una propuesta respecto a la legalización del aborto, la eutanasia, el consumo de cannabis y la adopción de hijos por parte de parejas del mismo sexo (todo lo que incluye lo que llaman la “agenda moral”); de esta manera, ellos no aprobarían nada de eso; y en el campo de las relaciones internacionales, porque, al igual como lo habían intentado representantes de otros países, querían tener incidencia desde posturas religiosas conservadoras en instituciones internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA), para influir en la política regional y oponerse a la educación sexual integral, los derechos sexuales y reproductivos, el matrimonio igualitario, promover el escepticismo climático, defender la objeción de conciencia institucional, entre otros. Este es el caso de organizaciones como el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia, el cual realiza estrategias de diplomacia religiosa y cabildeo en la OEA para impulsar su “agenda valórica” y neutralizar las decisiones de la organización en temas de derechos humanos.³⁹

39 Redacción, “Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia. Visión y misión”. <https://www.congresoiberoamericano.org/> (página revisada el 16 de junio de 2025).

A propósito de los líderes religiosos pertenecientes a diferentes iglesias que participaron en este evento público promovido por la presidencia de la república, surge la pregunta si lo que expresaron ahí era la posición de un acuerdo tomado por la iglesia (la comunidad de creyentes) o era la posición personal de cada uno de ellos (pastores, sacerdotes, apóstoles, obispos, rabinos, profetas, etc.). Si fuera lo primero, eso no se condice necesariamente, con el llamado “voto religioso”, que ha sido demostrado que no funciona así.⁴⁰ Si fuese lo segundo, estamos entonces en presencia de prácticas antidemocráticas de estos dirigentes que están reñidas con la propia ética cristiana y religiosa en general. Son agrupaciones donde se estaría cultivando el autoritarismo, el verticalismo y el aprovechamiento político-religioso. Estos dirigentes estarían ofreciendo al candidato presidencial el “voto religioso” de sus iglesias, a cambio de ocupar (ellos) altos cargos públicos o recibir algún tipo de prebendas.

Conclusión

En los tres hechos específicos aquí estudiados, se comprueba la estrecha relación que existe entre el gobierno de Costa Rica, representado en la persona de su presidente el señor Rodrigo Chaves, y la religión (católica, evangélica, adventista, episcopal, luterana, musulmana, judía, etc.). No se trata de una relación casual, sino causal, es decir, hay un motivo que conduce al presidente Chaves a hacer un uso deliberado de la Biblia como objeto simbólico, valerse del relato veterotestamentario de Moisés y crear vínculos con los pastores y líderes religiosos; tiene que ver con la necesidad de sostener y justificar sus decisiones y aspiraciones como

40 José Díaz González, “Identificación religiosa e intención de voto en Costa Rica durante la elección presidencial de 2022”, en: *Revista de Estudios Sociales*, no. 82 (2022), pp. 159-178.

mandatario. Sus actos y dichos demuestran que no estamos ante una persona adherida a una fe religiosa (es decir, no es un miembro o hermano de iglesia que se hizo político), sino, más bien, se trata de un presidente que instrumentaliza la religión desde su posición de poder, con fines políticos. A esto hay que agregar que encontramos en ese revestimiento religioso, incoherencia, irrespeto y argucia en el mandatario; por un lado, dice y promete una cosa y por el otro no cumple o hace lo contrario.

Al mismo tiempo, percibimos que las distintas confesiones religiosas que participaron de los hechos aquí analizados también instrumentalizaron el poder político, a través de su cercanía y relación con las autoridades de gobierno, en este caso, con el presidente y la ministra de educación. Sus fines era religiosos y morales y lograron que su perspectiva respecto al ser humano, la educación y la sociedad en general, se impusiera de manera hegemónica en aspectos tan delicados y sensibles como los derechos humanos, particularmente de las mujeres y las personas sexualmente diversas. Hallamos un abuso de poder político-religioso, que prefiere obedecer sus principios de fe, antes que los postulados y criterios de la ciencia. ¿No habrá en todo esto tráfico de influencias?

A propósito de estos acontecimientos, vemos una agrupación religiosa que, desde el punto de vista confesional, es variada y diversa y, por sus posiciones políticas, se constituye en un “ecumenismo conservador”. En el pasado era difícil ver a distintas confesiones de fe unidas públicamente, porque cada una defendía su parcela (de verdad) religiosa, desde donde veía a los demás como competencia o adversario. Hoy llama la atención verlos trabajar juntos y con objetivos claros como, por ejemplo, defender desde sus distintas creencias (dioses y profetas) y una moral tradicional, sin importarles que eso implique negar una educación libre, sana, justa y humana. Contrario al ecumenismo liberador, cuya razón de ser

es construir, desde los más desfavorecidos un mundo donde todos tengan derecho a vivir dignamente, estamos ante un ecumenismo de derecha, que se coloca desde una posición de poder para sacralizar abusos, maltratos e injusticias. No están con las víctimas, sino con los victimarios.

En tiempos de intolerancia y violencia como los que vivimos, el diálogo interconfesional e interreligioso con las autoridades políticas es importante, más aún cuando se trata de asuntos públicos que atañen a toda una sociedad, en la que hay gente que no profesa ninguna religión; pero no existe diálogo si todos piensan lo mismo (ecumenismo conservador). En Costa Rica existen sectores religiosos con amplia formación académica, sin embargo, no se les hace participes de esos encuentros. Todo fundamentalismo religioso, político o económico deteriora la democracia. Evidencia de esto es lo que en este capítulo se ha analizado: el uso de la religión para imponer una forma de educar y entender la vida y de legitimar el autoritarismo del presidente de la república.

Epílogo

David Díaz Arias

En enero de 2017, el Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) de la Universidad de Costa Rica y el *Semanario Universidad* presentaron los resultados de una encuesta de opinión realizada en noviembre de 2016, los cuales mostraron un patrón muy claro:

En general, las entrevistas revelan respuestas conservadoras. El 60% de las personas dice estar a favor de mantener la confesionalidad del Estado, mientras que un 59% indicó estar en desacuerdo con las uniones entre personas del mismo sexo, además, aproximadamente un 60% de las personas desaprueba el aborto en casos de violencia sexual y cerca de un 80% está en desacuerdo con la legalización de la marihuana con fines recreativos. Con respecto a la religión, para el 70.3% de las personas encuestadas, la religión es muy importante y de aquellos que dicen ser religiosos 71.8% son católicos.

Según los resultados, se observa una correlación entre la importancia de la religiosidad en las personas y su oposición a estas reformas liberales. Estos valores varían cuando se analiza por edades, sobre todo entre personas jóvenes, para quienes la religión es menos importante y,

por ejemplo, el 50.9% de las personas entre 18 y 24 años dice estar de acuerdo con el aborto.¹

Los datos señalados, efectivamente, eran una herramienta para poder visualizar el estado de las creencias y el papel movilizador que podían tener. Eso porque, además, la encuesta mostró que apenas un 27,6% de los encuestados tenían simpatía por algún partido político. En ese sentido, una marea alta provocada por cualquier tipo de fuerza social podría revolver ese océano con consecuencias políticas y sociales inmediatas. Esa era la situación a un año de que ocurrieran las elecciones de febrero de 2018.

*

Desde la segunda década del siglo XXI, Costa Rica ha avanzado hacia una nueva etapa conservadora. Esta coyuntura coincide con el ascenso del abstencionismo, la consolidación de la reforma neoliberal del Estado, la profundización de las desigualdades sociales, la inseguridad basada en la presencia cotidiana de la violencia generada por el narcotráfico, las guerras culturales y la desarticulación de los movimientos sociales y sindicales. Un primer indicio de ese avance conservador lo representó el ascenso, como la espuma, del apoyo electoral a un candidato presidencial neopentecostal en las elecciones de 2018. Esos comicios mostraron a un país dividido por visiones morales muy conservadoras, de forma que una importante cantidad de ciudadanos votaron con la idea de que Costa Rica debía ser una república regida por la religión.

Ese proyecto político neopentecostal fracasó en la segunda ronda electoral, gracias a una movilización de ciudadanos que

1 Gestión UCR, "Costarricenses son mayoritariamente católicos y conservadores", 18 de enero de 2017; disponible en: <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2017/1/18/costarricenses-son-mayoritariamente-catolicos-y-conservadores.html> (revisado el 7 de octubre de 2025).

votaron por el Partido Acción Ciudadana (PAC), para impedir que el grupo ultraconservador religioso llegara a la presidencia.² No obstante, el PAC asumió ese voto como un cheque en blanco para reanudar la reforma neoliberal. Así, la primera medida de la administración de Carlos Alvarado Quesada (2018-2022) fue presentar una regresiva reforma tributaria la cual, como ayer, dejó sin tasar a las grandes compañías y a los grupos con mayor poder económico y se concentró en impulsar impuestos a nuevos productos de consumo popular como Spotify y Netflix y subió el impuesto de la renta a los asalariados. Luego, en medio de la pandemia por Covid-19, la administración Alvarado aprobó una legislación laboral antidemocrática que limitó el uso de la huelga con fines políticos y prohibió las manifestaciones públicas. Finalmente, durante esa administración se aprobó una reforma al empleo público, para homologarlo al privado.³

Esa marcha de reformas neoliberales aprobadas a golpe de tambor fue enfrentada por diferentes movimientos sociales. Pero la administración Alvarado se mostró cada vez más autoritaria con respecto a esos grupos sociales y sus demandas. Un movimiento de docentes enfrentó la reforma fiscal con coraje, pero su lucha se desgastó al pasar semanas de protesta en la calle y por no contar con el apoyo de otras instituciones públicas, particularmente las universidades. La puesta en práctica de la reforma fiscal comenzó en junio de 2019, pero nuevos sectores mostraron

2 Adrián Pignataro, "Reto económico, valores y religión en las elecciones nacionales de Costa Rica 2018", en: *Revista de Ciencia Política*, vol. 39, no. 2 (2019), pp. 239-264; José Andrés Díaz González y Stephanie Cordero Cordero, "Las preferencias del electorado en la segunda ronda presidencial de 2018 en Costa Rica. Un modelo de socialización política", en: *Política y gobierno*, vol. xxvii, no. 1 (2020); Mariana Sendra, "¿Voto programático o evangélico? El apoyo electoral a la derecha radical en Brasil y Costa Rica", en *Revista Internacional de Sociología*, vol. 81 (enero-marzo de 2023).

3 Iván Molina Jiménez y David Díaz Arias, eds., *El gobierno de Carlos Alvarado y la contrarrevolución neoliberal en Costa Rica* (San José: CIHAC, 2021).

su descontento contra ella y contra algunos de los bastiones del gobierno, como el ministro de Educación Edgar Mora Altamirano. A fines de junio del 2019, a través de redes sociales, grupos de estudiantes manifestaron su oposición a la implantación de baños neutros en los centros educativos, una medida de inclusión y reconocimiento de las diversidades sexuales impulsada por el ministro. Esas protestas llevaron al cierre de casi 200 centros de enseñanza, a la creación de un movimiento de Resistencia Nacional Estudiantil, al involucramiento de líderes sindicales y neopentecostales en la lucha y a que otros grupos sociales, como los transportistas que protestaban contra Alvarado, se unieran a los colegiales.⁴ Asimismo, grupos de pescadores de Puntarenas aprovecharon el momento y se manifestaron frente a la Casa Presidencial, exigiendo al gobierno exonerarlos del 13% al IVA que les imponía la nueva ley fiscal.⁵

El 26 de junio de 2019, en diferentes lugares de la periferia del país, grupos de policías reprimieron a los jóvenes estudiantes y los hirieron.⁶ Desgastado, el ministro Mora renunció el 1 de julio.⁷ Herido en su ego, en una nueva cadena de televisión transmitida esa noche, Alvarado se

4 Sofía Chinchilla, "Extrañas alianzas impulsan protestas", *La Nación*, 28 de junio del 2019: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/extranas-alianzas-impulsan-protestas/YBMDGEQQ6BBGVGTCQ53VERRRDY/story/> (revisado el 22 de junio del 2021).

5 Josué Bravo y Esteba Oviedo, "¿Por qué el gobierno y los pescadores no llegaron a un acuerdo este miércoles?", *La Nación*, 10 de julio del 2019: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/por-que-el-gobierno-y-los-pescadores-no-llegaron/FCRQZ5HHLBC4NFUKNE4J37K6OQ/story/> (revisado el 22 de junio del 2021).

6 Yamileth Angulo, "Policía reprime a estudiantes que se manifestaban contra ministro del MEP", *elmundo.cr*, 26 de junio de 2019: <https://www.elmundo.cr/costa-rica/policia-reprime-a-estudiantes-que-se-manifestaban-contraministro-del-mep/> (revisado el 22 de junio del 2021).

7 Luis Madrigal, "Renuncia Édgar Mora, el polémico ministro de Educación", *Delfino*, 1 de julio de 2019: <https://delfino.cr/2019/07/renuncia-edgar-mora-el-polemico-ministro-de-educacion> (revisado el 22 de junio del 2021).

mostró inclinado al diálogo y llamó a deponer la protestas.⁸ Unas horas después, en medio de la noche, la policía barrió con quienes bloqueaban las calles.⁹ Pero los muchachos no cejaron en su protesta; en específico, estudiantes de secundaria de distintas partes del país, organizados en el Movimiento Estudiantil de Secundaria (MEDSE), emprendieron protestas en julio del 2019 en contra de la aplicación de nuevas pruebas para determinar su aprendizaje (pruebas de Fortalecimiento de Aprendizajes para la Renovación de Oportunidades o FARO) y de un proyecto de educación dual, cuyo objetivo era posibilitar el trabajo no asalariado de estudiantes de secundaria como aprendices en empresas privadas.

En defensa del presidente Alvarado, un grupo organizó a través de redes sociales una marcha que titularon “Unidos por Costa Rica, sí a la democracia” y la convocaron para el 6 de julio en la Avenida Segunda. Ese día, vestidas de blanco, unas doscientas personas caminaron del parque La Merced hasta la plaza de la Democracia; su mensaje era: “Marchamos todos unidos por Costa Rica. No permitamos que nuestro país caiga, ni mucho menos en manos de personas que viven de mentiras, de engaños, que fomentan el odio, que quebrantan la soberanía y la democracia de Costa Rica, que quieren destruir la hermandad, la tranquilidad, la libertad”.¹⁰ Ese discurso reprodujo, quizás sin que sus

8 Johnny Castro, “Mandatario reiteró llamado al diálogo y pude deponer bloqueos”, *La República.net*, 1 de julio del 2019: <https://www.larepublica.net/noticia/mandatario-reitero-llamado-al-dialogo-y-pide-deponer-bloqueos> (revisado el 22 de junio del 2021).

9 Juan Diego Córdoba, Alexandra Araya, Kattia Bermúdez, “Policía quitó bloqueos en vía a Limón en operativo de una hora”, *La Nación*, 2 de julio de 2019: <https://www.nacion.com/el-pais/gobierno/policias-antimotines-intenta-quitar-bloqueos-de/MO7CMLVUOJDWDHQ3ZRWUD7FLJ/story/> (revisado el 22 de junio del 2021).

10 Walter Herrera, “Marcha de blanco para apoyar a Carlos Alvarado con poca convocatoria”, *La República.net*, 7 de julio de 2019: <https://www.larepublica.net/noticia/marcha-de-blanco-para-apoyar-a-carlos-alvarado-con-poca-convocatoria> (revisado el 22 de junio del 2021).

productores lo notaran, el lenguaje anticomunista y religioso desarrollado en el país desde la década de 1930 para confrontar y desprestigiar al Partido Comunista de Costa Rica.¹¹

La pandemia por Covid-19 llegó a Costa Rica a inicios de marzo del 2020, pero sus contagios se mantuvieron controlados en una primera etapa, debido a las rápidas medidas sanitarias impulsadas por el ministerio de Salud y por el gobierno de Alvarado. Pero esa exitosa política solo funcionó en un corto plazo, porque el gobierno cedió ante las presiones de los empresarios y, ya para julio del 2020, los contagios subieron escandalosamente y solo comenzaron a bajar a finales de año.¹² Inesperadamente, el 18 de agosto, en ese contexto de ascendencia de los casos, dos viejos políticos, Célimo Guido Cruz (diputado por el izquierdista partido Fuerza Democrática entre 1998 y 2002) y José Miguel Corrales Bolaños (diputado por el Partido Liberación Nacional durante los periodos 1974-1978, 1986-1990 y 2002-2006 y su candidato presidencial en 1998) aparecieron en la palestra pública exigiéndole al gobierno finalizar con las medidas restrictivas al comercio y al tránsito y convocando a una marcha y posterior concentración frente a la Casa Presidencial. Guido y Corrales llamaron a su movimiento: Rescate Nacional.¹³ El 24 de agosto, los dos anunciaron el inicio de una huelga nacional al día siguiente en nombre de los sectores agrícola, agropecuario, pesquero, transporte, cultura, economía informal, turismo, de estudiantes, sindicatos, bares, restaurantes y

11 Iván Molina Jiménez, *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*. (San José: ECR, 2007).

12 Iván Molina Jiménez, *Costa Rica covidiana. Pandemia politizada y desmantelamiento republicano*. (San José: Del Pasado y del Presente, 2021), pp. 23-28.

13 Esteban Arrieta, "Exdiputados José Miguel Corrales y Célimo Guido demandan fin de medidas restrictivas y organizan protesta", *La República.net*, 18 de agosto del 2020: <https://www.larepublica.net/noticia/exdiputados-jose-miguel-corrales-y-celimo-guido-demandan-fin-de-medidas-restrictivas-y-organizan-protesta> (revisado el 24 de junio del 2021).

desempleados.¹⁴ En las siguientes semanas hubo fuertes movimientos de protesta y enfrentamientos con la policía, pero finalmente el movimiento se desgastó.

*

La consecuencia directa de que el PAC se plegara a la agenda neoliberal fue su catastrófica derrota electoral en febrero de 2022, cuando, después de haber gobernado por ocho años seguidos, no ganó ni siquiera un asiento en el Congreso para el periodo 2022-2026 y casi desapareció como partido político. A su vez, las identidades políticas siguieron minándose y eso profundizó la crisis del mercado electoral, en el cual prácticamente cualquier desconocido, que hiciera uso del lenguaje preciso, podía lanzar la red para sacar cientos de miles de votos.

Así, Rodrigo Chaves Robles ganó la carrera electoral de 2022 con un discurso de ataque a los partidos tradicionales, a la prensa, a la élite política y económica y tras presentarse él mismo como ajeno a esa política y como su redentor. Una vez en el poder, Chaves comenzó a mostrar signos de autoritarismo, particularmente en el trato a sus subalternos, a la que vez que acentuó sus críticas a los otros poderes de la república. De esa forma, el Ejecutivo pasó de privilegiar las discusiones y los consensos con que históricamente se manejaba la política costarricense a acentuar el enfrentamiento entre los poderes.

Desde el inicio de su gobierno, Chaves cuestionó a la prensa independiente, al presidente de la Asamblea Legislativa, al fiscal general de la república y al presidente de la Corte Suprema, así como mostró menosprecio por las

14 Wendy Pérez, "Corrales pide a Carlos Alvarado que no los provoque mañana durante marcha de Rescate Nacional", *elmundo.cr*, 24 de agosto de 2020: <https://www.elmundo.cr/costa-rica/corrales-pide-a-carlos-alvarado-que-no-los-provoque-manana-durante-marcha-de-rescate-nacional/> (revisado el 24 de junio del 2021).

universidades públicas del país. Sobre esa base de cuestionamiento de las reglas del juego democrático, el presidente comenzó a repetir los métodos y a utilizar los instrumentos de la derecha populista occidental contemporánea y a presentarse como el representante de la voluntad de la mayoría. En ese sentido, Chaves se cree moralmente superior a sus opositores y habla desde ese lugar en contra de las élites políticas, económicas e intelectuales, a las cuales identifica como “enemigas” de los grupos populares. Su hostilidad se dirige contra la clase política y la burocracia administrativa que estuvo antes de que él llegara al gobierno y la acusa de expoliar al pueblo para financiar sus lujosas vidas. Ese comportamiento también es copiado por varios de sus seguidores y se traduce en violencia escrita y “memes” en las redes sociales.

La crisis hegemónica que experimenta Costa Rica, en medio de esta ola conservadora, ha sido bien aprovechada por Chaves para intentar amalgamar un movimiento bautizado por él mismo como “los jaguares”, el cual expresaría su deseo de mantener el poder por medio de una persona cercana a partir del 2026 y lograr ganar 40 asientos en el Congreso, un número que le permitiría cambiar la institucionalidad estatal. En este contexto, el enfrentamiento político producido por la figura del presidente se ha profundizado de forma que, mientras tirios y troyanos se enfrentan en las redes sociales por decir quién es más democrático y quién más sectario, los problemas estructurales que han llevado al país a esta situación se vuelven más agresivos y críticos.

Acerca de los autores y las autoras

ISABEL ÁLVAREZ-ECHANDI (1988) es Ph.D. en historia por Indiana University-Bloomington (Estados Unidos). Es profesora de la Escuela de Historia e investigadora del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) de la Universidad de Costa Rica (UCR). Ha trabajado como docente para Texas Tech University y asistente de edición de la prestigiosa revista *American Historical Review*, Indiana, Estados Unidos. Ha sido la beneficiaria de reconocimientos como la CAHI Award in Support of Research and Creative Activity, HASTAC Scholar Fellowship y las Mendel y Ruth Lilly Fellowships para historia, Estados Unidos. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran “Los trabajadores bananeros del Pacífico Sur de Costa Rica: entre la socialdemocracia del Partido Liberación Nacional y la intervención laboral internacional, 1955-1970”, en *Luces y sombras: La socialdemocracia costarricense y la Guerra Fría, 1951-1976* editado por David Díaz Arias (CIHAC/ Academia de Geografía e Historia de Costa Rica, 2024) y “Entre reformismo anticomunista y el Estado neoliberal: Trabajadores bananeros, el internacionalismo laboral y el fuero sindical en Costa Rica, 1953–2020”, en *Transformaciones del mundo laboral: Desigualdades, resistencias y luchas sociales en América Latina y el Caribe*, editado por Ronny Viales Hurtado y publicado por el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC/CALAS, 2025).

DAN ABNER BARRERA RIVERA (1964) tiene una maestría en derechos humanos por la Universidad Estatal a Distancia (Costa Rica). Es académico del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional de Costa Rica. Ha publicado decenas de trabajos sobre el pensamiento neoconservador, neopentecostalismo, derechos humanos, religión y política, fundamentalismo cristiano, movimientos sociales, medios de comunicación en América Latina, en revistas nacionales e internacionales. Sus publicaciones más recientes (como coeditor y autor) incluyen: tres volúmenes de *Visiones de Centroamérica, en el 200 aniversario de su independencia* (EUNA, 2021) y tres volúmenes de *Pensamiento neoconservador en Centroamérica en el siglo XXI* (EUNA, 2025).

JORGE BARRIENTOS VALVERDE (1988) es profesor e investigador asociado de historia contemporánea en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Es doctor en historia global, máster en historia de Centroamérica y licenciado en Estudios Sociales, todos por la Universidad de Costa Rica. Es miembro de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios del Medio Oriente y África del Norte y es autor de diversos artículos y libros sobre historia política y de las religiones. Algunas de sus publicaciones son: *Los amigos de Lucifer: la ideología anticomunista en Costa Rica, 1948-1962* (Editorial Arlekin, 2019); *Los historiadores marxistas británicos y su legado en la historiografía contemporánea* (Editorial Arlekin, 2023) y *El catolicismo social y la Teología de la Liberación en Costa Rica, 1979-1991* (EUCR, en prensa).

DAVID DÍAZ ARIAS (1977) tiene un Ph.D. en historia por Indiana University-Bloomington (Estados Unidos). Es profesor catedrático de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. Ha ganado el Premio Nacional Luis Ferrero a la Investigación Cultural y el Premio Nacional de Historia Cleto

González Víquez. Ha publicado decenas de trabajos sobre historia política, historia de la memoria, rituales estatales, naciones y nacionalismos, guerra civil, instituciones, caudillos, procesos de paz, construcción del Estado, literatura, ciencia ficción y otra diversidad de temas en la historia de Centroamérica y Costa Rica. Sus publicaciones más importantes incluyen: *La Fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921* (EUCR, 2008), *Crisis Social y Memorias en Lucha: Guerra Civil en Costa Rica, 1940-1948* (EUCR, 2015) y *Chicago Boys del Trópico: historia del neoliberalismo en Costa Rica (1965-2000)* (EUCR, 2021).

ESTEBAN FERNÁNDEZ MORERA (1990) tiene un bachillerato en filosofía por la Universidad de Costa Rica y un M.Sc. en historia por la misma institución. Es profesor de la Escuela de Estudios Generales y la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. Ha investigado sobre el conflicto entre tradición y modernidad cultural, la cultura visual costarricense y la Guerra Fría Cultural. Es autor de: “Purificando el cine en Costa Rica, 1936-1937: cruzada global, censura moral y movilización católica”. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centro América y el Caribe* 17, no. 1 (enero-junio, 2020), “Imaginando amigos y enemigos: La Guerra Fría Cultural en Costa Rica, 1953-1973” (Tesis de Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica, 2002) y “La apertura de la embajada soviética en Costa Rica y la reacción anticomunista, 1970-1972” en *Imperios, Agentes y Revoluciones: La Larga Guerra Fría en Costa Rica (1928-1986)*, David Díaz, eds. (San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2022).

AMANDA SOFÍA SÁNCHEZ MESÉN (2000) es bachiller en historia por la Universidad de Costa Rica y se encuentra cursando la maestría académica en historia en la misma universidad. Asimismo, cursa un diplomado en administración

de empresas en la Universidad Estatal a Distancia. Se ha desempeñado como asistente de posgrado en diversos programas. Sus líneas de investigación se centran en historia de la política, religiones y poder.

DANIEL UGALDE BARRANTES (1999) es bachiller en historia por la Universidad de Costa Rica y se encuentra cursando la maestría académica en historia en la misma universidad. Sus líneas de investigación se centran en la historia intelectual y del poder en Centroamérica y Costa Rica, particularmente durante el siglo XX.