

**TESIS CON
FALLAS DE ORIGEN**

7
2ej



**Universidad Nacional Autónoma
de México**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**INSURRECCION POPULAR SANDINISTA
Y LOS CRISTIANOS
(1977 - 1980)**



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

NOV. 24 1987

**SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES**

**Que para obtener el título de
Licenciado en Estudios Latinoamericanos**

p r e s e n t a

OSCAR WINGARTZ PLATA

México, D. F.

1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

PREFACIO	I
INTRODUCCION	1
Notas a la Introducción	20
Capítulo Primero	
INICIOS DE UNA NUEVA RELACION	22
1.1.- <u>Antecedentes</u>	22
1.2.- <u>La Iglesia nicaragüense a partir de los años sesenta hasta 1977</u>	26
1.3.- <u>Raíces de una nueva relación. Primeros contactos del FSLN-Cristianos</u>	40
1.4.- <u>De la alianza táctica a la plena identificación</u>	48
Notas al Capítulo Primero	50
Capítulo Segundo	
LA INSURRECCION POPULAR	53
2.1.- <u>La Iglesia en la fase pre-insurreccional</u>	53
2.2.- <u>Primeros brotes insurreccionales</u>	64
2.3.- <u>Los Cristianos en la Insurrección Popular</u>	69
Notas al Capítulo Segundo	77

Capítulo Tercero

EL TRIUNFO DE LA REVOLUCIÓN POPULAR SANDINISTA	80
3 1.- <u>Los cristianos en la fase de Reconstrucción Nacional</u>	80
3.2.- <u>Aportes cristianos a la Revolución Popular</u>	86
3.3.- <u>El Cristianismo en la Nueva Sociedad</u>	89
3.4.- <u>El "Comunicado Oficial sobre la Religión"</u>	98
Notas al Capítulo Tercero	103
IV.- Conclusiones	105
V.- Bibliografía General	110

PREFACIO

La elaboración de una tesis como la presente surgió de la admiración y el respeto por la Revolución Sandinista y por su pueblo, por lo que ha significado para América Latina en su conjunto y por el fuerte impacto que ha tenido en diversas partes del mundo. Además, como una forma de clarificar uno de los tantos aspectos que han compuesto y configurado esta revolución. Ese aspecto elegido fue el religioso, que aunado a otros, se ha inscrito en la consolidación del proceso revolucionario; y esto se ve remarcado por hecho de que el pueblo nicaragüense es profundamente creyente.

Este es el primer ejemplo en que dos sectores, supuestamente antagónicos, se unifican en una lucha común sin distinguirse de ninguna especie. Considero que aquí está uno de esos aspectos dignos de estudiarse, analizarse y profundizarse en el futuro.

Para la realización de este trabajo tuve que enfrentarme a una serie de obstáculos que, en cierta medida, fueron frenando el avance del mismo, ya que en un determinado momento significó todo un replanteamiento en cuanto a continuar con la temática, abandonarla y escoger otra.

Considero que fueron dos los obstáculos principales en la realización de esta tesis. El primero, fue que no había, al menos en una primera instancia, gente que quisiera dirigir una tesis como la presente. El segundo, fue en relación con la obtención de los materiales que en su mayoría están en Centroamérica, por lo cual utilicé la documentación disponible aquí en México. Lo ideal hubiera sido haber viajado a Nicaragua, pero bajo las actuales circunstancias me era prácticamente imposible visitar la tierra de

Sandino.

Esta tesis está planteada básicamente como un trabajo socio-histórico, aunque no se descartan o se desechan otros aspectos que son esenciales en un tipo de análisis como el que se pretende. Este trabajo consta de una introducción, tres capítulos y conclusiones. En la introducción se plantea, fundamentalmente, el marco general del trabajo y se analizan dos puntos que son: uno, el que se refiere al carácter sociológico de la religión en una sociedad determinada y, el segundo, que se refiere a la crisis del modelo de Iglesia -ésta referida, principalmente, al caso centroamericano. En el capítulo primero se hace una exposición de lo que ha sido la Iglesia nicaragüense desde los años sesenta hasta 1977, se expone también cómo se dieron los primeros contactos del FSLN con cristianos y de qué forma se ha dado esta relación, para terminar con un planteamiento que va de la alianza táctica a la plena identificación.

El segundo capítulo, corresponde a la insurrección popular en sus tres fases la pre-insurreccional, los primeros brotes insurreccionales y la actuación de los cristianos en la propia insurrección. Un tercer y último capítulo, es en donde se plantean toda una serie de cuestiones que van desde la presencia de los cristianos en el gobierno de Reconstrucción Nacional hasta el importante "Comunicado de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión", pasando por dos temas también importantes como lo son: los aportes cristianos a la revolución y el cristianismo en la nueva sociedad. Es, así, a grandes rasgos como está compuesta esta tesis que, por otro lado, considere la temática apasionante.

Para finalizar, deseo darle las gracias a toda una serie de personas que sin su ayuda, comprensión, estímulo e incluso regaño no hubiera sido posible terminar esta tesis.

En primer término, deseo agradecerle al Dr. Enrique Dussei haber aceptado el dirigir esta tesis, por su apoyo y su paciencia para llevarla a buen término. Asimismo, quiero darle las gracias a todos y a cada uno de mis profesores por haber despertado en mí una actitud crítica y reflexiva y por haber dejado en mí una profunda sensibilidad para luchar y trabajar en favor de América Latina y su proyecto de liberación continental.

En tercer término, quiero agradecerle a mi esposa NINA toda la ayuda que me ha ofrecido y dispensado a lo largo de esta tesis, que a momentos se hacía fatigosa y a momentos no tanto, ya que siempre tuve el empeño y la constancia para animarme e impulsarme para que la concluyera.

Por último, quiero agradecerle a todas mis compañeras de carrera, tanto a los de mi generación como a las de otras su apoyo, su ayuda y su compañía, no sólo para la realización de esta tesis, sino también, por todos los momentos que hemos vivido juntas, que muchos de ellos han sido agradables y bellos.

A todas y cada una de las personas que no he mencionado y las que por sí mismo también: GRACIAS, INFINITAS GRACIAS.

INTRODUCCION

...los cristianos que desde su fe en Dios se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos... (1)

Constitución Política de la República de Nicaragua.

Es un hecho que la Revolución Popular Sandinista ha marcado una nueva línea, tanto de acción como de reflexión, en torno a la participación generalizada de vastos sectores de cristianos en movimientos sociales -participación que no sólo se ha dado en Nicaragua, sino también en otros países a lo largo del continente latinoamericano (El Salvador, Guatemala, Brasil, Chile, etc.). Esta incorporación masiva de cristianos en la Revolución Nicaragüense se ha dado a partir de su opción de fe, lo que, a su vez, ha marcado de un nuevo rumbo en el proceso de liberación latinoamericano.

Esta participación de cristianos en los movimientos revolucionarios les ha imprimido un carácter totalmente nuevo, en cuanto que tradicionalmente se habían mantenido al margen de dichos procesos, y más aún, se habían realizado en contra de los propios cristianos y sus jerarquías, por considerarlos portadores de la reacción y el conservadurismo. Este acontecimiento marca un nuevo camino y una nueva historia, no sólo a nivel continental sino también mundial.

Ya que la jerarquía había hecho del Evangelio una ideología de la resignación y del conformismo, había declarado fuera de toda norma y principio eclesial todo movimiento revolucionario con la participación de cristianos, como algo contrario al ser propio de la Iglesia, sobre todo, por la implementación de la vía armada.

Dentro de tal enfoque se plantea el presente trabajo. Pretende reconstruir historiográficamente una experiencia concreta, la relación entre marxistas y cristianos comprometidos, que aquí corresponderían a: los sandinistas de orientación marxista y a los cristianos revolucionarios en la consecución de un objetivo y un proyecto común, que era la liberación nacional, a través de una fase previa que fue el derrocamiento de la dictadura militar somocista.

Esto cobra mayor significación por cuanto la tradición marxista y posteriormente el leninismo habían descartado toda participación tanto de creyentes como de organizaciones religiosas en este tipo de procesos, por considerarlos peligrosos para la calidad del compromiso, lo que se vería reflejado en la consolidación revolucionaria. (2)

Por otra parte, se ha planteado la contraposición entre compromiso revolucionario y fe religiosa; se ha llegado a afirmar que hay una contradicción evidente, en el sentido de que el compromiso revolucionario siempre ha exigido, como algo inherente a él, un análisis racional, científico y riguroso de la realidad social, mientras que el aporte religioso ni lo pedía y menos lo exigía.

En este contexto, es en el que se afirmaba la incompatibilidad entre los cristianos revolucionarios y los sandinistas revolucionarios, y donde

ambos pudieron superar las contradicciones inmersas en un tipo de proceso como este, a tal grado que los cristianos llegaron a ser y son considerados revolucionarios de primera línea con plenos derechos y plena participación en la conducción revolucionaria de Nicaragua.

El propósito de esta tesis es demostrar como los cristianos, a través de una práctica y una reflexión consecuentes con el momento histórico se insertaron en un proceso revolucionario, y donde su participación y sus aportes teóricos han sido relevantes en la consolidación de la Revolución Nicaragüense, de una forma nueva y original. Lo que ha significado un replanteamiento de la teoría marxista de la religión, con respecto a este sector social y su participación en los movimientos sociales.

I.- La religión como factor relativamente autónomo de la realidad social.

La lucha en Nicaragua continúa, en el plano político, económico, diplomático, ideológico y militar, y, en este sentido, la lucha ideológica forma parte sustancial de la toma del poder.

Con respecto a esto caben los planteamientos realizados por Gramsci. Para él, el fenómeno religioso se debe tomar como un fenómeno político, ya que como parte de la estrategia para la toma del poder, la nueva clase revolucionaria debe ir generando consenso en su favor (3), y este consenso está íntimamente ligado a otras formas de expresión cultural, que, a su

TESIS CON FALLAS DE ORIGEN

vez, van ofreciendo una nueva visión del mundo, y esta nueva visión del mundo está compuesta por una multitud de elementos como serían las creencias populares, el folclor, la misma religión, la filosofía, etc. Todo esto tiene como objetivo, por parte de la clase revolucionaria, el de ir cobrando u obteniendo hegemonía que, en este aspecto intelectual y moral para la supremacía de clase.

Esta capacidad que tiene el poder no es sólo de coerción, sino, también de persuasión, de penetración cultural, de transformación de la cultura. A su vez, debe ser consecuente con los intereses y las aspiraciones del pueblo o bloque social que está asumiendo el poder. (4)

Toda clase social -o bloque de clases- que, por razones que fuere, se halla en el poder como clase dominante, se ve inmediatamente obligada a una ampliación, profundización y consolidación del poder adquirido. (5)

Esta estrategia de lucha no se limita a luchar y no sólo a ampliar el poder político y militar, sino también a un poder simbólico (en lo que se refiere a la cultura).

Toda clase
intermedias
plantas,

La lucha ideológica, expresada en los términos de Gramsci, es la lucha por la hegemonía. Esta, a su vez, es un momento esencial y relativamente autónomo de la lucha ideológica, ya que se inicia antes de la ofensiva por la conquista del poder, en el nivel político-militar, y se continúa posteriormente a la toma del poder.

Planteadas la cuestión de esta forma, se puede afirmar que en Nicaragua, el factor religioso es uno de los aspectos centrales de la lucha ideológica. El sentido de esta afirmación está dado para el caso nicaragüense, en cuanto que se presenta: "... como un momento esencial de la lucha de clases, es decir, el combate perenne entre el bloque burgués y el bloque popular". (7)

Esto se afirma, ya que esta lucha implica nuestra propia conciencia social y política; pues no debemos olvidar el hecho de que nuestra propia percepción del mundo, es también una creación histórica de nuestro trabajo social, así como del conjunto de las relaciones sociales mismas (8). En donde se transforma nuestra visión del mundo, se ha transformado nuestra vida social y, por lo tanto, nuestras relaciones mismas. Marx dice al respecto lo siguiente:

La moral, la religión, la metafísica y las formas de conciencia pierden, así, la apariencia de su sustancialidad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (9)

Por lo tanto, al cambiarse estas relaciones, se modifica la estructura jurídico-político-ideológica que se asentaba sobre dichas relaciones.

Ahora bien, la religión, en cuanto tal, no se da ni actúa en el vacío; cualquier religión, la que se quiera, está situada en un contexto social determinado, y al estar situada forma parte de la vida cotidiana de una sociedad y está estrechamente ligada y relacionada con el resto de esa comunidad, y con las otras dimensiones de la misma.

Cuando se afirma que la religión está en una sociedad concreta, se quiere decir que está en una sociedad estructurada de un modo particular, lo que la lleva a actuar de una forma concreta y específica. Otto Maduro lo explica de esta forma:

El modo de producción específica de una sociedad fija los límites dentro de los cuales una religión cualquiera puede operar en su seno, y traza -igualmente- las tendencias dentro de las cuales tal religión va actuar allí. (10)

En otras palabras, el modo de producción condiciona qué tipo de acciones religiosas-eclésiásticas son imposibles, indeseables, tolerables, aceptables, convenientes y primordiales, es decir, le confiere características propias a la Iglesia en cuestión. No es que las acciones religiosas-eclésiásticas sean meros productos sociales puestas bajo un código religioso; poseen en sí mismas una especificidad propia, pero al expresarse socialmente quedan limitadas y orientadas por el modo de producción peculiar de un tipo determinado de sociedad. (11)

Dentro del fenómeno religioso que venimos analizando es preciso plantear dos cuestiones fundamentales que son: por un lado, la Iglesia como institución es parte de una realidad social, y como tal participa de todos los pro

ceses económicas, políticas y culturales de esa sociedad. Por otro lado, se da una relativa autonomía de la Iglesia que le posibilita para participar como institución religiosa, a partir de su propia especificidad, en todos esos procesos que se dan.

Es claro que, los conflictos y las contradicciones a nivel social penetran al conjunto de la Iglesia, pero también es cierto que la Iglesia vive y experimenta sus propias contradicciones y conflictos, que les son concretos y específicos, y que en ocasiones sólo pueden ser analizados y resueltos desde su interior. Por ello, se ha afirmado que no se puede aplicar de una forma mecánica el análisis de clases o de la lucha de clases, ya que muchas de estas contradicciones y conflictos son asimilados y desarrollados al interior de la Iglesia bajo sus propios términos.

Profundizando en estos dos planteamientos, cualquier Iglesia, creada o desarrollada en el seno de una sociedad con una clase en vías de consolidarse en el poder, se verá, a su vez, progresiva e inevitablemente sometida a conjunto de limitaciones y orientaciones que son generadas por el mismo proceso de dominación y tendientes a hacer de la dominación una verdadera hegemonía.

Como tal, todo este proceso no depende de la conciencia, ni de las clases, ni de la intensión de los actores sociales de las clases dominantes. Más bien, por el contrario, tanto más eficaz será el intento de someter a la religión bajo la dominación de clase, en cuanto que no haya una conciencia explícita del proceso que se está realizando.

La religión no es sólo un producto de las relaciones y los conflictos (macro) sociales, sino que se constituye a sí misma como un red específica

de relaciones (micro) sociales, con una cierta realidad y estabilidad propias y particulares.

Cuando se afirma que la religión constituye en sí misma una red específica de relaciones micro-sociales, también se quiere afirmar que tiene una relativa autonomía. Esta relativa autonomía significa que el influjo de las estructuras, los conflictos y las transformaciones que se suceden a nivel de la sociedad en su conjunto, no impactan directamente en ella, ni tampoco tienen un efecto mecánico, ni automático en el nivel de sus prácticas y discursos religiosos realizados en esa sociedad. Esto quiere decir que la dirección del efecto de las estructuras, hechos y transformaciones sociales sobre las prácticas y discursos religiosos es un efecto mediado (y mediado por la religión en cuanto tal) y, a la vez, variable (dependiendo de la situación interna de esa religión).

Al decir que es relativamente autónoma se refiere a que, no está totalmente determinada por la sociedad en sus conflictos y transformaciones, pero que tampoco es del todo independiente de estos conflictos y transformaciones. Dicho de otra manera, la religión está parcialmente condicionada por las estructuras, conflictos y transformaciones pero, a su vez, es parcialmente independiente de estas.

El fundamento de esta autonomía relativa de la religión a nivel sociológico es triple:

- a).- Por una parte, todo sistema religioso tiene una dimensión subjetiva, en cuanto visión del mundo capaz de orientar satisfactoriamente a una comunidad -grupo social- en su medio ambiente socio-natural.

b).- Por otra parte, todo sistema religioso tiene una dimensión objetiva, en cuanto con^junto de prácticas y discursos socialmente compartidos.

c).- Por último, ciertos sistemas religiosos tienen una dimensión propiamente institucional, en cuanto que son producidos, reproducidos, conservados y difundidos por un cuerpo estable de funcionarios organizados. Esta institucionalización de algunos sistemas religiosos les brinda a los mismos aún mayor autonomía y continuidad, una mayor consistencia (micro-social), que contribuirá a hacerlos todavía más refractarios a transformaciones repetidas y bruscas, consolidando la tendencia de todo sistema religioso hacia su propia reproducción. (12)

Además de este doble planteamiento, se presenta un tercero que es el de la influencia de la religión sobre los conflictos sociales, el de los condicionamientos religiosos de las luchas sociales, el de las funciones sociales de la religión.

Un hecho fundamental inherente a toda religión, es la de proporcionar una determinada visión del mundo, con la que construye subjetivamente la experiencia objetiva de los grupos sociales de creyentes en una sociedad determinada.

Al darse esta construcción o esta estructuración de la experiencia colectiva, la religión hace posible la acción de los creyentes sobre su entorno social (ya que brinda una representación comprensible y comunicable del medio, condición sin la cual, no hay acción humana consciente, tanto individual como colectiva). Es en este sentido en que se afirma que la religión puede tener influencia sobre el desarrollo de una sociedad a la vez que puede cumplir funciones sociales.

Desde esta óptica, se puede considerar que la religión desarrolla toda una serie de funciones sociales y que puede considerar o variar, según la historia, la estructura y la coyuntura de cada sociedad en particular y de cada religión en específico; y no está reducida o circunscrita al simple planteamiento funcionalista en que se afirma que:

...para el funcionalismo, la religión tiende siempre a ser funcional, o sea, a funcionar en pro del mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad. (13)

La importancia de las funciones, el peso de la influencia, el grado de los condicionamientos ejercidos por una religión sobre la sociedad son también relaciones variables; una misma religión puede tener un grado de influencia distinto según, la época, el lugar y el grupo social en el que tal religión se desarrolle.

En este sentido, es bueno y oportuno afirmar que la religión o las religiones no necesariamente constituyen una barrera o un obstáculo en la liberación de las clases oprimidas ni tampoco de sus alianzas contra la dominación.

Y es que la capacidad de las clases oprimidas de transformar sus condiciones de existencia, de oponerse a la hegemonía de la clase dominante, se da también en su aptitud para desarrollar una nueva visión del mundo, independiente y diversa de las clases dominantes; ésta es una condición indispensable para tener la posibilidad objetiva de transformar sus condiciones de existencia. Un hecho concreto fue el desarrollo de la reflexión teológica desarrollada, en una primera instancia, en América Latina con la Teología de la Liberación.

A este respecto hay una afirmación clara en relación con esta nueva visión del mundo desarrollada por los oprimidos y sus intelectuales para ascender a ésta posibilidad objetiva de transformación de su propia realidad, cuando Samuel Silva Gotay, en su ensayo "El Pensamiento Religioso", dice:

La "Teología de la Liberación" surge como resultado de la crisis teórica e ideológica de los cristianos revolucionarios que participando en la práctica de la liberación política de América Latina, se preguntan por la relación de su fe con su práctica política, la relación entre el proceso histórico de la liberación y la salvación... es que la solución a este problema se da en el contexto histórico de un cambio global de perspectiva, un cambio radical en la forma de percibir la historia. (14)

La religión mantiene un claro asidero en la realidad concreta, en este sentido, va creando y desarrollando desde sus condiciones objetivas un nuevo discurso, que para las clases oprimidas es un discurso diferente y alternativo, que significa opción y capacidad de transformación real frente al discurso del opresor. Es cuando la religión se llega a configurar en una postura, actitud y práctica ante un sistema que ha pretendido negarle sistemáticamente a ese otro que es el pobre y oprimido.

Esta religión, que surge a que se da como fundamento objetivo para los oprimidos en la realidad social, es una religión que se basa en una crítica a lo establecido, al orden, y contra la injusticia y la crueldad de un sistema que se fundamenta en la opresión y la explotación como forma concreta de articularse y de existir.

Silva Gotay afirma en este sentido lo siguiente:

Los militantes cristianos que se enfrentan con seriedad al sufrimiento de campesinos hambrientos, perseguidos, echados de sus tierras, de obreros explotados y atropellados, de marginados hambrientos hacinados en "cazampes", en ciudades perdidas y arrabales, el pueblo donde el capitalismo imperialista saquea las riquezas nacionales con el apoyo de las oligarquías y burguesías locales que se encargan de encarcelar, asesinar, acallar y reprimir la crítica y la acción política de estudiantes y explotados; estos militantes, repito, optan por un análisis y una solución de carácter real, temporal, material, histórico y político de estos problemas. (15)

Esta nueva forma de fundamentar la religión, de expresar la fe, y más concretamente de vivirla, se da a través de una práctica y que se refleja, también en su culto. Este se va transformado y reelaborado radicalmente ante esta nueva visión del mundo y se patentiza en los procesos revolucionarios; a propósito de esta nueva posición de la religión en el acontecer revolucionario, Enrique Dussel nos dice:

Los momentos siempre presentes de la religiosidad... que incluyen la religión del pueblo, guardados precisamente por la memoria de los actos liberadores del pasado cumplidos por el "pueblo de Dios", se vuelven en coyunturas de liberación. (16)

Todo esto tiene su concreción y su claridad cuando ante esta nueva alternativa del pobre frente al opresor se convierte en actos de liberación, como el mismo E. Dussel afirma al decir:

Esta práctica de liberación popular es el culto perfecto, y por ello el rito litúrgico de los pueblos liberados recordarán siempre en su acción simbólico-sacral, IN MEMORIAM, la pascua e el éxodo de Egipto, la revolución de un pueblo hacia la tierra prometida, a través de la lucha de liberación". (17)

II.- La crisis del modelo de Iglesia.

Para poder entender con mayor amplitud esta crisis del modelo de Iglesia, es necesario dar una breve contextualización de los momentos más importantes que ha vivido la Iglesia en los últimos 20 años. Esta crisis, no sólo ha afectado a la Iglesia nicaragüense sino que también ha afectado al resto de las Iglesias Centroamericanas, de una forma impactante.

Es a partir de los años sesenta y con la apertura del Concilio Vaticano II (1961), que se va a dar un proceso de renovación del discurso eclesial y al mismo tiempo un reencuentro de la Iglesia con el mundo. Asimismo, la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), proporciona los elementos de modernización de las estructuras eclesiales, de reflexión evangélica y testimonio; se pronuncia por la necesidad del cambio social y por la democratización de las sociedades latinoamericanas. Hugo Cancino, nos da su interpretación de estos momentos que vivió la Iglesia y que fueron los pasos previos a la crisis del modelo Iglesia, cuando nos dice:

Esta renovación de la Iglesia impulsada por la jerarquía, no fue en todos los casos un resultado de la acción vertical de los episcopados. Por el contrario, fueron las Comunidades de Base y los nuevos movimientos de la Iglesia post-conciliares los que a través de una dialéctica de acción intra y extra eclesial que comenzaron a replantear el discurso y la práctica de la Iglesia. Exigieron una deocratización de la Iglesia en el proceso de generación de las autoridades y que reasumieran su papel profético de denuncia del sistema de dominación. (18)

Con esto se va dando una práctica social de los movimientos sacerdotales y laicales radicalizados, que se traducirá en una relectura del discurso teológico codificado por la Iglesia jerárquica, en términos de redescubrir en él (discurso teológico) una vertiente liberadora, que había sido sofocada por el discurso católico institucional.

A partir de la experiencia del compromiso social y político de los cristianos revolucionarios "se efectúa la lectura de la Escritura y la Tradi--ción". La teología de la liberación se gesta entonces, a partir de la in--serción de sectores cristianos en los movimientos revolucionarios y populares de América Latina.

Por eso se afirma que, el enfrentamiento al interior mismo de la Iglesia ha llegado a configurar una verdadera lucha de clases, sobre todo al nivel de la crisis del modelo de Iglesia. Que para el caso nicaragüense es aguda.

Ahora bien, esta crisis hace referencia, fundamentalmente, a la oposición entre dos concepciones o formas de ver la Iglesia y a la manera en que debería de actuar en un contexto social específico.

La iglesia nicaragüense se ve enfrentada por dos sectores: uno encabezado por la jerarquía y ciertos grupos de cristianos que comparten sus posiciones y planteamientos. El otro sector de cristianos es el que propugna por un nuevo modelo de ser de la Iglesia y que ha llamado: la "Iglesia de los Pobres", que está nucleada alrededor de los también llamadas "cristianos revolucionarios" y de todos aquellos cristianos que participaron y participan dentro del proceso revolucionario nicaragüense.

Es necesario dejar bien establecido, y como elemento sustancial, que la crisis que está viviendo la Iglesia en Nicaragua no trata o pretende crear otra Iglesia o buscar un cisma al interior de ella misma, no. No se pretende nada de eso en absoluto, sino, por el contrario, lo que pretende con este nuevo modelo de Iglesia es renovarla y rejuvenecerla en todo lo que es y significa.

Este nuevo modelo de Iglesia nace de la renovación de la misma, al interior de los movimientos populares y revolucionarios, como una respuesta de fe los pobres y oprimidos a la acción liberadora de Dios en la Historia (19). Donde las características esenciales se dan, en la participación de los cristianos y de las Comunidades Eclesiales de Base en la Insurrección, en la evangelización liberadora sobre la conciencia de los pobres y el impacto de esta evangelización sobre la práctica y reflexión entorno al pueblo cristiano.

Esta nueva práctica al interior de la Iglesia exigía para los cristianos una reformulación y renovación tanto teológica como espiritual y eclesial, para poder situar a los cristianos dentro del proceso revolucionario no como simples observadores, sino que exigía de ellos un profundo compromiso social, político y revolucionario, a la vez que, una capacidad de ané-

lisis riguroso de la realidad concreta, para así actuar dentro de la lucha de liberación de una manera plena y consciente.

Dentro de este nuevo modelo de Iglesia, es donde se van a dar las luchas más fuertes al interior de la misma; ya que será precisamente la crisis del modelo de cristiandad y el surgimiento de la Iglesia de los pobres donde se dé la problemática.

Pablo Richard, en su ensayo "La Iglesia que nace en América Central", parte de una definición conceptual que nos permite desde un principio clarificarnos cuál es esta pugna que se está dando a nivel de Iglesia, y nos dice al respecto:

Hay dos conceptos fundamentales para interpretar la realidad eclesial de América Latina: el de "Cristiandad" y el de "Iglesia Popular". No se trata de dos definiciones dogmáticas abstractas de la Iglesia, sino de dos modelos históricos de Iglesia; dos tipos o maneras de ser de la Iglesia, tanto en su estructura interna como en su relación con la sociedad. (20)

En este sentido se debe dar respuesta al modelo de cristiandad y el mismo Pablo Richard dice:

...como un modelo histórico de la Iglesia, donde la jerarquía (punto central de la unidad y autoridad eclesial) busca la inserción de la Iglesia en la totalidad social a través del poder político y social de las clases dominantes; a su vez tiende a organizar internamente a la Iglesia según estos modelos de dominación. La estructura fundamental -el eje constitutivo- de la cristiandad es la relación de la Iglesia jerárquica con el poder político dominante. (21)

Por lo tanto, este modelo de Iglesia legitima el sistema imperante y que hace suyas las formas de dominación en sus estructuras internas, en su aspecto político secular. Por el contrario, la Iglesia de los pobres, la Iglesia popular, ect., se define como:

...una Iglesia que su misión y su servicio está en relación con su compromiso con la causa de los pobres y oprimidos, con las clases explotadas; a su vez busca organizar internamente la Iglesia según relaciones de fraternidad y servicio. (22)

Se plantea, desde el punto de vista sociológico, que el paso de la Iglesia latinoamericana de un modelo de cristiandad a otro de Iglesia popular significa un desplazamiento de la Iglesia institucional desde las clases y estructuras de poder hacia los sectores más pobres y oprimidos de la sociedad; igualmente se da una transformación de las relaciones internas de la Iglesia desde posiciones autoritarias a relaciones de fraternidad. Hay un desplazamiento de clase de la Iglesia institucional que internamente se vive como un choque entre dos modelos históricos de Iglesia, lo que implica, también, una contradicción entre concepciones explícitamente teológicas: diferentes maneras de vivir y reflexionar la fe, la comunidad eclesial, la liturgia, la espiritualidad, etc.

Este nuevo modelo de Iglesia no utiliza el poder político o económico para alcanzar sus fines particulares, como sería en la Iglesia de cristiandad la de tener una presencia cristiana en la sociedad o ser principio de estructuración jerárquica. Más bien, y este es el sentido propio de este modelo de Iglesia, buscar apoyarse en el poder de la fe, la esperanza y el amor, en el poder del Evangelio.

Para la Iglesia de los pobres un proceso revolucionario con todas sus instituciones, es un proceso que encuentra su legitimidad en sí mismo, es decir, en su práctica y en sus logros y realizaciones. No es función de la Iglesia de los pobres el legitimar la revolución, ésta es legítima con o sin la Iglesia. La Iglesia de los pobres participa plenamente de los movimientos populares y de los procesos revolucionarios, conservando su propia identidad eclesial, identidad que nunca se define en relación con el poder político como sucede en la Iglesia de cristiandad.

En la Iglesia de cristiandad la relación fundamental es Iglesia-Poder, en la Iglesia de los pobres la relación fundamental está dada en Iglesia-Vida, especialmente, la vida de las mayorías pobres y amenazadas por el poder opresor (23). La Iglesia de los pobres define esta relación a partir de su identidad propia, de la coherencia entre la defensa de la vida y el propio mensaje evangélico y teológico. La Iglesia de los pobres se inserta en la sociedad sin ninguna pretensión de poder.

Como un aspecto aclaratorio es necesario determinar que es cristiano y que es el cristiano "revolucionario".

- Un cristiano en cuanto tal, lo podemos definir, como todo aquel creyente que tiene una práctica eclesial reconocida, esto quiere decir que, tiene una participación al nivel de las prácticas culturales y está de alguna forma insertado como miembro activo dentro de una comunidad concreta o de un grupo eclesial.

- Un cristiano "revolucionario" lo podemos entender, como un creyente que además de tener una práctica eclesial reconocida, ha ido profundizando y radicalizando su opción de fe en la línea del compromiso político, y

que se ha expresado de una manera consecuente con esta profundización, en su inserción dentro de movimientos revolucionarios o de grupos políticos, con el propósito explícito de llevar adelante los ideales evangélicos y contribuir en la construcción de una nueva sociedad.

Desee concluir esta introducción con dos afirmaciones del sacerdote brasileño que están contenidas en su libro Fidel Castro y La Religión, en donde considera sintetiza esta introducción y de una forma global el sentido de este trabajo cuando dice:

A mi entender, América Latina no estaba dividida entre cristianos y marxistas, sino entre revolucionarios y aliados de la opresión. Muchos partidos comunistas habían cometido el error de profesar un ateísmo académico que los alejaba de los pobres impregnados de fe. Ninguna alianza se sostendría en torno a principios teóricos o discusiones librescas. La práctica liberadora era el terreno en el cual habría de producirse o no el encuentro entre militantes cristianos y militantes marxistas,... (24)

La otra afirmación es en el siguiente sentido:

La Revolución Sandinista fue obra de un pueblo, tradicionalmente religioso y contó con la bendición del episcopado. Era la primera vez, en la historia que los cristianos, motivados por su propia fe, participaban activamente de un proceso insurreccional apoyados por sus pastores. Los religiosos nicaragüenses insistían en que no se trataba de una alianza estratégica. Existía una unidad entre cristianos y marxistas, entre todo el pueblo. (25)

Notas a la Introducción

- 1.- Constitución Política de la República de Nicaragua, Managua, 9 de enero de 1987. Presentación.
- 2.- Assmann, H.- Reyes Mate, Sobre la Religión, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, T. II. p. 262ss.
- 3.- Piñón G, Francisco, "Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso", en Cristianismo y Sociedad, México, ASEL, 91, 1987. p. 66.
- 4.- Maduro, Otto, Religión y Conflicto Social, México, CRT, 1980. p. 116.
- 5.- Portelli, Hughes, Gramsci y el Bloque Histórico, México, Ed. Siglo XXI, 1980, 7ed. p. 86.
- 6.- Ibid., p. 84.
- 7.- Girardi, Giulio, Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua, México, Nuevaamar-Centro Antonio Valdivieso, 1986. pp. 172-173.
- 8.- Rodríguez, Daniel, Ideología Protestante y Misiones: Puerto Rico (1890-1930), México, Ed. Berínquen, 1985. p. 5.
- 9.- Marx-Engels, Ideología Alemana, México, Ediciones de Cultura Popular, 7reimpre., 1977. pp. 37-38.
- 10.- Op. cit., p. 85.
- 11.- Boff, Leonardo, Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia, Santander, Ed. Sal Terrae, 1980. p. 51ss.
- 12.- Ibid., pp. 134-135.
- 13.- Ibid., p. 171.

- 14.- Zea, Leopoldo (coordinador), América Latina en sus Ideas, México, Ed. Siglo XXI-UNESCO, 1986. p. 119.
- 15.- Ibid., p. 120.
- 16.- Religión, México, Edicol, 1977. p 56.
- 17.- Ibid., p. 58.
- 18.- Cancino Troncoso, Hugo, Las Raíces Históricas e Ideológicas del Movimiento Sandinista. Antecedentes de la Revolución Nacional y Popular Nicaragüense 1927-1979, Odense University Press, 1984. p. 145.
- 19.- Cfr. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina, Documentos, Segunda Parte, n. 263, Puebla, CELAM, 1979.
- 20.- De Lella, Cayetano (compilador), Cristianismo y Liberación en América Latina, México, Claves Latinoamericanas-Nuevamar, 1984, p. 18.
- 21.- Ibid., p. 19.
- 22.- Ibidem.
- 23.- Richard, Pablo, La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza, Bogotá, Indo-American Press Service, Col. Iglesia Nueva, 1980. pp. 54-59.
- 24.- Fidel Castro y La Religión. Conversaciones con Frei Betto, México, Ed. Siglo XXI, 2ed., 1986. p. 20.
- 25.- Ibid., p. 21.

Capítulo Primero

INICIOS DE UNA NUEVA RELACION

Por su parte la Iglesia jerárquica de Nicaragua se encontraba aletargada y sin brío, aunque con mucho poder y en maridaje con el régimen somocista... (1)

P. Uriel Molina

1.1.- Antecedentes

Fue durante el periodo de 1956 a 1977 que la dictadura militar somocista experimentó una progresiva pérdida de su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad nicaragüense. Se dan graves y profundas contradicciones entre las clases y esta hegemonía comienza a perderse. Si el somocismo había impuesto su hegemonía fue gracias al apoyo de las oligarquías locales, tanto como a la debilidad política de la burguesía como clase, y porque las relaciones sociales estaban insuficientemente desarrolladas. Es precisamente durante este periodo que perderá sus apoyos fundamentales y afrontará una etapa de crisis generalizada a todos los niveles de la sociedad.

Como respuesta a esta crisis, el somocismo echará mano de la coacción para mantenerse y mantener el sistema de dominación. Perdida su hegemonía, roto el apoyo ideológico que le proporcionaba la Iglesia, la dictadura irá generalizando la represión sobre el conjunto social, y esto significaría su caída más estrepitosa.

Históricamente la Iglesia nicaragüense anterior al Concilio Vaticano II había dado su legitimación moral a la dictadura somocista. En este sentido, la Iglesia había fortalecido el aporte ideológico del Estado, ya que la jerarquía siempre mantuvo una total complicidad con la dictadura. Este tipo de alianza no excluyó al clero en general, tanto regular como secular; las pocas manifestaciones de oposición por parte de los sacerdotes eran básicamente debidas a razones de política partidista -se trataba de herederos de la tradición conservadora- y no religiosas, o simplemente cristianas. Una notable excepción a todo este cuadro, lo fue el Obispo de Matagalpa, Mons. Calderón y Padilla.

Como ejemplo de esta situación, fue la coronación de la hija de Somoza García como "Reina del Ejército" por el Arzobispo Lezcano y Ortega en 1942, o la circular emitida por el episcopado, a propósito del ajusticiamiento del dictador, en 1956, a manos del patriota Rigoberto López Pérez, y la disposición de tributarle, conforme al canon eclesiástico, honores de "Príncipe de la Iglesia", así como la concesión de 200 días de indulgencia -dada por el Arzobispo González y Robleto- a todos aquellos que asistieran a los funerales.

Con respecto a esta relación entre la Iglesia y la dictadura, el P. Uriel Molina dice:

Por su parte la Iglesia jerárquica en Nicaragua se encontraba alertagada y sin brío, aunque con mucho poder y en matrimonio con el régimen somocista, si se exceptúa a Mons. Calderón y Padilla, obispo de Matagalpa. (2)

Fuera de la actitud de respeto y silencio complaciente hacia la dinastía somocista, no se conocen directrices u orientaciones al pueblo sencillas para ayudarle a comprender el carácter nefasto y prolongado de la dictadura.

La presencia de Mons. Calderón y Padilla sobresale al asumir una posición crítica y antidictatorial ante los excesos económicos y militares del clan Somoza, a la vez que no se deja corromper por el mismo. En contraposición con esta actitud, está la del Arzobispo de Managua y la del Obispo de Granada, que coronan a la hija de Somoza García.

A partir de la primera Conferencia Episcopal Latinoamericana en Rio de Janeiro en 1955, fue como se llevó a cabo la primera Conferencia Episcopal Centroamericana en 1956, en San José, Costa Rica. Y al igual que en Rio de Janeiro, quedó claro que la Iglesia entendía como seria amenaza la filosofía marxista. Contra ella, los obispos implementaron una campaña de "defensa de la fe", animada por la línea de la Acción Católica y se vinculaba con el sentido de una acción misionera.

Dentro de lo que sería la presencia mundana o de acción social de la Iglesia se fueron implementando toda una serie de acciones. La primera fue la movilización de ciertos sectores de la clase media que se dedicaron a la difusión de las encíclicas sociales y a la reorganización de la Juventud Obrera Católica (JOC). Otra de las acciones que tuvo mayor relevancia fue la fundación de la Universidad Católica (UCA), impulsada por un grupo de intelectuales ex-alumnos de los jesuitas, a quienes se sumó la iniciativa privada -necesitada de cuadros profesionales para impulsar el naciente proyecto integracionista- y el grupo Somoza que veía en la

nueva universidad un medio para neutralizar el movimiento estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), y la manera de obtener recursos humanos para desarrollar al país. (3)

En cierto sentido, la UCA representaba la culminación intelectual del laicado promovido por los jesuitas; la nueva universidad se inscribía dentro del modelo llamado "desarrollista".

Durante este periodo, la jerarquía centroamericana utiliza con fines políticos las encíclicas, afirmando que éstas deberían ser la norma de conducta y, seguidas fielmente, salvarían al istmo centroamericano y al mundo del peligro comunista. Según esto, la jerarquía no interviene en política con fines organizativos. Este trabajo le correspondería -según el criterio tradicionalista de la jerarquía- a la Democracia Cristiana. (4)

En Nicaragua, la Iglesia siguió la misma trayectoria oficialista desde 1955 y, sobre todo, con el triunfo de la Revolución Cubana -frente a la que se puso en alianza con la política de los E.U., el ejército somocista y la extrema derecha nicaragüense. Ya para 1962, el episcopado centroamericano se reúne en Managua y declara que "para acabar con Fidel Castro es necesario la unión de muchos gobiernos americanos". A partir de entonces, los E.U. crean el ejército multinacional, y donde más tarde, los estados mayores reunidos también en Managua, un mes después, en Junta Interamericana de Defensa, pronunciaban una declaración bastante parecida a la de los obispos. (5)

**1.2.- La Iglesia nicaragüense a partir
de los años sesenta hasta 1977**

En Solentiname no había nada, todos éramos muy pobres. Un día estaba yo en la casa de Natalia (la cuandera que era milagrosa) y vimos llegar a Ernesto con su túnica blanca que parecía un santo. Se hospedó en la Iglesia y dijo misa allí. No había cura. Nos prometió volver pero nadie creyó. (6)

Olivia de Guevara

Como punto inicial de este apartado es necesario presentar lo que llamaremos 'el análisis general de la institución eclesial nicaragüense hasta los años 70', cuál era la situación que guardaba el clero y cuál era su práctica concreta. Así como de los elementos que irán configurando una realidad totalmente diferente diez años después.

Por otro lado, los planteamientos iniciales que se vertieron al principio de este capítulo, deben ser considerados dentro de una línea histórica de participación cristiana comprometida con la causa de los pobres, que tiene sus orígenes desde el siglo XVI con los obispos Las Casas y Valdivieso en su defensa de los indios. Es claro que esta línea histórica es insignificante frente a las instituciones eclesiales asociadas al poder tanto local como foráneo, las que por su lógica interna, concedían

privilegios y beneficios a una minoría poderosa. Esta situación se mantuvo casi intacta hasta la década de los sesenta.

Sobre las condiciones de funcionamiento, principalmente, de la Iglesia católica, se pueden destacar algunos puntos, por demás clarificadores, como:

- 1.- Una jerarquía y un clero diocesano desvinculado del pueblo y más bien preocupados por su bienestar personal.
- 2.- Un clero religioso concentrado en sus colegios, escuelas, en los intereses de sus respectivas congregaciones.
- 3.- Asociaciones religiosas inoperantes y apegadas al ritualismo.
- 4.- Una catequesis reducida a la pura memorización.
- 5.- Una teología tomista desvinculada de la realidad social.
- 6.- Un pueblo creyente dedicado a prácticas rituales y fiestas religiosas de alcohol y parranda.

Como contrapartida a todo esto, se ve y se constata una participación cristiana masiva en la insurrección popular contra dictadura diez años después. Los factores que incidieron de una forma decisiva en este cambio los podemos referir de la siguiente forma.

Al comienzo de 1965 se integran las primeras Comunidades Eclesiales de Base (CEB), sobre todo entre los sectores populares de las zonas urbanas marginadas y en el campo, dentro de una perspectiva de renovación eclesial planteada por el Conc. Vat. II y llevada a cabo en el Brasil y Panamá.

Otro factor esencial, fue la formación de laicos para la catequesis y la administración de los sacramentos, principalmente en las zonas rurales, debido básicamente a la escasez de sacerdotes.

En este sentido, es absolutamente imprescindible no dejar de mencionar la presencia de los Delegados de la Palabra (DP) como los elementos motores de animación y promoción de sus respectivas comunidades. Ellos fueron personas destacadas y reconocidas en sus lugares de origen, ya que realizaban un trabajo esmerado en la evangelización y gestión de los intereses colectivos. La formación de los DP no se reducía a la lectura bíblica, sino también se consideraban los temas de salud, alfabetización, agricultura y una incipiente formación política. (7)

El crecimiento de los DP fue impresionante en todas las regiones del país, llegando a considerarse que había alrededor de 5000 en 1979 al momento de la insurrección general. En este sentido, su mayor contribución fue el desarrollo de una práctica cristiana y una lectura bíblica desde la perspectiva del oprimido.

A su vez, los DP se constituyeron en punto de atracción para la Guardia somocista, ya que a partir de 1974, cuando se intensificó la represión, hubo muchas víctimas entre los DP y los CEB rurales, tal como posteriormente lo denunciarían públicamente los padres capuchinos de la Costa Atlántica en 1976.

Otros factores que confluieron en este proceso fueron:

- a).- Los movimientos estudiantiles que retomaron la línea de Medellín, tales como el Movimiento Cristiano Revolucionario, la JOC, el Movimiento de Jóvenes Cristianos (MJC) y el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC). Estos movimientos estudiantiles se distinguieron por sus tomas de Iglesias y sus acciones de propaganda denunciando la represión y la injusticia del régimen somocista. Muchos de ellos forman actualmente los cuadros del FSLN.

- b).- Los Cursillos de Cristiandad que fueron desarrollados bajo la óptica de la Teología de la Liberación, contribuyeron a la concientización de las capas medias y demás sectores de la población.
- c).- El trabajo desarrollado por organismo como el Centro de Educación y Promoción Agraria, el Instituto Juan XXIII, el Instituto Nicaragüense de Promoción de Derechos Humanos (INPRHU), el Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD), en áreas de formación de líderes cristianos, impresión de materiales y apoyo a la organización y concientización de cristianos.
- d).- Otro factor fue la difusión de un enfoque teológico renovador realizado por las revistas Testimonios, Diakonia, los folletos Cristo Campesino, las Escuelas radiofónicas, la divulgación de la Biblia Latinoamericana, y la palabra del clero revolucionario.
- e).- Finalmente se debe mencionar la posición crítica frente al régimen que adoptó un sector de la jerarquía católica, especialmente a partir del terremoto (1972).

Hay quienes pretende explicar este fenómeno, de la participación de los cristianos en la insurrección popular, como un hecho que, primero se gestó el interior de la Iglesia dentro del ámbito de una serie de cambios organizativos y teológicos. Desde donde se quiere recalcar la presencia del Conc. Vat. II, la Conferencia de Medellín, las Encíclicas del Papa Paulo VI y la Teología de la Liberación.

Luis Serra nos explica su interpretación sobre cuáles fueron las causas de esta participación masiva, en su trabajo "Ideología, Religión y Lucha de Clases en la Revolución", que expresa así:

Pensamos que las razones de peso son otras. Más bien ha sido la confluencia, por un lado, de la crisis estructural del capitalismo dependiente en Nicaragua y del ca--

rácter represivo del régimen somocista, y por el otro lado, del accionar revolucionario del FSLN, lo que ha impulsado el ascenso insurreccional popular, dentro del cual se encontraban los cristianos y la Iglesias. (8)

La renovación tanto conciliar como eclesial que se dio en la Iglesia ni caragüense fue lenta. La primera gran sacudida la dio la encíclica Mater et Magistra. Después la difusión de la Gaudium et Spes y de la Populorum Progressio, así fue como más y más cristianos asumieron su responsabilidad y tomaron conciencia de la necesidad de un cambio hacia el logro de un orden socio-económico justo. Asimismo, hubo algunos intentos de diálogo entre marxistas y cristianos, se pretendió actualizar a la Acción Católica y se pusieron en funcionamiento algunas reformas litúrgicas.

Mientras tanto, la jerarquía, al igual que los otros sectores del clero, continuó legitimando de diversas formas a la dictadura. No obstante, la renovación conciliar trascendió paulatinamente el ámbito litúrgico, conformando un grupo de sacerdotes jóvenes y de religiosos epuestos a esa legitimación. Ese grupo lo integraban, en otros , Uriel Molina, Oswaldo Menjíez, Guillermo Quintanilla, Francisco Mejía, Octavio Sanabria, Francisco Rodríguez, Edgard Zúñiga, Ernesto Cardenal y algunos capuchinos que trabajaban en la Costa Atlántica.

En el Lago Nicaragua, al sur, Ernesto Cardenal fundó una pequeña y simbólica comunidad religiosa de oración y trabajo. (9)

La convergencia cronológica entre la fundación del FSLN y la apertura del Conc. Vat. II tuvo que ver mucho con el ascenso de estos grupos. Es cuando surge la Juventud Universitaria Católica, la presencia de sacerdo--

tes en los barrios orientales de Managua, los capuchinos en la Costa Atlántica, y el impacto que marcó decididamente a la Iglesia con la Conferencia de Medellín.

El espíritu de Medellín se introdujo en Nicaragua por el accionar de sacerdotes jóvenes, a quienes el periódico Novedades de Somoza bautizó con el nombre de los "Los 7 hermanos de Marx".

De este periodo se puede afirmar que los primeros cambios significativos en la Iglesia de Nicaragua se dieron con Medellín, poniéndose el énfasis en la "identificación de la Iglesia con los pobres", y que provocó el surgimiento de una actitud más profética hacia la sociedad y la política. Los obispos en Medellín llamaron a la Iglesia "a defender la causa de los oprimidos", a fomentar las organizaciones de inserción popular y a denunciar la acción injusta de las potencias mundiales que trabajan contra la autodeterminación de las naciones débiles (10). En Nicaragua, al igual que en toda la Iglesia latinoamericana, se adelantó con este pronunciamiento al no estar preparada para esta "opción por los pobres" y romper con su antigua alianza con ricos y poderosos.

Ya para 1970, ocurren dos acontecimientos importantes, uno es el caso del P. Francisco Mejía y, el otro, el conflicto estudiantil de la UCA. En enero la Guardia Nacional (GN) ataca una casa de seguridad del Frente en el Barrio El Edén en Managua. El padre Mejía interviene para salvar la vida de los militantes del Frente que habían sido detenidos y resultó que el mismo P. Mejía fuera golpeado y detenido. A nivel diocesano, sólo se manifestaron los obispos de Matagalpa y León, donde protestaron el clero y el pueblo, el Sindicato de Intelectuales Cristianos -nacidos en la UCA- y la

Asociación Nacional del Clero (ACLEN).

El conflicto de la UCA tuvo trascendencia en cuanto que, al interior de ella, se cuestionó la orientación y el sentido que iba teniendo la misma. Para lo cual, los estudiantes exigían una reforma a fondo. Al no ser escuchados tomaron la universidad, recibiendo el apoyo de laicos y sacerdotes que dirigían el periódico Testimonio (11). Y algo que fue importante, el descubrimiento de una nueva forma de lucha política: la toma de templos. Junto con algunos intelectuales y sacerdotes tomaron la Catedral de Managua denunciando el injusto sistema socio-económico, protestando contra la violación de los derechos humanos y pidiendo el cese de las torturas y la liberación de varios estudiantes y miembros del FSLN. A partir de ese momento, el movimiento estudiantil, fundamentalmente cristiano, los templos serían verdaderos bastiones de lucha para el pueblo nicaragüense.

El P. Fernando Cardenal, vice-rector en ese momento, relata los hechos de la siguiente forma:

El momento más significativo de la participación cristiana en la lucha del pueblo fue la primera ocupación de la catedral... La toma de la catedral causó una conmoción nacional... Por primera vez, un grupo cristiano había tenido una actuación pública contundente... A los pocos días la CEN publicó una carta pastoral condenando nuestra protesta. Miles de cristianos firmaron una carta respetuosa en la que se les hacía ver a los obispos que más que el templo de piedra, era el cuerpo de los estudiantes... Pero lo fundamental del escrito era la parte en que se les decía que el pueblo de Nicaragua había escogido un camino: el de la lucha por la justicia, y ellos, los pastores, en vez de ponerse a la cabeza de ese pueblo, se ponían a un lado y lo condenaban. (12)

A raíz de este conflicto, salieron de allí los primeros elementos del MCR, que se consolidará en la UNAN en 1976, y que contribuyó a difundir la convicción de que el contenido del Evangelio es profundamente revolucionario y factor de liberación. (13)

Después de estos acontecimientos, se abre una perspectiva totalmente nueva para la Iglesia en su conjunto, ya que se comienzan a dar los primeros visos de una actuación cristiana por parte de estos elementos que entran en confrontación con el somocismo.

En abril de 1970 se nombra al nuevo Arzobispo de Managua que va a ser Mons. Miguel Obando y Bravo, obispo auxiliar de la Diócesis de Matagalpa y brazo derecho de Mons. Calderón y Padilla. El nuevo arzobispo, profundamente imbuido de la doctrina de la no-violencia, abogará por una solución reformista de los problemas sociales, insistiendo en la formación de los laicos para que incidieran en las cooperativas y sindicatos. Pensaba que la Iglesia diera su aporte a la transformación de la realidad nicaragüense, sobre todo, pensaba que la acción parroquial trascendiera sus marcos de actuación, y esto significaría el despertar de la dignidad y el respeto a los derechos humanos.

A pesar de sus profundas convicciones en este sentido, su actuación distó mucho de estar en consonancia con la realidad concreta, ya que es el período en que comienza a incrementarse la represión, principalmente sobre los campesinos y se da una persecución incansable de los guerrilleros sandinistas en Pancaesón.

Posteriormente, se lleva a cabo en 1971 el Segundo Encuentro Nacional de Pastoral donde se va apuntando la necesidad de la 'concientización para el

pueblo'. Ya el 25 de septiembre de 1972, se organiza el Pre-encuentro de Pastoral Nacional que se pronuncia: por una pastoral y una evangelización que sean enfocadas hacia la "liberación integral del hombre nicaraguense". Este hecho coincide con las acciones realizadas por el movimiento estudiantil, que en octubre y noviembre de 1970 y 71, ocuparon la catedral, como ya se había mencionado más arriba.

Un acontecimiento que marcara a muchos cristianos en su caminar hacia las filas del FSLN y hacia el proceso revolucionario fue el terremoto de 1972, en donde pudieron observar y vivir en carne propia la indiferencia del régimen somocista hacia el sufrimiento del pueblo, la dictadura busca satisfacer sus ambiciones personales a costa de la desgracia popular. El pueblo se da cuenta que el pecado estructural, al que hacían referencia los documentos de Medellín, se ve materializado en el somocismo. (14)

Durante una celebración llevada a cabo en la Plaza Central de Managua, con motivo del primer aniversario del terremoto, y ante la presencia del dictador Somoza Debayle, las comunidades de base expresan sus diferencias frente a los obispos, que no fue calculado ni esperado por el episcopado. M. Dodson nos dice lo siguiente:

La jerarquía concebía el evento como una conmemoración de la muerte. Las comunidades cristianas querían enfocarse sobre las necesidades de la vida. (15)

A partir de ese momento la CEN emitió toda una serie de cartas pastorales, donde denunciaba toda una serie de hechos como: la injusticia, la violencia, los allanamientos de morada, las vejaciones contra los deteni-

dos, etc. Y donde, a su vez, demandaba la libertad de asociación política y el derecho a disentir.

Pero en el fondo de todos estos pronunciamientos -ya no es tanto que sean emitidos o no- la diferencia fundamental estaba en la forma en que enfocaban la problemática nacional. Ya que se pide un cambio de estructuras y una transformación de la realidad social, pero aquí está el punto álgido de la cuestión: que no es lo mismo decirlo desde una posición de cierto privilegio, o desde la óptica de un partido político, que decirlo, desde la situación y experiencia de los pobres y marginados del campo y la ciudad.

Dentro de este contexto, se da una experiencia concreta y singular que es la del Barrio Rigüero del P. Uriel Molina, donde se organizó una comunidad compuesta esencialmente por sacerdotes y jóvenes universitarios, a su vez, esta experiencia se debe de entender como una vivencia de carácter comunitario de cara al pueblo y al pueblo pobre.

A través de esta comunidad, se trató de hacer una síntesis entre la reflexión bíblica, la celebración de la fe y el compromiso revolucionario. Una característica de esta comunidad fue que la integraron ex-alumnos de escuelas y colegios particulares dirigidos en su mayoría por religiosos. El P. Molina nos relata que se deseaba hacer en esta comunidad:

Se pretendía vivir la fe en el proceso histórico en busca de un proyecto político... Así fuimos profundizando la fe en la realidad social y conflictiva del momento histórico que vivíamos... Los jóvenes habían cambiado la comunidad familiar por una comunidad que hacía una radical opción por la clase marginada... (16)

De este grupo formado en el Barrio Rigüero saldría el núcleo base del MCR y todos de una forma u otra se incorporaron al FSLN, ya sea como militantes o como parte de su dirección. Tenemos como ejemplos a: Luis Carrión, Mónica Baltodano, Joaquín Cuadra, Javier Carrión (primo de Luis), Alvaro Baltodano, etc.

Fundamentalmente lo que hicieron fue una lectura política del Evangelio desde un análisis marxista, esto no fue entendido por todos los sacerdotes que estaban en la comunidad, ya que todavía existían toda una serie de bloqueos ideológicos que impedían una comprensión más cabal de esta experiencia, en cual estaban participando.

Además, se da un proceso de cambio de intereses de clase, aunado a la radicalización de su fe. Ya que ellos veían que sólo, asumiendo los intereses de las clases populares podían llevar adelante su compromiso cristiano y revolucionario que, en una primera instancia, pretendía derrocar a Somoza, para posteriormente insertarse en un proyecto global de una nueva sociedad.

Un hecho concreto fue que el transitar de la religión hacia una fe verdaderamente comprometida y, de ahí, a la acción revolucionaria, no fue un camino nada fácil.

El 27 de diciembre de 1974, el comando del FSLN "Juan José Quezada" toma como rehenes a un grupo de políticos somocistas y miembros del cuerpo diplomático -entre los cuales se encontraba Guillermo Sevilla Saca, embajador nicaragüense en Washington, Noel Pallais, primo de Somoza Debayle, Alejandro Montiel Argüello, canciller de la República- que asistían a una cena ofrecida por José María "Chemo" Castillo, ministro de Agricultura, al embajador Turner B. Shelton. (17)

Los cristianos de las CEB y de los otros movimientos eclesiales se sin tieron en creciente sintonía con los ideales del FSLN. Muchos de ellos pa saron a la clandestinidad; otros colaborarían desde diversas posiciones. (18). La jerarquía por su parte recobraría su credibilidad, ya que actuó como mediadora en ese momento (19), y en otros más adelante frente a la dictadura. Donde la gente sencilla y las comunidades cristianas vieron una al ternativa de oposición al régimen somocista. (20)

Por otro lado, la participación de los padres capuchinos en la Costa Atlántica, sobre todo entre los campesinos miskitos de lengua hispana, fue sobresaliente a partir de 1971 (21). Organizaron todo un trabajo de evangelización con el tema "El Compromiso Político del Laicado", con la finalidad de combatir la idea de que la política era un peligro que debía de ser evitado.

Uno de los momentos más críticos del enfrentamiento con la dictadura se dio en junio de 1976, cuando los capuchinos del Departamento de Zelaya dirigieron una 'Carta al Gral. Somoza', donde se denunciaba la desaparición, tortura y represión de los campesinos de aquella zona. (22)

Ante la escalada represiva y asesina del somocismo entre 1975 y 76, el episcopado no se hace presente en la toma de posesión (una vez más) de So moza Debayle, lo cual agudiza la tensión entre la jerarquía y la dictadura. Ya para 1976, la situación es a tal grado intolerable que los mismos obispos comienza a realizar las denuncias concretas por la represión desa tada contra los campesinos de Matagalpa, Jinotega, Zelaya y Nueva Segovia, en donde los capuchinos hicieron su denuncia.

Entre 1974 y 1977, cuando la represión va en aumento, toda una serie de elementos de Iglesia se van desplazando hacia el Frente, de una manera ac

tivo. Todo esto se da desde su opción de fe, ya que visualizan que es compatible con su participación histórico-política; y esto les confirió un carácter totalmente nuevo, de ser simples antisomocistas a ser militantes cristianos revolucionarios. Hay una cita de M. Dodson que refleja este estado de ánimo por parte de los cristianos, cuando dice:

Los Delegados habían tomado las enseñanzas de Medellín, que habían formado parte de su entrenamiento y las desarrollaron en una dirección explícitamente política sin decirselo a los sacerdotes. Habiendo repudiado las proposiciones de los Sandinistas unos pocos años antes debido a su marxismo, los argumentos irreligiosos fueron teniendo menos atractivo, y estos cristianos llegaron a simpatizar e incluso a colaborar con el FSLN. (23)

La CEN emitió un mensaje el 8 de enero de 1977, que se llamó "Renovando la Esperanza Cristiana". Se presentaba como más beligerante y más combativo en relación con los anteriores comunicados. En este mensaje, los obispos denunciaban con fuerza los abusos de los militares y la no operatividad del poder judicial. (24)

A partir de este momento el somocismo entrará en una de sus fases más agudas, y los miembros de la Iglesia tomarán partido, unos, los de la base, por el accionar revolucionario del Frente Sandinista; los otros, como puestos por ciertos sectores del laicado y la jerarquía, tomarán como bandera de lucha las soluciones reformistas no-revolucionarias sostenidas por una parte de la burguesía, que buscaba no perder sus posiciones y su presencia al interior del proceso, que el FSLN ya había desencadenado con vistas a la insurrección popular.

Además de que las contradicciones se fueron acentuando al interior del somocismo enfrentado al resto de la burguesía nicaragüense que no estaba de acuerdo con ellos, en sus métodos y procedimientos.

1.3.- Raíces de una nueva relación.

Primeros contactos del FSLN-Cristianos

Poco a poco nos fuimos integrando al Frente y llegó un momento en que Solentiname era ya prácticamente una célula del FSLN y rebíamos órdenes y los muchachos ya querían irse a la montaña a ser guerrilleros. (25)

E. Cardenal

Entre 1968 y 1970 se iniciaron los primeros encuentros entre los sandinistas y ciertos cristianos, que impulsados por sus nuevas vivencias de fe, fueron tomando conciencia de su responsabilidad y de su quehacer en la transformación del país. (26)

Estos primeros encuentros se dan por la confluencia de dos factores principalmente: el progresismo de algunos sacerdotes y la necesidad de una alianza estratégica, que en un principio no fue tan evidente, sobre todo para el Frente, y que fue el resultado de una evolución. Esto se refiere al hecho de que en la fundación del FSLN no había cristianos en cuenta tales. Sólo Luis Carrión se incorporó al Frente hasta 1972 como cristiano y siendo parte de la comunidad del P. Molino.

Esta alianza que no era tan evidente para el Frente, tampoco lo era para los cristianos, ya que el cristianismo revolucionario, como fue llamado posteriormente, apenas comenzaba a manifestarse. Por otro lado, su

evolución y desarrollo fue lento y conflictivo con los otros sectores de la Iglesia.

Esta participación de los cristianos en el proceso fue, como ya se había mencionado, a partir de una opción de fe y este compromiso fue de una manera directa, es decir, sacerdotes, religiosos y laicos participaron en él, no de una forma tangencial o marginal, sino dentro de un movimiento de Iglesia toda. Lo que implicó, como elemento central, el análisis científico de la realidad social, a su vez que echaron mano de las exigencias organizativas como forma concreta de lucha.

La utilización del análisis científico por parte de los cristianos y sus comunidades, los llevó por necesidad al marxismo como instrumento de interpretación de la realidad concreta. lo que fue algo sumamente valioso. Ya no se planteaba sólo la vertiente moral de su participación, sino que veían la urgencia de organizarse política y militarmente en torno al FSLN como forma efectiva de enfrentarse a la dictadura. Fernando Cardenal nos relata como se incorporó al accionar del Frente:

En mis intervenciones ante grupos cristianos les decía: América Latina se encamina hacia su transformación. La Revolución en Nicaragua se hará pronto. Es importante tener presente que esta Revolución se hará con los cristianos, sin los cristianos, a pesar de los cristianos o contra los cristianos...; paradójicamente, el problema de la unión entre cristianos y revolucionarios en Nicaragua no vendría de éstos, sino de los cristianos.

En el año de 1970, me entrevisté con el Comandante Oscar Turcios, miembro de la Dirección Nacional del FSLN, asesinado en 1973. El me dijo en esa ocasión "Lo importante no es tú creas que hay otra vida y que yo, por el

contario, crea que terminó aquí, sino que la pregunta fundamental es si creemos que ambos podemos juntos trabajar en la construcción de una nueva sociedad. (27)

En este sentido, el sandinismo tenía ya una tradición concreta, que confrontada con la teoría marxista de la religión, en sus aspectos dominantes, como sería: la religión "opio del pueblo", que se fundamenta en un materialismo metafísico, se ve cuestionado fuertemente; y donde por otra parte, se demostró históricamente que los cristianos tenían capacidad revolucionaria. (28)

A pesar de esto, en la teoría marxista de la religión hay elementos que están abiertos al reconocimiento del papel revolucionario de los cristianos, quienes también descubren que la religión es un lugar de la lucha de clases. En otros términos, la religión como fenómeno social no es una realidad simple sino sumamente compleja, y en cuanto tal, contiene dentro de sí una serie de contradicciones que según el momento y la coyuntura se expresan de forma muy variada (29). Expresada la cuestión en estos términos, González Gery afirma:

El acercamiento al marxismo, de parte del FSLN, no nace de intereses abstractos, sino de la exigencia de orientar la lucha de un modo más lúcido y eficaz. Aunque se estudian ciertamente los textos clásicos (Marx, Engels, Lenin, Mao), la referencia fundamental en la asimilación de la teoría es la práctica revolucionaria. Lo que se viene elaborando en estos años del encuentro con los cristianos es, por tanto, un marxismo como teoría revolucionaria, no dogmática sino crítica y creadora, renovada según las exigencias y pensamientos de Sandino, y no como ruptura. (30)

Es precisamente, a partir de estos planteamientos, en donde surge esta confluencia y esta unión entre el FSLN y el cristianismo revolucionario, que tiene como uno de sus elementos teóricos básicos a la Teología de la Liberación. Y en este sentido, ya no se trataba de una simple alianza táctica, sino que cobraba toda una nueva dimensión, que el sandinismo asimiló en su dirección. Tanto Carlos Fonseca como Tomás Borge harán suyos los términos bíblicos, tales como: "Crucifixión", "redención", etc, (31) a la vez que se pone de manifiesto la influencia cristiana que tendrá la revolución, en donde se evoca: "una tierra nueva con caudalosos ríos de leche y miel". (32)

Los planteamientos y replanteamientos del Frente en este sentido, fueron la consecuencia directa que se impuso para el reconocimiento de la participación plena de los cristianos a todo lo largo de la Revolución Sandinista y en la etapa siguiente de Reconstrucción Nacional.

Por otro lado, la convergencia se dio en el nivel de la práctica, aunque no sólo se puede considerar en ese exclusivo nivel. Ya dentro de la teoría -el sólo marxismo o el sólo cristianismo- no hubiera habido posibilidad de convergencia para lo cual se tuvo que reconocer las contradicciones tanto filosóficas como antropológicas que privaban en ambos elementos para poder seguir avanzando en la unidad, pero previamente se fue dando una convergencia en la práctica, una alianza concreta sobre los hechos.

Es claro que este encuentro no hubiera sido posible cuando se fundó el FSLN, por la mutua desconfianza que en ese momento existía entre cristianos y sandinistas. El encuentro se realiza sólo progresivamente, por una evolución que se va dando tanto entre los cristianos como entre los sandinistas.

A pesar de que entre los sandinistas no hay cristianos, si hay una identificación con los explotados, lo cual los dispuso desde un principio a valorar la inspiración moral del cristianismo y los orientó a recoger la "médula popular" (según la fórmula de Carlos Fonseca) de su doctrina.

Esta desconfianza partía de la experiencia de la función legitimadora de la dominación que el cristianismo había dado, a lo largo de la historia, desde la conquista hasta ese momento, al poder dominante. Otro elemento era la percepción del carácter burgués, idealista y reformista de la doctrina social cristiana. Por último, los presupuestos filosóficos de los sandinistas que en el fondo estaban influidos por el marxismo.

Se puede afirmar que la evolución de esta relación es la historia de la superación de la desconfianza y el nacimiento de la confianza mutua en los niveles: personales, políticos e ideológicos.

El primer contacto que tiene el Frente con un sacerdote es de carácter meramente personal y es con el P. Ariza Caldera, allí por el 1966, cuando era párroco en uno de los barrios de Managua cuando asume la responsabilidad de dar ayuda material y moral a los perseguidos del Frente.

El otro tipo de encuentro, y el que hemos hecho referencia al inicio de este apartado, es el primer contacto político del Frente Sandinista con los cristianos, esto sucede en 1968 en una entrevista que contactaron Tomás Borge y Ernesto Cardenal (33). El Frente ve en Ernesto Cardenal un representante de la oposición a la dictadura, esta oposición está fundada en exigencias morales y religiosas, y explora la posibilidad de una alianza táctica. El mismo Tomás Borge relata cuales eran los motivos de buscar un tipo de contacto como éste:

Me parecía muy importante la participación de la Iglesia para evitar que después de la caída de la tiranía somocista se produjera aquí un sanvalentín, que empezará una degollina en este país. Yo le decía a Uriel que era importante que la Iglesia participara para evitar aquí una masacre contra los enemigos de nuestro pueblo, para salvarle la vida a mucha gente. (34)

El Frente intuye dos cosas: primera, tiene que evitar a toda costa una explosión de odio el día de la liberación; y segunda, tiene que incorporar, como elemento sustancial de este movimiento y para que sea vista como una verdadera revolución, la generosidad con los enemigos; lo que fue llamado la "generosidad de la Revolución", que está inspirada en el amor y que se sintetiza en la siguiente consigna:

"¡Implacables en el combate y generosos en la victoria!"

Precisamente, para evitar este tipo de acciones, es que se va buscando mecanismos de control, de carácter moral, y se ve en el patrimonio espiritual cristiano, los elementos capaces de cortar con las explosiones de odio que se pudieran generar. Se busca a los cristianos, en esta primera instancia, como depositarios de un mensaje de amor.

Esta evolución, a la que ya habíamos hecho referencia, es también en gran medida, el desarrollo del tema del amor históricamente eficaz, el amor significa esa opción por los pobres y que se identifica con la lucha del Frente.

El acercamiento que se va dando en ambos sectores se ve favorecido por un hecho histórico concreto: la fundación del FSLN coincide con la apertura del Conc. Vat. II (1961-1962). (35)

Otro factor es la profundización del sentido popular de la revolución. Para el Frente es cada vez más evidente que una revolución popular tiene que ser masiva y no limitarse a una minoría radicalizada. Esto se hizo patente, en cuanto que la revolución tenía que contar con el apoyo de la conciencia cristiana; ya que en Nicaragua, por ser mayoritariamente cristiana y religiosa su población, el plantear una revolución como anticristiana o irreligiosa, sería percibida por eso mismo como antipopular.

Es, así, como el Frente va desarrollando en múltiples direcciones sus contactos con los cristianos, a pesar de todas las resistencias y desconfianzas, éstas fueron progresivamente vencidas; sobre todo, a partir de la confianza personal que fue la que creó las condiciones para comprenderse mutuamente, en las inspiraciones, ideales y generar esta confianza mutua. La lucha común, el testimonio de lealtad, de generosidad, de heroísmo, disiparon toda clase de sospecha.

Dentro de estos factores de la evolución política y moral, un hecho que admiró a los militantes sandinistas fue la capacidad de desprendimiento demostrada por los cristianos, sobre todo, por un sector de ellos, al dejar las comodidades de una vida aburguesada y todo lo que esto conlleva (una familia, la seguridad de la casa, el tener satisfechas todas las necesidades, y una despreocupación existencial), y poder ser consecuentes con una vida ruda, austera y llena de riesgos permanentes, sin pedir ni esperar nada a cambio, y con un sólo objetivo y motivación: el luchar por la liberación de los pobres y oprimidos. En relación con esto hay una referencia concreta, cuando se dio el enfrentamiento entre el padre de Luis Carrión y el P. Uriel Molina, quien lo relata de esta forma:

Además, los padres de familia inmediatamente se dieron cuenta del peligro de sus hijos. El primero que llegó fue el papá de Luis Carrión. Yo incluso lo recibí con un coñac, y él me dice: No padre. No nos equivoquemos. Usted es mi enemigo de clase. Usted está violentando a nuestros hijos para que cambien, para que asuman una comunidad que es de los pobres. Para que dejen la cultura de su propia clase. (36)

El pastor bautista José Torres nos plantea su visión en torno a esta cuestión, cuando afirma:

...a nosotros nos dolía ver que todos los días morían jóvenes en las montañas por nuestro pueblo. Y nosotros ya sabíamos que el Evangelio dice que ninguno tiene mayor amor al prójimo que el que da su vida por su hermano, por su pueblo. Y quienes daban sus vidas realmente eran los jóvenes miembros del FSLN,... (37)

Como un claro ejemplo de esta nueva relación del FSLN con los cristianos, fue el Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR) que, a partir de 1972, comienza a crear toda una red de organizaciones intermedias y frentes de masas que estuvieron de acuerdo con su dirección política. (38)

1.4.- De la alianza táctica a
la plena identificación

Ahora, después de la Revolución, después del triunfo de la Revolución, los cristianos, el pueblo cristiano de Nicaragua, continúa inmerso en la lucha por el mañana, por crear una nueva sociedad, trabajando para reconstruir este país... (39)

Tomás Borge.

Para que se llegará a dar este paso, de la alianza táctica a la plena identificación, lo fundamental, lo aglutinante -entre otros factores- ha sido y sigue siendo la identificación con el pueblo pobre y explotado. En donde para los cristianos se da la verificación de su fe sobre los hechos. Para los sandinistas, se da la continuidad con la tradición de Sandino y su lucha por la soberanía nacional y la búsqueda de la plena dignificación del hombre. Aquí es donde se encuentra la síntesis entre sandinismo y cristianismo.

Para los cristianos, esto tiene su fundamento en el amor a Dios y a los hombres (40); para los sandinistas, en el amor a los hombres y a su pueblo. Esta inspiración fue el elemento central, tanto en el nivel teórico como práctico, el factor que le dio cohesión a este quehacer conjunto en la lucha de liberación nacional y en el derrocamiento de la dictadura.

Así, es como han ido buscando esta síntesis que, por otro lado, no ha sido fácil ni despreocupada, sino que ha implicado el tratar de superar las contradicciones que conlleva un tipo de lucha como ésta.

Esta percepción más rica del cristianismo y de sus potencialidades liberadoras, le permite al Frente Sandinista comenzar a entender la posibilidad de un encuentro más profundo, es decir, una alianza estratégica; y más aún, de una convergencia política y cultural. G. Girardi lo plantea así:

De esta manera se puede afirmar que, se pasa de una alianza táctica a una estratégica. Ya que los sandinistas descubren en los cristianos amplios sectores capaces de comprometerse colectivamente desde su fe, compartiendo plenamente los objetivos y la estrategia de la lucha revolucionaria reconociendo, incluso, la necesidad de la lucha armada, y participar en ella. Cristianos y marxistas se comprometen a marchar juntos, como los obreros y campesinos, hasta el fin. (41)

Incluso, para el mismo Girardi, la expresión "alianza estratégica", le parece inadecuada para expresar todo el contenido de los que se ha vivido por parte de estos dos sectores. Se está viviendo una unidad política ideal y emocional en la conciencia de los militantes, lo cual, repercute en la construcción de la nueva sociedad y de la nueva cultura.

Por otro lado, todos estos vínculos no sólo son ideales, sino también organizativos; esto quiere decir que muchos cristianos van reconociendo al frente como la vanguardia revolucionaria. Y como parte de esta identificación, los cristianos son reconocidos no sólo como auténticos revolucionarios, sino también como miembros de la vanguardia. De esta unidad surge el nuevo tipo de militante y revolucionario que es el sandinista-cristiano.

Notas al Capítulo Primero

- 1.- "El sendero de una Experiencia", en Nicaráuac, n. 5, Managua, abril-junio, 1981. p. 18.
- 2.- Ibidem.
- 3.- Arellano, J.E., "Nicaragua", en Varios, Historia General de la Iglesia en América Latina, América Central, T. VI, Salamanca, CEHILA-Ed. Sígueme, 1985. p. 494ss.
- 4.- Monteforte Toledo, Mario, "Las Iglesias", en Centroamérica: Subdesarrollo y Dependencia, Vol. 2, México, UNAM. p. 238.
- 5.- Ibid., p. 247.
- 6.- González Gary, Oscar, Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua, México, Claves Latinoamericanas, 1986. p. 230.
- 7.- Serro, Luis, "Ideología, Religión y Lucha de Clases en la Revolución", en La Revolución en Nicaragua, México, Ed. ERA, 1985. p. 259.
- 8.- Ibid., p. 260.
- 9.- Alegría, C.-Flekoll, D.J., Nicaragua: La Revolución Sandinista. Una Crónica Política (1855-1979), México, Ed. ERA, Serie Popular, 80, 1982. pp. 274-275.
- 10.- Cfr. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio, (Vol. I, Documentos; Vol. II Conclusiones), Bogotá, CELAM, 1969. pp. 80-82.
- 11.- Arellano, J.E., op. cit., p. 510.

- 12.- Cardenal, Fernando, "Carta a mis amigos", en La Jornada, México, n. 87, 15 de diciembre, 1984. p. 17.
- 13.- Nicaráuac, n. 5. pp. 20-28.
- 14.- González Gary, J., op. cit., p. 268.
- 15.- Dodson, M.-Montgomery, T.S., "La Iglesia en la Revolución Nicaragüense", en Nicaráuac, n. 5. p. 145.
- 16.- Molina, U., op. cit., pp. 22-25.
- 17.- Lozano, Lucrecia, De Sandino al Triunfo de la Revolución, México, Ed. Siglo XXI, 1985. p. 74.
- 18.- Arguello, Alvaro, "Posturas de los Cristianos frente al proceso revolucionario nicaragüense", en Fe Cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua, Managua, I.H.C.A., 1980. pp. 89-92.
- 19.- Comando Juan José Quezada, Frente Sandinista Diciembre Victorioso, México, Ed. Diógenes, 4ed., 1979. pp. 22-25.
- 20.- Ariza, Pilar, Nicaragua:Revolución. Relatos de Combatientes del Frente Sandinista, México, Ed. Siglo XXI, 4ed., 1985. pp. 106-114.
- 21.- Smultko, Gregorio, "Cristianos de la Costa Atlántica en la Revolución", en Nicaráuac, n. 5. pp. 49-65.
- 22.- Ibid., pp. 55-56.
- 23.- Op. cit., p. 147.
- 24.- Marins, José y equipo, Praxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978), Bogotá, Ed. Paulinas, 1978. pp. 979-983.
- 25.- Alegría, C.-Flakoll, D.J., op. cit., p. 275.

- 26.- Randall, Margaret, Cristianos en la Revolución, Managua, Ed. Nueva Nicaragua-Monimbó, 1983. pp. 56-57.
- 27.- Op. cit., p.17.
- 28.- Sobre los planteamientos expuestos ver: Zea, L., op. cit., pp. 118-157.
- 29.- Assmann, H.-Reyes Mate, Sobre la Religión, Salamanca, Ed, Sígueme, 1974, T.I. p. 475as.
- 30.- Op. cit., p. 166.
- 31.- Cfr. Borge, T., "La Revolución combate la teología de la muerte", en Cristianismo y Liberación en América Latina. pp. 137-139.
- 32.- Exodo 3,8; Isaías 6, 22.
- 33.- Randall, M., op. cit., p. 163.
- 34.- Ibid, p. 164.
- 35.- Ibid., p. 111.
- 36.- Ibid., p. 138.
- 37.- Ibid., p. 132.
- 38.- Sobre el MCR ver: - Alegría, C.-Flakoll, D.J., op. cit., pp. 213-216.
- Arias, P., op. cit., pp. 87-88.
- Nicaráuac, n. 5. pp. 25-31; 51-53.
- 39.- Los Primeros Pasos. La Revolución Popular Sandinista, México, Ed. Siglo XXI, 4ed., Col. Mínima, 80, p. 199.
- 40.- Sobre la importancia de las dimensiones humanas y políticas del amor cristiano ver: KÖng, Hans, Ser Cristiano, Madrid, Ed. Cris tiendad, 3ed., 1977. pp. 320-333.
- 41.- Op. cit., p. 247.

Capítulo Segundo

LA INSURRECCION POPULAR

¡Ay de ustedes, que transforman las leyes en algo tan amargo como el ajeno y tiran por el suelo la justicia!

Pues yo sé que son muchos sus crímenes y enormes sus pecados, opresores de la gente buena, que exigen dinero anticipado y hacen perder su juicio al pobre en los tribunales.

Amós 5, 10; 12.

2.1.- La Iglesia en la fase pre-insurreccional

A pesar de un cierto despertar de la Iglesia nicaragüense en el período anterior, tanto los sacerdotes como los religiosos realmente tuvieron poca incidencia en el ámbito socio-político, al igual que el laicado en su conjunto.

Las causas eran múltiples. Había una falta de unidad entre los sacerdotes y religiosos, debido en gran parte a la manera en que cada comunidad religiosa enfocaba sus intereses y su quehacer particular, lo que daba por resultado una gran dispersión no sólo de personal sino de recursos también. Los grupos de sacerdotes que estaban interesados en la problemática social fueron, como en muchos otros casos neutralizados, por

la apatía, la indiferencia y la desubicación de unos y por el alineamiento de los otros hacia el régimen.

Por otro lado, la presencia del clero en sus zonas de trabajo nos permite tener una mayor comprensión de este hecho. La mayoría estaba ubicada en las zonas urbanas, donde había mayores facilidades de instalación y de estabilidad comunitaria, y en donde se atendía preferentemente a las clases pudientes; mientras que los marginados y los campesinos que casi no tenían atención, el compromiso del clero fue más activo y consecuente, ya que éstos trabajaban en los Departamentos de Zelaya, Estelí y Matagalpa, que son de las zonas más pobres de Nicaragua.

Los laicos, por su parte, se agruparon en movimientos de Iglesia que tenían mayor peso y fuerza dentro de la misma (los cursillos, las CEB, los grupos matrimoniales). Todo esto surge como consecuencia de la renovación que vivió la Iglesia nicaragüense a partir de los años setenta; lo que realmente fue sobresaliente es la manera en que se fueron incorporando a estos movimientos.

Por otro lado, había una constante en estos movimientos que se orientaban más hacia la conversión personal, pero sin poner suficiente atención a la problemática nacional. De estos grupos hubo personas que llegaron a profundizar en su compromiso de fe y a integrarse en un proyecto político, e incluso llegaron a destacarse por sus denuncias y protestas. Pero, en general, no habían llegado a concretar su participación ni su liderazgo dentro de la sociedad nicaragüense. (1)

Fue a partir de 1977 cuando se produce este despertar del laicado nicaragüense, y mucho de este despertar se debió a las propias circunstan-

cias del país. Lucrecia Lozano nos aclara esto diciendo:

Lo específico de la crisis política que empieza a desplegarse ampliamente en los meses finales de 1977, consiste en que el somocismo -la fracción burguesa hegemónica en la sociedad nicaragüense- se enfrenta con dificultades crecientes para remontar las contradicciones que se desatan en el bloque dominante... Esta situación, aunada al incremento de la miseria y la opresión de las masas...

La crisis de la dictadura es compleja y se manifiesta en diversos hechos políticos, militares y diplomáticos que se desarrollan en el ámbito nacional e internacional, modificando aceleradamente las relaciones políticas de clase en la sociedad nicaragüense y allanando el camino para la precipitación de la situación revolucionaria en el país. (2)

En octubre de ese año, se da la ofensiva del FSLN, en su tendencia insurreccional, con los ataques a Masaya, Ocotal y San Carlos. Por esos días hace su aparición el "Grupo de los Doce", del cual formaban parte, los padres Miguel D'Escoto, Ernesto y Fernando Cardenal, quienes tenían la misión de explicar interna y externamente el fundamento de la lucha sandinista, posteriormente se les unió el P. Edgard Parrales. En este grupo había numerosos laicos que habían radicalizado su opción de fe.

Va para noviembre, la GN había destruido la comunidad de Nuestra Señora de Solentiname; algunos campesinos de la isla fueron hechos prisioneros, otros alcanzaron a huir y otros más se exiliaron. Las autoridades de Granada y Masaya dictaron la orden de aprehensión contra

el P. Ernesto Cardenal por subversivo. A partir de este hecho, Ernesto Cardenal, el 11 de noviembre del 77, anuncia y reconoce su pertenencia al FSLM y la participación de su comunidad, por razones evangélicas, en el ataque a San Carlos, lo cual le confiere una especie de ministerio de relaciones internacionales del Frente Sandinista.

El P. Gaspar García Lavigne anuncia también su pertenencia al FSLM (3), el que no sólo lo hace a título personal, sino que cuenta con el apoyo de sus superiores, los Misioneros del Sagrado Corazón. El P. Gaspar García veía en la lucha armada uno de los mecanismos concretos para traer la justicia y la paz a Nicaragua. Después de años de trabajo al lado de los campesinos y desposeídos, decía: "nada se podía hacer por el camino pacífico" (4). El P. Gaspar tenía trabajando siete años en las Parroquias de Tola y San Juan del Sur al momento de su incorporación al Frente, él explica su inserción dentro de las filas de los combatientes en los siguientes términos:

En la justicia de una guerra que los sagrados Evangelios dan como buena, porque representa la lucha contra un estado de cosas que es odioso al Señor, nuestro Dios. Y porque como señalan los documentos de Medellín: la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañifique peligrosamente al bien común del país, ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas... El somocismo es pecado, y liberarnos de la opresión es librarnos del pecado. (5)

El P. Antonio Sanjinés, también de los PP. de los Sagrados Corazones, estaba convencido de que los mejores esfuerzos para eliminar las injusticias inherentes al somocismo, tenían como respuesta la represión y la consolidación de un estado de cosas evidentemente injustas, por lo cual se une a la lucha armada y dice:

Como cristiano y sacerdote, nunca tuve la menor duda en cuanto a mi integración al Frente Sandinista y a la lucha armada en defensa de los pobres... (6)

En los meses finales de 1977 se hacen denuncias de la desaparición y captura de campesinos por parte de la GN en la parroquia del Reparto Las Palmas, a la que pertenecía Pedro Joaquín Chamorro. De este momento en adelante, se produce una incorporación masiva de jóvenes cristianos en las tres tendencias del FSLN.

A estas alteras, la jerarquía continuaba proponiendo soluciones civiles y pacíficas. Después del ataque a Masaya, Ocotal y San Carlos, Mons. Obando recurrió a todas las instancias y fuerzas políticas del país para que se buscaran cauces civilizados y se entrara en un diálogo constructivo; de esta forma retomaba el espíritu cristiano para circunstancias conflictivas. Para esto, él mismo se vio en una situación comprometida al ser propuesto como miembro de la Comisión Promotora del Diálogo Nacional a instancias de la iniciativa privada. (7)

Este esperado Diálogo no se llevó a cabo, con lo que quedó demostrado que las soluciones no siempre responden a un orden preestablecido, y menos aún, cuando las condiciones históricas no tienen viabilidad, y algo más importante todavía, si no hay voluntad política por tratar de solu--

cionar los conflictos, es por demás buscar una salida. Giulio Girardi escribe al respecto lo siguiente:

Cuando durante la lucha antisomocista, el bloque burgués organizado en UDEL, piensa en un vocero que presente sus propuestas, lo identifica en el arzobispo de Managua... Él presidiría de hecho la comisión encargada de proponer el diálogo con Anastasio Somoza D. Esta representatividad, que el bloque burgués le reconoció, se fundaba en que las propuestas de la burguesía y de la jerarquía eclesiástica para salir de la crisis coincidían en la sustancia. Ahora, esas propuestas no eran puramente coyunturales, sino que reflejaban el proyecto de los que las formulaban. (8)

La Iglesia comienza a luchar en un doble frente durante este periodo, por un lado, los sacerdotes que se encontraban en el Grupo de los Doce, más los que estaban vinculados con el FSLN, que aparecen identificados en la lucha antisomocista de una manera consecuente ("ni Somoza ni somocismo"); por otro lado, la jerarquía ubicada en su mayoría dentro de posiciones reformistas, y que en este sentido: comienzan a cumplir la función de Iglesia mediadora. Tal mediación era conveniente a los sectores burgueses no hegemónicos, por lo que dicha jerarquía se alinea -en términos objetivos-, con la burguesía opositora". (9)

Así, se presenta el arzobispo de Managua y otros obispos vinculados a la Unión Democrática de Liberación (UDEL), en oposición con las acciones de sus predecesores, y marcadamente con las del Nuncio, Mons. Gabriel Mortalvo y del jesuita Luis Pallais, primo hermano de Somoza.

Cuando empieza a entrar en su fase más aguda la crisis estructural del somocismo y las ofensivas militares del FSLN van en ascenso, la Iglesia

no se presenta como un único bloque. A su interior, se vislumbran diferentes posiciones, lo que tendrá como consecuencia fuertes crisis y tensiones al interior de ella misma y que se manifestarán en el futuro.

A este respecto, deseo reproducir con cierta extensión el análisis realizado por el Instituto Histórico Centroamericano, donde se pone de manifiesto esta situación de confrontación dentro de la Iglesia y las diferentes posturas en su interior:

La Iglesia como estructura institucionalizada muestra cierto grado de tensión con el somocismo. Su acción no es unitaria. Los criterios ideológico-políticos intervienen de manera importante en su confrontación.

Se ven tres posiciones en la Iglesia:

- Una tendencia Integrista, en consonancia ideológica con el sector hegemónico de la burguesía (el grupo So moza);

- Una Corriente Popular, opuesta a la anterior, que vive y conoce los problemas de los sectores explotados y se compromete en sus luchas, vive el conflicto social y la represión desencadenada por el Estado contra el pueblo (que correspondería al proyecto del revolucionario del FSLN), y

- Una corriente o Tendencia Reformista, asociada a los sectores no hegemónicos de la burguesía media, pequeña burguesía y sectores populares con escaso grado de concientización (y que serían los que están ubicados dentro del PSC)...

La Iglesia jerárquica, colocada en su generalidad dentro de la corriente reformista, comienza a cumplir la función de "Iglesia mediodora" alineándose en términos objetivos con la burguesía opositora (y que sería el accionar de UDEL)...

La contraposición diéctica de los factores policlasisistas que representa en su interior y su constitución por el papel ideológico que ya de por sí no responde mecánicamente a los intereses económicos, permite a la Iglesia en cuestión una autonomía de clase de sus miembros; facilitando así la diversidad de tendencias en su interior. (10)

El 6 de enero de 1978, la CEN emite un mensaje --que se resumió en la frase "No podemos callar"-- con fuertes denuncias que se expresaban así:

Cuando un sector mayoritario de nuestra población sufre condiciones inhumanas de existencia, como resulta de una a todas luces injusta repartición de la riqueza... Cuando una porción valiosa de nuestro pueblo ... atisba soluciones patrióticas a través del levantamiento en armas... Cuando se tilda de subversiva la acción concientizadora de la Iglesia en el terreno social, vejando incluso físicamente a sus líderes... (11)

Se continúa con las denuncias y en este caso concreto se hace referencia a la situación de violencia, de corrupción y de represión, también se presentan los 'reclamos para la Iglesia', esto es, la libertad de creer y predicar la fe, de amar a Dios y de llevar a los hombres su mensaje de vida. Todo esto está referido en el "Mensaje al Pueblo de Dios al iniciarse el año de 1978":

La Navidad nos habla de un Dios Encarnado que asume nuestros problemas... La Iglesia está dónde el pueblo, y en particular el pueblo pobre y que sufre en sus derechos. Dios está en el hermano y su grito pi de ayuda, es el grito de Dios que nos llama. (12)

Una cuestión que se plateó como cuestionante, y que de alguna forma sigue presente, es el hecho de la actuación del episcopado nicaragüense que, como se ve a través de estos comunicados, expresaba y demuestra una gran ambigüedad y oscilación en sus posiciones, sobre todo, en cuanto a la comprensión de la realidad nacional y de las relaciones que hacían con el Evangelio.

El 10 de enero de 1978, es asesinado Pedro Joaquín Chamorro, periodista y líder de UDEL. En el asesinato se encuentra involucrado el delfín de la dinastía, Anastasio Somoza Portocarrero -"El Chigüín"-, hijo de Somoza Debayle y director de la temible EEBI⁺ (13).

Ante estos hechos, la CEN publica otro mensaje con fecha del 28 de enero, conocido con el nombre "Ante la grave crisis de la nación", y vuelve a llamar para buscar una salida por el camino civilizado. Ahora se suma un nuevo elemento, el de ajustarse a los valores cristianos. Hace una referencia hacia un "todos", que debía de entenderse como el llamado: al dictador, a la oposición, al pueblo, al FSLN. Dicen los obispos en este mensaje:

Los obispos se definen al lado de los que sufren, de los que buscan caminos de solución para el país, señalando que el "amor" debe estar presente en las situaciones límite, a la hora de escoger las estrategias para la paz. (14)

Según el mensaje de los obispos, la misión de la Iglesia sería la de mantener el orden y exhortar al amor mediante las virtudes cristianas de la 'paciencia', la 'paz', etc. (15)

A este respecto, hubo una clara contraposición entre lo que fue la posición de la Comisión Promotora del Diálogo Nacional, encabezada por el

Escuela de Entrenamiento Básico de Infantería.

arzobispo Obando, y el proyecto que impulsaba el FSLN que era eminentemente popular; este supuesto 'diálogo nacional' fue denunciado como "una mentira contra el pueblo, pues se planteaba en el preciso momento en que la dictadura estaba herida de muerte". Por otro lado, el Grupo de los Doce, desde San José, lanza una declaración en la que señalaban al FSLN como una "alternativa política nacional" y que "los diálogos con la dictadura sólo han servido para consolidarla", por lo que "ninguna solución podía darse en Nicaragua sin que antes Somoza y el somocismo desaparezcán". (16)

Como parte de esta estrategia, el arzobispo Obando afirmó que siempre ha estado de acuerdo con las medidas no violentas, reconociendo el recurso a la huelga como "método no-violento de reclamar justicia".

En esta situación del incremento de la represión por parte de la GN, varios elementos de la Iglesia son reprimidos por su actitud ante Somoza. Tal fue el caso del P. José María Pacheco de Masaya que denunció el ametrallamiento a la Iglesia de Don Bosco y al Colegio Salesiano, a raíz de los levantamientos insurreccionales de Monimbó y Subtiava, y que en acto seguido fue expulsado del país. (17)

En estos momentos del proceso, ya la Iglesia en su conjunto (sacerdotes, religiosos y laicos) entraban en una fase específica de preparación hacia la insurrección general, asumiendo tareas concretas como fueron: la preparación de las bombas de contacto, el almacenamiento de armas, alimentos, medicinas, agua, etc. Publicando periódicos y organizando enlaces de comunicación con el FSLN. Una prueba de esto fue el barrio indígena de Monimbó en Masaya, donde la Iglesia proveyó de alimentos y cuidado médico a los combatientes.

Una característica de la insurrección en Monimbó y que fue clave, es que estuvo fuertemente cohesionada por su tradicional sentido comunitario -que a la postre fue lo que les dio el triunfo-, esto, a su vez, estaba cimentado en la unidad religiosa que tenían como una forma concreta de organización comunitaria, que los distinguía. Además, este barrio fue uno de los más castigados y hostilizados por la GN, y en donde los combates fueron de una crueldad extrema. (18)

Mirtha Muro Rodríguez nos dice al respecto:

Fundamentalmente, la insurrección en Monimbó tuvo dos constantes: fue un levantamiento espontáneo, sin ninguna dirección política y además, fue una sublevación local, sin alcanzar una proyección nacional, era sólo de estricto carácter local, y en este sentido, la insurrección de Monimbó se adelantó al accionar del Frente Sandinista, y evidenció la falta de un verdadero marco político y condiciones de lucha política-militar como para generar una verdadera insurrección nacional. (19)

2.2.- Primeros brotes insurreccionales

Fue hasta después que nos dimos cuenta que el Frente Sandinista éramos nosotros; que ellos iban a orientar, pero que éramos nosotros al lado de ellos, los que teníamos que luchar. Ese día comenzaron a salir los pañuelos rojo y negro. Por primera vez comenzamos a participar en la lucha. (20)

María Chavarría

Al inicio de este año (1978) se visualiza el respaldo social y la legitimación que va cobrando el Frente Sandinista, los destacamentos armados continúan hostigando a la GN, con lo que la dictadura somocista se comienza a ver desbordada por la masificación y la generalización del movimiento antidictatorial. (21)

En el periodo que va de las primeras insurrecciones al retorno del Grupo de los Doce en julio de este mismo año, los padres capuchinos revelan a nivel internacional los asesinatos masivos de decenas de familias campesinas en el norte y en la Costa Atlántica. Los padres Teodoro Niehaus y Davis Zywiec presentaron en E.U., una carta firmada por la orden capuchina, donde incluían una lista de 350 víctimas de la GN en aquella zona. Esta carta estaba dirigida al presidente Carter, donde se deploraba "la total tergiversación que el Departamento de Estado estaba haciendo de su política de derechos humanos", y reclamaban un "gobierno democrático" para Nicaragua. (22)

El 7 de abril del 78, la GN dispara y pone sitio a siete templos de Managua en los que se habían refugiado varios cientos de jóvenes a causa de la represión. El 13 de abril unos veinte estudiantes de teología se unen a la huelga de hambre iniciada en marzo por la Sra. Albertina Jaén, madre del sandinista preso Mauricio Jaén, al lado de centenares de personas. (23)

Ya para el 3 de marzo, un grupo de obreros y estudiantes toman pacíficamente la sede del obispado en Granada, exigiendo la liberación de los detenidos y la derogación de la censura.

El 3 de junio, 115 campesinos desalojados de Chinandega inician una huelga de hambre en la sede del arzobispado de Managua, reclamando la restitución de sus tierras allanadas por la GN.

A la llegada a Nicaragua del Grupo de los Doce, el P. Fernando Cardenal se manifiesta en favor de un "socialismo adaptado a las necesidades nicaragüenses" y expresa su confianza de que, a la caída de Somoza, "el pueblo escogerá el sandinismo como único medio de liberación". (24)

Ante la situación de extrema emergencia, que ya para ese momento vivía toda Nicaragua, la jerarquía se vuelve a pronunciar junto a su Consejo presbiteral. Con una carta pastoral del 2 de agosto del 78, conocida como "Somos solidarios con el clamor popular", la que contenía una denuncia y planteaba exigencias más fuertes. Esta carta es producto de la situación socio-política que vivía el país desde meses atrás, situación tal en donde la crisis política del régimen se ha agudizado y la resistencia popular se ha ido fortaleciendo (expresada en huelgas estudiantiles, hospitalarias y empresariales, en manifestaciones multitudinarias de júbilo por el regreso de los Doce). Durante estos meses, la ruptura al interior del grupo Somoza

y sus contradicciones eran cada día más evidentes; al mismo tiempo, iba ha biendo un aislamiento cada vez mayor, por parte de la burguesía, y una cre ciente condena internacional hacia el somocismo.

El documento de la CEN se mantenía en la misma posición favorable al proyecto burgués opositor, es decir, reclamaba un nuevo orden y un eviden- te rechazo "a toda forma de violencia, venga de donde venga". (25)

Por otro lado, los obispos formulan una acusación velada al FSLN cuando dicen que: "tampoco podemos abrigar esperanzas de una auténtica liberación, proveniente de sistemas que prescindan de Dios y del respeto a los más sa- grados valores de la persona humana" -esto será central en el futuro, por las confrontaciones que surgirían entre la jerarquía y el FSLN con respecto a este punto. Pero, a pesar de ello, mantenían su línea de denuncias, expre sando el descontento de la ciudadanía, las muertes, la criminalidad, la in- seguridad y la represión ejercida sobre la Iglesia.

Por el uso que hace de las categorías que le son propias (teológicas, bi blicas y pontificias), la CEN imprime una visión universalista, lo cual po- ne de manifiesto, una vez más, su falta de rigor y realidad en el análisis que realiza, y que, como ya se había visto, una constante en sus documentos. En este orden de ideas, el temor fundamental de los obispos es que el nuevo proyecto social imponga un "sistema que prescindiera de Dios", y termina como en los demás documentos hablando de 'justicia', 'amor', 'libertad', etc. También, denuncian la participación de los sacerdotes que se han incorpora- al Frente en calidad de combatientes, lo cual, según ellos, "implica un apo yo evidente a la lucha armada del pueblo".

Criticaron la integración de la Comunidad del Barrio Riguero a las opera- ciones clandestinas del FSLN (26). Vistas de esta forma las cosas, el docu-

mento de los obispos rechazaba de antemano el proyecto sandinista, acusándolo de estar vinculado a Cuba, de tener sustento teórico en el 'marxismo leninismo' y, por lo tanto, de colaborar en favor de un 'sistema que prescinde de Dios'.

El arzobispo de Managua y el Consejo presbiteral se pronunciaron, en un comunicado hecho público el 3 de agosto del 78, sobre la posibilidad de la renuncia de Somoza, aunque todavía no llegaban a reconocer el derecho del pueblo a la insurrección. Con respecto a este punto hay una afirmación en el siguiente sentido:

El Gobernante podría, como una opción dentro de la política de mutuas concesiones, promover con su retiro, la formación de ese gobierno nacional, que al obtener el respaldo de la mayoría, impediría a Nicaragua caer en un vacío de poder y anarquía que es siempre una amenaza en los procesos de cambio. (27)

Más adelante, el arzobispo y su Consejo pedirían la renuncia de Somoza como camino para poner fin a la violencia y levantar "un nuevo orden socio-económico", basado en una democracia efectiva, pluralista, con libertad y justicia, y de respeto a los derechos humanos. Rechazan por igual la represión gubernamental como la insurrección revolucionaria, porque "naufragaría el mandamiento del amor". Opinan que la solución no es la lucha armada sino la democracia efectiva.

Era claro que la jerarquía estaba vinculada al proyecto reformista de la burguesía opositora y jugando un papel político contra el régimen somocista; pero, por otro lado, estaba tratando de frenar y mediatizar la alternativa popular revolucionaria, que fue la que en definitiva llevó ade-

lente el proceso y la que rompió el equilibrio de fuerzas.

En este sentido, un sector medio de la Iglesia se iba inclinando según la coyuntura, hacia un lado y otro de las fuerzas en pugna, pero iría definiéndose conforme el proyecto popular iba ganando terreno frente a los demás.

Sin embargo, siempre coincidió con la estrategia política de la burguesía opositora (que apoyaba los paros), con el objetivo específico de desmovilizar a la población y pretender a través de estas acciones la renuncia de Somoza. En este punto, la burguesía cambió su estrategia de una 'reforma con Somoza' a una 'reforma sin Somoza'; sobre todo, por el grado de agudización que iba cobrando la crisis interburguesa y el proceso popular en ascenso. Esta posición de la burguesía era totalmente antagónica a la del proyecto revolucionario, en cuanto que no se quería: "ni Somoza ni somocismo". (28)

2.3.- Los Cristianos en la Insurrección Popular

Entonces, en la primera etapa, la participación de la población fue en el apoyo directo a la lucha militar: la participación combativa, la obtención de comida, casas, construcción de barricadas. Fue una cuestión nunca antes vista: la masividad de esta insurrección. (29)

Javier Carrión

Cuando decimos 'Insurrección Popular', nos referimos a la coyuntura o a fase más álgida de la crisis del somocismo que va de los meses de agosto-septiembre de 1978 hasta el 19 de julio de 1979 con la toma del poder. Durante todos estos meses que van de la insurrección de septiembre del 78 hasta la victoria final, la participación de los sacerdotes y religiosos constituyó un verdadero testimonio de solidaridad al lado del pueblo. Tanto con los combatientes como con los cuadros políticos del FSLN. Un buen número de aquellos los apoyó, ayudó y participó, dándoles alojamiento en sus casas, templos y colegios; atendiendo a los presos, heridos y ayudando a los familiares de los desaparecidos, y llegando a ser enlaces con los combatientes.

Uno de los ejemplos más patentes de todo esto fue la Iglesia de Estelí, donde la organización popular, se desarrolló con base en la confianza que el pueblo tenía en la Iglesia que partió desde los barrios y comunidades.

(30)

Lo importante fue que el pueblo se organizó y todo esto lo tomó algo propio junto con la Iglesia, misma que tuvo que afrontar crisis de diverso orden en lo político, social y en lo religioso con un grado de conflictividad mayor que en el resto del país. Por otro lado, el Departamento de Estelí se encontraba fuertemente radicalizado, organizado, y en algunos niveles con mayor grado de combatividad que en otras zonas, con una única excepción: Manimbó. No fue casual que, cuando entró en operación la ofensiva final del FSLN, fuera precisamente el El Júcaro (Diócesis de Estelí) donde perderían la vida una gran cantidad de DP, laicos y miembros activos de la pastoral comprometida. (31)

El arzobispo de Managua incrementó su oposición hacia el somocismo y pidió la renuncia a Somoza el 3 de agosto del 78. Mons. Obando había mantenido su apoyo irrestricto a una 'solución cívica y pacífica' de la crisis y a una línea negociadora para el logro de una 'paz auténtica' (32), en consonancia con el proyecto reformista de la burguesía. Es durante esta coyuntura de agosto que el Frente Sandinista tomó el Palacio Nacional y donde el arzobispo Obando asume su posición negociadora una vez más. Al lado Mons. Obando estuvo el obispo de León, Mons. Salazar. Se dice "una vez más", ya que en 1974 con la toma de la casa del Chema Castillo, por parte del Comando "Juan José Quezada", la jerarquía ejerció estas mismas funciones: la de ser puente entre el dictador y el FSLN.

Este papel mediador se manifiesta de nuevo en Matagalpa, luego de la insurrección que tomó la ciudad el 29 de agosto, y donde el arzobispo solicitara un alto al fuego, al bombardeo y a la represión contra la población civil.

Tres días antes de la primera insurrección nacional en septiembre, la Curia arzobispal hizo pública una condena contra los abusos que los militares estaban cometiendo en la persona de sacerdotes, templos y colegios en todo el país. Entre otros casos estaba el ametrallamiento del templo de María Auxiliadora de Masaya, donde entraron Los BECATS[†] con sus vehículos en el recinto; el ametrallamiento violento, daño en propiedad privada y profanación del templo de San Antonio, en Jinotepe; la profanación y ocupación de la Catedral de Matagalpa; y por el cuarto ametrallamiento del Colegio Don Bosco de los padres salesianos, de Masaya.

En esta insurrección de septiembre, la Curia y el Consejo presbiteral de la Arquidiócesis de Managua junto con la Conferencia Nacional de Religiosos (CONFER) envían una carta al presidente Carter, denunciando la violencia institucionalizada que caracteriza al régimen somocista, así como su imposibilidad de realizar cambios sustanciales; mencionando la necesidad de construir una verdadera democracia; y denunciando, también, el manejo ideológico que hacía el somocismo de los derechos humanos, al constituirse como guardián del pueblo "para defenderlo del comunismo".

Según los planteamientos de Guzmán y Puente, los comunicados de la Curia, el Consejo presbiteral y la CONFER estaban, en aquel momento, por una línea más acorde con el proyecto global de sociedad que tendía a una sociedad más igualitaria. Cambios, no reformas: era lo que sobre todo pedían los religiosos, con lo que se diferencian de los obispos y su posición conciliadora. Estos grupos de Iglesia parecen asumir un papel más crítico ante la lucha popular, guiados por una lógica profética (no institucional), es decir, por un verdadero espíritu de denuncia y un deseo de clarifica---

†Brigadas Especiales de Combate Antiterrorista.

ción de la situación que privaba en Nicaragua y que había venido evolucionando rápidamente. (33)

El Consejo presbiteral junto con la CONFER, emitían un nuevo comunicado exhortando a la 'reconciliación'; en este comunicado ya se acercaba al reconocimiento del derecho que tenían el pueblo a insurreccionarse, al respecto dice:

Nicaragua está viviendo bajo el signo de la muerte y la destrucción a causa de la injusticia, la violencia y la represión... La reacción popular ha sido vista como resultado de maniobras foráneas, apoyadas en ideologías extrañas; sin embargo, en su origen no es, sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y busca cómo romper los moldes que lo aprisionan; que busca legítimamente su autodeterminación, afirmando su identidad nacional... (34)

Ante la brutalidad represiva y las operaciones de 'limpieza' por parte de la GN durante la insurrección de septiembre, que se prolongaron hasta octubre, la Iglesia respondió de dos maneras: por una parte, el clero arquidiocesano, la CONFER y los sacerdotes vinculados al movimiento revolucionario, a través de sus comunicados y documentos, se manifestaron contra la violencia institucionalizada sobre la que se sostenía la dictadura y por la profunda necesidad de una transformación democrática en bien del pueblo.

Por otro lado, estaba la actitud del Nuncio Montalvo brindando con Somoza el mismo día en que los aviones de la GN atacaban León y Estelí, lo cual representaba con extrema claridad la nefasta actuación de este representante del Vaticano. Según González Gary, a través de esta actuación to-

almente reprobable del Nuncio en Nicaragua es que se puede explicar el prolongado silencio del Papa sobre la situación del pequeño país centroamericano. (35)

En este sentido, también fue de lamentarse el prolongado silencio de la EN durante este periodo. Cuando se elevaba el accionar genocida que se extendía por todo el país, los obispos se esperaron diez meses para emitir su comunicado del 2 de junio de 1979, en el cual hablarían del "derecho del pueblo a la insurrección revolucionaria", cuando todo estaba prácticamente concluido y la insurrección popular, con el FSLN al frente de ella, estaba cerca de obtener la victoria final sobre la dictadura militar somocista.

Mientras, a muchos sacerdotes, religiosos, religiosas y comunidades eclesiales, la experiencia insurreccional los había unido a la gran comunidad esto entendido como la Iglesia pobre-, de una manera poderosa. Su participación estuvo marcada por toda una serie de reflexiones y de acciones desgarradoras, sobre todo para aquellos que habían entendido y aceptado la revolución como el único camino para solucionar la crisis que vivía el país (36); in embargo, hubo personas dentro de la jerarquía y el clero que no tomaron ningún tipo de riesgo y se desentendieron de lo que sucedía en el país para no verse afectados en sus intereses.

Ya para noviembre del 78, ante la insurrección nacional en marcha y el virtual estado de guerra civil, se fueron desencadenando toda una serie de pugnas al interior de la Iglesia, por las contradicciones generadas entre los diversos grupos que representaban no sólo diferentes posiciones políticas, sino también diferentes concepciones de Iglesia.

El 11 de diciembre del 78 cae en combate en el Frente Sur, el P. Gaspar García "Comandante Martín" junto con otros tres combatientes del FSLN.

Es hasta el 1o de junio, y ante el prolongado silencio de los obispos, que la CONFER haciéndose eco de lo expresado por múltiples instancias de la Iglesia: religiosos, laicos, CEB y el clero nacional, que publicó un llamado al episcopado para que se pronunciara con urgencia sobre la trágica situación que vivía Nicaragua.

Fue hasta el 2 de junio de 1979 -como ya se había mencionado- que la CEN legitima sin ambigüedades el "derecho del pueblo a la insurrección revolucionaria", tomando como fundamento los textos del Magisterio de la Iglesia y de los Papas: "en caso de tiranía evidente y prolongada que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnifique el bien común del país" (37). La CEN publicó su Carta Pastoral con el título "Momento Insurreccional", después de una serie de consultas y reuniones con diversos grupos al interior de la Iglesia.

La CEN fue censurada por haberse esperado hasta el momento de la insurrección final para dar su aval oficial y legitimar moral y jurídicamente el derecho del pueblo a insurreccionarse. La CEN reconocía en su documento que:

A todos nos duele y afecta los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero no puede negarse su legitimidad moral y jurídica "en caso de tiranía evidente y prolongada que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnifique el bien común de un país". El episcopado reconoce la gravedad de los acontecimientos que se desarrollan en el país y comparte estos momentos de angustia y de esperanza... (38)

A propósito, esta carta no fue firmada por Mons. Obando directamente, ya que se encontraba en ese momento fuera de Nicaragua, la firmó el Vica-

rio General, Mons. Bosco Vivas. Por primera vez en la historia de América Latina, la voz oficial de la Iglesia institucional reconocía este derecho. Sus efectos políticos favorecieron -en el nivel táctico- al proyecto popular en la fase final de la lucha armada.

La CEN condenaba al somocismo en estos términos: "Constatamos que el egoísmo y la ambición ilimitada han edificado una sociedad cada día más inhumana, generadora de opulencia y miseria". Y con base en los textos pontificios afirmaban: "No podemos ser solidarios con estructuras y sistemas que encubren y favorecen graves y opresivas desigualdades entre las clases y los ciudadanos". Y recordaban que "La misión esencial del Estado es asegurar la soberanía del pueblo". (39)

Este reconocimiento de la legitimidad moral de la insurrección popular, no expresaba tampoco, un apoyo evidente a la alternativa revolucionaria impulsada por el FSLN. Los obispos renunciaban al somocismo, pero en el trasfondo recelaban el proyecto que pretendía instaurar la revolución popular, cuando decían que era: "Contraproducente a cualquier proyecto revolucionario el uso del método terrorista para desconcertar a la nación y someter al pueblo a sus consignas..." (40)

Trotando de englobar lo que fue esta fase del proceso de liberación nicaragüense, se puede afirmar lo siguiente: la tiranía de los Somoza unió al pueblo y a la Iglesia en Nicaragua. A partir de 1978, la Iglesia apoyó progresivamente la lucha de liberación. Muchas fueron las formas y los medios que se emplearon, se echó mano de todas las instancias al alcance para buscar la paz y la justicia. Pero agotados todos los medios y las instancias, lo único que le quedó al pueblo y a su vanguardia, el FSLN, fue

la insurrección armada que, a su vez, era una tradición ética cristiana re conocida como recurso último, pero legítimo, para liberar a un pueblo de una larga opresión y tiranía.

Los DP fueron los organizadores de los campesinos, los colaboradores más eficaces de los guerrilleros y su sostén logístico. Las parroquias fueron núcleos de apoyo y aprovisionamiento del frente, a sí como las CEB fueron el instrumento que dinamizó a los cristianos en la insurrección final.

Cuando la insurrección se generalizó -teniendo a Monimbó como punto de arranque- tanto los cristianos como la jerarquía fueron aceptando la necesidad de una verdadera revolución, y en este sentido, se abocaron a participar en ella hasta la victoria final y después de la misma. Esto ni invalida lo que se expresó sobre las fuertes divisiones; temores profundamente asentados y posiciones políticas antagónicas dentro de la Iglesia, sobre todo, por la manera en que debía de participar en la revolución popular.

Notes al Capítulo Segundo

- 1.- González Gary, O., op cit., p. 319.
- 2.- Lozano, L., op. cit., pp. 85-86.
- 3.- Nicaráuac, n. 5. pp 67-68.
- 4.- Avilés, Jaime, y otros, La Batalla por Nicaragua, México, Ed. UNO, 1980. p. 122.
- 5.- "Gespas García Laviana, Sacerdote Guerrillero", en Nicaráuac, n. 5. pp. 67-68.
- 6.- Nicaráuac, n. 5. p 191.
- 7.- Alegría, C.- Flakoll, D.J., op. cit., p. 298.
- 8.- "Nicaragua: Marxismo y Cristianismo", en Los Universitarios, n. 205, México, UNAM, Extensión Cultural, diciembre, 1982. p. 8.
- 9.- I.H.C.A., "Análisis Interpretativo 1978", en Christus, n. 538, México, 1978. p.38.
- 10.- Ibid., pp. 37-38.
- 11.- Marins, José y equipo, op. cit, pp. 1005-1006.
- 12.- Ibid., pp. 1001-1004.
- 13.- Lozano, L., op. cit., p. 140.
- 14.- Marins, José y equipo, op. cit., p. 1007.
- 15.- Guzmán, L.- Puente, M.A., Análisis de la Variable Religiosa en la Coyuntura Nicaraguense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesialístico en el proceso de liberación, Tesis de Maestría en Sociología, UIA, México, 1981. p. 292.

- 16.- Ibid., p. 249.
- 17.- Arias, P., op. cit., p. 140.
- 18.- Arias de la Canal, César, Los tambores de Monimbó, insurgencia de una comunidad indígena en Nicaragua, México, Editores Mexicanos Unidos, 1981. pp. 41-42; 52; 81-87.
- 19.- Muro Rodríguez, Mirtha, Nicaragua y la Revolución Sandinista, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1984. p. 167.
- 20.- Arias, P., op. cit., p. 154.
- 21.- Cancino Troncoso, H., op. cit., p. 196.
- 22.- Arias, P., op. cit., p. 157.
- 23.- Ibid., pp. 361-362.
- 24.- Ibid., p. 370.
- 25.- "Somos solidarios con el clamor popular", Managua, 2 de agosto, 1978.
- 26.- Molina, U., op. cit., pp. 20-25.
- 27.- Guzmán, L.-Puente, M.A., op. cit., pp. 254-255.
- 28.- González Gary, D., op. cit., p. 335.
- 29.- Arias, P., op. cit., p. 190.
- 30.- Cabezas, Omar, La Montaña es algo más que una inmensa estepa verde, México, Ed. Siglo XXI, 2ed., 1985. pp. 234-237.
- 31.- González Gary, D., op. cit., p. 352.
- 32.- Marins, J., op. cit., 1001-1006.
- 33.- Guzmán, L.-Puente, M.A., op. cit., p. 258.

- 34.- Selser, G.-Waksman, S., La Batalla de Nicaragua, México, Bruguera Mexicana, 1979. pp. 404-405.
- 35.- González Gary, O., op. cit., p. 358.
- 36.- Cabezas, O., op. cit., pp. 234-237.
- 37.- Encíclica "Populorum Progressio", en Ochos Grandes Mensajes, Madrid, BAC, 1976. p. 342.
- 38.- "Momento Insurreccional", Managua, 2 de junio, 1979.
- 39.- Doc. de Puebla, n. 327.
- 40.- CEN, "Momento Insurreccional", n. 8.

Capítulo Tercero

EL TRIUNFO DE LA REVOLUCION POPULAR SANDINISTA

Los curas que colaboran con el Gobierno son, desde luego, gente joven. Edgar Parrales es el de menos años. Uno más, otros menos, pertenecen a un nuevo estilo de gobierno, el que lleva con acierto la gente de pocos años y menos vicios, con cabezas que piensan más y cavilan menos. (1)

Canuto Barreto

3.1.- Los cristianos en la fase de Reconstrucción Nacional.

Posterior a la caída de la dictadura militar somocista y el triunfo revolucionario del Frente Sandinista, hay una continuidad que podemos entender como el siguiente paso de los cristianos y su participación dentro de la revolución triunfante. Se observó una fuerte integración de cristianos a todos los niveles, áreas y tareas de la Reconstrucción Nacional. Esta integración masiva del pueblo cristiano no encontró contradicciones entre sus opciones de fe y su actividad política, no fue seguida por un sector del clero y la burguesía que fueron alejándose del proceso revolucionario, al tiempo que fueron asumiendo posiciones religiosas integristas o pre---

conciliases e incluso contrarrevolucionarias.

En este sentido, después del triunfo sandinista, la mayoría de los dirigentes laicos y en menor medida los religiosos -se entiende que son cristianos- pasaron a desempeñarse como cuadros del nuevo gobierno, de las organizaciones populares y del FSLN. Todo ello resultó de su participación en la lucha antidictatorial, de su compromiso político, o de su grado de capacitación en un país donde la formación de cuadros técnicos y profesionales era baja o nula y con un fuerte atenuante, la inmensa mayoría de la población era analfabeta. Un caso concreto, fue el P. Molina a quien se le ofreció la embajada de Nicaragua en la República Federal Alemana, no la aceptó pero continúa colaborando con el proceso revolucionario en la dirección del Centro "Antonio Valdivieso" de Managua. (2)

Por otro lado, la incorporación y el nombramiento de sacerdotes se da en el más alto nivel de la dirección estatal. Los más reconocidos son: el P. Miguel D'Escoto en el Ministerio del Exterior, el P. Ernesto Cardenal en el Ministerio de Cultura, el P. Edgar Parrales en el Ministerio de Bienestar Social, quien posteriormente fue nombrado representante de Nicaragua ante la OEA, el P. Fernando Cardenal, Coordinador General de la Cruzada Nacional de Alfabetización, y después Vice-coordinador de la Juventud Sandinista y, últimamente, Vice-coordinador Nacional de los Comités de Defensa Sandinista (CDS). En el Consejo de Estado participaba, a través del P. Alvaro Argüello, la Asociación del Clero Nicaragüense (ACLEN). La ACLEN fue disuelta en 1983 por el episcopado, debido a su fuerte coincidencia con el proyecto revolucionario y que se expresaba en su directiva elegida por el clero.

En otras esferas del aparato estatal, numerosos religiosos y laicos prestan sus servicios como activos militantes. En las organizaciones de masas, la integración es generalizada a nivel de base. Muchos de los dirigentes han sido o son DP, especialmente la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), en los CDS, en la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG). La presencia de cristianos en el FSLN está presente en las firentes instancias que van desde la Dirección Nacional hasta los Comités de Base. El Comandante de la Revolución y miembro de la Dirección Nacional, Luis Carrión fue miembro del MCR y de la CEB del P. Molina. Varios comandantes y subcomandantes han sido miembros activos de los movimientos cristianos. Como se mencionaba más arriba, los padres Miguel D'Escoto, Ernesto y Fernando Cardenal también son parte de la Asamblea Sandinista.

La Cruzada Nacional de Alfabetización cuyo título fue: "Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua" se desarrolló de marzo a agosto de 1980 con la participación de 100 mil jóvenes alfabetizadores organizados por la Juventud Sandinista, y en que fueron alfabetizados 406 056 nicaragüenses lo que permitió abatir el índice de analfabetos hasta un 12.9% de un total del 50.3% de la población analfabeta (3). Durante esta Cruzada Nacional, la Iglesia estuvo presente de diversas maneras. En lo que se llamó: "Orientaciones para el alfabetizador", la Dirección Nacional del FSLN, dio su voto aprobatorio sin corrección alguna al tema dedicado a la religión. Todo estaba elaborado por cristianos comprometidos con el proceso. Junto con estos cristianos estuvo la Federación Nacional de Educadores Católicos, que estuvieron presentes en el Comité

Nacional de Alfabetización para organizar y coordinar el trabajo de sus colegios y escuelas al lado del gobierno, y donde participaron algo más de 200 religiosos en las zonas rurales. (4)

En este orden, es digno de mencionar la aportación que hicieron los religiosos de recursos materiales y financieros y en el apoyo en favor de la movilización de la juventud nicaragüense.

En cuanto a las Jornadas Populares de Salud y en las tareas médicas, la participación de religiosos y laicos fue ejemplar. Hay un caso concreto, las Hermanas Oblatas del Corazón de Jesús donaron el colegio para formar allí la Escuela Nacional de Salud. En las Jornadas de Trabajo Voluntario que periódicamente se realizan para mejorar los barrios, levantar las cosechas, reparar los caminos o construir una casa comunal, los cristianos se han distinguido. La participación en diversas formas en la Defensa Patriótica, también se han incrementado a pesar de que a últimas fechas el episcopado se había manifestado en contra de esta obligación por parte de la población civil, por considerarla que atentaba contra los derechos fundamentales

Su participación ha sido fundamental en la defensa de la revolución, sobre todo por el uso ideológico que ha realizado el imperialismo en contra del Gobierno Revolucionario, al tacharlo de ateo y antirreligioso. Es manifiesto que, todo este manejo tiene como fin explícito, el de confundir a la población, crear una situación de inseguridad y desestabilizar a la Revolución y a su dirigencia.

A partir del triunfo sandinista la represión contra las CEB y el clero evolucionario ha terminado, con lo cual se ha generado la posibilidad de su libre accionar. La verdadera represión religiosa ahora proviene de la jerar

quía y no del Estado. Las CEB han vuelto a tomar fuerza y su presencia en el campo -en Chinandega, el Bloque Inter-Comunitario Pro-Bienestar Campesino es uno de los más adelantados al igual que las CEB de Managua. (5)

La continuación de los Cursillos de Cristiandad con los "Cristianos en la Revolución", organización compuesta principalmente por altos funcionarios del Estado revolucionario y por intelectuales (6). La juventud universitaria se ha organizado en los Universitarios Cristianos Revolucionarios.

El Centro "Antonio Valdivieso", el CEPA, el Eje Ecuménico, el I.H.C.A. y el Comité Evangélico CEPRES, han desarrollado una encomiable labor en torno a la reflexión bíblica, la formación de cristianos y en la distribución de publicaciones, como forma de contrarrestar la fuerte presión que han ejercido diversas organizaciones que pretenden difamar a la Revolución, a pesar de esto aún falta mucho por hacer, tanto en la reflexión como en los apoyos.

En este sentido, los trabajos se han dirigido, principalmente, a dar respuesta a los planteamientos surgidos a partir de la consolidación revolucionaria, por otro lado, está el desafío que han planteado los sectores religiosos en oposición a la Revolución. Los temas centrales de la reflexión teológica han sido: la relación entre fe y política, la defensa patriótica, la unidad y autoridad de la Iglesia, la identidad cristiana al interior de un proceso revolucionario.

Muchos cristianos han participado activa e intensamente en el proceso revolucionario y han puesto en obras su fe -fe que traducen en el cumplimiento del mandato evangélico "dar de comer al hambriento, de beber al se

diento y de vestir al desnudo". Para estos cristianos revolucionarios, el Evangelio ha sido su norma y la medida de su participación dentro de la Revolución.

La presencia de los cristianos en los distintos niveles se ha ido sintiendo y la confianza que las nuevas organizaciones han demostrado para con ellos se ha patentizado en las invitaciones para aportar sus conocimientos tan necesarios en estos momentos. Se les ha pedido que hablen del Documento de Pueblo, sobre las Cartas Pastorales de la CEN, de la fe cristiana y el diario oficial Barricada tiene establecido una columna semanal a cuestiones religiosas.

Es un hecho que con el triunfo de la Revolución se abre una nueva etapa en la relación y unidad de estos dos sectores, ya que al lado de los militantes sandinistas, los cristianos también participan en las tareas de la reconstrucción nacional sin distinciones de ninguna especie.

A pesar de las fuertes críticas que han recibido los sacerdotes que tienen algún cargo público, así como la Junta de Reconstrucción Nacional, por parte de la jerarquía y algunos sectores opositores, la relación entre el FSLN y los cristianos comprometidos no es carácter meramente instrumental solamente, sino que es de absoluta confianza al trabajar en esos Ministerios. Los cristianos -por este hecho y por muchos más- son reconocidos como militantes de la Revolución con plenos derechos y no como elementos de segunda categoría. La confianza depositada va más allá de las simples declaraciones o de lo que se conoce públicamente.

3.2.- Aportes cristianos a la Revolución Popular.

El amor del hombre hacia el hombre se encuentra, pues, en el corazón del cristianismo. Este exige el reconocimiento, tras el ejemplo de Dios-amor, a todo hombre como fin. (?)

G. Girardi

Ha habido toda una serie de aportes fundamentales de los cristianos y de la tradición cristiana a la Revolución nicaragüense, entre otros podemos mencionar: la defensa de la Revolución contra la manipulación ideológica que se ha hecho de ella; la divulgación internacional de la realidad nicaragüense; así como algunas gestiones para pedir ayuda y respaldo tanto político como financiero en la etapa de reconstrucción nacional. En este orden, fue la actuación de los hermanos Cardenal, que tanto antes como después de la revolución trabajaron en esa especie de Ministerio de Relaciones Exteriores.

Se pueden mencionar dos componentes centrales del proceso revolucionario donde la presencia de los cristianos y de lo cristiano ha tenido relevancia: los valores morales del hombre nuevo y el análisis crítico y creativo de la realidad social. Este componente ético ha penetrado de diversas formas no sólo en el proceso, sino también en los hombres que componen el gobierno, a través del lenguaje y de las prácticas que se han

ido adoptando a lo largo del proceso. Se puede realizar una caracterización de los aportes principales en el siguiente sentido:

- 1.- el amor al prójimo en la política revolucionaria de tratar de mejorar las condiciones de vida de los pobres;
- 2.- el perdón y la generosidad tanto para con los prisioneros de guerra como para los delincuentes. Todo esto asentado en nueva Constitución Política;
- 3.- el desarrollo y profundización de la justicia en los tribunales;
- 4.- el buscar siempre una salida y una solución diplomática a la crisis Centroamericana, antes que pretender hacer uso de las medidas de fuerza como forma de solución;
- 5.- la honestidad en la gestión de la hacienda pública y el control sobre el abuso del poder;
- 6.- la solidaridad y fraternidad en el trabajo comunitario; y,
- 7.- un estricto reconocimiento de la humildad y la servicialidad que debe tener un militante sandinista, ya sea Ministro, servidor público o combatiente. (8)

Otro aporte fundamental ha ocurrido en el nivel crítico-reflexivo a través de las publicaciones (periódicos, revistas, carteles, libros, etc.), los seminarios, encuentros, investigaciones, donde se ha estudiado la situación del país a la luz de la fe y desde la perspectiva del pobre. En relación con esto, Pablo Richard nos da su punto de vista:

La especificidad del aporte cristiano no debe ser pensado como algo anterior a la praxis revolucionaria que el cristiano traería ya hecha al llegar a la revolución. Lo que sucede es que en el curso de su experiencia revolucionaria, la fe se revela como creadora de nuevos aportes que ni él ni nadie habrían podido prever desde fuera del proceso. (9)

Como se puede apreciar, esta captación que tiene Richard del aporte cristiano dentro de un proceso revolucionario, se puede entender a su vez, como un elemento complementario, a las caracterizaciones que ya se habían señalado anteriormente. Y en este sentido, este punto que nos ofrece el autor también puede entenderse como la donación generosa y participativa de un creyente en un proceso de transformación social.

Se trata de evitar el tener o llegar a incorporarse a un movimiento de transformación social con una preconcepción o con una actitud "iluminadora", que en nada ayudaría a su inserción, por un lado; y por el otro, no se podría dar un aporte realmente significativo a dicha transformación social.

3.3.- El Cristianismo en la Nueva Sociedad

Es a partir de su lucha y con los criterios que esa lucha ofrece que se puede rescatar el cristianismo del uso y abuso que de él han hecho las minorías opresoras. No se trata de instrumentalizar la fe para fines partidistas, sino por el contrario, de devolverle a la fe su dimensión original. Es en la radicalidad del compromiso con la lucha de la liberación de un pueblo oprimido, donde se purifica la fe y se robustece. (10)

Pablo Richard-Esteban Torres

Ante una transformación tan profunda como la que ha vivido y vive Nicaragua, a partir del triunfo sandinista, el cristianismo y todas las instituciones religiosas se han visto ante un fuerte desafío por las implicaciones que dicho proceso exige no sólo a los militantes, sino también, y en este sentido, a los cristianos en su conjunto. Este desafío es de carácter político y religioso, y esto también aparece expresado en la reflexión teológica.

El cristianismo tiene una larga tarea por delante ante el reto que le ha planteado la Revolución nicaragüense. Ya que cuando esta revolución desea retomar su inspiración más profunda, lo hace en el sentido de la "opción por los pobres", que fue lo que la fundamentó. Por lo tanto, esto le plantea al cristianismo una reconsideración muy seria de lo que ha

sido y es en la sociedad nicaragüense, y que, a su vez, se hace extensivo para el resto de los pueblos que profesan su fe en Cristo. Pues los cristianos también se insertaron en la lucha por su amor y solidaridad con los pobres y oprimidos, y en este sentido, es que se afirma que el cristianismo todavía tiene un trecho por andar en esta revolución. Sobre todo por el significado que ha cobrado la afinidad de temas y de lenguaje entre los cristianos y los sandinistas.

Esto, proviene en último término de una convergencia de finalidades, y es precisamente por esta convergencia que el reto planteado al cristianismo es más exigente, ya el mismo Tomás Borge lo decía de esta forma:

La revolución está hecha para todos los hombres pero también como Cristo, está hecha sobre todo para los pobres. Nuestra Revolución se hizo no para mantener la explotación del hombre por el hombre, no para mantener el privilegio de los millonarios, se hizo para rescatar el derecho de los humildes y de los pobres -y no fue casualidad que Cristo buscara sus apóstoles entre los pobres- que Cristo murió crucificado por los pobres, por las mismas que lucha esta Revolución y por las mismas que estamos dispuestos nosotros a entregar nuestra vida y nuestra sangre. (11)

Esta práctica solidaria con el proceso revolucionario se había producido por la doble experiencia de fe y de política. Además, esta experiencia no se ha planteado como un problema de carácter académico, sino más bien ha consistido en un compromiso vivido y compartido solidariamente. El mismo cuestionamiento de este punto ha generado extrañeza, sobre todo cuando se insinuaba una confrontación entre el Estado y la Iglesia.

Dentro de este accionar revolucionario del cristiano, no cabe formular la incompatibilidad entre su opción de fe y su práctica militante, puesto que la práctica revolucionaria va exigiendo una mayor profundización de la definición del cristiano insertado en un tipo de proceso como éste. Políticamente, ello supone un paso más hacia una mayor racionalidad. Es al calor de la lucha donde se van liberando de prejuicios -de uno y otro lado-, y donde se da el encuentro con un verdadero amor fuera de los límites de una confesión cualquiera.

Para los cristianos revolucionarios las exigencias de su fe carecían de toda posibilidad de concreción real y efectiva, y más aún, de un pleno desarrollo dentro de las antiguas estructuras. Por eso, al darse la lucha antidictatorial, la práctica de estos cristianos no encontró contradicción entre su fe y su acción revolucionaria, ya que esta práctica le permitía llevar adelante su amor por los pobre y desposeídos.

Un punto crucial que permitió entender y poner en práctica la relación entre sandinistas y cristianos, fue la convergencia teórica. En este sentido se muestra la pertinencia e importancia de la discusión de un proyecto global de sociedad concomitante a objetivos particulares por alcanzar.

Además, afirmar esta convergencia teórica, y no sólo práctica, se desprende y corresponde a una experiencia común, en donde los cristianos es men el marxismo como clave de interpretación de la realidad y se produce una reinterpretación de la historia y su sentido para el cristiano. (12) Esto marcará la participación de los cristianos en la revolución y su continuidad en la fase posterior.

Por esta vía el encuentro entre cristianos revolucionarios y sandinistas

tes marxistas ha llegado a traducirse en una comunicación e interpretación de la situación concreta. Y como resultado de esta mutua convergencia y compenetración el sandinismo marxista y el cristianismo revolucionario pueden ser considerados como los elementos centrales de esta "nueva visión del mundo", y son actualmente el núcleo de la reflexión y la transformación revolucionaria. G. Girardi hace la siguiente afirmación en este, cuando dice: "por el contrario de lo que Gramsci, steo convencido, había imaginado, ya no se trata de asumir el cristianismo superándolo (la Aufhebung), sino de asumirlo permitiéndole que se realice". (13)

Por otro lado, las implicaciones que ha tenido en Nicaragua esta opción cristiana en el contexto global de la Revolución han sido múltiples, entre otras: la ruptura con una fe individualista que se les había inculcado en sus familias y en sus escuelas; como contrapartida está el entender las exigencias de la fe en un contexto comunitario, donde hasta su misma práctica se plantea como una elevación mutua, como servicio social, como lugar de fraternidad, de reflexión crítica y de autoevaluación hacia una superación de contradicciones.

Los cristianos han hecho una identificación en favor o en contra del proyecto revolucionario y desde este contexto se ha afirmado que la religión y las instituciones religiosas se han visto atravesadas por la lucha de clases. Al existir esta división entre los cristianos, ya sea en favor o en contra de la Revolución, la realidad ha hecho replantearse la unidad y cohesión de la Iglesia, precisamente por esta polarización de opciones en su interior. Porque no se puede, al menos en este proceso, sostener una unidad en lo 'religioso' y, al mismo tiempo, un antagonismo en lo 'po-

lítico. En este punto se ha planteado un reto muy serio y muy profundo al quehacer del cristianismo en la nueva sociedad.

En esta cuestión se ha observado cómo gradualmente el pueblo ha ido hacia una mayor conciencia crítica y científica de su realidad, mientras que la jerarquía y sus aliados -ciertos de la burguesía- han ido hacia el irracionalismo y el misticismo expresado en experiencias carismáticas, milagreras y apologéticas. El pueblo no encuentra ninguna contradicción entre sus prácticas políticas y religiosas, y la jerarquía tensa sus relaciones tanto al interior de ella como hacia el exterior. El problema que la jerarquía ha subrayado como fundamental se refiere, a la unidad y obediencia. Esto ha generado angustia y fuertes contradicciones en un sector del clero que ha apoyado la revolución; para muchos el problema se plantea como una disyuntiva de carácter institucional y de carácter vivencial vital; ya que se presenta entre: ser fieles al pueblo y a su proyecto de transformación social o seguir siendo parte de la Iglesia, cuya jerarquía no encuentra punto de contacto o de encuentro con esos elementos y con el proceso en general. (14)

Para muchos analistas, el pueblo nicaragüense vive mayoritariamente esta unidad entre cristianismo y revolución sin contradicciones teóricas. En este sentido, hay todavía un camino por desarrollar, que es de crear o generar una teorización adecuada a esta realidad. Dicha teorización es necesaria para poder enriquecer la comprensión de este proceso y por donde hay que encaminarse en la nueva sociedad.

Este planteamiento surge, ya que la teoría marxista de la religión ha sido cuestionada fuertemente por esta experiencia concreta, no sólo en el

nivel de su práctica sino también en de la teorización, ya que ha echado por tierra muchos supuestos teóricos centrales de esta reflexión en torno al fenómeno religioso, entre otros: los cristianos como elementos revolucionarios o como sujetos única y exclusivamente reaccionarios.

Un punto es indudable: el cristianismo en Nicaragua no desaparecerá; en primer lugar, porque no es la intención del Estado sandinista, y en segundo, porque el cristianismo está fuertemente enraizado en la ideología revolucionaria, así como en la conciencia del pueblo que le confiere identidad y genera un ámbito de expresión cultural y social. Más bien, en Nicaragua la Iglesia se va ir depurando y adaptando a las condiciones propias de la revolución.

Es necesario, en este orden de ideas desarrollar una reflexión en torno a la identidad cristiana al interior de este tipo de procesos, ya que estos se juega mucho de lo que es el propio cristianismo, en sus avances y retrocesos. ¿Pero qué significa esta identidad cristiana? Girardi la define en estos términos:

La identidad cristiana es en lo esencial identificación con los pobres. La identidad cristiana no es fundamentalmente la que distingue a los que creen en Dios de los que no creen, sino la que distingue a los que aman a sus hermanos de los que no aman. (15)

Es, precisamente, en esta identificación con los pobres y en el amor a los hermanos donde se produce la unidad entre cristianos y sandinistas, y donde se configura el espacio de la 'identidad cristiana' como factor proprio y aglutinante de un quehacer compartido.

En el terreno de esta concepción, donde para los cristianos, se expre

a la más absoluta fidelidad a un Dios que se manifiesta en la historia y se concretiza en el amor a los hombres; esto se torna en una fuerza histórica, transformadora y liberadora, cuyo aporte original, para las revoluciones tanto latinoamericanas como mundiales, ha sido la propia experiencia nicaragüense.

Esta identidad cristiana no pretende o no debe pretender en ningún momento darle legitimidad a una revolución, ya que todo proceso se confiere a sí mismo su legitimidad. Si pretendiera hacer esto, perdería -como ha sucedido en otras ocasiones anteriores- el sentido propio de su ser y de su racionalidad que anima su práctica política de liberación. Además, si pretendiera eso, perdería la posibilidad de una plena identificación con los militantes no-cristianos que participaran en dicho proceso.

Más bien, al contrario, en esta doble dinámica de identidad-identificación, el cristiano se va construyendo y descubriendo al interior mismo del proceso revolucionario, en donde va también destruyendo y rehaciendo su propio ser cristiano; también este momento lo encuentra como lugar de conversión y de purificación, al lado del pueblo humilde y oprimido.

En este sentido, la Revolución Sandinista no sólo ha rescatado la identidad nacional, sino que, además, le ha dado al cristiano la posibilidad de reencontrar su propia identidad. Esto se constata, en cuanto que, el pueblo cristiano no se siente ajeno a la revolución y la construcción de la nueva sociedad ni que este perdiendo su identidad, sino, por el contrario, se siente parte integrante del movimiento de liberación y, por lo tanto, ve fortalecer su identidad al ser parte del pueblo revolucionario.

Pablo Richard, en su trabajo "Los Desafíos de la Revolución", plantea que hay tres grandes retos para la Iglesia en estos momentos del proceso, y en la medida en que vaya solventándolos, en ese mismo sentido irá siendo más fiel a su misión y corresponsable con la Revolución. Estos son:

- a).- La Iglesia no debe pedir ni exigir su cuota de poder, sino por el contrario, debe despojarse de todo poder, para estar en posibilidad de ser fiel a la proclamación del Reino de Dios, a través de los pobres. Ya que si desea su cuota de poder, se encontrará inevitablemente enfrentada al poder revolucionario del pueblo.
- b).- El segundo reto es que la Iglesia debe ser plenamente una comunidad que evangelice y que, por lo tanto, anuncie la Buena Nueva de la liberación, que es la Salvación en Dios, a través de Jesucristo, realizada en la historia.
- c).- El último reto es el de vivir como vivió Jesús, dejarse guiar por la acción de toda la Iglesia, ser plenamente discípulo de Cristo, y ver que la Revolución le ofrece esta posibilidad de re-encuentro en su ser y en su quehacer propios. (16)

Para Pablo Richard como para muchos otros, lo que se pretende es que efectivamente el cristianismo encuentre su verdadero rostro, su rostro original, no pretendiendo insertarse oportunistamente en los procesos revolucionarios, sino tratando de ser consecuente con las exigencias que Dios le ha establecido para realizarlas en la historia y, más concretamente, en medio del pueblo pobre de Nicaragua. A continuación, proponemos una cita de G. Girardi que sintetizaría toda esta nueva experiencia y relación entre el Sandinismo y el Cristianismo en la construcción de

la nueva sociedad:

La unidad entre fe y compromiso revolucionario se expresa a veces en una fórmula, que puede ser muy chocante para ciertas personas, pero que en sustancia significa lo mismo, la 'unidad entre marxismo y cristianismo'. Ya sabemos que no se trata aquí de cualquier cristianismo, ni de cualquier marxismo, sino del cristianismo revolucionario y marxismo sandinista. También sabemos que esta undad no significa la reducción del cristianismo al marxismo, pues el cristianismo mantiene, frente al marxismo, como frente a cualquier otra teoría, la misma irreductibilidad propia de la fe. (17)

3.4.- El "Comunicado Oficial sobre la Religión"

...construir el futuro de Nicaragua es un reto histórico que trasciende nuestras fronteras y alienta a otros pueblos en su lucha por la liberación y formación integral del hombre nuevo y esto es un derecho y deber de todos los nicaragüenses independientemente de sus creencias religiosas. (18)

"Comunicado Oficial sobre la Religión"

El 7 de octubre de 1980, la Dirección Nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional emite el histórico "Comunicado Oficial sobre la Religión", a través del cual se reconoció ampliamente un hecho: la unidad religiosa entre sandinistas y cristianos; la unidad, cobró mayor relevancia por su novedad histórica y por la significación que tendría para el futuro de la revolución continental. El hecho en sí es mucho más importante que su reconocimiento en un documento oficial. Este documento, también tiene importancia, en cuanto que reflejaba toda una nueva conciencia de la realidad y de las exigencias prácticas y teóricas que esto contenía.

El sentido profundo de un reconocimiento como éste; es que no se dictó por decreto, ni pretendía establecer una relación artificial o abstracta, sino que se basó en una relación hecha, madura y profundizada al calor de los acontecimientos. A su vez, expresó abiertamente una confianza ya esta

blecida en los hechos. Este es el primer documento, en este sentido, fructo de una experiencia revolucionaria, mismo que le da autoridad política y teórica.

La novedad de este documento es la experiencia revolucionaria nicaragüense en el terreno religioso, y se afirma de la siguiente manera:

Los cristianos han sido parte integrante de nuestra historia revolucionaria, en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y posiblemente del mundo. (19)

Se trata de una presencia cristiana que encuentra su fundamento en la fe misma; y continúa diciendo el documento:

Una gran cantidad de militantes y combatientes del FSLN encontraron en la interpretación de su fe las motivaciones para incorporarse a la lucha revolucionaria y por consiguiente al FSLN.

Muchos cristianos laicos y religiosos, que nunca militaron en las filas del FSLN predicaron y practicaron su fe en correspondencia a las necesidades liberadoras de nuestro pueblo...

Nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyados en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. (20)

De esta nueva relación entre cristianos y sandinistas se encuentra un testimonio en la "cosecuencia al extremo" de los que llegan a "regar su sangre para hacer germinar la semilla de la liberación". Por esta vía, el reconocimiento se expresó en tanto que los cristianos fueron capaces de

ir 'hasta el fin', y este fin es un fin pleno en la lucha y en la vida.

La participación que ejercieron en la lucha y su actitud consecuente (los cristianos), según el Comunicado, son lo que fundamentan su accionar político con plenos derechos dentro del FSLN y en el Gobierno de Re construcción Nacional. Este reconocimiento tiene, a su vez, implicaciones teóricas y prácticas de gran alcance por las vastas posibilidades de participación que se abren para los cristianos en los pro esos revolucionarios.

Por su parte, el documento también refiere, aunque de manera implícita, a algunas cuestiones teóricas. El Comunicado reconoce la contradicción entre la experiencia del Frente Sandinista y la Teoría Marxista de la Religión. Esto quiere decir que en cuanto que el papel histórico que ha jugado la religión puede refrendar a la teoría marxista en cuanto que: "la religión es un mecanismo de alienación de los hombres"; pero en este caso los sandinistas dicen: "Nuestra experiencia demuestra que..." Y en este punto es en donde esta nueva experiencia exige una reformulación y un replanteamiento a la teoría marxista -al mismo tiempo que significa un aporte del proceso sandinista en el nivel teórico. Girardi ha ce una referencia concreta al Comunicado en el siguiente sentido:

Para estos desarrollos teóricos, el documento establece un principio metodológico, con la firmeza del recurso a "nuestra experiencia": es el principio de que la teoría, para ser auténticamente revolucionaria, no puede contra decir a la práctica revolucionaria, sino que ha de ser elaborada a partir de ella. (21)

Este documento ha sido reafirmado en diversos momentos, puesto que ha

servido para borrar toda duda y temor creado por la reacción que ha difundido, a nivel nacional e internacional, la impresión de que en Nicaragua hay persecución religiosa. El Comunicado ha sido importante, además, para otros movimientos revolucionarios latinoamericanos (El Salvador).

Dentro del plano teórico, la trascendencia de este documento se manifiesta al descalificar con base en su experiencia concreta, la necesaria identificación entre religión y enajenación.

Con todo esto se le valora al marxismo en todo lo que es, como método de análisis de la realidad social, con lo que también se rompe con esa concepción dogmática e intransigente de que se puede poner en marcha la teoría revolucionaria y su concepciones en cualquier contexto social e histórico indiscriminadamente.

A partir de este Comunicado, la CEN publica su Carta Pastoral del 22 de octubre de ese mismo año que se titula "Jesucristo y la unidad de su Iglesia", con la cual se buscaba dar respuesta a este documento del FSLN y donde expresaban sus temores, ya que consideraban los obispos que dicho documento atentaba gravemente contra la unidad de la Iglesia y que confundía y desorientaba al pueblo creyente. (22)

Finalmente, esta declaración de la Dirección Nacional ha sido una guía política para el manejo de la cuestión religiosa, pero su puesta en práctica no ha sido nada sencillo. Porque por un lado, la contrerrevolución ha utilizado a las instituciones religiosas, y a la misma religión, para generar una ofensiva ideológica con el propósito de desestabilizar a la Revolución; y por otro lado, ha habido fallas de comprensión y de

tratamiento político de la cuestión religiosa por parte de algunos dirigentes, que no han obrado con paciencia y cautela.

El principio de que en "Nicaragua hay libertad de cultos pero no libertad para hacer la contrarrevolución por medio de la revolución", ha sido relativamente sencillo de aceptar en la teoría, pero muy complejo de aplicarlo en los hechos, sobre todo si se trata de cuidar la imagen popular e internacional sobre la libertad de cultos.

La Dirección Nacional, al momento de emitir este Comunicado, planteó de una manera concreta y clara sus relaciones con las Iglesias. Pero, a pesar de haber planteado con todo rigor las relaciones, la práctica ha visto toda una serie de conflictos fuertes y serios, no fácilmente de solventar.

Es difícil e incluso imposible tolerar, en un contexto de guerra encubierta y de una agresión descarada por parte del imperialismo y sus aliados -internos y externos-, el aceptar predicaciones que vayan en contra de la Defensa Patriótica y la Soberanía Nacional, cuando diariamente caen en combate los hombres y mujeres comprometidos con su pueblo, su Revolución y con la Paz... Realmente es difícil aceptar este tipo de cosas,

Notas al Capítulo Tercero

- 1.- Nicaragua desde Nicaragua, México, CRT, 1984. p. 64.
- 2.- Frei Betto, "El Compromiso Cristiano con Nicaragua", en Nicaraguac, n. 5. p. 110.
- 3.- Lozano, L., op. cit., p. 300.
- 4.- Cardenal, R., "Nicaragua", en Varios, Historia General de la Iglesia en América Latina... p. 565.
- 5.- Serra, L., op. cit., p. 266.
- 6.- Hay importante declaración de esta organización en: Los Cristianos están con la Revolución, San José, DEI, Cuadernos n. 2, 1980.
- 7.- Marxismo y Cristianismo, Barcelona, Ed. Laia, 1977. p. 219.
- 8.- Estos temas y otros más están referidos con aptitud y recurrencia en: Borge, T., Los Primeros Pasos. La Revolución Popular Sandinista.
- 9.- Op. cit., p. 72.
- 10.- Richard, P.-Torres, E., Cristianismo, Lucha ideológica y Racionalidad Socialista, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975. p. 125.
- 11.- "No pedimos que elogien la Revolución, sino que digan la verdad", en Los Primeros Pasos... p. 212.
- 12.- Girardi, G., Fe Cristiana y Materialismo Histórico, Salamanca, Ed. Sígueme, 1972. pp. 143-147.
- 13.- Sandinismo, Marxismo, Cristianismo... p. 280.

- 14.- Ibid., pp. 298-305.
- 15.- Ibid., p. 346.
- 16.- Nicaráuac, n. 5. pp. 133-136.
- 17.- Op. cit., p. 350.
- 18.- Nicaráuac, n. 5. pp. 93-97.
- 19.- Ibid., p. 94.
- 20.- Ibid., pp. 93-94.
- 21.- Op. cit., p. 261.
- 22.- "Jesucristo y la unidad de su Iglesia", en Centroamérica en Llamas, Nicaragua Primer Paso, México, Ed. Promesa, 2ed., 1985. pp. 62-66.

IV.- Conclusiones

Considero que las conclusiones que podemos obtener del presente trabajo de alguna forma ya han sido esbozados en el transcurso del mismo. Muchas de ellas están contenidas dentro de la temática que se abordó en su momento. Más bien, en esta parte, pretendí resaltar los momentos centrales de la tesis.

Así, pues, como primera conclusión cabe decir que los cristianos, a través de una profunda reflexión -tanto bíblica, como teológica y social- unida a una práctica consecuente, fueron madurando y concretizando su opción de fe en favor de los pobres y oprimidos, elección que incidió en su actuación y participación en la Revolución Popular Sandinista.

Todo esto se logró, al cabo de muchos años de conflictividad y de fuertes tensiones, sobre todo, en los sectores más progresistas de la Iglesia. Dicha conflictividad, que iba del interior al exterior de la Iglesia, tuvo su momento más agudo cuando la jerarquía al lado de los sectores dominantes vieron el peligro que significaba para ellos la nueva reflexión teológica desarrollada y profundizada en la 'Teología de la Liberación' y su puesta en práctica por las CEB. Estas CEB representaban el fermento y el sostén del accionar revolucionario de los cristianos en la lucha antidictatorial y contra todo lo que significaba el somocismo.

La crisis generalizada del somocismo permitió no sólo el resurgimiento revolucionario del FSLN -con su lucha antidictatorial y por la recuperación de la Soberanía y la Identidad nacionales-, sino que también permitió el reencuentro de la sociedad nicaragüense, principalmente de los po-

bres y explotados con los cristianos, en la consecución de un objetivo común; la liberación nacional y la reapropiación de Nicaragua por parte de los mismos nicaragüenses.

El salto cualitativo que dio la Iglesia en Nicaragua hasta llegar a constituirse en fuerza revolucionaria, se debió a múltiples factores. Uno de ellos fue el encuentro decisivo del FSLN con los cristianos. Este encuentro, le ofreció a los cristianos y al cristianismo una inyección de vitalidad y les generó una dinámica nueva, los revitalizó y creó una nueva mentalidad, más consecuente y más acorde con el momento que se vivía. Todo esto fue entendido como profundamente favorable por las implicaciones y las consecuencias que se dieron en el futuro y que significó estrechar más esta unidad en la consecución de la nueva sociedad.

Fue, precisamente la crisis del somocismo la que contribuyó a configurar y consolidar esta relación para ambos sectores. Para la Iglesia significó la reapropiación misma de la Iglesia como espacio de lucha y de organización política e ideológica, así como militar e incluso afectiva. Fue, también, el contexto en que los sectores sandinistas y cristianos se conjugaron de tal forma que la simple 'alianza táctica' se convirtió en una 'plena identificación', no sólo respecto de objetivos parciales o particulares, sino llegar a significar una convergencia plena en la construcción de un proyecto global de sociedad.

Esta lucha fue espacio de reconocimiento mutuo en los logros y deficiencias, de uno y otro lado. Dio la oportunidad de despojarse de prejuicios políticos (dogmáticos) como sociales (de clase), para incorporarse en una labor conjunta. Por su parte, esta conjunción de esfuerzos se entendía como

una lucha a muerte: dictadura o pueblo.

La insurrección, a su vez, significó el reconocimiento de toda una serie de realidades que se tenían como cuestiones teóricas, y que fueron en determinados momentos verdaderos descubrimientos o tuvieron que ser replanteados en base a la experiencia concreta. Así, las insurrecciones mismas fueron montadas sobre la organización previa de los barrios y comunidades que se articulaban por su experiencia religiosa y sus autoridades locales.

La actuación que tuvo la jerarquía durante todo el proceso -salvo sus excepciones- respondió y ha respondido a posiciones e intereses de clase, a la vez que ha impugnado el proyecto revolucionario por no responder en cierta medida a sus intereses y expectativas. La actuación del episcopado tiene gran parte de su fundamento en el análisis que ha realizado y realiza de la sociedad, unas veces descontextualizado, otras no tanto, pero en el fondo no ha dado una respuesta acorde con la situación que vivió y vive el pueblo nicaragüense.

Podemos afirmar que la jerarquía se ha presentado ambigua, titubeante, insegura, oportunista y con una clara tendencia a cobrar su propia cuota de poder (aunque no se exprese abiertamente). Ha respondido a intereses foráneos y a los planteamientos políticos, que en el caso concreto han sido los de la burguesía opositora y reformista. Incluso se ha dejado utilizar por la acción del imperialismo, que ha echado mano de la instancia religiosa como arma contra la Revolución y el pueblo nicaragüense. En este sentido, la jerarquía tiene muy claro su papel: no perder espacio político, ideológico y cultural en la sociedad nicaragüense.

La unidad realizada entre los cristianos revolucionarios y los sandinistas marxistas ha tenido como fundamento último la experiencia recíproca, y antes que buscar una ruptura o una confrontación directa, lo que se ha buscado es el afianzar, consolidar, recrear y tomar una actitud crítica ante este hecho. Ya que se tiene claro que el buscar una confrontación o un conflicto con algún sector social, sólo provocaría inestabilidad e inseguridad, lo que sería en un futuro el fin mismo de la Revolución.

Es un hecho que para un marxista ortodoxo no es tan claro este tipo de relación y se presentaría para afirmar que no tiene un asidero serio y concreto. Pero es, precisamente, a partir de esta experiencia, donde se ha dado uno de los aportes más significativos a la revolución mundial: la revalorización, reactualización y reconceptualización del factor religioso en los procesos revolucionarios. En este orden se ha afirmado que la Revolución nicaragüense pide y exige una reformulación de la teoría marxista de la religión.

El imperialismo en complicidad con sus aliados internos ha buscado la forma de derrocar a la Revolución Sandinista, la implementación y el recrudecimiento de la lucha ideológica, que se ha manifestado en la religión ha sido una de sus armas favoritas para confundir, engañar, desmoralizar, calumniar y golpear a este proceso revolucionario, con el propósito expreso de desarticular a la Revolución y a sus instituciones.

Como conclusión final a este trabajo es necesario decir que la Iglesia, sobre todo en su sectores más comprometidos con la Revolución, así como fue factor de liberación en la lucha revolucionaria, deberá es-

tar alerta y prevenida junto con el Gobierno revolucionario contra los probables ataques que vengan de dentro y de fuera, para sostener, consolidar y proyectar a esta Revolución y a su pueblo, que tan fieles y leales se han mantenido ante la adversidad y la agresión.

También debemos decir que todos los problemas y dificultades se irán resolviendo y aclarando con el tiempo (éste es un elemento que juega en favor de la Revolución Sandinista y en contra de sus enemigos). Lo fundamental en este proceso revolucionario para los cristianos será que siempre tomen como punto de partida su opción preferencial y solitaria por los pobres, y que consideren al actual proceso como ocasión propicia para hacer real esa opción.

Se trata de mantener una actitud de esperanza y de apoyo a lo mejor de esta Revolución. Para que se haga efectiva la inspiración profunda que movió a los cristianos y a los sandinistas a luchar juntos por la liberación integral de su pueblo, a través del amor por los pobres y desposeídos, y llegar a afirmar la eficacia del amor humano como realidad transformadora de la historia. Por lo que, decimos junto con el pueblo nicaraguense que:

**! Entre Cristianismo y Revolución
no hay contradicción !**

V.- Bibliografía General

- Alegria, C.-Flakoll, D.J., Nicaragua: La Revolución Sandinista. Una Crónica Política (1855-1979), México, Ed. ERA, serie popular, 80, 1982.
- Arguello, Alvaro, "Posturas de los Cristianos frente al Proceso Revolucionario Nicaragüense", Fe Cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua, I.H.C.A., Managua, 1980.
- Arias, Pilar, Nicaragua: Revolución. Relatos de Combatientes del Frente Sandinista, México, Ed. Siglo XXI, 4ed., 1985.
- Arias de la Canal, César, Los Tambores de Monimbó, insurgencia de una comunidad indígena en Nicaragua, México, Editores Mexicanos Unidos, 1981.
- Asmann, H.-Reyes Mate, Sobre la Religión, Salamanca, Ed. Sígueme, T. I., 1974.
- -----, Sobre la Religión, Salamanca, Ed. Sígueme, T. II., 1975.
- Avilés, Jaime (y otros), La Batalla por Nicaragua, México, Ed. UNO, 1980.
- Barreto, Canuto, Nicaragua desde Nicaragua, México, CRT, 1984.
- Hoff, Leonardo, Eclesiología, las comunidades de base reinventan la Iglesia, Santander, Ed. Sal.Terrae, 1980.
- Borge, Tomás, Los Primeros Pasos. La Revolución Popular Sandinista, México, Ed. Siglo XXI, 4ed., Colección Mínima, 1985.

- Cabezas, Omar, La Montaña es algo más que una inmensa estepa verde, México, Ed. Siglo XXI, 2ed., 1985.
- Cancino Troncoso, Hugo, Las Raíces Históricas e Ideológicas del Movimiento Sandinista. Antecedentes de la Revolución Nacional y Popular Nicaragüense 1927-1979, Odense University, ¹⁹⁸⁴1984.
- Cardenal, Fernando, "Carta a mis amigos", en La Jornada, México, n. 85, 15 de diciembre, 1984.
- CEN, "Somos solidarios con el clamor popular", Managua, 2 de agosto, 1978.
- ---, "Momento Insurreccional", Managua, 2 de junio, 1979.
- Comando Juan José Quezada, Frente Sandinista Diciembre Victorioso, México, Ed. Diógenes, 4ed., 1979.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericana, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, (Vol. I, "Documentos"; Vol. II, "Conclusiones"), Bogotá, CELAM, 1969.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, ("Documentos", Segunda Parte, n. 263), Puebla, CELAM, 1979.
- Constitución Política de la República de Nicaragua, Managua, 9 de enero, 1987. Presentación.
- De Iella, Cayetano (compilador), Cristianismo y Liberación en América Latina, México, Claves Latinoamericanas-Nuevomar, 1984.
- Dussel, Enrique, Religión, México, Ed. Edicol, 1977.
- Frei Betto, Fidel Castro y la Religión. Conversaciones con Frei Betto, México, Ed. Siglo XXI, 2ed., 1986.

- Girardi, Giulio, Marxismo y Cristianismo, Barcelona, Ed. Laia, 1977.
- -----, Fe Cristiana y Materialismo Histórico, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978.
- -----, "Nicaragua: Marxismo y Cristianismo", en Los Universitarios, n. 205, México, UNAM, Extensión Cultural, diciembre, 1982.
- -----, Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua, México, Nuevaomar-Centro "Antonio Valdivieso", 1986.
- González Gary, Oscar, Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua, México, Claves Latinoamericanas, 1986.
- Guzmán, L.-Puente, M.A., Análisis de la Variable Religiosa en la Coyuntura Nicaragüense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesialístico en el proceso de liberación, Tesis de Maestría en Sociología, UIA, México, 1981.
- Harris, R.-Vilas, C. (compiladores), La Revolución en Nicaragua, Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, México, Ed. ERA, 1985.
- I.H.C.A., "Análisis Interpretativo 1978", Christus, n. 538, México, 1978.
- Küng, Hans, Ser Cristiano, Madrid, Ed. Cristiandad, 3ed., 1977.
- Lozano, Lucrecia, De Sandino al triunfo de la Revolución, México, Ed. Siglo XXI, 1985.
- Maduro, Otto, Religión y Conflicto Social, México, CRT, 1980.
- Marins, José y equipo, Práxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1969-1979), Bogotá, Ed. Paulinas, 1978.

- Marx-Engels, Ideología Alemana, México, Ediciones de Cultura Popular, 7reimpre., 1977.
- Monteforte Toledo, Mario, "Las Iglesias", Centroamérica: Subdesarrollo y Dependencia, Vol. 2, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1972.
- Muro Rodríguez, Mirtha, Nicaragua y la Revolución Sandinista, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1984.
- Nicarágua, n. 5, Managua, abril-junio, 1981.
- Piñón G, Francisco, "Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso", Cristianismo y Sociedad, México, AGEI, 91, 1987.
- "Populorum Progressio", Ocho Grandes Mensajes, Madrid, BAC, 1976.
- Portelli, Hughes, Gramsci y el Bloque Histórico, México, Ed. Siglo XXI, 7ed., 1980.
- Randall, Margaret, Cristianos en la Revolución, Managua, Ed. Nueva Nicaragua-Monimbó, 1983.
- Richard, p.-Torres, E., Cristianismo, Lucha Ideológica y Racionalidad Socialista, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.
- Richard, Pablo, La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza, Bogotá, Indo-American Press Service, Colección Iglesia Nueva, 1980.
- Rodríguez, Daniel, Ideología Protestante y Misiones: Puerto Rico (1890-1930), México, Ed. Borinque, 1985.
- Selser, G.-Waskman, S., La Batalla de Nicaragua, México, Bruguera Mexicana, 1979.
- Varios, Los Cristianos están con la Revolución, San José, DEI, Cuadernos n. 2, 1980.

- -----, Historia General de la Iglesia en América Latina, América Central, T. VI, Salamanca, CEMILA-Ed. Sígueme, 1985.
- -----, Centroamérica en llamas. Nicaragua Primer Paso, México. Ed. Promesa, 2ed., 1985.
- Zea, Leopoldo (coordinador), América Latina en sus Ideas, México, Ed. siglo XXI-UNESCO, 1986.