



5
2-j

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“EL PAPEL DE LA RELIGIÓN
EN LA REVOLUCIÓN
NICARAGUENSE.”**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
Hugo Carbajal Aguilar

U. N. A. M. FILOSOFÍA

FALLA DE ORIGEN

Cd. Universitaria, Mayo de 1990



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.

I N D I C E

	Páginas
INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I.- TEOLOGIA DE LA LIBERACION.....	7
CAPITULO II.- DIMENSION POLITICA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE.....	23
CAPITULO III.- CRITICA FILOSOFICA A LOS PRESUPUESTOS DE LA RELIGION, A LAS IDEOLOGIAS PRESENTES EN EL PODER.....	36
CAPITULO IV.- EL PAPEL DE LOS CRISTIANOS EN LA REVOLU- CION NICARAGUENSE.....	60
PODER Y UTOPIA EN LA SOCIEDAD NICARA- GUENSE.....	114
CONSIDERACIONES FINALES.....	129

INTRODUCCION

Sobre este problema hace mucho que la izquierda habia dictado sentencia y la derecha viene revisando sus seguridades tradicionales. La religion -se admitia sin más- es opio para el pueblo, es puntal firme en la constitución y mantenimiento del orden establecido, sirve eficazmente a la clase dominante como justificadora de todos sus intereses (económicos, políticos, ideológicos).

Parece ser -sobre todo en la última década- que el papel de la religion ya no puede reducirse a lo apuntado. Y es precisamente el lado conservador, el más reaccionario, quien ha sido más lúcido para descubrir en ella, "en la religiosidad ancestral de nuestro pueblo", una temible peligrosidad.

Lo que importa es el examen del fenómeno religioso a la luz de los acontecimientos actuales. El analisis concreto de esta situacion concreta, de este objeto cultural ideológico que ha

sobrevivido en distintos modos de producción. Qué papel juega la religión en esta sociedad determinada, en esta época histórica, bajo estas circunstancias concretas?

Este análisis deberá tener un punto de partida, deberá estar subordinado a una realidad histórica presente e inobjetable: la lucha de clases. De ahí que la pregunta fundamental sería: A quién sirve la religión en la lucha de clases?

"... Toda la consistencia de este objeto (religión) reside en el papel social asumido por los fenómenos religiosos, en un modo de producción dado, en tal forma económica social, en tal etapa del desarrollo histórico, para tal clase y en función de tales o cuales contradicciones que estructuran una coyuntura concreta. Mejor aún: la consideración de ese papel es la condición misma de un enfoque científico y el único fundamento de una historia, completamente medida por una realidad, la de las luchas que se realizan fuera de ella y de las cuales sólo es efecto".1

Hasta hace poco parecía un dato incuestionable el afirmar que la religión sólo sirve de ideología a la clase dominante, que la Iglesia es su natural aliada, baluarte de la reacción. Ahora, en América Latina, esta misma clase dominante empieza a denunciar a la Iglesia por subversiva y revolucionaria.

Los cristianos han empezado a tomar conciencia profunda de

que el mensaje evangelico es esencialmente un mensaje de liberación, de promoción integral del hombre, que necesariamente pasa por la dimensión sociopolítica de la historia humana. Se concibe a la Historia como un proceso de liberación del hombre, como percepción de la libertad como una conquista histórica, como comprensión de que el paso de una libertad real no se realiza sin una lucha contra todo lo que oprime al hombre. Lo que se pone en evidencia es una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitivamente y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente, en el aquí y en el ahora.

Toda esta revolución en la comprensión del cristianismo tiene su origen en el proceso histórico de los pueblos que van haciéndose presentes cada vez con mayor fuerza. Tiene su origen también en los diversos trabajos que la Iglesia ha emprendido a partir del Concilio Vaticano II hasta las reuniones episcopales en Medellín (1968) y Puebla (1979). En ellas se ha venido rescatando toda una tradición que desde los antiguos Padres de la Iglesia ha vinculado profundamente al proyecto cristiano al proceso de liberación.

Hablar de proceso de liberación implica partir de un determinado análisis de la realidad, de nuestra realidad de pueblos dominados. Optar por un determinado análisis no es un paso neutro, implica una postura ético-política. Se asume el compromiso. Este lenguaje de liberación no es un producto espontáneo surgido del seno del reformismo eclesial. Es un lenguaje que presenta una ruptura decidida con el lenguaje

desarrollista y todo lo que este significaba en el plano sociopolítico.

Esta nueva concepción rechaza totalmente la teoría desarrollista y en contrapartida asume la teoría de la dependencia: el subdesarrollo -afirma- no es un estadio atrasado y anterior al capitalismo desarrollado sino una directa consecuencia de él y una forma especial de desarrollo: el capitalismo dependiente.

La dependencia es, pues, una situación condicionada de toda nuestra historia, por ello surge como categoría científica explicativa de la misma: subdesarrollo como forma de dependencia. La dependencia es vista además dentro del cuadro global del imperialismo pero también como situación condicionante que configura la estructura interna de nuestros países. Así, no sólo se amplía la teoría del imperialismo sino que se contribuye a su reformulación en términos esenciales.

De manera pues que se debe entender por proceso de liberación el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos si quieren buscar una salida real de su situación de dependencia. El punto de ruptura de ese camino está representado por el rechazo a las diversas salidas desarrolladas.

Ahora bien, cómo o de qué manera el proyecto religioso -cristiano, en el mejor sentido de la palabra- se ha ido ligando hasta su identificación (en algunos lugares) al proceso de liberación?

Es el cristianismo "opio" para que las masas explotadas de

América Latina no se levanten de su postración, o es un fermento liberador que trabaja para ponerlas de pie?

Es el cristianismo necesariamente voluntarista y populista?

Es contrario al clasismo?

Puede incorporar la ciencia social que representa el marxismo?

De lo que no puede dudarse es de que el cristianismo forma parte del acervo cultural que nutre a los pueblos latinoamericanos.

Hay necesidad de responder a estas preguntas porque el fenómeno cristiano está presente con mayor o con menor profundidad en todos los sectores. Hay que verse las con él.

El marxismo no agota su análisis de la religión en el tratamiento de la misma como "opio". El esquematismo y dogmatismo marxista al respecto han hecho mal al proceso revolucionario. Se ve a todo cristiano como un ser alienado por lo menos y un reaccionario al que hay que combatir. Así no se puede comprender cómo hay cristianos que se comprometen revolucionariamente hasta la entrega de su propia vida. Y cuando se trata del grueso del pueblo, de las masas, que expresan su conciencia de clase con elementos religiosos, el problema se agrava pues el marxista esquemático se encuentra completamente desarmado.

El marxismo no puede entenderse como la recitación de fórmulas estereotipadas. Es necesaria la elaboración de análisis materialistas dialécticos al abordar cualquier problema.

Cristianos y marxistas se enfrentan a una problemática

profundo que atañe al mismo ser del nombre el cual la ha ido enfocando a lo largo de la historia.

Los grandes teóricos marxistas ofrecen ricos análisis para una comprensión de lo religioso, específicamente de lo cristiano de acuerdo con el momento y la realidad que debían enfrentar. Una cosa era la Rusia zarista con la Iglesia cristiana ortodoxa de principios de siglo que estaba totalmente identificada con el régimen de opresión, y otra la Polonia católica de Rosa Luxemburgo, en la cual la religión cristiana jugó entre otras cosas como un elemento ideológico importante en la identidad nacional del pueblo frente a las naciones enemigas. Aquí el cristianismo jugó un papel de aglutinador.

No se trata de plantear cuál debería ser el aporte cristiano al proceso de liberación sino de constatar cual es y cuál puede ser dentro de las condiciones previsibles de posibilidad en nuestro contexto latinoamericano.

Se trata de enfocar hechos reales y posibles y no de entrar en vuelos idealistas. Esta forma de reflexionar impone el enriquecimiento de la perspectiva teológica con las categorías tomadas de la sociología y de la política, cosa que además constituye la manera normal y obligatoria de "hacer teología" en América Latina, como veremos.

CAPITULO I

TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Dos son las funciones clásicas que como tareas ha desempeñado la teología: como sabiduría y como saber racional. En los primeros siglos lo que hoy se conoce como teología estuvo ligado estrechamente a la vida espiritual. Se trataba fundamentalmente de una meditación sobre la Biblia orientada al progreso espiritual, una meditación que se alejaba de los quehaceres propiamente "mundanos".

Este tipo de pensamiento teológico usó categorías platónicas y neoplatónicas. Encontró una metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba. La vida presente no aparecía suficientemente valorada. Esta función espiritual constituye una dimensión permanente de la Teología.

A partir del siglo XII comienza la teología a adquirir otro

carácter. Este proceso culmina con Alberto Magno y Tomás de Aquino. La utilización de las categorías aristotélicas permiten calificar a la teología como "ciencia subalterna". Esta noción de ciencia, sin embargo, no es aceptada hoy día dada su ambigüedad. Pero en la obra de Tomás de Aquino la teología aparece como una disciplina intelectual fruto del encuentro entre la fe y la razón.

Más tarde, y a partir del Concilio de Trento, la Teología se convierte en una disciplina auxiliar del magisterio eclesiástico cuya función es:

- 1) Definir, exponer y explicar las verdades reveladas;
- 2) examinar las doctrinas, denunciar y condenar las doctrinas falsas, defender las verdaderas;
- 3) enseñar con autoridad las verdades reveladas.

Son funciones permanentes de toda reflexión teológica. La teología se presenta como necesariamente espiritual y como saber racional.

En la teología agustiniana ya encontramos un análisis de los signos de los tiempos y de lo que éstos exigen a la comunidad cristiana.

En los últimos años se opera un profundo y fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana. El amor es el sustento y la plenitud de la fe, de la entrega a los otros, la fe opera por la caridad. En este sentido, la inteli-

gencia de la fe aparece como la inteligencia no de la simple afirmación de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida.

Aparece también un cambio, una evolución en la llamada espiritualidad cristiana. En los primeros siglos la vida cristiana se identificaba con un cierto tipo de vida monástica, contemplativa, alejada del mundo. Este era el modelo del camino a la santidad. Ya en el siglo IV, el emperador Constantino logró asimilar el cristianismo a una "religión" por medio de la institución Iglesia. Y con la formulación teórica de la teología proporcionó los fundamentos que necesitaba la ideología dominante.

Al término del esclavismo la Iglesia tuvo un papel importante en la formación de la nueva sociedad estructurada en el modo de producción feudal. La teología constituyó su ideología. Los valores eminentemente cristianos estaban constituidos por la obediencia, la pasividad, la resignación, la sujeción al orden establecido por los dominadores.

Los temas más importantes de la teología eran entre otros, la inmortalidad del alma, realidad natural y sobrenatural, Dios como motor inmóvil y las pruebas de su existencia. Notábase entonces una estrecha ligazón con la filosofía griega especialmente con el neoplatonismo.

La teología medieval constituye la ideología del feudalismo. Como tal, expresa y justifica el sistema feudal rígido, vertical, inmóvil, inflexible, solemne. La inquisición -que pretendió jus-

tificarse teológicamente- fue el máximo instrumento ideológico-represivo.

La burguesía en su etapa de ascenso, luchará contra esta ideología a la que denominará "oscurantismo". La teología es considerada como oscurantista, amante de la oscuridad, en contraposición a la ideología burguesa que recibe el nombre de ilustración.

"Desde el siglo IV la Iglesia participa activamente del poder de las clases dominantes. Estructura su propio aparato de poder, presentando ideológicamente como una prueba de su divinidad.

"Pero la lucha de clases la atravesó siempre. A lo largo de toda la historia hubo sectores que se pusieron decididamente del lado de los oprimidos y a partir de la década de los sesenta surge lo que podríamos llamar el moderno cristianismo revolucionario".2

Vemos pues que el cristianismo se ha institucionalizado en varios tipos de sociedades. Sin ser "lo cristiano" una ideología específica, vehiculiza ideologías diferentes según diversos sectores sociales que enuncian sus discursos. Pero, no es indiferente que estos discursos aparezcan como cristianos; la particular forma de vehiculización que lo cristiano específica debe ser analizada porque re-determina los efectos del discurso.

En las sociedades feudales el catolicismo sirvió de canal

principal en la lectura ideológica de lo real.

En las sociedades capitalistas se han dado varios tipos de procesos de institucionalización religiosa y de posiciones sociales de las Iglesias.

Es necesario entonces advertir este fenómeno y estudiarlo según el tipo de formación social, desde un punto de vista de clase.

Comparación entre el conocimiento teológico en la teología europea y la teología latinoamericana

Puede comenzarse con un breve análisis de la influencia de la ilustración sobre el carácter liberador del conocimiento teológico pues es precisamente ahí, en contraste con ese movimiento cuando la teología se hizo más explícitamente consciente de su papel liberador o alienante.

La Ilustración, en la cual hay que suponer dos momentos, supuso un desafío al conocimiento teológico. La crítica a esto puede estar simbolizada en los nombres de Kant y Marx.

La liberación que propone el primer momento de la Ilustración es la liberación de la razón de todo autoritarismo, el anhelo de racionalidad, de sentir la necesidad de pensar por cuenta propia y no aceptar acriticamente lo que otros piensen por uno.

Este primer momento es antiteológico en el sentido en que

pretende liberarse de todo dogmatismo y liberar a la conciencia humana de toda prescripción religiosa externa a ella.

El segundo momento no concibe la liberación como la autonomía de la razón, de la cual supuestamente se desprendería la liberación total del hombre, sino que pretende concretamente la liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige no sólo una nueva manera de pensar sino una nueva manera de actuar.

Este momento también fue antiteológico en cuanto que la misma existencia de la realidad era y es, a la vez, opio del pueblo y expresión de la miseria real.

Así pueden entenderse dos modos de hacer teología según que el interés responda al interés de racionalidad o al interés de transformación.

La teología europea moderna se ha orientado preferentemente al primer momento, ha comprendido la función liberadora del conocimiento teológico como liberación en primer lugar de cualquier arbitrariedad dogmática. Por eso se afana en mostrar la verdad de la fe ante la razón histórica, o bien, de liberar a la fe de todo error histórico.

Por otra parte surge el problema de mostrar el significado de la fe en una situación en la que por muchas causas se ha oscurecido. Esta verificación de la fe ocurre en la congruencia de la fe con alguna verdad más universal, con la verdad histórica o con ella misma.

El teólogo protestante W. Pannenberg desarrolla por ejemplo conceptos teológicos de sentido (Dios como futuro absoluto,

resurrección como anticipación del final de la historia, esperanza como plenificación de la apertura radical del hombre, etc.) pero no analiza su operatividad social, ni su significación transformadora de la realidad.

Karl Rahner, por su parte, ha destinado sus intentos a que el hombre moderno no experimente la penosa sensación de mitología en la teología; ha buscado una racionalidad cristiana en la teología, ha buscado mostrar que el misterio cristiano es sumamente razonable.

En el fondo, lo que subyace es la búsqueda de explicar la verdad de la fe cuando el sentido de la fe se ha visto amenazado, es la búsqueda del sentido de la vida, para la cual, el cristianismo hacía tiempo que había perdido elementos justificadores de la existencia. Para la teología europea, el dar significado o recuperar el significado perdido de la fe, es ya, de por sí, liberador, pues la crisis de la realidad es experimentada como crisis de sentido y la amenaza real de la realidad para la fe es subsumida en la crisis de sentido y conjurada con una nueva interpretación.

Pero, hay que preguntarse si la liberación consiste precisamente en liberar la fe a través de un nuevo significado que pudiera coexistir en principio con una realidad no liberada; si el carácter liberador del conocimiento teológico no sólo no alcanza su plenitud sino que la impide al suponer que el conocimiento libera en cuanto explica y da significado a la realidad.

En este sentido, dicho conocimiento no sólo no sería

totalmente liberador sino que se tornaría ideológico en tanto que encubriría la miseria real de la realidad con una parcial liberación del ejercicio del discurso teológico. Queda así desplazada la solución de un problema real (la miseria de la realidad) a un plano ideal (la recuperación del sentido de la fe).

La teología latinoamericana hereda de la europea los planteamientos sobre la relación entre conocimiento teológico y verdad y significado y encuentra resueltos esos problemas por lo menos dentro del pensamiento.

Pero su diferencia fundamental consiste en que procura responder a una nueva problemática que no es aisladamente la del sentido de la fe, sino la del sentido de la situación de América Latina dentro de la cual situación se hace presente también el problema del sentido de la fe.

Lo que polariza explícitamente el interés teológico es el ansia de liberación. La teología se hace consciente de que es discurso intelectual en cuanto está al servicio de la liberación real.

Y es que la función liberadora del conocimiento no consiste en última instancia en explicar o dar significado a una realidad existente ni a la fe amenazada por la situación, sino en transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe. Se hace evidente la influencia de Marx para la comprensión del conocimiento teológico: Transformar no es ya buscar una forma

inteligible para ordenar la realidad para el conocimiento, sino dar nueva forma a la miseria de la realidad. Así, el conocimiento teológico aparece inseparable de su carácter práctico y ético y no se reduce ya a lo meramente interpretativo.

La teología europea ha intentado un contraste con la realidad desde las mediaciones del mismo pensamiento: la misma teología, la filosofía, la cultura en general. Se ha acercado a la realidad a través del pensamiento de la realidad. Su avance ha sido intrateológico o ha sucedido en diálogo crítico con un determinado pensamiento filosófico (el existencialismo p.e.) o con un determinado movimiento cultural.

La teología europea está confrontada con la crisis de sentido, e.d., con la repercusión en el sujeto del sinsentido de la existencia. Ese sinsentido oscurece la inteligibilidad del todo bien que se entienda como naturaleza, como historia o como sujeto.

La óptica de la teología latinoamericana es distinta. Es la teología de la liberación que pretende ser, en contraste con la teología académica europea, una reflexión articulada desde la praxis y para la praxis. Esta más interesada en la crisis misma que se da en la realidad y no tanto en las repercusiones en el sujeto a quien ideológicamente pueda afectar esa crisis. Se habla entonces de la miseria de la realidad, y del cautiverio del pecado estructural. No preocupa tanto que el hambre de grandes masas haga aparecer al mundo actual como sinsentido, sino lo que preocupa es la misma realidad del hambre. No se trata entonces de

buscar algún esquema interpretativo que brinde sentido a la fe cristiana en un mundo de hambre sino de enfrentar a la realidad "hambre".

Esta realidad "hambre generalizada" es llamada teológicamente pecado por la Teología de la Liberación lo cual supone ya un modelo interpretativo, pero lo típico de esta teología latinoamericana no está en la elaboración de modelos explicativos sino en la exigencia de transformación de ese pecado. Los modelos interpretativos cobran relevancia en cuanto surgen de la realidad y apuntan a la superación de la miseria de la realidad.

No se trata de reconciliar el hambre con el sentido de la fe a través de la misma reflexión e.d. dentro del mismo conocimiento teológico. Por el contrario, se pretende que esa reconciliación sea en la realidad, fuera de la cual ninguna reconciliación ideal tiene sentido.

La teología europea se comprende a sí misma como una teología desde el centro geopolítico del mundo, por lo cual no puede captar la miseria de la realidad. Inconscientemente hace el juego a la sociedad capitalista occidental sirviéndole como soporte ideológico.

Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía que puede servirle de mediación concreta a expresiones de significado. Si el interés es, sin embargo, liberar la realidad de su miseria, entonces la atención se dirige hacia las ciencias sociales que analizan la miseria concreta de la rea-

lidad, los mecanismos de esa miseria y los posibles modelos concretos de liberación de esa miseria.

Una de las preguntas fundamentales de la Teología de la Liberación sería la siguiente: Qué ocurre en la realidad cuando el conocimiento teológico se limita a su papel explicativo y de significado? Lo que ocurre es que el simple conocimiento deja a la realidad intocada y en ese sentido justificada o justificable. Esta teología es consciente de que el conocimiento teológico no es nunca neutral. Si el interés que mueve a conocer es fundamentalmente explicativo, entonces -por este solo hecho- se abandona la realidad al statu quo e indirectamente al menos se la justifica.

Este es el problema de la ideologización de la Teología ante el cual la Teología latinoamericana es más sensible que la europea. La pregunta ya no abarcaría inicialmente la intención del teólogo al hacer teología sino las consecuencias reales que resultarían en la sociedad. Se pregunta también por los intereses político-eclesiásticos que están realmente en juego al defender o atacar un problema determinado.

En resumen: la teología latinoamericana se propone como tarea no tanto reconciliar el significado de la fe en el choque con la miseria de la realidad, sino la de transformar esta última y así recuperar paralelamente el significado de la fe.

"El proyecto de la teología de la liberación implica redescubrir el dinamismo del evangelio para nuestra

situación, en recordar a la Iglesia que tantos y tantos cristianos a lo largo de la historia han buscado vivir su fe al servicio de los pobres. Interpretar de otra manera el evangelio, libre de los anteojos burgueses, sacar a la luz las figuras históricas que actuaron en su tiempo como liberadores, desde Moises hasta Bartolome de las Casas, desde los padres de la Iglesia hasta Camilo Torres".3

Ultimamente se es más sensible a los aspectos antropológicos de la reflexión teológica.

"Hoy -dice Karl Rahner- la teología dogmática debe llegar a ser una antropológica teológica...

"... este antropocentrismo es necesario y fecundo"4

Se revaloriza así la presencia y el actuar del hombre en el mundo, en relación con otros hombres.

"El movimiento de la reflexión teológica se ha visto caracterizado en su conjunto por una transferencia de la atención al puro en-sí de las realidades sobrenaturales, a la relación que tienen con el hombre, con el mundo, con los problemas y las afirmaciones de todos aquellos que, para nosotros, representan a los otros".5

Queda subrayada la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión y, a la vez, con la influencia del pensamiento marxista se destaca el papel central de la praxis histórica.

"En efecto, si la historia humana es, ante todo, una apertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola, el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres".⁶

En este sentido, la fe cristiana destaca la importancia del actuar. Ya no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de la fraternidad y de la comunión en la historia.

"Es más -sigue diciendo Gustavo Gutiérrez- únicamente haciendo esta verdad, se verificará, literalmente hablando, nuestra fe".⁷

Lo que se quiere hacer valer es el comportamiento concreto, el gesto, la acción, la praxis en la vida cristiana rechazando el primado, la exclusividad de lo doctrinal.

Es evidente -dice E. Schillebeeckx- que el pensamiento también es necesario para la acción pero la Iglesia se ha preocupado esencialmente durante siglos, de formular verdades, y, mientras tanto, no hacía nada por conseguir un mundo mejor.

"...Se limitó a la ortodoxia y terminó dejando la ortopraxis en manos de los que estaban fuera de la Iglesia y de los no creyentes".E

Así pues, la vida, el compromiso histórico, devienen aquí en un privilegiado lugar teológico. Primero es el compromiso de amor y de servicio, la teología viene después como acto segundo, como expresión de una teoría para una práctica determinada. Es reflexión crítica de sí misma y de sus fundamentos pero también de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida: crítica de la sociedad y de la Iglesia "a la luz de la palabra aceptada en la fe", animada por una intención práctica e indisolublemente unida a la praxis histórica.

Es una nueva manera de hacer teología, una teología en perspectiva latinoamericana, teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad que no se limita a pensar el mundo sino que busca situarse en un momento del proceso mediante el cual el mundo es transformado.

Se ha realizado aquí un desplazamiento del eje referencial de la fe cristiana que ya no es un cuerpo doctrinario ni el eje del culto sino claramente el representado por el proceso histórico de

liberación. Todo esto somete a revisión las categorías culturales de la teología tradicional. Resalta con mucha evidencia el elemento profético del cristianismo -profecía como denuncia y praxis- que adquiere prevalencia sobre los elementos institucionales.

"Se trata en definitiva del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social, fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe también normalmente el tema clásico de la relación Iglesia-sociedad, Iglesia-mundo".⁹

NOTAS

1. Georges Labica. "Lenin y la religión" en: Filosofía y Religión Col. Teoría y Praxis, Grijalbo, p. 335.
2. Rubén R. DRI. "Insurrección y Resurrección". Centro de Estudios Ecuménicos, 2a. ed. p. 45.
3. Miguel Concha, Jorge Itiguez. "Cristianos por la Revolución en América Latina" Col. 70 No. 148, Grijalbo, 1977, p. 139.
4. Karl Rahner. "Theologie et Anthropologie" en: Theologie D'Aujourd'hui Et de Demain Paris, 1967, citado en: Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación, Ed. Sígueme, Salamanca 1973.
5. Y.M. Congar. "Situación y tareas de la Teología hoy" Ed. Sígueme Salamanca, 1971, pp. 33-34; citado en: Gustavo Gutiérrez, op. cit. p. 29.
6. Gustavo Gutiérrez, op. cit. p. 32.
7. Ibidem, p. 33.
8. VARIOS. "La Teología" en: Los Católicos Holandeses, Bilbao, 1970, citado en: Gustavo Gutiérrez, op. cit.
9. Gustavo Gutiérrez, op. cit. ed. cit. p. 74.

CAPITULO II

DIMENSION POLITICA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEBs)

Las Comunidades Eclesiales de Base son pequeños grupos cristianos de reflexión que a la luz del evangelio y con base en los lineamientos de las reuniones episcopales de Medellín, Colombia (1968) y Puebla, México (1979) surgen como iniciativa para buscar y encontrar el papel del cristiano en estos tiempos. Se llama comunidad porque pretende compartir la solidaridad y el compromiso entre sus miembros. Es eclesial por su pertenencia a la Iglesia como institución, porque hace "presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados".¹ Es de base porque está constituida por pocos miembros, permanentemente y en forma de célula de la gran comunidad.

Antecedentes.- Hasta antes de iniciar el Concilio Vaticano II se veía que el papel del cristianismo se había reducido a un nivel muy íntimo y personal de conciencia y que se cumplía en los actos de culto, en la "conversión personal", en los rezos y oficios varios. El Concilio Vaticano II representó un fuerte movimiento renovador en la Iglesia. Más particularmente, en el caso de nuestra América Latina, la reunión de los obispos en Medellín, Colombia (1968) -imbuidos del espíritu y ánimo postconciliar- representó el punto de despegue de este movimiento. Es precisamente en este contexto donde se impulsan, donde surgen las Comunidades Eclesiales de Base, que -después y hasta ahora- han venido jugando un importante papel en diversos movimientos populares tanto a nivel nacional como internacional.

El texto del Documento aprobado en Puebla durante la siguiente reunión episcopal latinoamericana dice al respecto:

"Las Comunidades Eclesiales de Base que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países de modo que ahora constituyen motivo de alegría y esperanza para la Iglesia".2

Todavía abunda y enriquece más la siguiente frase muy reveladora del papel de estas comunidades:

"En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín, se

han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo".³

Esto significa que el papel de las comunidades ha devenido en un movimiento de fuertes connotaciones políticas, popular, integral, contestatario. Es así porque una exigencia fundamental de las CEBs es el análisis de la realidad para llegar a una interpretación de la lectura de Evangelio aplicada al momento histórico que se vive y realizada desde el único punto de vista posible: el de los pobres. A ello ha contribuido la Teología de la Liberación que busca originalmente una respuesta a la interrogante: qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? Es la relación entre fe y existencia humana, fe y realidad social, fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En este mismo problema se inscribe la relación Iglesia-sociedad, Iglesia-mundo.⁴

El compromiso ya no es pues intraeclesial, intramuros sino que tiende a un compromiso radical con la transformación del mundo. Por todo lo anterior, las CEBs ponen atención al estudio de los problemas de la realidad, a su análisis para llegar a sus causas; obedecen a un método para realizar este análisis de la realidad; concluyen que su participación política no es un mero agregado sino una exigencia que se desprende naturalmente de este compromiso.

Señalamos algunos de los temas de reflexión más frecuentes en las CEBs:

- 1.- La espiritualidad de las CEBs
- 2.- Los ministerios
- 3.- Análisis de la realidad
- 4.- Dimensión política de las CEBs
- 5.- Participación política de las CEBs

De todos ellos, nos interesan en esta ocasión solamente los 3 últimos, es decir, los que atañen al compromiso de los miembros de estos grupos frente a la realidad social, económica, política y cultural de nuestro pueblo.

En la búsqueda por comprender mejor los textos bíblicos se toma en cuenta no sólo la Palabra escrita de la Biblia, sino que se profundiza con ahínco en los acontecimientos, en la historia, en la realidad. Es lo que se dice "la Palabra acontecida". Hemos dicho que se asumen también la apertura y la renovación teológicas impulsadas oficialmente por el Vaticano II. Pero lo característico aquí es que se asumen en el contexto histórico concreto de opresión y pueblo creyante -no en forma teórica sino de constatación de la situación- y ahí se profundizan. En resumen: que significa vivir con la fe de Jesús como seguidor suyo en este momento, con esta realidad opresiva e injusta.

Se han tomado en cuenta los aportes de las Ciencias Sociales, particularmente del marxismo como herramienta

fundamental de análisis estructural que ha ayudado a descubrir las causas de la opresión, que ha significado un generoso aporte al desbloqueo ideológico de la mentalidad popular, a la toma efectiva de conciencia. Se descubre mediante ese análisis, con mayor claridad, la situación de inhumana pobreza y explotación en que viven millones de latinoamericanos. Y es entonces cuando la lectura del evangelio muestra todo su potencial liberador, cuando se descubre a Jesús no como un adormecedor de conciencias sino como un personaje histórico comprometido con las causas del pueblo que anuncia el Reino de Dios y que denuncia el pecado: la miseria, la injusticia, el hambre y la explotación, síntomas y consecuencias del pecado. Del pecado estructural. Se comprende entonces que la noción de pecado cobra otro sentido, un sentido histórico y no personal, individual:

"Pero no se trata, en la perspectiva liberadora, del pecado como realidad individual, privada e intimista, afirmada justo lo necesario para necesitar una redención espiritual, que no cuestiona el orden en que vivimos. Se trata del pecado como hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior, personal...

"El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación

y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares. Imposible comprender lo uno sin lo otro. El pecado exige una liberación radical, pero esta incluye necesariamente una liberación política. Solo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial".5

Escuchemos nuevamente a los Obispos reunidos en Puebla:

"Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. (...) en muchos casos, encuentra su origen y apoyo en mecanismos que (...) producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres"...6

Hay pues una nueva lectura de la "Palabra de Dios" escrita en las CEBs en toda América Latina. (esto se da bajo dos puntos

de vista: 1o. en relación con el método, y 2o. en cuanto a la experiencia de la Palabra de Dios en las comunidades.

Cuáles son los pasos que se siguen? Los siguientes, resumidos en 3 fundamentales ver, juzgar y actar:

- 1) Ver cuáles son los problemas que tenemos
- 2) ordenarlos en los apartados: económico, político e ideológico
- 3) ver cuáles son las causas del problema o problemas. Puede preguntarse: por qué tenemos estos problemas?
- 4) ver las contradicciones: quienes se benefician con ese problema? quienes salen perjudicados?
- 5) buscar la raíz.Cuál es la causa más importante que provoca estos problemas?
- 6) lectura de la Palabra con el propósito de buscar una guía de acción. La pregunta es: qué nos dice Dios en su Palabra sobre este problema o problemas?
- 7) buscar la solución: qué podemos hacer para resolver este problema?

Como se puede advertir la lectura de la Biblia se realiza desde un contexto de clase, desde la misma práctica de la liberación. No se pretende absolutizar la Palabra bíblica sino complementarla con las ciencias sociales. Hacer la lectura desde la realidad para transformarla.

La Palabra de Dios es vista por las comunidades como: luz

que ilumina el caminar del grupo o de la comunidad; espejo donde se refleja nuestra realidad; motor que impulsa hacia la liberación; fuerza que motiva al compromiso; y más definiciones que se manejaron en el Encuentro Nacional de CEBs en Concordia, Coah., del 6 al 9 de octubre de 1983.7

Se ha redescubierto el papel de la fe cristiana.

"su potencial liberador, su dimensión política en el más amplio y profundo sentido, su capacidad para motivar profundamente para la acción, su exigencia de una liberación INTEGRAL del hombre y su dimensión salvífica escatológica, su potencial unificador..."⁸

Ante todo se trata del manejo e interpretación del llamado profetismo. A la manera de los profetas del Antiguo Testamento cuya principal tarea era el anuncio y la denuncia, las CEBs han asumido este papel en el compromiso efectivo de la liberación, integral. Se denuncia el pecado, la violencia institucionalizada, la injusticia, la explotación. Se anuncia el advenimiento de una sociedad nueva, de una vida nueva, de lo que se da en llamar El Reino de Dios. Lo que mueve al pueblo cristiano es su fe, su esperanza, su incierta seguridad -llamémosle así- en que todo esto es posible. Los profetas de hoy interpretan la realidad de nuestra América Latina como una situación de pecado social que se opone a la "voluntad de Dios". Ya no es la predica de la resignación, del conformismo, de la tácita aceptación de un destino

impuesto por la voluntad de los poderosos. Es la lectura de los acontecimientos, de la realidad, a la luz de la palabra que busca redescubrir en el pobre el sujeto de la Historia.

Muchos cristianos han ofrecido su vida en este compromiso. Llevados por su Fe, alentados por la Esperanza, movidos por la Caridad, encuentran sentido a la vida en la entrega desinteresada por los pobres, por los desamparados, por los explotados de este mundo.

Dimensión Política de las CEBs

Necesariamente la acción de las CEBs desemboca en la acción política, en el compromiso que cada día se vuelve más radical. Las CEBs han entendido la dimensión política en todas sus acepciones y, desde luego, en la acepción fundamental. El sentido político de las cosas no es otro que el de dar de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo, de aliviar a los enfermos. Estas obras de misericordia que en un tiempo no muy lejano fueron entendidas como mero asistencialismo, se han llegado a comprender en su exacta dimensión: son estrategias de cambio radical. Se sabe que no se puede remediar ninguna situación de esta naturaleza con acciones inmediatistas, efectistas, sino con acciones que tiendan a romper con la estructura de un sistema caduco, injusto, inhumano y -por lo tanto- anticristiano. El capitalismo es anticristiano.

La política es pues la lucha por el bien de las mayorías, es la organización del pueblo para la toma del poder, es tomar conciencia de las obligaciones en todo lo que busque la consecución del bien común mediante la participación activa en las decisiones mayoritarias y en la organización progresiva para la toma del poder.

Las CEBs han entendido que su participación política es el fruto de su opción por la construcción de un mundo fraternal. La opción es una opción de clase, partidista, pero no por eso menos objetiva. Optar por las mayorías empobrecidas constituye hoy la única manera de lograr la objetividad en la lucha de clases. Los cristianos asumen la tarea de ser fermento evangélico en todos los ambientes de la humanidad, por eso si no hay participación política, no hay verdadera evangelización. Las acciones y la educación política deben ser algo permanente en la comunidad como el análisis de la realidad.

En el número 514 del Documento de Puebla, los Obispos dicen:

"La Fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario la valoriza y la tiene en alta estima".9

Y más adelante, profundizan en este aspecto y se definen:

"La Iglesia... siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad: porque el

cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica, por esto, a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia".10.

En cuanto a la participación política de las CEBs, hay que tener presente que son entidades eclesiales y que como tales no podrían tomar una determinación en favor de tal o cual partido o grupo político. Empero, la decisión mayoritaria orientada por el estudio y la reflexión -otra vez, "a la luz de la Palabra"- es tomada por sus miembros para poder participar en organizaciones o movimientos populares que buscan la solución a problemas del pueblo.

Lo que es evidente es la imposibilidad de la marcha en sentido reversivo. Los cristianos de hoy miembros de CEBs han emprendido un camino que empieza a recolectar frutos. Todavía hay carencias sobre todo en el momento de decisión para optar por algún organismo político.

Esta marcha, este camino decíamos, ha comenzado y ha logrado tiernos y escasos frutos. La experiencia es enriquecedora por cuanto se vive en el ánimo de compartir comunitariamente la Palabra de Dios, el trabajo y sus frutos, a través de cooperativas, de talleres. Se trata en acción solidaria con los presos,

los desaparecidos, los campesinos y los obreros en permanente conflicto. Esta accion ha sido llevada muchas veces hasta el extremo de ofrendar la vida por los pobres de este nuestro continente. Mons. Oscar Arnulfo Romero, el P. Gaspar Garcia Laviana, así como tantos otros cristianos son vivo ejemplo de ello. Profetas, mártires torturados, exiliados, difamados y encarcelados en toda nuestra América testimonian con su sangre hasta donde puede llevar este compromiso. Nicaragua vuelve a presentárenos como el ejemplo más reciente.

NOTAS

1. "La evangelización en el presente y futuro de América Latina" III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. No. 641. (Mejor conocido como Documento de Puebla).
2. Ibidem, No. 96.
3. Ibidem, No. 96, (s.n.) subrayado nuestro.
4. Cfr. Gustavo Gutiérrez, "Teología de la liberación" Ed. Sigüeme, Salamanca, 1973.
5. Gustavo Gutiérrez, op. cit., ed. cit., pp. 236-237.
6. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, No. 30.
7. Juan Manuel Hurtado. "Comunidades de Base y Profetismo" en: Estudios Ecueménicos, No. 1, II época, Dic. 1984.
8. Ibidem, p. 33.
9. III Conferencia General del Episcopado, No. 514.
10. Ibidem, No. 515.

CAPITULO III

CRITICA FILOSOFICA A LOS PRESUPUESTOS DE LA RELIGION Y LAS IDEOLOGIAS PRESENTES EN EL PODER

Nuestro pueblo es profundamente religioso. No sólo porque asista a las celebraciones sino porque casi todos los actos de su vida cotidiana están matizados, permeados por esa fe.

La religion no juega un papel univoco en la lucha revolucionaria. Entre los eslabones de la cadena que tiene atado a nuestro pueblo están los del conformismo, la pasividad, el individualismo y el divisionismo fomentados por las instituciones religiosas.

La religion es, pues, un elemento importante, tal vez fundamental en la lucha de clases no sólo considerado como instrumento de dominación sino de liberación, entendida ésta no como hecho individual sino nacional y de clase. De ahí la necesidad de su análisis. La discusión no se centra en el cuestionamiento de

la existencia de Dios, como veremos, sino en la necesidad de establecer si existen o no contradicciones de fondo entre la fe y el compromiso revolucionario.

Pero, ¿Qué es la Religión?

Según la concepción marxista tradicional la religión es el opio del pueblo, "es la fantástica realización de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad", es "la expresión de la miseria real" pero también "la protesta contra esa angustia real". Lenin no vacila en considerar el aforismo de Marx en 1843-44 -la religión es el opio del pueblo- como "la piedra angular de toda la concepción marxista en materia de religión".

Sin embargo, estas formulas estereotipadas y sacadas del contexto global del analisis marxista no se agotan en si mismas. Es preciso situarlas en el contexto histórico de la lucha de clases.

"La religión -afirma Engels- es el reflejo fantástico en las cabezas de los hombres de los poderes externos que dominan su existencia cotidiana; un reflejo en el que las fuerzas terrenas cobran forma de supraterrenas. En los comienzos de la historia son las fuerzas de la naturaleza las primeras en experimentar ese reflejo, para sufrir luego, en la posterior evolución de los distintos pueblos, los mas complejos y abigarrados procesos de personificación.

"Pero pronto entran en acción junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre tan extrañas e inexplicables como las de la naturaleza, y que le dominan aparentemente con la misma necesidad natural que estas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos. A un nivel evolutivo aun superior todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses se transfieren a un único dios omnipotente, el cual no es a su vez, sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el monoteísmo, el cual fue históricamente el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y halló su encarnación en el Dios exclusivamente nacional judío Jahvé".1

El sentimiento religioso aparece aquí como un producto social.

Como parte de la ideología la religión se halla estrechamente ligada a otras formas suyas. De todas las formas de ideologías, la política y la jurídica son las que se hallan más próximas al régimen económico de la sociedad. La ideología política manifiesta los intereses de la clase dominante, su actitud hacia la clase dominada, hacia el poder político y el

Estado. El Derecho, ideología jurídica es la voluntad de la clase dominante elevada a ley y esta determinado por las condiciones materiales de vida de la sociedad. El Derecho legaliza la política de la clase que ejerce el poder.

Las ideologías política y jurídica influyen notablemente sobre el contenido de la ideología religiosa que predomina en la sociedad. Por esta influencia, la religión adquiere orientación política, sirve a los explotadores, es utilizada como instrumento de la lucha de clases en manos de la clase dominante y defiende el orden establecido. La esencia de clase de la religión se forma bajo la influencia rectora de las ideologías política y jurídica.

Pero al mismo tiempo que es objeto de semejante influencia por parte de ella, la religión influye a su vez en esta ideología, santificando la política y el derecho de la clase dominante. En las ideologías política y jurídica nacidas directamente de la existencia social, los intereses de la clase dominante se expresan directamente: la política es la expresión concentrada de la economía; el derecho, que legaliza la política de la clase dominante, se halla íntimamente ligado al estado, máquina en manos de esa clase, el cual le confiere sanción coercitiva.

La religión, en cambio, está llamada a ser una medida persuasiva, se dirige a la conciencia de las personas. Por ello se encuentra relacionada más estrechamente con otra forma de ideología que, si bien refleja también los intereses de la clase dominante, no lo hace de una forma tan definida y clara como la

política y el derecho. Esta forma de ideología es la moral.

La religión refleja la existencia a través de otras formas de ideología, es decir, indirectamente. Y las distintas formas de ideología junto a la existencia social que las origina, participan en el proceso de formación de la ideología religiosa. La religión como intermediaria de otras formas de ideología, hace suyos numerosos principios que son propios de esas otras formas de ideología y en gran parte extrae de ellos su contenido. Lo único que hace es dar un tinte sobrenatural a dicho contenido. Penetran en ella numerosos principios inherentes a la política, a las normas del derecho y a la moral, conclusiones de la filosofía idealista. Adquiere así, un contenido que corresponde, en la sociedad clasista, a los intereses de la clase dominante.

La ideología que rige en la sociedad es la ideología de la clase dominante. La moral, que goza de la más amplia propaganda, es también la de la clase dominante, es la moral que establece normas de comportamiento que corresponden a los intereses de dicha clase. De ahí la importancia de predicar entre los explotados normas de comportamiento que garanticen la conservación del orden de cosas establecido. La religión, que está llamada a influir en la conciencia de las personas, a educar a las masas en el espíritu de sumisión hacia sus opresores, resulta mucho más ligada a la moral que a cualquier otra forma de ideología. La religión se impregna de los principios de la moral correspondiente, los cuales, al asimilarse a la religión, se convierten en parte inseparable de ella. La moral de la clase

explotadora tiende a proteger a la propiedad privada y a justificar la explotación. Iguales son los fines de la religión, la cual adopta, justifica y "santifica" la moral de la clase dominante.

El cristianismo, al perder su visión original se convirtió sin lugar a dudas en la religión más estrechamente ligada a los intereses de la clase dominante tanto en su forma católica como protestante. Las Iglesias cristianas se aliaron y formaron parte de las clases dominantes a través de la historia.

En la sociedad feudal, la ideología religiosa tuvo los siguientes rasgos específicos: desempeña un papel básico en la vida de la sociedad, lo que convierte a la Iglesia en una potente organización desde el punto de vista económico y político; la encarnación de la naturaleza pasa a segundo plano, el lugar principal lo ocupa en la religión la personificación de las fuerzas de la sociedad; el castigo moral, el más allá, el infierno y el paraíso adquieren pleno vigor; predica la resignación y la humildad ante los dominadores; tiene carácter supranacional, es monoteísta como forma típica.

Ya en nuestro continente las religiones prehispánicas fueron prácticamente arrasadas por la conquista y sus remanentes carecen actualmente de relevancia. Los conquistadores españoles trajeron a México el cristianismo recién escindido de la contrarreforma, creador de la inquisición que en España perseguía implacablemente a moros, judíos y herejes. Ese cristianismo sustentado por una Iglesia rica y con poderes casi absolutos se debatía entre la

santidad y la corrupción.

Obviamente que el móvil principal de los conquistadores españoles no fue el de imponer su religión sino el lucro, de tal manera que la Iglesia se constituyó de inmediato en un mecanismo de enriquecimiento. Este se logró, como siempre, a través de la violencia: la economía mercantil se implantó empezando por la conquista, siguiendo con el despojo y acabando con la explotación. A esta violencia se ligó la imposición religiosa del vencedor, al grado de que los primeros franciscanos ya decían que donde no hay plata no entra la religión.

El clero contribuyó a la economía colonial concentrando a la población indígena, amaestrándola y organizándola en unidades productivas. Antes de finalizar el siglo XVI, la Iglesia adquirió grandes extensiones de tierra utilizando para ello, además de las habilidades mundanas de los clérigos, los métodos nada piadosos de la inquisición. Mas no todos los sectores de la Iglesia se identificaron con la clase dominante.

En este contexto contradictorio del desarrollo del trabajo asalariado, la escasa oferta de brazos, el genocidio y la explotación excesiva y la servidumbre que ataba a los trabajadores lucharon frailes como Las Casas, Antonio de Valdivieso, Quiroga o Zumarraga para proteger a los indígenas de la voracidad española. En esa lucha tuvieron que enfrentar a su propia Iglesia -siempre ingrata con sus mejores hijos- empeñada también en exprimir y oprimir al pueblo.

Y es que la Iglesia católica -como tal- no condenó nunca la

esclavitud. Los clérigos compraban, vendían y explotaban a los esclavos convertidos o no al cristianismo, igual que los esclavistas laicos o seculares. La esclavitud fue introducida en las colonias con la cooperación activa de la Iglesia católica. Fue abolida a pesar de la resistencia no menos activa por parte del clero y de la Santa Sede. Los intentos de presentar a los clérigos como bienhechores de los esclavos y poco menos que abolicionistas, son refutados por los hechos históricos. La Iglesia católica fue la aliada, el apoyo de los esclavistas y ella misma multiplicó sus riquezas mediante la explotación inhumana de los esclavos.

"...sin la ayuda de la religión, que controle a los esclavos, estos jamás cumplirán la labor que se les ha encomendado, no serán fieles a sus amos. La religión les enseña y dirige, inculcándoles la idea de que más allá de este mundo -lugar de pruebas- existe otro mundo, el de la felicidad suprema y eterna, del que serán dignos sólo los que soportan pacientemente las desdichas que les han caído en suerte y cumplan rigurosamente sus obligaciones; a los malos les esperan suplicios eternos. Sin esta ayuda de la religión, a los esclavos les resulta prácticamente imposible trabajar bien o intentar conservar su vida, que es para ellos una carga superior a sus fuerzas".2

La mejor forma de conseguir la lealtad de los esclavos era en definitiva -para los esclavistas- hacer de ellos unos buenos cristianos.

En el capitalismo se desarrolla desde formas nuevas, el cristianismo acorde con el carácter burgués de la producción y se van a adoptar las ideas cristianas feudales a la nueva sociedad. Así, va a reconocer que es inevitable que existan pobres y ricos pues "siempre los hubo", seguirá considerando al nombre abstracto, predicará la necesidad de la existencia de clases, la conciliación de clases, la resignación y la humildad del pueblo hacia las clases dominantes. El mundo de ultratumba, con castigos del infierno, sigue en pie. La religión conserva su carácter supranacional, es utilizada como instrumento de dominación.

Entendida la religión como instrumento de dominio hay necesidad de revisar el tratamiento que Lenin le da a este fenómeno en algunos de sus trabajos. Es poco lo que ofrece pero este proceder se justifica si se advierte el punto de vista central que ocupa la atención de Lenin: la lucha de clases. Su principal interés en cuanto a la religión consiste en determinar el lugar exacto ocupado por la religión para el materialismo histórico. Para Lenin, la lucha contra los prejuicios religiosos, contra la ideología religiosa está subordinada a la lucha de clases y subordinada también a la defensa y extensión del materialismo.

El punto de apoyo es considerar a la religión como odio del pueblo y como un asunto privado, al menos en primera instancia.

No hay duda de que esta es la piedra angular de la concepción marxista en materia de religión. Sin embargo hay que hacer notar que precisamente, esta definición, destaca el aspecto social de la religión:

"El principio es claro: atrás de la religión el marxismo ve la lucha de clases que ella tiene por función ocultar".

La religión representa una droga que adormece, que embriutece, que permite continuar con la explotación porque oculta aquello que la clase dominante desea ocultar.

Pero tiene también un segundo sentido. No es ya un asunto netamente privado en lo que se refiere al partido, al movimiento obrero:

"En lo que se relaciona con el partido del proletariado socialista, la religión no es un asunto privado. Nuestro partido es una asociación de luchadores conscientes, de avanzada, por la liberación de la clase obrera. Tal asociación no puede y no debe tener una actitud indiferente frente a la inconciencia, el atraso o el oscurantismo en forma de creencia religiosa. Exigimos una completa separación de la Iglesia del Estado para luchar contra la niebla religiosa con un arma puramente ideológica y solamente ideológica: con

nuestra prensa. con nuestra palabra. (...) Hemos creado nuestra asociacion... precisamente para tal lucha contra el engaño religioso de los cobreros. Para nosotros la lucha ideológica no es pues un asunto privado, sino un asunto de partido, un asunto que atañe a todo el proletariado".4

Se trata de no perder de vista la posición de clase que debe ser la del partido obrero.

La lucha ideológica permanece completamente subordinada a la lucha de clases y a su finalidad porque:

"El origen más profundo de los prejuicios religiosos se encuentra en la miseria y en la ignorancia; es el mal que debemos combatir.

"Ningún folleto educativo será capaz de desarraigat la religión entre las masas aplastadas por los trabajos forzados del régimen capitalista y que dependen de las fuerzas ciegas y destructivas del capitalismo mientras dichas masas no aprendan a luchar unidas y organizadas, de modo sistemático y consciente, contra esa raíz de la religión, contra el dominio del capital en todas sus formas".5

Queda claro entonces para Lenin que no se puede, no se debe desviar la atención del problema central. No se trata de dedi-

carce a examinar el contenido de los dogmas ni de extraviarse en abstracciones idealistas. El problema religioso no se puede plantear en terminos de razon pura, fuera de la lucha de clases.

Y en lo que se refiere a la burguesia se trata de desenmascarar la utilizacion, la manipulacion que nace de la ideologia religiosa en las masas. La razon de esa utilizacion es obvia: consiste en ocultar la lucha de clases.

Este tipo de ideologia -la religion- sobrevive en el modo de produccion capitalista evidentemente con formas nuevas, formas que se van acomodando, ajustando, pero que en esencia siempre dicen lo mismo, es decir, ocultan la relacion del hombre con la naturaleza, con la sociedad misma y con las formas de opresion.

Engels es claro al respecto:

"...en la actual sociedad burguesa los hombres están dominados como por un poder ajeno, por las relaciones económicas que han creado ellos mismos y por los medios de producción que ellos mismos han producido. El fundamento real de la acción refleja religiosa sigue pues en pie y con él, el reflejo religioso mismo".

Se insiste así en el aspecto social de la religión, en el hecho de que esta se debe a causas objetivas, caracteriza el comportamiento del hombre "respecto a las fuerzas ajenas, naturales y sociales que le dominan". Si bien "en los comienzos de la historia" la religion solo refleja "las fuerzas de la

naturaleza" pronto entran en acción "también las fuerzas sociales".

Por ello Marx mismo señalará que:

"El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones dialécticamente racionales, entre ellos y con la naturaleza".⁷

Porque el cristianismo es el que proporciona al capitalismo burgués la justificación religiosa más adecuada. La sociedad burguesa es una sociedad de productores de mercancías, en la que los productos de la mano del hombre son transformados en cosas abstractas o independientes. El cristianismo no es más que la traducción ideológica de este fetichismo de la mercancía. La ideología cristiana transforma los productos del cerebro humano en seres independientes, que se comunican con los hombres y entre sí.

La crítica de Lenin a la religión parte pues de la situación concreta. Su práctica y teoría revolucionarias las realiza enfrentándose al estado zarista tremendamente represor y con aparatos políticos y culturales escasamente desarrollados. La Iglesia estaba totalmente enquistada y sus intereses concordaban completamente con los del zarismo. Todo eso contribuye para que Lenin acentúe la característica de "opio" de la religión e

insista en la necesidad de liberarse de ella.

Fero no hay que reservar a los problemas religiosos un sitio de honor que no les corresponde. Lo que importa es la revolución económica y política; no conviene dispersar las fuerzas en nombre de "insensateces de tercer orden". El primer objetivo consiste en reducir la religión a un asunto privado. Luego, en una segunda fase,

"el proletariado se lanzará a una lucha abierta para conseguir la supresión de la esclavitud económica, auténtica causa del envilecimiento religioso de la humanidad".⁸

De modo que las raíces más profundas de la religión deben buscarse en la miseria social de las clases trabajadoras y en su total impotencia frente a las fuerzas ciegas del capitalismo.

En cuanto reflejo de las impotencias y las tribulaciones del hombre, la religión aparece como una ideología a la vez de explicación y justificación del orden existente. Así, es utilizada como un arma de dominación que permite enseñar a las masas que el orden establecido es querido por Dios y que, por tanto, conviene remitirse a Dios y resignarse a ese orden como súbdito obediente y sumiso.

El cristianismo aquí, como toda religión es alienante, es droga adormecedora.

Mientras a los pobres les predica resignación prometiéndoles

un paraíso en la "otra vida", a los ricos les recomienda caridad. Es una ideología justificadora de la dominación de clases. Porque

"Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir, como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etcétera..."⁹

De esta utilización del cristianismo como ideología justificadora de la opresión de las clases dominantes da cuenta Marx cuando detalla en qué consisten los principios sociales del cristianismo:

"Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud de la Antigüedad y exaltado la servidumbre medieval; saben igualmente defender, si es preciso, la opresión del proletariado, incluso si lo hacen con aire un poco triste.

"Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase oprimida, y solo saben ofrecer a esta última el piadoso

deseo de ver que la primera practique la beneficencia.

"Los principios sociales del cristianismo remiten al cielo la indemnización de todas las infamias (...) justificando de este modo su permanencia en la tierra.

"Los principios sociales del cristianismo explican todas las villanías de los opresores hacia sus oprimidos, bien como un justo castigo del pecado original y de los demás pecados, bien como pruebas que el Señor, con su infinita sabiduría, inflige a los que ha rescatado.

"Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el menosprecio de sí mismo, el envilecimiento, la sumisión... en una palabra, todas las cualidades de la gentuza (Kanaille); el proletariado, que no admite que se le trate como gentuza, tiene incluso más necesidad de su coraje, del sentimiento de su dignidad, de su orgullo y de su espíritu de independencia, que de su pan.

"Los principios sociales del cristianismo son principios propios de hipócritas, y el proletariado es revolucionario".10

Encontramos vigorosamente formulados los tres temas principales de la crítica marxista al cristianismo: el primero se refiere al apoyo dado por el cristianismo a los diversos regímenes de explotación y a la impotencia de sus exhortaciones

caritativas. En segundo lugar, Marx estigmatiza la interpretación trascendente propuesta por el cristianismo: a falta de soluciones eficaces, la conciencia cristiana imagina explicaciones o compensaciones "celestes". Y tercero: el cristianismo pervierte los más altos valores humanos enseñando el servilismo y la cobardía.

Pero veamos esta otra afirmación en "La Sagrada Familia":

"La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real".¹¹

Es decir, la religión manifiesta a nivel ideológico la existencia de una miseria que tiene que ver con la situación concreta, material del hombre; y un segundo lugar es "la protesta contra la miseria real". Este momento de la protesta sería otro aspecto de la religión según el cual esta no es solamente una ideología, la búsqueda de una explicación de la desgracia y de la debilidad, sino la búsqueda de una salida para la desgracia, es decir, no ya solamente una manera de pensar, sino una nueva manera de actuar, no una ideología sino una fe, una manera de estar ante el mundo y de conducirse en él. Tiene la religión, en este punto, un papel positivo: sirve de denuncia de la situación de miseria que vive el hombre. Protesta ineficaz, impotente, pero protesta al fin.

Una dificultad más presenta este fenómeno. Entre las diversas capas ideológicas que impiden ver la real situación en

que se encuentran los hombres pues la encubren, mistificandola, la religion ocupa el puesto más alejado y en consecuencia, es la primera capa que es necesario destruir si no queremos vivir en el engaño.

"...la critica de la religion -afirma contundente Marx- ha llegado en lo esencial, a su fin, y la critica de la religion es la premisa de toda critica".12

Por que la critica de la religion es la premisa de toda critica? Porque es la region ideologica más alejada de la base. Engels afirma:

"Las ideologias más elevadas, es decir, las que se alejan todavia más de la base material, de la base economica, adoptan la forma de filosofia y de religion.

La religion es el campo

"que más alejado y más desligado parece estar de la vida material".13

Las reflexiones de Engels sobre el cristianismo tienen una importancia notable. Hace de él una valoración positiva que descubre principalmente en "Estudio sobre la historia del cristianismo primitivo" y "Las guerras campesinas en Alemania". En

esta última sostiene que las "herejías" que tuvieron lugar en las ciudades durante la Edad Media, estaban dirigidas contra los curas y sus privilegios. Su finalidad era lograr servicios eclesiásticos que no fueran caros. Los plebeyos y campesinos exigían la igualdad cristiana. El líder de esta "herejía" era Tomas Munzer el cual predicaba la venida del reino de Dios que estaba integrado por una sociedad sin diferencia de clases. Para Munzer, el reino de Dios era una sociedad en la que no habría ninguna diferencia de clase, ninguna propiedad privada, ningún poder de Estado ajeno y autónomo que se impusiera a los miembros de la sociedad. El cielo, enseñaba Munzer, no es algo del más allá; hay que buscarlo en nuestra vida misma. Y la tarea de los creyentes es precisamente establecer el reino de Dios en la tierra. La fe tomó una forma militante que desembocó en una insurrección armada. Los campesinos insurrectos deseaban que la voluntad de Dios se cumpliera "así en la tierra como en el cielo" y contribuyeron a ello tomando las armas. Querían -escribe Engels- "que las condiciones de igualdad del cristianismo primitivo fuesen reconocidas como normas para la sociedad civil. De la igualdad de los hombres ante Dios hacen derivar la igualdad civil e incluso, en parte ya, la igualdad de las fortunas". Esto -continúa Engels- era nada menos que

"una' genial anticipación de las condiciones de emancipación del elemento proletario que apenas acababa de hacer su aparición entre los plebeyos".14

En "Estudio sobre la historia del cristianismo primitivo" Engels encuentra que entre cristianismo y socialismo hay numerosas similitudes de convergencia: ambos son expresión de los oprimidos; ambos predicaban el término inmediato de la esclavitud y la miseria; ambos son perseguidos y sus partidarios perseguidos y sometidos como enemigos a leyes de excepción; ambos siguen victoriosamente su camino. Después de la caída del imperio de Occidente "el socialismo en la medida de lo posible existía... y llegaba al poder con el cristianismo".¹⁵

Y en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, Engels advierte la primera concepción revolucionaria del cristianismo:

- 1) Muestra la necesidad de un solo sacrificio (el de Cristo), en consecuencia acaba con todos los sacrificios que pedían anteriormente las religiones.
- 2) Transmite "un ardor belico y una seguridad de vencer", sentimiento común a los cristianos expresados en el Apocalipsis y a los socialistas. El cristianismo -al igual que el socialismo- lucha contra un mundo que se cree todopoderoso y eterno.
- 3) Expresa una lucha de los cristianos entre sí lo cual ocurría también en la Primera Internacional.
- 4) El movimiento cristiano expresado en el Apocalipsis es un movimiento de masas, al igual que el socialismo.

Hay además una serie de cartas dirigidas a algunos obispos del Medio Oriente. Esas cartas

"excitan a los camaradas a la revuelta y valerosa propaganda de su fe ante los adversarios y al combate sin tregua contra el enemigo, tanto de dentro como de fuera. En lo que se relaciona con estos extremos, muy bien hubiesen podido ser escritos por un entusiasta, aun sin ser profeta, de la Internacional".16

En el Apocalipsis se anuncia la destrucción de Babilonia, la gran prostituta, la gran opresora que es Roma, bajo cuya dominación los cristianos se encuentran perseguidos y, en consecuencia, en situación de clandestinidad. La corriente apocalíptica en la Biblia está formada por textos clandestinos, escritos en clave, para gente que se encuentra en terreno enemigo. Su finalidad es levantar el ánimo y dar confianza en la seguridad de la victoria.

Y finalmente, en la introducción a "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850" Engels vuelve a comparar el cristianismo -como movimiento revolucionario- con el socialismo. La cita, aunque larga, no tiene desperdicio:

"Hace casi exactamente 1 600 años, actuaba también en el Imperio Romano un peligroso partido de la suver-

sión. Este partido minaba la religión y todos los fundamentos del Estado; negaba de plano que la voluntad del emperador fuese la suprema ley; era un partido sin patria, internacional, que se extendía por todo el territorio del Imperio, desde la Galia hasta Asia y traspasaba las fronteras imperiales. Llevaba muchos años haciendo un trabajo de caba, subterráneamente, ocultamente, pero hacía bastante tiempo que se consideraba ya con la suficiente fuerza para salir a la luz del día. Este partido de la revuelta, que se conocía por el nombre de los cristianos, tenía también una fuerte representación en el ejército; legiones enteras eran cristianas. Cuando se los enviaba a los sacrificios rituales de la Iglesia nacional pagana, para hacer allí los honores, estos soldados de la subversión llevaban su atrevimiento hasta el punto de ostentar en el casco distintivos especiales -cruces- en señal de protesta. Hasta las mismas penas cuartelarias de sus superiores eran inútiles. El emperador Diocleciano no podía seguir contemplando como se minaba el orden, la obediencia y la disciplina dentro de su ejército. Intervino energicamente, porque todavía era tiempo de hacerlo. Dijo una ley contra los socialistas, digo, contra los cristianos. Fueron prohibidos los mítines de los revoltosos, clausurados e incluso derruidos sus locales, prohibidos los distintivos

cristianos las cruces, como en Sajonia los pañuelos rojos. Los cristianos fueron incapacitados para desempeñar cargos públicos, no podían ser siquiera cabos. Como por aquel entonces no se disponía aun de jueces tan bien amaestrados respecto a la "consideración de la persona" como los que presupone el proyecto de ley antisubversiva de Herr von Koller, lo que se hizo fue prohibir sin más rodeos a los cristianos que pudiesen reclamar sus derechos ante los tribunales. También esta ley de excepción fue estéril. Los cristianos, burlándose de ella, la arrancaban de los muros y hasta se dice que le quemaron al emperador su palacio en Nicomedia, hallándose él dentro. Entonces, éste se vengó con la gran persecución de cristianos del año 303 de nuestra era. Fue la última de su género. Y dio tan buen resultado, que 17 años después el ejército estaba compuesto predominantemente por cristianos, y el siguiente autócrata del Imperio romano, Constantino, al que los curas llaman El Grande, proclamó el cristianismo religión del Estado".17

Esta interpretación permite descubrir el cristianismo original con su comunismo primitivo, y la acción del mismo Jesús como la de un libertador político, que se vale de las categorías religiosas de su época.

En esta misma línea encontramos a Rosa Luxemburgo:

"...uno de los ataques más duros que el clero ha lanzado contra los socialdemócratas consiste en decirles que quisieren introducir el comunismo, o sea la propiedad común de todos los bienes de la tierra. Ahora es muy interesante probar, a este respecto, que cuando los curas actuales lanzan anatemas contra el comunismo, en realidad los lanzan contra los primeros apóstoles de la cristiandad. Pues ellos fueron, en efecto, los comunistas más fervientes...

"...Cuando el clero actual trata de persuadir al pueblo de que no es víctima de las injusticias y de las humillaciones provocadas por las escandalosas relaciones sociales existentes, sino que su condición se rige por un orden del cielo y por una disposición de la providencia, lo hace trastocando la enseñanza original del cristianismo, la cual planteaba precisamente la felicidad terrena de los más humildes".18

De modo que:

"El verdadero marxismo toma en serio al verdadero cristianismo: no en el sentido de un simple diálogo, en el que los puntos de vista se encuentran sobre la base de atenuaciones y compromisos, nye que si en la perspectiva cristiana la liberación de los oprimidos es

realmente asumida y si en la perspectiva marxista la profundización del reino de la libertad es y sigue siendo el contenido más sustancial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza que se configuró en la época de la guerra de los campesinos, entre revolucionarios y cristianos no será la última, y esta vez triunfará".¹⁹

"El fin de todas las religiones más elevadas es una tierra donde la leche y la miel manan real y simbólicamente; el fin positivo del ateísmo es exactamente el mismo, sin Dios, pero con la visión clara de que nuestro Escondido y nuestra salvación se encuentran en una tierra difícil".²⁰

NOTAS

1. Federico Engels. "ANTIDUHRING", Grijalbo, 1965, pp. 310-314.
2. G. Mingo Hall, "Social control in slave plantation societies", Baltimore 1974, págs. 45-46. Citado en: J. Grigulevich-Lavretski., La Iglesia y la Sociedad en América Latina, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1982, págs. 61-62.
3. Lenin, Obras completas, t. 15 p. 379; citado en: Georges Labica, "Lenin y la religión", Filosofía y Religión, Col. Teoría y Praxis Grijalbo 1976, pág. 322.
4. Lenin, "Socialismo y religión", Obras completas, t. 10 pág. 76.
5. Ioid, t. 15; citado en: Georges Labica, op. cit. p. 328 (El subrayado es de Lenin).
Engels, ANTIDUHRING, ed. cit. pág. 314.
Karl Marx, El Capital, S. XXI Octava Edición, 1979, t. I pág. 97.
6. Lenin, "Socialismo y religión" citado en: Charles Wackenheim, La Quiebra de la Religión Según Karl Marx, ed. Península, Barcelona, 1973, pág. 338.
9. Marx, op. cit. t. I. pag. 96.
10. MEGA I. 6. pág. 278. Citado en: Charles Wackenheim, op. cit. págs. 325-326.
11. Marx-Engels, La Sagrada Familia. 2a. ed. Grijalbo, México, 1967 pág. 3.

12. Ibid. pág. 3.
13. Engels, Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, en: Marx-Engels, Obras Escogidas Edit. Progreso, Moscú 1973. t. III.
14. Engels, Las Guerras Campesinas en Alemania, Grijalbo, 1971. pág. 66.
15. Marx, Las Luchas de Clases en Francia de 1848 a 1850. Ed. Progreso, pág. 26.
16. Engels, Estudio sobre la Historia del Cristianismo Primitivo, pág. 99.
17. Engels, Introducción a "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850" en: Marx-Engels, Obras escogidas, Edit. Progreso, t. I, Moscú 1973, págs. 207-208.
18. Rosa Luxemburgo, "Internationalismus und Klassenkampf", citado por Hugo Assman-Reyes Mate, "Sobre Religión", Ed. Sigüeme, Salamanca 1974, vol. II, págs. 124-195 y 202.
19. Ernest Bloch, citado por: Giulio Girardi, Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua. Centro Ecueménico Antonio Valdivieso Ed. Nuevomar, México 1986. p. 231.
20. Ibidem, p. 231.

CAPITULO IV

EL PAPEL DE LOS CRISTIANOS EN LA REVOLUCION NICARAGUENSE

La revolución nicaragüense es la primera revolución latinoamericana en la cual los cristianos asumen masivamente su participación como tales y no unicamente a nivel de base sino en la misma conducción del proceso militar y político y aun en la misma dirección del Frente Sandinista de Liberación Nacional.

Cómo se puede explicar este fenómeno?

La incorporación de esta nueva fuerza a la revolución puede encontrar explicaciones diversas. Se atribuye, bien a los últimos cambios experimentados en la Iglesia misma a raíz del Concilio Vaticano II y la reunión de los Obispos latinoamericanos en Medellín, Colombia (1968); bien al sabio manejo de una política de alianzas que el Frente Sandinista puso en práctica con el objeto de captar para sí toda esta masiva y valiosa participación

para el derrocamiento de la dictadura somocista. Hay quienes suponen también que se debió fundamentalmente a las propias tradiciones cristianas típicas del pueblo nicaragüense.

Lo cierto es que toda esta problemática hay que analizarla a partir del desarrollo histórico de la incorporación de los cristianos a la lucha revolucionaria. Hay que resaltar que cualquier proceso de lucha popular en nuestra América Latina deberá contar -de hoy en adelante- con la participación de los cristianos.

En Nicaragua nunca hubo una gran organización política que pudiera aglutinar bajo la bandera del cristianismo a algún sector importante del pueblo. El llamado Partido Social Cristiano que hasta la fecha existe nunca tuvo proyección y nunca pudo utilizar las estructuras propias de la Iglesia para conseguir fortalecer su actividad partidaria. Hasta principios de los 70's los cristianos no figuraban en el país, no se habían hecho presentes como agentes de cambio.

A partir del Concilio Vaticano II particularmente después de la Conferencia de Medellín, se comienza a percibir en la Iglesia un movimiento que sacudirá sus estructuras.

Surgen las comunidades eclesiales de base que representan un cambio fundamental en el estilo de trabajo de la Iglesia. El cura deja de ser el único elemento sobre el cual gira toda la actividad pastoral. En esas comunidades los laicos cristianos se reúnen para realizar una reflexión comunitaria y comienzan a hablar no sólo de temas cristianos sino de los problemas

económicos y políticos que estaban padeciendo. Debe tenerse en cuenta que en Nicaragua estaban prohibidas todas las otras formas de organización popular. Esultantemente, algunas de estas comunidades se van convirtiendo en pequeños núcleos dirigentes de los diferentes barrios gracias a su mejor comprensión de la realidad que les hizo advertir la necesidad de la práctica.

Los líderes nacen naturalmente. No han sido impuestos ni dirigidos por nadie. El impulso se ha originado en la Iglesia Católica y éste les ha hecho lanzarse a los problemas del mundo. Y es que desde que el Concilio Vaticano II abrió las ventanas de la Iglesia para refrescarla, el movimiento y la inquietud de muchos cristianos los impulsaron a buscar caminos nuevos en la práctica de su fe. La Iglesia buscó afirmarse como una institución de servicio y no de poder; que no diera la impresión de estar centrada sobre ella misma; que no "se encontraba" sino cuando "se perdía", cuando era capaz de vivir "las alegrías y esperanzas, las tristezas y las angustias de los nombres de nuestro tiempo sobre todo de los pobres y de cuantos sufren".1

Las CEB representan un fenómeno estrictamente popular. En general participaba en ellas gente mayor con cierta autoridad en la comunidad. La comunidad de Base, como comunidad y conservando su identidad y autonomía, se incorpora al proceso revolucionario. Ya no se trata de cristianos que individualmente se integran a la lucha, sino de comunidades completas y organizadas. Y es que el pueblo encuentra en la Comunidad de Base no sólo un lugar de acción sino fundamentalmente un lugar donde puede rezar, leer la

Biblia y celebrar los sacramentos al interior mismo de los procesos revolucionarios. La comunidad se convierte así en un foco de evangelización liberadora y en una educadora de la fe. La religión popular así evangelizada se convierte en una fuerza espiritual insustituible en la movilización masiva del pueblo por su liberación integral.

En los sectores juveniles ocurre algo diferente pero que tiene las mismas raíces. A principios de los años 70 las organizaciones católicas juveniles como la Juventud Obrera Católica (JOC) o la Juventud Universitaria Católica (JUC) ya habían dejado de existir. Empiezan entonces a formarse grupos de jóvenes que se reunían para lo que se llamaba Reflexión de vida. Era una reflexión sobre el compromiso humano basada en una sesión de crítica y autocrítica enmarcada bajo la lectura del evangelio y las menciones a la Fe como el motor principal. La esencia de este compromiso era la acción efectiva a favor del prójimo. Un prójimo que se entendía como el pueblo, en especial, los más pobres.

Estos militantes cristianos serán normalmente los primeros en captar las corrientes liberadoras que surgían en la Iglesia latinoamericana: la Teología de la Liberación, la Conferencia Episcopal de Medellín, el movimiento Cristianos por el Socialismo y otros movimientos de cristianos revolucionarios. Son minorías pero su testimonio va a impactar fuertemente la base de la Iglesia, especialmente la Iglesia que trabaja en los sectores populares y campesinos. Muchos de estos cristianos buscarán

primero una forma de vida comunitaria en el ámbito de la iglesia, para profundizar mejor en esa corriente cristiana liberadora y también para lograr una mejor inserción en el pueblo (dado que muchos provienen de la pequeña burguesía). Muy pronto pasaron de esa experiencia cristiana comunitaria a una militancia revolucionaria incorporándose a las filas del Frente Sandinista.

Este fenómeno se dio en varios colegios y en la propia universidad. La motivación, originada en la propia fe coincidió con una intensa actividad política que existía en la universidad en esos momentos y que aceleraba la politización de los jóvenes. Empezaron de ese modo, a volcarse en actividades políticas cada vez más comprometidas sin que lleguen todavía a incorporarse al Frente. Algunos se trasladaron a vivir a los barrios populares con dos propósitos:

"Tuvimos dos motivos principales. La primera fue vivir el ideal de las primeras comunidades cristianas que compartían todos sus bienes, que vivían en comunión con los más pobres y donde cada quien trabajaba por el bien colectivo. La segunda fue romper las ataduras y las comodidades de nuestros hogares, en algunos casos muy acomodados, en el entendido de que el compromiso efectivo con la lucha popular exigía compartir su pobreza, sus limitaciones. su vida toda".2

El Frente Sandinista se percató de que estaba ocurriendo un

fenómeno nuevo y se planteó como objetivo incorporar ese movimiento a sus files. Establece entonces relaciones directas con esos grupos de cristianos que quieren mantener su identidad como cristianos y coincidir en la acción.

En la práctica, en la medida en que muchos de ellos se van incorporando a la lucha revolucionaria se percatan de que no pueden actuar como una fuerza independiente. Advierten la necesidad de organizar esas fuerzas para ampliar enormemente la influencia del Frente Sandinista. Carlos Fonseca fue el primero en plantearse ese proyecto:

"Es fundamental en el Frente Sandinista la unidad entre los verdaderos revolucionarios y los verdaderos cristianos. es la unidad que forjaron, el fusil en mano de la América oprimida, el Comandante Ernesto Che Guevara y el Sacerdote Camilo Torres.

"La unidad en la práctica del mensaje revolucionario y el cristianismo por cuanto tienen fines comunes como lo es la justicia, lo reiteró Fonseca en La Habana con estos términos: En esta jornada se ha fortalecido la unidad entre los verdaderos revolucionarios y los verdaderos cristianos que se juntan para marchar en una lucha que se propone la creación de un nuevo sistema en que sea extirpado todo tipo de explotación, de opresión, para que sea edificada una nueva vida..."

De esta manera el Frente podría aglutinar a una gran cantidad de jóvenes que venían de una participación cristiana, con gran disposición de lucha pero también con grandes dudas y reservas sobre su participación directa en las organizaciones marxistas. El movimiento creció en Managua y en León porque estos dos eran los centros universitarios, pero se extendió hacia los barrios populares de las ciudades. Allí se concentraba la mayoría de la población pobre y allí era donde debía proyectarse este nuevo movimiento en formación. Los barrios aparecían como la lógica extensión de la acción del movimiento de los cristianos. Las relaciones, los vínculos, las amistades, los conocidos estaban en los barrios y cuando el Frente acude ahí busca integrar a los mejores cuadros, a los más avanzados, pero sin sacarlos de su medio.

Sin embargo, no se obtengan conclusiones equivocadas. Puede pensarse en una descarada manipulación de los sandinistas hacia los cristianos. Podría también suponerse sólo una alianza táctica. Pero para los sandinistas, se hizo cada vez más evidente que una revolución popular tiene que ser masiva y no limitarse a movilizar minorías radicalizadas. En la misma línea se hizo evidente para los sandinistas que una revolución popular en Nicaragua tenía que contar con la presencia efectiva de los cristianos conscientes, que en Nicaragua una revolución percibida como anticristiana sería, por eso mismo, percibida como antipopular. Tomás Borge ya caminaba en esa dirección:

"Entonces empezamos a ver el cristianismo desde otra dimensión. Empezamos a ver el cristianismo desde una dimensión evangélica distinta, es decir, desde la opción de Cristo hacia los pobres, hacia los humildes, hacia los explotados. Y mantuvimos algunas discusiones con los compañeros... Uriel hablaba que nuestros caminos eran diferentes, que en un determinado momento se iban a bifurcar. Yo sostenía la tesis de que era posible una alianza duradera, una alianza estratégica".4

El Frente Sandinista empezó así a desarrollar en muchas direcciones sus contactos con los cristianos. Sin embargo, de parte de ellos, aun de parte de los progresistas, se dio cierta desconfianza y resistencia fundadas en el anticomunismo y antimarxismo de los cristianos; o en el rechazo a la vía de la violencia armada; o en el miedo a ser instrumentalizados, manipulados. Por ejemplo el P. Fernando Cardenal:

"A través del trato con estos jóvenes fui entrando en contacto con centenares de los que actualmente son cuadros del FSLN. (...) en esa etapa yo estaba bastante motivado por la idea de la lucha no violenta, inspirado por Gandhi, Martín Luther King, y creía que en Nicaragua podríamos iniciar un movimiento en apoyo a la lucha del Frente. Pero con una lucha no violenta. (...)

Hasta que me convencí de que en Nicaragua no había más salida que la lucha armada, y en el 73 acepté participar ya directamente con el Frente Sandinista. Antes tenía yo la ilusión ingenua de quien no conoce bien a su país, de que se podía sacar adelante un gran movimiento de lucha pacífica. (...) Pero la realidad de mi país mostró que no era posible".5

Los cristianos tuvieron que reconocer la importancia que en la maduración de su fe tuvo el testimonio de los sandinistas y, asimismo, reconocer que los sandinistas no tuvieron sólo el mérito de descubrir el potencial revolucionario de la fe cristiana, sino también de contribuir a liberarlo en la misma conciencia cristiana.

Las Comunidades se convierten en un lugar de encuentro entre la vanguardia y las masas populares. La comandante Mónica Baltodano, dirigente del movimiento cristiano y miembro del Frente Sandinista expresa:

"De hecho todo el Movimiento cristiano quedó trabajando ya orientado, de algún modo, por el Frente. Y se hizo una cosa muy amplia. Había montones de gente que eran del Frente y había una gran masa que no era del Frente pero que estaba consciente de que todavía no tenía ese grado de madurez como para dar el salto que se dio en el 78-79. Fue un trabajo de base amplio. Y yo diría que

fundamental para lograr vincular la vanguardia con el pueblo.

"...como Frente Sandinista no se podía hacer un trabajo (en el pueblo): era una organización clandestina. Pero el Movimiento Cristiano sí tuvo un espacio más amplio para operar. Eramos menos sujetos de represión... Llegábamos a un barrio, hablábamos tres o cuatro cosas, pero estábamos con el gran manto de que éramos cristianos. Fue una organización intermedia realmente, un movimiento que facilitó el vínculo de la vanguardia con las masas".6

Y el comandante Luis Carrion:

"Nosotros como militantes sandinistas y promotores de ese movimiento cristiano, actuábamos con gran libertad. Se nos dejaba un gran campo de acción. No nos decían como hacer las cosas ni donde meternos. El Frente Sandinista no pretendió definir pautas. Se nos dejó una gran autonomía a pesar de ser militantes muy nuevos. Eso... permitió que el movimiento encontrara sus propias formas de desarrollo de acuerdo con las características de sus integrantes y del medio... Nunca discutimos de filosofía o de religión... Discutíamos sobre las necesidades prácticas de la lucha política".7

Cuando los sandinistas iniciaron esta tarea revolucionaria organizando directivas comunales, grupos de jóvenes en los barrios, es decir, una base organizada de masas para ser politizada con el fin de incorporarla al movimiento revolucionario, se encontraron, a su vez, con varias sorpresas. En las Comunidades de Base -ya formadas- encontraron gente muy avanzada, muy politizada, consciente de los problemas sociopolíticos que agobiaban al país y que estaba buscando dónde desembocar toda esa fecunda politización. Los dirigentes de esos barrios, los dirigentes de esas comunidades nacieron y surgieron precisamente ahí. Su origen cristiano es inobjetable. El FSLN se enriqueció gradualmente y sin muchos obstáculos, de sangre joven, de cristianos comprometidos que habían caído en la cuenta de la necesidad de entregarse de lleno a la revolución como resultado lógico y normal de su compromiso evangélico. Se buscaba primero potenciar distintas formas de organización y de movilización de las masas en el sector, en el barrio. En un segundo momento, vincular esas organizaciones con el Frente Sandinista.

Igualmente, en el campo, la incorporación de los cristianos se vio enriquecida con la participación de los delegados de la palabra. Estos cristianos cumplen ciertas funciones sacerdotales: predicaban, llevaban la comunión. Un sacerdote en el campo podría tener 15 ó 40 delegados de la palabra y de esta forma abarcaba un radio de acción muy grande. Los delegados se politizan cuando empiezan a introducirse en una problemática no exclusivamente religiosa sino concreta, política y se percatan de

la falta de respuestas que el régimen somocista brinda a las demandas populares más elementales. De una manera natural se incorporan y se vinculan con la guerrilla.

Por todo ello y mucho más, el comandante René Vivas sentenció: "las comunidades cristianas de la zona rural de Zelaya fueron las mejores aliadas de los Guerrerros sandinistas". Y es que desde el año de 1969, los capuchinos de Zelaya habían empezado la organización de las comunidades rurales con un curso de Delegados de la Palabra en Rama. La labor de estos delegados de la palabra fue "servir a Cristo en sus hermanos", organizando celebraciones de la Palabra, preparando cristianos para el bautismo de sus hijos, para el matrimonio, visitando a los enfermos y enterrando a los muertos. Su número aumentó. De los diálogos tenidos con ellos sobre los problemas de su región resultaron: la formación de programas de líderes de salud, líderes de agricultura, de alfabetizadores y por fin de escuelas rurales. Hubo programas de concientización cuyo objetivo principal fue el de ayudar a los campesinos a valorar su propia dignidad "como hijos de Dios" y a conocer mejor sus derechos según la constitución política de Nicaragua, a descubrir su capacidad para forjar su propio destino sobre todo trabajando unidos.

El capuchino norteamericano Gregorio Smutko en su testimonio "Cristianos de la costa atlántica en la revolución" explica:

"Las dinámicas que hemos utilizado en este periodo

están incluidas en el libro titulado "La concien-
tización dinámica y aplicaciones". El mismo libro
explica por que nosotros creemos que la concien-
tización es una parte esencial de la evangelización hoy
día en América Latina".⁸

En 1975 el equipo de las localidades de Rama y Muelle de los
Bueyes presentaron un curso titulado "El compromiso político" a
varios grupos de unos 500 delegados de Zelaya. Los temas
-preparados en sociodramas y diálogos en pequeños grupos- fueron,
entre otros: ¿Que es la política? ¿De dónde viene el poder de
mandar? ¿Será necesario soportar las injusticias? ¿De donde vien-
nen las injusticias? Algunos criterios para la acción política.
Hacia una Nicaragua mejor".

Así, el conocimiento que muchos campesinos adquirieron de
sus derechos según la constitución vigente, los cursos de
concientización, de desarrollo del juicio crítico, del compro-
miso político y la experiencia de trabajar en común para bene-
ficio de la comunidad llevaron a todos a cierto nivel de con-
cientización y de unidad. Por eso, como indicó el comandante Rene
Vivas, muchas de las comunidades de Zelaya, hartas de las
injusticias de la Guardia Nacional llegaron a ser las mejores
aliadas de los guerrilleros sandinistas y colaboradoras en la
lucha de liberación.

Y a otro nivel, el de los estudiantes, el Padre Uriel Molina
inicia su experiencia personal organizando la comunidad univer-

sitaria en el Barrio Riguero. La comunidad les dio a todos una disposición de servicio y una preparación, los cuestiono profundamente. Estas eran, entre otras, las constantes que recogían en sus intervenciones:

- Necesidad de salir del propio ambiente
- Necesidad de apoyo mutuo
- Necesidad de foguearse en la lucha
- Vida en el amor y necesidad de vivir la propia fe
- Necesidad de lograr una relación directa con el pueblo
- Medir la capacidad de entrega
- Necesidad de unir en la comunidad la fe y el compromiso político
- La comunidad como ayuda para buscar la voluntad de Dios dentro de la situación que vivimos.

Y los objetivos que se propusieron:

- Mayor realización de la persona
- Alcanzar una postura definida frente al problema político
- Vivir la fe en el proceso histórico en busca de un proyecto político.

Abunda en el testimonio el F. Uriel:

"Formulamos un norario. Todas las mañanas, antes del

desayuno nos levantábamos para la oración. Se leía y comentaba un pasaje del Evangelio. Por la noche, después de los cursos en la Universidad, teníamos sesión de análisis de la realidad nicaragüense haciendo uso del método marxista. Así fuimos profundizando la fe en la realidad social y conflictiva del momento histórico que vivíamos. La comunidad se iba convirtiendo en noticia. Muchos jóvenes acudían para participar de la oración o de la reflexión... Se profundiza en la fe y en el compromiso político. Muy pronto se dejaron sentir las reacciones. Era de esperar".⁹

En el avance de esta comunidad que se proyectó hacia el mismo barrio empezaron a notarse ciertas reservas en lo que se refiere a la alianza con los sandinistas, reservas propiciadas no precisamente por bloqueos ideológicos fuertes sino por las presiones que la jerarquía eclesial ejercía sobre el sacerdote Uriel:

"Confieso que a mí me costaba mucho unir la experiencia cristiana con la lucha sandinista. No se trataba de bloqueos ideológicos fuertes que me impidieran continuar... sino que las presiones de mis superiores... eran suficientes para hacerme dudar, entrando a menudo en fuertes y angustiosas contradicciones.

"Pero, por otra parte, no me sentía capaz de aceptar la lucha armada como una realidad objetiva e inherente al proceso mismo vivido a la luz de la fe.

"El Frente Sandinista proporcionó a los jóvenes algo que yo no podía dar: El riesgo y la lucha por una causa (la causa del pueblo) hasta morir".

"También sentía una gran deficiencia intelectual. Con suficientes bases bíblicas, pero me faltaba todo el apertrechamiento necesario para analizar científicamente la realidad. Mas aun, la teología de cuño europeo que usaba era insuficiente para abordar una sólida y actualizada reflexión de fe".¹⁰

Las experiencias del P. Fernando Cardenal (de quien ya hemos citado testimonio de su compromiso) y el P. Gaspar García Laviana fueron diferentes. Pero todos ellos entendieron la necesidad de llevar a la práctica -hasta sus últimas consecuencias- el testimonio de su fe y a salir, así, al paso de quienes, por su conservadurismo y/o por su obediencia a la institución eclesíastica, no quisieron comprometerse más allá de una identificación pasiva. Uriel Molina, en esta su confesión, nos ilustra su propia evolución como cristiano y como revolucionario.

García Laviana, sacerdote guerrillero, testimonia con su actitud hasta donde se puede llegar en el compromiso como cristiano. Su carta a los "hermanos nicaragüenses" en la navidad de 1977 da prueba de ello:

"Vine a Nicaragua desde España, mi tierra natal, a ejercer el sacerdocio como misionero... y pronto fui descubriendo que el hambre y sed de justicia del pueblo oprimido y humillado al que yo he servido como sacerdote, reclamaba más que el consuelo de las palabras el consuelo de la acción.

"... Y como nuestros jóvenes honestos, los mejores hijos de Nicaragua están en guerra contra la tiranía opresora, yo he resuelto sumarme como el más humilde de los soldados del Frente Sandinista a esa guerra. Porque es una guerra justa, una guerra que los sagrados evangelios dan como buena, y que en mi conciencia de cristiano es buena, porque representa la lucha contra un estado de cosas que es odioso al Señor, Nuestro Señor. Y porque como señalan los documentos de Medellín, suscritos por los Obispos de América Latina... la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada y que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañifique peligrosamente el bien común del país, ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas.

"... El somocismo es pecado, y librarnos de la opresión es librarnos del pecado. Y con el fusil en la mano, lleno de fe y lleno de amor por mi pueblo

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

nicaragüense, he de combatir hasta mi último aliento por el advenimiento del reino de la justicia en nuestra patria, ese reino de la justicia que el Mesías nos anunció bajo la luz de la estrella de Belén".11

Gaspar García Laviana, el comandante Martín, corroboró con la entrega de su propia vida su compromiso cristiano. Cayó en combate en la frontera sur el 11 de diciembre de 1978.

La fe cristiana se ha traducido en compromiso político. Y en condiciones revolucionarias se vive la práctica de esta fe más plenamente:

"Para mí -afirma Fernando Cardenal- el Frente Sandinista ha sido el canal por el cual he podido vivir mi fe cristiana mucho más auténticamente. Es decir, con hechos. Porque es muy fácil... tener una fe abstracta, alienada. Proclamar, por ejemplo, "yo amo a todo el mundo". Es muy fácil decir y amar a todo el mundo. Lo difícil es amar a estos que están aquí a mi lado, a los pobres, a los oprimidos, a los olvidados. Y amarlos hasta ofrecer la vida por ellos...

"... El Frente Sandinista me dio la oportunidad de no quedarme únicamente en palabras... pidiendo abnegación por la paz y el amor. Me ofreció el camino para realizarme en la práctica de estos ideales, para vivir, realmente, estos valores cristianos, esta moral cris-

tiana. Yo quiero ahora dar testimonio de mi experiencia en este sentido...".12

A segundo término cesaron las discusiones filosóficas en este encuentro entre cristianismo y revolución. Hicieron hincapié más en lo que los unía que en lo que los separaba. La coyuntura del momento obligó a cristianos y revolucionarios a reconocerse mutuamente como compañeros de camino identificados por un objetivo común: la liberación integral. El comandante Carlos Núñez conversando con un grupo de obreros aclara:

"Enredarse en problemas filosóficos, cosmogónicos, no es lo importante ahora en esta revolución; hay cosas más urgentes. Como decía Camilo Torres: En estos momentos, y por muchos años y por mucho tiempo no interesa discutir si el alma es inmortal o no, lo que importa es que el hambre es mortal y mata a la gente".13

Y Oscar Turcios en diálogo con Fernando Cardenal:

"A mí no me debe interesar si vos crees que después de la muerte, existe algo ni a vos te debe interesar el que yo crea que, después de la muerte, me pudro aquí. Lo que nos debe interesar es que los dos podemos trabajar juntos para construir una nueva Nicaragua".14

Los sandinistas intuyeron un potencial revolucionario en la fe cristiana y buscaron la manera de rescatarlo para establecer una estrecha alianza. No tuvieron solo el mérito de descubrir ese potencial sino también de contribuir a liberarlo en la misma conciencia cristiana.

Hemos visto que para los creyentes, todo esto supone una nueva toma de conciencia de lo que significa ser cristianos pero también ha supuesto -simultáneamente- un cuestionamiento de su propia ideología y de su pasado. Para cierto número de ellos esta prueba llegó a provocar la disolución de su fe, pero para otros muchos la fe resistió e incluso resultó reforzada. El marxismo, considerado como el enemigo principal de la fe en el mundo moderno fue asumido por los creyentes para profundizar su fe.

Esta es la novedad de la práctica sandinista antes, durante y después del triunfo revolucionario. En el mensaje del FSLN a los estudiantes revolucionarios en 1968, se lee:

"La convicción marxista no excluye el respeto hacia las creencias religiosas de la población nicaragüense. Los revolucionarios marxistas continúan y robustecen las tradiciones de defensa de los humildes que tienen entre sus principales precursores históricos a los primitivos cristianos, muchos de los cuales, lo mismo que los revolucionarios de hoy, dieron generosamente la vida para que un día los pobres tuvieran justicia. Esta

verdad fue comprendida por el sacerdote Camilo Torres, quien heroicamente exultó y entregó su vida empuñando el fusil guerrillero al lado de los defensores de los explotados de Colombia".15

Es evidente que hay marxismos y cristianismos radicalmente incompatibles, este sería el caso de las tendencias ortodoxas en uno y otro movimiento. Por el contrario, entre el cristianismo revolucionario y el marxismo revolucionario se ha producido -en este caso concreto- una convergencia, un redescubrimiento de su inspiración originaria junto con un fuerte cuestionamiento de sus desviaciones dogmáticas y autoritarias. Pero cabe aclarar que si bien no ha habido contradicción entre marxismo y cristianismo, tampoco puede hablarse de una plena identificación.

Para los cristianos, la necesidad de iluminar teóricamente su nueva práctica política los llevó a una asimilación progresiva -y crítica- de categorías con que el marxismo interpreta la historia: adoptar la lucha de clases como clave de la interpretación de la sociedad y como eje de la estrategia revolucionaria implicó la adhesión a todo un conjunto de posiciones filosóficas sobre el sentido de la historia, de la existencia, de la moral, que sacudieron su visión tradicional cristiana: que pusieron en jaque su concepción del mundo. La contradicción fundamental para ellos nunca fue la que opone los idealistas a los materialistas, sino la que opone los oprimidos a los opresores, la lucha liberadora inspirada en el amor contra la actitud de egoísmo y de

odio que lo reprime. Esto es lo que quieren decir los creyentes cuando ponen como fundamento de su práctica, pero también de su teología, la "opción preferencial por los pobres".

Así, podemos leer en el documento final del Primer Encuentro "Cristianos por el Socialismo" realizado en Chile en 1972:

"La estructura social de nuestros países está basada sobre relaciones de producción (predominantemente capitalistas y dependientes del capitalismo mundial) fundadas en la explotación de los trabajadores. El reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental nos permite llegar a una interpretación global de las estructuras de América Latina. La práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clases como clave de interpretación".16

El lenguaje de cristianos y sandinistas se confunde cuando indican la fuente de su lucha: el amor hasta la entrega de la vida, la identificación con los pobres, con el pueblo; así también cuando perciben como tarea fundamental la construcción del hombre nuevo, que vive más para el pueblo que para sí mismo; cuando evocan los mártires de la revolución y de la fe.

Los cristianos fueron tomando conciencia de que la realidad cristiana (institución, teologías, conciencias) nunca ha quedado fuera del enfrentamiento entre explotados y explotadores, por el

contrario, está marcada por el colonialismo y ha sido, en innumerables casos aliada del capitalismo dependiente. Ya hemos señalado que este proceso, esta efervescencia en la conciencia de los cristianos del continente latinoamericano fue estimulada por la histórica conferencia de los Obispos de Medellín, Colombia en 1968. Allí se aplicaron las reformas del Concilio Vaticano II a nuestra América y se precipitó un proceso dinámico de reflexión y experimentación dentro de la Iglesia. Sus arrojadas posiciones alentaron a los cristianos del continente a repensar su lucha. Sobre todo el énfasis puesto en la identificación de la Iglesia con los pobres, promovió la asunción de una actitud más profética hacia la sociedad y la política.

El documento final del primer encuentro "Cristianos por el socialismo" ya asumía posiciones más radicales:

"Crece la conciencia de una alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente. Alianza estratégica que supera alianzas tácticas u oportunistas de corto plazo. Alianza estratégica que significa un caminar siempre juntos en una acción política común hacia un mismo proyecto histórico de liberación total.

Esta identificación histórica en la acción política no significa para los cristianos un abandono de su fe, por el contrario, dinamiza su esperanza en el futuro de Cristo".17

La emergencia de este punto de vista profético siguiendo al Vaticano II y a Medellín coincidió en Nicaragua con la profundización del sentimiento antisomocista en todo el país, particularmente después del terremoto de 1972. La radicalización de las Iglesias coincidió con el creciente fortalecimiento y aceptación popular del FSLN. Por su parte, el Frente no solamente aceptó sino aun alentó la participación cristiana en la revolución.

Por su parte, la jerarquía de la Iglesia Católica fue percibida por la gente como antisomocista si bien nunca llegó a ser prosandinista. Jugando el papel de mediadora entre el FSLN y Somoza en crisis tales como la toma del palacio en agosto de 1978, la Iglesia ganó credibilidad dentro del FSLN. En la insurrección, el peso de la Iglesia Institucional fue percibido como antirégimen. Por otro lado y en lo que se refiere a las Iglesias evangélicas, muchos de sus líderes abrazaron abiertamente la causa del pueblo uniéndose al FSLN y reconociéndolo como el representante legítimo del pueblo nicaragüense.

En enero de 1978 las Iglesias tenían en sus filas tres clases de elementos identificables: un pequeño grupo, leal a Somoza; una oposición no violenta representada por el Obispo Óbando y Bravo que buscaba cumplir un papel mediador y reconocía que Somoza debía irse pero con muchas reservas sobre la ya probable victoria sandinista. El tercer grupo lo constituían las comunidades Cristianas de Base (CEBS) que estaban trabajando

activamente comprometidas para obtener una victoria sandinista. En Iglesias y escuelas religiosas de ciudades como Managua, Masaya, Estelí, Jinotega, los laicos, particularmente estudiantes y algunos sacerdotes, pastores y religiosos comenzaron a asumir tareas específicas revolucionarias preparando la insurrección general: fabricaron bombas, almacenaron armas, acumularon alimentos, tomaron cursos de primeros auxilios y limpiaron y llenaron las fuentes bautismales de las Iglesias evangélicas con agua potable. Publicaron periódicos y organizaron enlaces de comunicaciones con los sandinistas.

Después de la victoria los temores de algunos cristianos se acentuaron. Muchos apoyaron activamente a la revolución y al liderazgo sandinista. Otros ofrecieron un cauto apoyo. Los temores se asentaban sobre cómo y en qué grado los cristianos debían acompañar a la revolución sandinista. Había además desconfianza contra la gente de la Iglesia que no se había entregado enteramente a la Revolución. Recordaron el caso de Cuba donde las Iglesias rechazaron la revolución, se hicieron antirrevolucionarias y perdieron su influencia a medida que la revolución se afianzó y prosperó. En ese país las tensiones con la Iglesia comenzaron cuando la revolución chocó con los sectores privilegiados. Fidel Castro explicaba así a Frei Bette:

"El núcleo fundamental de la Iglesia Católica estaba integrado en nuestro país (Cuba) por estos sectores, y son los que tenían más vínculos con las parroquias, que

estaban, por lo general, en barrios de ricos...

"...es que la Iglesia en Cuba no era popular, no era Iglesia propiamente del pueblo, no era la Iglesia de los trabajadores, de los campesinos... de los sectores humildes de la población; aquí nunca... realmente se había hecho la práctica... de sacerdotes trabajando con los pobladores... trabajando con los obreros y sacerdotes trabajando en el campo. En nuestro país donde el 70 por ciento de la población era campesina, no había una sola Iglesia en el campo".18

La revolución cubana se produjo -además- mucho antes de los acontecimientos que provocaron aquella efervescencia en la Iglesia Católica (Concilio Vaticano, reunión de Medellín). Se trataba de una Iglesia totalmente tradicional. En Cuba la Iglesia era de un grupito comprometido con la oligarquía.

"Y cuando la revolución cubana empieza a molestarla atacándola en la raíz, esa Iglesia que está unida a la oligarquía, también comienza a defender sus prerrogativas. Y cuando grita por la propiedad privada, ya no lo hace en nombre de esa misma propiedad sino en nombre de la religión. Y cuando ese grupo se va a Miami, sale con todos sus sacerdotes, o con muchos de ellos, mientras que los que se quedan se dedican a atacar la revolución. Lógicamente, la revolución tuvo

que rechazárlas. Los combatía por ser cristianos? No, los repelía porque eran contrarrevolucionarios. Los atacó porque estaban contra la revolución, porque eran malos cristianos".19

Por ello, la jerarquía eclesial nicaragüense no quería perder la oportunidad en este sentido y empujó a su gente a la revolución. Pero tampoco quería unirse a la revolución a tal grado que perdiera su propia identidad (espiritual) y su independencia. También hubo quienes apoyando a la revolución se habían identificado como sandinistas, pero que eran profundamente anticomunistas y que les importaba que Nicaragua no llegara a ser una segunda Cuba. Quizá su más profundo temor era que el ateísmo entre la gente podía ir gradualmente ganando terreno como resultado de la influencia gubernamental que se entendía en más áreas de la vida social y temían que en algún momento el gobierno abandonara a la Iglesia. El Obispo Obando hacía énfasis en que la Iglesia debería estar vigilante para no perder su libertad en el ejercicio de su misión.

El Mensaje Pastoral del Episcopado Nicaragüense, en este contexto, disipó muchas dudas, aclaró confusiones, alentó la participación de los cristianos en la revolución y despertó muchas esperanzas en toda nuestra América acerca del futuro papel que la Iglesia-institución debería asumir en los procesos revolucionarios. Los obispos hablan del momento revolucionario como "oportunidad propicia para hacer real la opción eclesial por los

pobres"; señalan las motivaciones evangelicas que les impulsan a participar en la construcción de un hombre nuevo; procuran definir que tipo de socialismo apoyarían sin ambages; explican sus temores de que la revolución sandinista al construir el socialismo "pretenda someter al pueblo a las manipulaciones de quienes detentan el poder" y acaban comprometiéndose exhortando a todos los cristianos a entregarse al trabajo que la construcción de la nueva Nicaragua exige.

Destacamos sus párrafos esenciales:

"Queremos comenzar con una palabra sobre los logros del proceso revolucionario que nos llevan a:

"...Ver en la alegría de un pueblo pobre que, por primera vez en mucho tiempo, se siente dueño de su país, la expresión de una creatividad revolucionaria que abre espacios amplios y fecundos al compromiso de todos los que quieren luchar contra un sistema injusto y opresor y construir un hombre nuevo...".20

"Por otra parte debemos afirmar que nuestro compromiso con el proceso revolucionario no puede significar ingenuidad ni ciego entusiasmo... Dignidad, responsabilidad y libertad cristianas son aptitudes irrenunciables dentro de una participación activa en el proceso revolucionario".21

En cuanto al socialismo manifiestan los temores que suscita

la sola mención de la palabra. Salen al paso de este temor y aclaran su posición:

"Se oye expresar a veces hasta con angustia el temor de que el presente proceso nicaragüense se encamine hacia el socialismo.

"Si, como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonista libre de su historia, si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo, no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que... pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida...

"Si en cambio, significa... preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar".²²

Notese la utilización del análisis estructural de la sociedad por parte de los Obispos. Inician su mensaje pastoral hablando de una economía planificada, continúan con el tema del poder en esta su reflexión cristiana y señalarán también el aspecto cultural.

"Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que... vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si el socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso".²³

En cuanto al poder:

"Si el socialismo supone poder ejercido desde la perspectiva de las grandes mayorías y compartido crecientemente por el pueblo organizado, de modo que vaya hacia una verdadera transferencia del poder hacia las clases populares, de nuevo no encontrará en la fe sino motivación y apoyo".²⁴

Y en cuanto a la cultura:

"Si el socialismo lleva a procesos culturales que despierten la dignidad de nuestras masas y les

comunique el coraje para asumir responsabilidades y exigir sus derechos, se trata de una humanización convergente con la dignidad humana que proclama nuestra fe".25

Qué les ha llevado a estos Obispos a declararse en esta forma, abiertos al proceso revolucionario? Cuál o cuáles han sido las principales motivaciones que los orillaron a actuar de esta manera?

"Nuestra fe nos asegura que es un impostergable deber cristiano dominar al mundo, transformar la tierra y todos los demás recursos de producción para que permitan al hombre vivir y hacer de esta tierra nicaragüense una tierra de justicia, solidaridad, paz y libertad, en la que adquiera todo su sentido el anuncio cristiano del reino de Dios".26

"Porque, con las mayorías nicaragüenses, lo que pretendemos es un proceso que camine firmemente hacia una sociedad plena y auténticamente nicaragüense, no capitalista, ni dependiente, ni totalitaria".27

Son pues y en definitiva, motivaciones evangélicas, compromisos nacidos de la práctica de su fe. Por ello hablábamos de las grandes esperanzas que había suscitado este mensaje pastoral que asumía desde ya un lenguaje cristiano que se valía

del análisis marxista para descubrir el sentido de sus propios conceptos. Ya en el documento de "Cristianos por el socialismo" se hacía patente la necesidad de utilizar alguna herramienta de análisis para enfrentar la manipulación religiosa que la clase dominante ejercía sobre el pueblo pobre y creyente.

"La ideología de las clases dominantes, popularizada por los medios de comunicación y de educación, produce una falsa conciencia en la clase dominada que frena la acción revolucionaria.²⁸

"El desenmascaramiento del uso interesado y empobrecedor de la fe cristiana es una exigencia evangélica. Requiere sin embargo, un instrumental científico adecuado y un compromiso con los pobres... No se trata de instrumentalizar la fe para otros fines políticos, sino por el contrario devolverle su dimensión evangélica originaria. En nuestro continente latinoamericano esta tarea es urgente, pues el uso ideológico que se hace de la fe paraliza su fuerza evangélica liberadora...".²⁹

La lucha ideológica tiene como una de sus tareas centrales la identificación y el desenmascaramiento de justificaciones ideológicas supuestamente cristianas.

Los obispos definieron explícitamente su compromiso evangélico. Lo que sigue es exégesis pura:

"Jesús nos precisa que el Reino significa liberación y justicia, porque es un reino de vida: la necesidad de construirlo es el fundamento para que asumamos y colaboremos con el actual proceso dirigido a que todos los nicaraguenses tengan en verdad vida. La fe en este Dios nos mueve a recalcar lo que siempre hemos predicado, pero que cobra ahora una concreción y urgencia excepcionales. Creer en ese Dios es dar vida a los otros, amarles de verdad, practicar la justicia".30

"Anunciar el Reino implica hacerlo presente en la historia, que llegue a nosotros. En ese esfuerzo se juega la autenticidad de nuestra fe en el Dios que libera... No hay vida de fe sin el testimonio y éste se da en las obras... En el compromiso por los pobres y contra la injusticia social, nuestra fe se hace verdad fecunda... Como lo han dicho los Obispos en Puebla: 'El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos incluso a nivel de estructuras' ".31

"Los pobres de que habla Jesús, de los que se rodea, son pobres reales, auténticos, hambrientos, afligidos, oprimidos: son todos aquellos que no están previstos en la organización de la sociedad y que son

rechazados por ella. Desde esta solidaridad con los pobres, Jesús anunció el amor del Padre a todo ser humano y afrontó el sufrimiento, la persecución y la muerte".32

De aquí se desprende la responsabilidad de los cristianos. El desafío que les presenta la hora actual no puede ser evadido:

"Nuestra revolución se da en un momento en que la Iglesia Católica, a través de las experiencias del Concilio Vaticano II, de Medellín y de Puebla, ha ido tomando cada vez conciencia de que la causa de los pobres es su propia causa.

"... el proceso revolucionario pide generosidad y sacrificio, exhortamos a todos ustedes, hermanos nuestros, a que encontremos en la fe, motivación y fuerza para ser los primeros en aceptar las renunciaciones y entregarnos al trabajo que la construcción de la nueva Nicaragua nos exige."33

Lamentablemente, a pesar de esta Carta Pastoral donde hablan del compromiso cristiano de la Iglesia con la nueva Nicaragua; donde aplauden las medidas económicas destinadas a mejorar las condiciones de vida de los desposeídos; donde identificaron las enseñanzas del Evangelio con el espíritu de solidaridad con los pobres, los Obispos adoptaron una actitud cada vez más crítica

con el programa de la revolución sandinista hasta llegar a la franca hostilidad.

El Frente Sandinista de Liberación Nacional se vio entonces prácticamente obligado a emitir un documento sobre la religión para definir su postura (que había sido por demás clara en la práctica) y, sobre todo, para allanar temores infundados. Este documento significó un decisivo punto de transición tanto para cristianos como para marxistas. El reconocimiento de la vital participación de los cristianos en la lucha por la liberación y en la construcción de una nueva sociedad significó una contribución única en la historia. Se garantizaba la libertad de práctica de la fe religiosa así como la elección de comprometerse en tareas políticas a los creyentes.

"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. Este hecho abre nuevas e interesantes posibilidades a la participación de los cristianos en las revoluciones de otras latitudes, no sólo en la etapa de la lucha por el poder, sino después en la etapa de construcción de la nueva sociedad. (...)

"(...) Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación indudablemente, tiene un

valor histórico en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política. Baste recordar el papel que jugaron los misioneros en el proceso de dominación y colonización de los indígenas de nuestro país.

"Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas".³⁴

He aquí el punto fundamental. La frase: "sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia", es reveladora y característica. Ya se puede entender la relación entre marxismo y cristianismo y comprender así, la misma revolución. En Nicaragua todo se probó, todo se confrontó con la misma realidad. Y esa realidad rompió con todos los esquemas establecidos. En Nicaragua se mostró que la fe cristiana no aleja de la revolución, que la creencia en la existencia de un Dios determinado no es algo que impida el compromiso revolucionario.

Este Documento debería haber disipado todo temor por parte de la Iglesia. Los requisitos que los Obispos consideraban en su

Carta Pastoral para cumplir su tarea evangelizadora, eran profundamente respetados. Nadie podría ser discriminado por profesar públicamente o difundir sus creencias religiosas. Además, no se restringía en absoluto la presencia de cristianos en las organizaciones políticas o militares. El cristianismo -expresión cultural del pueblo nicaraquense- es considerado como parte integral de la sociedad revolucionaria.

Al reconocer la contradicción entre el pensamiento de "algunos autores", es decir, la teoría marxista tradicional y la experiencia del FSLN al respecto, afirman el primado de la experiencia sobre la teoría. Por lo tanto, la conclusión que ese reconocimiento impone no podría ser el rechazo de dicha experiencia sino el cuestionamiento de la teoría. El FSLN plantea la exigencia de reelaborar la teoría revolucionaria de la religión con una exigencia metodológica: fundir esa teoría con la práctica.

Así se pasa de una alianza táctica a una alianza estratégica. Los sandinistas han descubierto en los cristianos a muchos capaces de comprometerse colectivamente desde su fe; cristianos que compartían plenamente los objetivos y la estrategia de la lucha revolucionaria; que reconocían, incluso, la necesidad de la lucha armada y que participaron activamente en ella. Cristianos y marxistas se comprometieron a marchar juntos, hasta el final, forjando algo más que una alianza -aunque se trate de alianza estratégica- que supone dos bloques, forjando una verdadera unidad.

En efecto, se ha vivido en Nicaragua una unidad política ideal, emocional si se quiere, una estrecha unidad realizada en la conciencia de muchos militantes y que ha repercutido en la construcción de la nueva sociedad, de la nueva cultura, del hombre nuevo.

El Documento sobre religión del FSLN no intento establecer una relación, sino el reconocimiento de una relación ya establecida, ya desarrollada profundamente; no intento establecer la confianza, sino manifestar una confianza ya sellada en los hechos. Por ello, cuando los militantes proclaman que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción" no están repitiendo una consigna llegada desde arriba, están manifestando lo que ha sido y sigue siendo la sustancia de su experiencia cristiana. Y no se limitan a plantear esta no-contradicción sino que afirman la unidad entre ellas.

Esta unidad entre fe y compromiso revolucionario ha sido posible porque, para los creyentes, el proyecto de Jesús, es decir, la construcción del Reino, conlleva la realización de la paz en la tierra, la construcción de una sociedad fraterna; la liberación humana es parte integrante de la liberación cristiana; la historia de la liberación de los hombres, clases o pueblos es parte integrante de la historia de la salvación.

La Visita del Papa

La visita de Juan Pablo II a Nicaragua en marzo de 1983 tiene

lugar justo en los momentos de mayor tensión entre la jerarquía de la Iglesia Católica y el gobierno sandinista. La mayoría de los obispos estaban lejos de ser los animadores de las Comunicaciones Eclesiales de Easo. Ese su distanciamiento de la base popular y su contacto cada vez más frecuente con sectores de la burguesía descontenta les impidió acercarse a la realidad del país.

Al mismo tiempo, las agencias internacionales de prensa se habían encargado de crear un ambiente lleno de tensiones y desconfianzas. Habían sugerido incluso la posibilidad de que el Papa cancelara su viaje a Nicaragua. Las agencias Associated Press y United Press International se avocaron a transmitir una propaganda política orientada a destacar que si existe contradicción irresoluble entre cristianismo y revolución. Ambas agencias hacían hincapié en la participación política de cinco sacerdotes católicos en el gobierno sandinista y presentaban a Nicaragua como el "problema principal" que el Papa enfrentaría en su viaje a Centroamérica.

"El principal problema del Vaticano ha sido con el gobierno de Nicaragua, donde cinco sacerdotes católicos desempeñan cargos públicos en desafío de una prohibición papal contra este tipo de actividad". 25

En efecto, los sacerdotes Ernesto y Fernando Cardenal, Edgar Parrales, Alvaro Angello y Miguel E. Escoto participaban en

diferentes cargos en el gobierno sandinista alentados por su fe y su vocación revolucionarias. Ya el FSLN en el documento sobre religion habia salido al paso de este pretendido "escandalo" de la participaci3n politica de los sacerdotes. Recuerda ese documento que hubo cristianos que estuvieron hasta el final al lado del dictador y que, incluso, hubo sacerdotes que ostentaron grados militares y cargos oficiales a quienes -por cierto- nunca se les exigi3 que abandonaran sus puestos.

Los ataques tambi3n se dirigian a la llamada Iglesia Popular:

"En una carta enviada en junio a los obispos nicaragüenses, Juan Pablo II conden3 severamente los intentos de algunos sacerdotes de fundar la llamada "Iglesia Popular", en desafio a la jerarquia, y tuvo duras palabras para aquellos que actúan en politica".36

"En Nicaragua, el gobierno sandinista cuenta con cinco sacerdotes catolicos en altos cargos, pese a las repetidas advertencias del Papa... Funcionarios gubernamentales nicaragüenses dijeron que Juan Pablo exigió a los cinco sacerdotes que abandonaran sus cargos en el gobierno sandinista, aunque fuentes vaticanas insisten en que el Papa no formulo tal peticion como precondition a su visita".37

El gobierno sandinista se cuid3 muy bien de que esta visita

fuese ocasion de enfrentamiento. Empleo no unicamente medios diplomaticos y puso en febril actividad a sus organizaciones de masas, a los medios de informacion, al servicio del transporte, a la seguridad. Se formaron Comites nacionales y departamentales de produccion. Se decreto dia de asueto el jueves 3 de marzo, vespere de la visita, para facilitar la concurrencia a los actos masivos. se alisto el sistema unico de salud. Se calculan en 3 millones de dolares los gastos del gobierno sandinista en estos preparativos.

Sin embargo la Arquidiócesis de Managua a traves de Obando y Bravo y del P. Escamero Caballo se esmeró por conocer los acuerdos logrados, reitero un discurso politico de enfrentamiento al sandinismo y con eso a la realizacion de actividades paralelas distintas a las programadas. El ahora arzobispo Obando habia denunciado intentos manipulaciones del gobierno sandinista asi como pretender "politizar" la misa y de restringir la asistencia de catolicos opositores con medio del control del transporte y de los accesos. Se acusa al sandinismo de querer instrumentalizar la visita para a los actos exclusivamente religiosos.

"El arzobispado de Nicaragua, Miguel Obando y Bravo, expreso su preocupacion porque las autoridades puedan trazar de explicito la visita al Papa del viernes como un hecho politico. Antes que aceptarla como visita pastoral.

... "El planigo dijo que el gobierno nicaraguense controlara virtualmente todo el transporte a la diez

central de Managua, cuando el pontifice rece misa el viernes, manteniendo así su control de los que entren al lugar".38

Así las cosas, el 4 de marzo durante la misa celebrada en la Plaza 19 de Julio, entre seiscientas y setecientas mil personas presentes, buena parte de ellas coreó consignas que interpolaron e interrumpieron al Papa. Madres de mártires caídos días antes, se acercaron hacia el estrado pidiendo una oración por sus muertos. El Papa había saludado a esta tierra de lagos y volcanes, a este pueblo lleno de fe. Ninguna referencia al reciente triunfo contra la dictadura, a la sangre de muchos de los mejores hijos de Nicaragua y de la Iglesia, a las urgentes y heroicas tareas de la reconstrucción, a las agresiones de las fuerzas contrarrevolucionarias en las fronteras, a la campaña de alfabetización, a la reforma agraria.

La gente gritó su fe a la manera, no común, de un pueblo revolucionario: "Entre cristianismo y revolución no hay contradicción!", "queremos una Iglesia al lado de los pobres", "Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Presente!".

Y arriba, el Papa, distante y solitario, hablando un lenguaje que el pueblo no entendía y no entiende. Hablando de los Obispos y de la unidad de la Iglesia cuando el pueblo esperaba que hablara de ellos, de su vida y de sus angustias, de su lucha, de sus muertos: "Papa, una oración" era la súplica angustiada de las madres ante un clérigo investido de poder, revestido de

ornamentos que simbolizaban su pertenencia a una Iglesia más ocupada en conservarse como institución que en convertirse en una madre amorosa para con sus hijos.

La única respuesta del Papa, áspera y cortante fue: 'Silencio' seis veces. Exigió silencio a un pueblo acostumbrado a exigir el poder popular, a un pueblo que había conquistado el derecho a decir su palabra y que volvía a exigir, ahora a la Iglesia de la que se consideraba parte fundamental, cumpliera aquella misión encomendada de ser voz de los sin voz.

"Resultaba... tremendamente impactante el oírle (al Papa) decir, pasado uno de los momentos más fuertes del tumulto verbal, esta frase... La Eucaristía que estamos celebrando es en sí misma signo y causa de unidad. Tristemente, la realidad estaba demostrando que no era así y que en el marco en que se dió el mensaje no podía ser así".³⁹

Algunos Obispos de la región se sintieron indignados por lo que consideraron una profanación a la celebración eucarística por parte de los sandinistas. Monseñor Román Arrieta Villalobos, Arzobispo de San José de Costa Rica y presidente del Secretariado de América Central y Panamá (SEDAC) hizo una declaración en la que incorporó términos peyorativos muy divulgados por 'La Prensa', tales como "turbas sandinistas" que faltaron al respeto al Vicario de Cristo. El Obispo de Panamá, Marcos Gregorio McGrath,

en su saludo de recepción insistió también en el tema de la "profanación". No es de extrañar. Véase cómo su indigna actuación ante la reciente invasión norteamericana a su propio país.

Por su parte, el cardenal Looez Trujillo, presidente del CELAM, dijo en el acto de apertura de la XIX asamblea en Haití a la que asistió el Papa:

"Santísimo Padre: En nombre de todas las Iglesias de América Latina... os manifestamos nuestra profunda tristeza y la pena de millones y millones de latinoamericanos por el insensato irrespeto, por la amarga profanación que se hizo de la Eucaristía y de vuestra sagrada persona, peregrino de paz y de concordia, por un grupo de reducidas proporciones en comparación con los centenares de miles que colmaron la Plaza de Managua..."⁴⁰

Estos actos de "desagravio" al Papa tuvieron como propósito difundir la idea -preestablecida- de una agresión sandinista deliberada a la religión, a la Iglesia y a Juan Pablo II. Idea que coincidía perfectamente con toda la propaganda contrarrevolucionaria alentada, propiciada y sostenida por el imperialismo.

Y quién desagraviaría al pueblo nicaragüense?

El discurso político del Papa en Nicaragua sirvió

objetivamente a la contrarrevolución por cuanto que señaló implícitamente al sandinismo como adversario por supuestas restricciones a la libertad religiosa y a la educación católica; descalificó a la "Iglesia Popular" y la identificó como antagonista principal; consolidó la autoridad de los obispos y del Papa mismo en el afán de destacar el verticalismo de la Iglesia-institución; delimitó antagonismos que sitúan a la Iglesia y a presuntos oponentes en campos opuestos, tales como: educación católica vs. ateísmo, evangelio vs. opciones partidistas o ideológicas, enseñanza de los apóstoles y de la Iglesia vs. instrumentalización o radicalización del evangelio.

El discurso del Papa repitió los contenidos antisandinistas de la Iglesia de oposición política nicaragüense particularmente por medio de los temas de la "instrumentalización de lo religioso", de las "ideologías materialistas", de las "manipulaciones políticas". Juan Pablo II tomó partido, se parcializó. Y esa su parcialización coincidió con el bloque burgués reformista y con los intereses ideológico-políticos del imperialismo. El poder y el prestigio de su palabra se quedó en uno de los polos de la confrontación.

Entonces: Como pudo sorprender la reacción de un pueblo radicalmente impugnado en sus opciones políticas y eclesiales, cuando es desacreditado con el lenguaje de aquellos que lo han cercado, empobrecido y asesinado?

Toda la actitud del Papa en este viaje, su tensión, su enojo, su tono defensivo, nos indican que no hay, que no hubo de

su parte, más que indiferencia. Y no sólo indiferencia con respecto a la revolución sino franca hostilidad, más hostilidad intelectual y emotiva que la que mostró frente a regímenes militaristas como los de El Salvador, Guatemala y Chile más adelante. Para Juan Pablo II conceptos tales como lucha de clases, lucha armada, violencia, han nacido del odio que profesa la ideología marxista. En el discurso a los campesinos en Panamá dijo:

"Hay quienes están interesados en que abandonéis vuestro trabajo, para empujar las armas del odio y de la lucha contra otros hermanos vuestros. A esos no les debéis seguir. A qué conduce este camino de la violencia?... Con estos métodos completamente contrarios al amor de Dios, a las enseñanzas del Evangelio y de la Iglesia, haréis imposible la realización de vuestros nobles aspiraciones".41

Y a los sacerdotes en San Salvador:

"No vale la pena dar (la vida) por una ideología, por un Evangelio mutilado o instrumentalizado, por una opción partidista".42

Grave error teológico del Papa éste de condenar indiscriminadamente toda forma de lucha armada. El Papa Paulo VI, en su

enciclica "Populorum Progressio" excluyó expresamente de tal condena el caso de "tiranía evidente y prolongada, que atente gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y demerite peligrosamente el bien común del país". Juan Pablo II pensó que podía pronunciar esta condena precisamente en Centroamérica donde millones de hombres y mujeres otrendan a diario su vida por una "ideología", por un "evangelio mutilado", por una "opción partidista", es decir, por la liberación de sus pueblos, por amor a sus hermanos. Y el Papa viene a decirnos que todo esto no vale la pena, que esta sangre derramada no ha tenido ningún valor, que este heroísmo sin límites es inútil, que esta generosa vida derramada ha sido en vano.

El cristianismo oficial se mostró sólo incapaz de comprender al hombre. La Iglesia institución se alejó trágicamente del Evangelio.

Para Juan Pablo II hay contradicción entre cristianismo y revolución. La Iglesia de los Pobres no es digna de ser escuchada. Solo puede ser denunciada como ajena y antagónica. La verdad es patrimonio de las cúpulas de poder. Pero la Iglesia de los Pobres ya emprende otros caminos como exigencia de su fidelidad al mensaje evangélico. Los cristianos nicaragüenses comprometidos con su revolución, aprendieron con sus luchas y con sus muertos que el pueblo también tiene voz. Y no puede aceptar que la misma Iglesia pretenda ahogar, acallar esa voz con argumentos de autoridad. Ellos -como toda la Iglesia de los Pobres- han comprendido hace mucho que la Iglesia debe ser voz de

los sin voz y que, lo menos que puede hacer, es contribuir a recuperar la voz de los desheredados.

La Iglesia de los Pobres esta consciente de que entre cristianismo y revolucion no hay contradiccion y ha emprendido una nueva ruta con incognitas y desafios. Sabe que puede aportar algo nuevo, original, autentico.

Los cristianos de Nicaragua, militantes comprometidos, revolucionarios, sandinistas, han hecho suya la frase de una mujer del pueblo, una costurera que con intuicion magistral, sintetico en dicha frase todo este proceso revolucionario cristiano: "Gracias a Dios y a la Revolucion".

N O T A S

1. Constitución "Gaudium et Spes", 1. Documentos del Concilio Vaticano II, B.A.C. Madrid, 1967.
2. Cmde. Luis Carrión entrevistado por Marta Harnecker, "El Nuevo Diario", Managua, 26, 27 de Diciembre de 1986.
3. Arturo Piedad Solano, "Carlos Fonseca y la Religión" Informe CAV, enero de 1983.
4. Palabras de Tomas Borge en: Margaret Randall, "Cristianos en la Revolución. Del testimonio a la lucha". Ed. Nueva Nicaragua, Managua, 1983, pp. 163-164.
5. P. Fernando Cardenal, en Margaret Randall, op. cit. p. 162.
6. Cmde. Mónica Beltózano, en: Margaret Randall, op. cit. pp. 153-154.
7. Entrevista de Marta Harnecker, "El Nuevo Diario", Managua, 26-27 de Diciembre de 1986.
8. Gregorio Smutko, "Cristianos de la Costa Atlántica en la Revolución" en: "Nicaragua", Revista del Ministerio de Cultura, No. 5, Managua, 1981, p. 52.
9. P. Uriel Molina, "El Sendero de una experiencia" en "Nicaragua" No. 5, pp. 22-23.
10. Ibidem, pag. 24.
11. P. Gaspar García Laviana en: "Nicaragua" No. 5, págs. 67-68.
12. P. Fernando Cardenal. "Como cristiano revolucionario encuentre un nuevo camino", entrevista de Pedro Francisco Lizardo, Diario El Nacional, Caracas; en: "Nicaragua" No. 5,

pp. 103-104.

13. Cmdte. Carlos Núñez, "Conversacion con los obreros", en: Nicaragua No. 5, pág. 116.
14. P. Fernando Cardenal. "Como cristiano revolucionario...", Nicaragua No. 5 pág. 107.
15. "Mensaje del Frente Sandinista de Liberacion Nacional a los estudiantes revolucionarios", abril de 1968, en "Bajo la bandera del Sandinismo", Carlos Fonseca, Managua, Ed. Nueva Nicaragua, 1982, pág. 67.
16. Primer Encuentro "Cristianos por el Socialismo", Documento final, Segunda Parte, "Algunos aspectos de nuestro compromiso revolucionario" Mimeo. pag. 6.
17. Ibidem, pág. 5.
18. Palabras de Fidel Castro en: Frei Betto, "Fidel y la Religion", La Habana, 1986, págs. 209 y 208.
19. P. Fernando Cardenal, "Como cristiano revolucionario...", en: Nicaragua No. 5 pág. 105.
20. "Mensaje Pastoral del Episcopado Nicaraguense", Nov. de 1979, en Nicaragua No. 5, pág. 71.
21. Ibid., pág. 72.
22. Ibid., pág. 75.
23. Ibid., pág. 75.
24. Ibid., pág. 75.
25. Ibid., pág. 75.
26. Ibid., pág. 75.
27. Ibid., pág. 77.

28. "Cristianos por el Socialismo", pag. 6.
29. Ibidem, pag. 7.
30. "Mensaje Pastoral del Episcopado...", en Nicaragua No. 5, p. 77.
31. Ibidem, pag. 78.
32. Ibidem, pag. 79.
33. Ibidem, pag. 80 (s.n.) subrayado nuestro.
34. Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión, en Nicaragua No. 5, pag. 94.
35. AP, 21/2/1983, citado en Ana Ma. Ezcurrea, "Agresión Ideológica Contra la Revolución Sandinista", Ed. Nuevomar, Mexico, 1983, pag. 172.
36. AP, 1/2/1983, en Ana Ma. Ezcurrea, op. cit., pag. 172.
37. UPI, 22/2/1983 en Ana Ma. Ezcurrea, op. cit., pag. 172.
38. UPI, 2/3/1983, Ibidem, pag. 141.
39. "El Papa en Nicaragua" Analisis de su visita, Madrid, Ed. Iepala, 1983, pag. 76; citado en Giulio Girardi, "Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua", Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, Ed. Nuevomar, Mexico, 1986, págs. 301-302.
40. Citado en Ana Ma. Ezcurrea, op. cit., pag. 139.
41. "El Papa en Nicaragua", pag. 46, en Giulio Girardi, op. cit., pag. 306.
42. "El Papa en ...", pag. 56. Ibidem, pag. 306.

PODER Y UTOPIA EN LA SOCIEDAD NICARAGUENSE

Se trata ahora de reflexionar concretamente sobre el problema del poder, en el sentido de fuerza histórica organizada para conquistar y defender mejoras significativas en la concretización de la "fraternidad organizada", del "amor organizado", de la "justicia organizada", de la "esperanza organizada" y todo eso, en las condiciones reales de un proyecto histórico determinado, con logros determinados, frente a amenazas determinadas, en una confrontación determinada con fuerzas adversas interesadas en obstaculizar este proyecto histórico y sustituirlo por otro.

El tema del poder -de la toma del poder y de la administración eficaz del poder- se ha vuelto obligatorio sobre todo para la reflexión cristiana en el mundo actual. Y en la forma que hoy nos desafía es un tema ausente en la experiencia de los primeros cristianos. Su perspectiva se limitaba prácticamente a la comunidad. Hoy debe reflexionarse en la amplitud de proyectos históricos y sistemas socioeconómicos.

Este tema es netamente político en tanto que se refiere al afianzamiento histórico del poder del pueblo. Es necesario llegar a relacionar formas históricas concretas de consolidación del poder del pueblo, insertas en un proyecto histórico determinado. Hay que situar la opción de los cristianos que luchan por la liberación del pueblo mediante la destrucción del poder nefasto, cristalizado en un determinado sistema y que juegan su vida por un proyecto histórico alternativo y liberador.

En Nicaragua se tomó el poder y no sólo el gobierno. Y ahora se busca asegurar que este poder efectivamente conquistado sea eficazmente administrado en favor de las mayorías populares. No por nada la consigna principal en las manifestaciones y aun en las mismas celebraciones sigue siendo "poder popular", "poder popular".

El pueblo cristiano nicaragüense ha tenido que enfrentar a un modelo histórico de Iglesia mejor conocido como el modelo de la Cristiandad. En este modelo, la jerarquía busca la inserción de la Iglesia en la totalidad social a través del poder político y social de las clases dominantes. En la Cristiandad la relación Iglesia-Estado, Iglesia-Poder, es la relación que define la articulación de la Iglesia con la sociedad. La relación, Iglesia-Poder es la estructura fundamental de la Cristiandad, que orienta la presencia de la Iglesia en la sociedad y que también estructura internamente la misma Iglesia.

El modelo histórico opuesto al de Cristiandad, es aquel llamado comúnmente Iglesia Popular. Otros lo llaman Iglesia de

los pobres, Iglesia que nace del pueblo, Iglesia de Base. Este modelo de Iglesia busca su relación con la totalidad social a través de su inserción en los grupos oprimidos y las clases explotadas; a su vez busca organizar internamente la Iglesia según relaciones de fraternidad y de servicio.

Aparece aquí la crisis de la Cristiandad y el nacimiento de una Iglesia Popular. No podemos hablar en abstracto de una crisis de la Iglesia, sino de la crisis de un modelo histórico y determinado de Iglesia llamado Cristiandad y el surgimiento de otro modelo que es la Iglesia Popular.

La Iglesia Popular no pretende otorgar ningún tipo de legitimidad ni incondicional ni condicional al Estado o al sistema dominante. Su objetivo se define directamente en las mayorías oobres y oprimidas.

En Nicaragua han chocado estos dos modelos. La jerarquía de la Iglesia Nicaragüense ha pretendido presentar a la Iglesia Popular como una Iglesia paralela, rebelde o clandestina, anti-institucional, anti-jerárquica. No comprenderán nunca que el modelo de Iglesia llamado Popular rompe todos los esquemas, tipos, formas y contenidos de Cristiandad. Su interlocutor ya no es el gobierno o el Estado, sino las clases explotadas desde donde busca reconstruir la Iglesia positivamente en función de la vida de las mayorías. Desde esta perspectiva la Iglesia Popular declara la ilegitimidad de un Estado opresor o un sistema que amenaza la vida del pueblo. Para la Iglesia Popular, un proceso revolucionario con todas sus instituciones, es un proceso que

encuentra su legitimidad en sí mismo, es decir, en su práctica, en sus logros y realizaciones. La revolución es legítima en la medida en que da trabajo, techo, salud, educación, participación, libertad y dignidad al pueblo. En la Iglesia de Cristiandad la relación fundamental es Iglesia-Poder, en la Iglesia Popular la relación esencial es Iglesia-Vida, especialmente la vida de las mayorías pobres y amenazadas por el poder opresor.

No se pide a la jerarquía eclesiástica que legitime y sacralice el poder popular, el poder popular no necesita de la legitimación de la Iglesia. El poder burgués sí necesita, en cambio, de la religión como forma de legitimación, de sacralización, de idolatría: los falsos dioses del capital, de la propiedad privada de los medios de producción, de la seguridad nacional, deben conquistar la fe del pueblo. El poder popular se legitima por su propia naturaleza. Lo que legitima al poder es su naturaleza popular y su carácter democrático. No cabe a la Iglesia exigir de ese poder una confesión religiosa o una adjetivación cristiana, cosas tan al gusto del poder burgués; a la Iglesia le cabe exigir de ese poder la máxima fidelidad a su naturaleza y a su carácter.

Este ha sido el proyecto de los cristianos revolucionarios nicaragüenses. En sus circunstancias históricas propias han hecho más factible que los símbolos y las categorías religiosas -al desideologizarse- no se vacíen de contenido sino que asuman un sentido práctico y político sin perder por ello su contenido religioso, antes al contrario, redescubriéndolo en su

autenticidad.

Véase por ejemplo la celebración del triunfo en el primer aniversario:

"Domingo 20 de julio de 1980. En la capilla circular construida toda en madera, la comunidad de Rigüero celebra el primer aniversario de la victoria sandinista. Los fieles, pobres, apretujados entre las bancas repletas. Un grupo de jóvenes anima la celebración, tocando canciones de Carlos Mejía Godoy. Con el corazón abierto el pueblo canta. Frente a ellos en el altar, sacerdotes nicaragüenses, salvadoreños, chilenos, belgas y españoles. En clima de fe y de fiesta es filmado por la televisión norteamericana. No hay prisa, todos rezan, expresan sus súplicas y sus votos. Un niño de no más de cinco años sube al altar, toma el micrófono y, sonriendo, pide a Dios perdón por sus pecados: no haber obedecido a su madre. Es aplaudido. Se canta Vivirás Monimoo, cuyo ritmo es marcado por los aclausos de la asamblea litúrgica. Se hace memoria del papel de Rigüero en la lucha de liberación. En uno de los bancos de adelante se encuentran las madres de los feligreses de la parroquia que cayeron en combate. Orgullosas de sus hijos, humildes en su ofrenda al país, agradecen por no haber sido en vano tanto sacrificio. En el fondo de la

Iglesia, detrás de un gran crucifijo, las banderas de Nicaragua y del Frente Sandinista... Las oraciones de los fieles son lentas y se participa en ellas. La revolución es celebrada en la fe. Es conmovido el abrazo de paz. Casi todos comulgan con el cuerpo y la sangre del Señor. Son coparticipes de su pasión. Han conocido y conocen las estaciones del Via Crucis. Traen en el alma el gusto alegre de la Resurrección".2

Hay aquí una reappropriación del cristianismo, de sus símbolos, de sus ritos, de sus categorías religiosas. La celebración sacramental es la asamblea de los fieles que buscan y ejercen su salvación. término que adquiere muchas acepciones: quiere decir salud, bienestar, es decir, nivel de vida aceptable, recursos suficientes, seguridad. Objetivos terrestres que reemplazan a los objetivos religiosos de la pastoral tradicional.

La Iglesia de los pobres encuentra su identidad en el servicio desinteresado al pueblo allí donde se manifiestan la justicia y la fraternidad. No necesita pedir permiso a la autoridad pública para predicar la palabra. Identificada con los pobres les exige a los burgueses su conversión dentro de los criterios del Evangelio: adherirse a Cristo es, necesariamente, adherirse a la causa del oprimido.

Sin embargo, la Iglesia como institución ha tendido a transformarse en sistema de poder y de represión contra la

creatividad y la crítica. El poder ha significado para ella una terrible tentación de dominio y, en determinadas épocas, ha sucumbido desastrosamente a dicha tentación. La Iglesia-Institución se autocomprendió fundamentalmente como aquella comunidad investida de poder (Jerarquía) frente a la otra comunidad desprovista de poder (Pueblo) y sobre la cual se ejerce el poder. El poder se estableciera como el horizonte último desde el que hay que asimilar, entender y anunciar el Evangelio. La Iglesia-institución se acomodó de buen grado a las realidades políticas, iniciando una trayectoria de poder que ha llegado hasta nuestros días y cuyo ocaso parece que nos ha sido dado vislumbrar.

El poder absoluto de la Iglesia-institución llegará a desarrollar la argumentación justificadora de su vigencia del mismo modo que lo hace cualquier otro poder autoritario: haciendo que la razón abdique de su función crítica, para ser mero instrumento del sistema. La lógica del poder es la de desear más poder, la de conservarse, la de preservarse, la de llegar a compromisos y, en caso de peligro, la de hacer concesiones para sobrevivir. Todo esto podemos detectarlo en la historia de la Iglesia-institución.

El poder eclesiástico siempre se ha concebido como poder de legación divina. Sin embargo, su ejercicio concreto responde a la lógica de cualquier otro poder humano, con todas sus artimañas. En cuanto poder teme todas las transformaciones que puedan poner en peligro la seguridad del poder adquirido. Y el poder jamás

abdica por sí mismo. A lo más que llega es a repartirse cuando se ve en peligro. Pero la institución desea estar siempre con los vencedores. De ahí la facilidad con la que Roma, centro de la Iglesia-institución aprueba las revoluciones que tienen éxito y los derechos conquistados a base de trabajo y de sangre. Si en la lucha estuvo ausente o fue neutral, en la victoria, una vez alejados los peligros, la Iglesia está presente y dispuesta. Es demasiado fácil hacer propias las libertades conquistadas por otros.

El ejercicio del poder en la Iglesia ha seguido los criterios del poder pagano, que se expresa en términos de dominación, centralización, marginación, triunfalismo. El cristianismo así, se convirtió en ideología justificadora del orden de dominación establecido.

El pueblo cristiano nicaragüense cuestionó este modo de ejercer el poder afectando en sus raíces a la Iglesia-institución. Sin embargo, la contradicción provocada por la Iglesia Popular no es eclesiológica, contra los obispos, sino exclusivamente política e ideológica contra un sistema de opresión e injusticia. Y aunque la jerarquía eclesial acompañó al pueblo en el momento de la insurrección, pronto se hicieron presentes los temores de esta misma jerarquía cuando consideró que la revolución atacaría su ración de poder.?

Ahora bien, ¿qué ha pasado con el poder como servicio de que habla el evangelio?

Nicaragua realiza, en la práctica, una revolución popular.

Sin que quepa ninguna duda, ha sido la más popular de las revoluciones del presente siglo. El poder centralizado ha sido reemplazado por el poder popular del pueblo organizado en asambleas, en comunidades de base, en las que son discutidas y tomadas las decisiones. La defensa de Nicaragua no la realizará un cuerpo militar extraño a la población: el pueblo es su propio ejército. La tierra es repartida, todos tienen derecho a trabajarla y a participar de sus frutos, la ignorancia es erradicada. El conocimiento deja de ser monopolio de una élite. La Cruzada Nacional de Alfabetización se propuso mejorar sustancialmente, la capacidad del pueblo de ser portador de la espada de fuego llamada a vigilar y defender el proceso revolucionario. El pueblo aprendió a "decir su palabra", así, asume de hecho un poder. Muchos alfabetizados expresaron que la alfabetización les dio la capacidad de discernir mejor al enemigo y combatirlo y que ya no se dejarán oprimir y explotar.

Esto último representa un avance significativo. El pueblo ahora sabe que su lucha no es simplemente "inmediata", es decir, ya no buscan al enemigo inmediato sino al enemigo número uno. Si en un principio criticaba la instancia de poder que le era más próxima, la que ejerce su acción sobre los individuos, ahora es capaz de ir más a fondo identificando la causa principal: el pueblo reconoce como enemigo principal, culpable de la opresión al imperialismo, y lo combate en tareas concretas de organización y participación. Son estos los nuevos valores que la Cruzada Nacional de Alfabetización buscó explicitar y que se expresaron

en chispazos de una nueva conciencia en las cartas de los alfabetizados.

Entre esos valores destaca el de la libertad que, en muchas formulaciones, se vincula estrechamente con la conciencia de que ahora sí el pueblo tiene derechos y tiene poder. Se trata de una concepción de la libertad pensada a partir del derecho de las mayorías. El pueblo es libre cuando está en condiciones de defender sus intereses. Por tanto, es más libre en la medida en que mejora el nivel organizativo de sus organizaciones de masas. La expresión "hombre nuevo" pasó a formar parte del vocabulario que el pueblo ha enriquecido. Se expresan la autovaloración personal y la valoración colectiva del pueblo. En una realidad así, tiene sentido hablar de hombre-sujeto.

La simbología tinieblas-luz-oscuroana-amanecer no tiene únicamente un referente poético. El referente histórico de ese lenguaje es absolutamente concreto: se alude directamente a las experiencias de lucha de todo un pueblo insurreccional. Lo que se está expresando es una conciencia colectiva respecto a transformaciones históricas objetivas. Ahora se conocen mejor las condiciones reales en las que vive el pueblo. El amor al pueblo y la opción por los pobres dejaron de ser abstracciones verbales. Y las relaciones humanas encontraron también nuevas formas de manifestación.

El culto de los cristianos nicaragüenses no se alimenta de mitos que legitiman el desorden establecido: se alimenta de hechos históricos que preservan, entre el pueblo, la memoria del

proceso histórico. Y es que una comunidad en marcha, como la nicaragüense, no tiene ninguna pretensión de poder, no porque este en contra del poder en cuanto tal, sino porque se rebela contra la forma diabólica de que el poder suele revestirse históricamente, como dominación y subyugación de los demás.

La comunidad nicaragüense no desea perder la posibilidad de encarnar un nuevo modo de relaciones entre los hombres, por los caminos del poder, como pura función de servicio para el bien de todos, y no como gestación y mantenimiento de élites explotadoras y marginadoras.

La comunidad nicaragüense construye y profundiza una nueva hegemonía no sólo en tanto que es ejercida por un nuevo grupo dirigente, ni sólo porque este al servicio de la liberación del pueblo, sino porque la relación que establece con el pueblo tiende a ser radicalmente otra, no es una nueva hegemonía integradora sino liberadora. Es la elaboración de una nueva cultura, el fortalecimiento de una nueva sociedad. El objetivo no consiste en fortalecer el poder del grupo dirigente, sino el poder del pueblo; no en profundizar el sometimiento, sino la iniciativa y creatividad del pueblo. Esta nueva hegemonía favorece efectivamente el surgimiento del pueblo como sujeto histórico.

Esta es la utopía del pueblo nicaragüense, entendida como el proyecto de un futuro deseable. Toda creación tiene como paso previo este proyecto. Nada creativo y liberador puede realizar el hombre si no es capaz de esta anticipación utópica. El futuro

imaginado, soñado, acariciado: el amanecer como una tentación, propicia que la utopía se transforme en un poderoso medio de acción que comunica fuerzas e impulsa a la acción. No es opio adormecedor sino fermento incitador a la vida y a la acción transformadora.

El poder ejercido por las clases dominantes se contraponen a la utopía, pues toda utopía crea un espacio de libertad, cuestiona al poder. Este cierra la utopía recurriendo a toda clase de medios. Los tribunales de la Inquisición fueron medios inofensivos frente a los modernos métodos de terror utilizados por los detentadores del poder.

La utopía de las clases dominadas cuestiona al poder, inventa caminos de lucha, dándose en consecuencia una dialéctica entre poder y utopía. Esta dialéctica no es circular, cerrada, sino abierta al futuro. Es decir, el poder -perteneciente a una clase social que impulsa determinada utopía- no debe terminar instalándose como poder de dominación. La utopía, como espacio de liberación, puede terminar imponiéndose sobre todo poder de opresión.

La utopía, motorizada por un poder nuevo, generado en el proceso de lucha revolucionaria, surge del seno del pueblo nicaraguense, de sus masas de trabajadores y campesinos y se vuelve eficaz en acciones transformadoras a través del FSLN, los Comités de Defensa, las Milicias Populares y, en general, de todas las organizaciones que el pueblo se va dando dirigido por su vanguardia.

La Iglesia, necesariamente ha entrado en esta dialéctica, participando, ya sea del lado del poder opresor que pretende cerrar definitivamente la apertura realizada por la utopía popular, o del lado de esta que pugna por abrirse paso abatiendo todos los obstáculos que el poder opresor le pone en el camino.

Para la Iglesia de los pobres la Nicaragua revolucionaria es tierra de dolor pero también de esperanza. De dolor por todos sus muertos, tanto los que cayeron bajo la opresión somocista como los que cayeron en la insurrección liberadora. Pero es, sobre todo, tierra de esperanza por el amor y la generosidad de sus hijos, por la liberación de julio del '79 y porque paso a pasito van construyendo la Nueva Nicaragua: una sociedad justa, una comunidad fraterna.

La Iglesia de los pobres sigue firme en su compromiso de continuar en esa construcción. Interpreta correctamente que la única manera de ser cristiano es amar realmente al prójimo, participando activamente -inclusive con el peligro cierto y cotidiano de entregar la vida- en la creación revolucionaria de esa nueva comunidad, aproximación histórica al llamado Reino de Dios, anunciado por Jesús el de Nazareth y que debe ser la meta del cristiano auténtico en la Nicaragua actual.

NOTAS

1. La Cristiandad no es, de ninguna manera, un concepto. Es, ante todo, un hecho. Se trata de la experiencia histórica más larga de la Iglesia. Se puede hablar del periodo de la Cristiandad Colonial y de un segundo periodo en los inicios de los años '30 de este siglo hasta justo antes del Concilio Vaticano II. La Iglesia aparece como la depositaria exclusiva de la salvación, se considera el centro de la obra salvadora y se constituye como un poder frente al mundo. Puede decirse que la Iglesia-Institución se identifica con la Iglesia de la Cristiandad. Sus ligas con el poder son evidentes y busca mantener sus privilegios constituyéndose como una institución fuerte, vertical, inflexible, solemne.
2. Frei Betto, "El compromiso cristiano con Nicaragua", en Nicaragua No. 5 págs. 110-111.
3. Citamos aquí algunas frases de la Cartilla alfabetizadora que orientan a los alfabetizados y asumen los intereses del pueblo creyente. La lección 22, por ejemplo, se llama "El amanecer del pueblo". En ella se lee: "Hay libertad de cultos para todas las Iglesias que defienden los intereses del pueblo". Obviamente, no podría haber libertad para aquellas que se opongan a dichos intereses. Mas adelante: "La verdadera Iglesia debe estar comprometida con el pueblo". Un pueblo creyente y revolucionario tendrá la sabiduría necesaria para discernir dónde está la verdadera

Iglesia. Otra: "La Iglesia no puede ser negligente ante las necesidades del pueblo". Y como podría serlo? Trabajo, pan, vivienda, salud, educación, son -deben ser- obligaciones de la misma Iglesia. No puede evadir estas responsabilidades so pena de negar el Evangelio que ella misma predica.

CONSIDERACIONES FINALES

La teoría marxista de la religión se estructura, en su formulación más conocida, en torno a la tesis de "la religión opio del pueblo". Es la conclusión lógica de premisas filosóficas y científicas que forman parte de una ortodoxia. Tan es así, que Lenin la acepta como "la piedra angular de toda la concepción marxista en materia de religión". Pero esta tesis, desde un punto de vista marxista, resulta ser por lo menos sorprendente. Si la lucha de clases aparece en el corazón de las sociedades históricas, habría que esperarse que en aquellas sociedades marcadas por una religión, la lucha de clases atravesaría la misma religión. Es decir, si es verdad que las clases dominantes de estas sociedades han utilizado la religión para legitimar su poder, sería extraño que las clases dominadas no se esforzaran por voltear la situación a su favor. En consecuencia, aunque la visión monolítica del fenómeno religioso esté más enraizada en la tradición comunista, la visión dialéctica es más coherente con el

análisis clasista.

La visión monolítica encuentra su formulación más nítida en Lenin. Marx, a primera vista, se sitúa también en esta visión puesto que insiste de una manera casi exclusiva en el papel conservador del cristianismo. En efecto, Marx persiste en sus esfuerzos por justificar, en términos simples, la existencia y la longevidad del fenómeno religioso. La religión, ideología por excelencia, es el reflejo del tipo de producción existente y, al mismo tiempo, un instrumento de guerra en manos de la clase dominante. El cristianismo, concretamente, ha estado siempre ligado a los intereses de los ricos y de los poderosos, justificando con banales razones la esclavitud, la servidumbre y la explotación del proletariado. Ligada sucesivamente al feudalismo y a la burguesía capitalista, la ideología cristiana no ha hecho más que expresar y utilizar las relaciones sociales y económicas. Además la mistificación religiosa se beneficia de la propaganda, igualmente interesada de las Iglesias. Su dominio se basa, en último término, en la miseria y credulidad de las masas trabajadoras. Mientras subsistan esos diversos condicionamientos, está garantizada la existencia de la religión. En tanto llegue la transformación de la realidad social que engendra la ideología religiosa, se debe contrarrestar la nociva influencia de esta última.

En un segundo momento, Marx se refiere a la lucha antirreligiosa. Parece que su intención es liberar de fábulas religiosas la conciencia popular. Dado que la religión se ha

mostrado ineficaz, hay que acabar con ella para poder abrir el camino a la sociedad comunista.

Es este último aspecto el que significa un empobrecimiento del pensamiento de Marx. Es un retorno a la crítica racionalista europea y precisamente, bajo esta forma, la crítica de la religión pasará de Marx a sus primeros discípulos. Sin embargo, Marx proporciona algunas indicaciones que autorizan a considerarlo dentro de la tendencia dialéctica.

Reflexionar sobre lo que puede aportar el marxismo en estos temas actuales y candentes, no nos lleva a proponer ninguna revisión ni ninguna "superación" del marxismo. Por el contrario, se trata de recordar, contra toda tentativa de revisión o de dogmatización lo que era el descubrimiento esencial de Marx y la importancia actual de ese descubrimiento capital para alzar el pensamiento y la acción al nivel de las nuevas condiciones en que estos se ejercen; recordar las exigencias esenciales del marxismo vivo: primero, que el materialismo marxista es dialéctico; después, que el socialismo científico no es una utopía científicista sino un pensamiento militante, una guía para la acción.

Cuando Marx escribe que los hombres hacen su propia historia, pero que la hacen siempre en unas condiciones determinadas, heredadas del pasado, que ellos no han creado por entero, no pretende darnos así una conclusión definitiva, una clave universal para descifrar el pasado y abrir infaliblemente las puertas del futuro. Señala el punto de partida de una

investigación acerca del sentido de la historia. La exploración analítica del pasado y su reconstrucción sintética son siempre susceptibles de replanteamientos críticos, de reorganizaciones globales en función de los nuevos descubrimientos y de las nuevas circunstancias. No se entiende por ello simplemente la exhumación de informaciones y documentos sobre el pasado, sino también -y esto es lo más importante- la apertura de nuevos caminos en la historia, caminos que esclarecen con luz nueva las formas del paso de una estructura a otra.

El reconocimiento de ese carácter auténticamente dialéctico y creador del progreso del conocimiento, no pone en tela de juicio las adquisiciones definitivas, sino que excluye las aberraciones de un determinismo simplista que pretende instalarse en un sistema de conceptos consumados y deducir, partiendo de ahí, toda la historia anterior y ulterior.

El momento del concepto, es decir, de la ciencia ya hecha, es un momento capital de la dialéctica histórica pero no debe privilegiarse ese sólo momento en detrimento de todos los demás: el momento activo del conocimiento, el momento de la anticipación consciente de los fines en el trabajo, el momento del proyecto y de la iniciativa histórica. Escamotear este aspecto implicaría una regresión hacia un racionalismo dogmático en el que el sujeto de la historia no es ya el hombre sino el concepto. Este neodogmatismo eliminaría la historia y la práctica, es decir, todo lo que es fundamental en el marxismo.

Y, precisamente, lo que constituye la revolución filosófica

de Marx es haber ligado -por vez primera- indisolublemente, la teoría y la práctica, el pensamiento filosófico con la acción militante para la transformación del mundo, haber hecho así de la teoría un momento de la historia que está haciéndose.

El resurgir del racionalismo dogmático es tanto más peligroso cuanto que conduce a una perversión teórica del marxismo: el neodogmatismo. Este neodogmatismo desemboca en un aventurerismo político, en un voluntarismo ciego con el propósito de hacer coincidir a toda costa la realidad con esquemas abstractos y congelados, ya extraños a esa misma realidad.

El análisis del fenómeno religioso es inevitable en este sentido. No comprender su esencia o simplificar su naturaleza nos haría ininteligible el marxismo mismo. La forma alienada que la fe ha revestido históricamente no puede impedir a un marxista investigar la realidad auténticamente humana y el contenido real que ésta recubre y que el marxismo debe integrar.

En cuanto a la revolución popular sandinista -tema que nos ocupa- su originalidad es en primer lugar la de su práctica, pero es también la de su teoría. La práctica de esta revolución está más avanzada que la teoría; pero el progreso de la práctica exige cada vez más nuevos progresos de la teoría. La originalidad se ha manifestado en la profundización de este esfuerzo colectivo teórico, parte integrante de la búsqueda de caminos nuevos en la transición revolucionaria.

La originalidad de la revolución popular sandinista surge también de la presencia en ella de la Iglesia de los pobres; la

consolidación de esta Iglesia, la profundización de su fe, el fortalecimiento de su coordinación y autonomía, la formación de sus cuadros, el desarrollo de una Teología de la liberación autóctona, constituirán la respuesta específica de los cristianos a la agresión ideológica y su aporte a la originalidad de la revolución.

Porque aquí los cristianos tienen una específica responsabilidad. No solo por la novedad de su presencia en este proceso sino también porque esta presencia se ha hecho posible solo por la originalidad del mismo proceso, de su cultura y del marxismo que lo ha inspirado. Un marxismo dogmático en Nicaragua hubiera sido incapaz de interpretar y de impulsar la originalidad de este proceso, se hubiera convertido en un obstáculo para su consolidación. La defensa y la originalidad del proceso ha implicado también la crítica al marxismo dogmático y a toda forma de dogmatismo y de autoritarismo.

La jerarquía católica nicaragüense no se ha cansado de denunciar el carácter represivo de la revolución sandinista, ha cuestionado la originalidad de las relaciones que en ella se establecen entre fe y revolución, entre sandinistas y cristianos. Con su actitud ha hecho lo posible para que la unión entre fe y revolución se rompa y se llegue con ello al enfrentamiento. La jerarquía tiene más miedo a una revolución como esta, abierta al aporte cristiano, que a una revolución anticristiana. Porque aquella, al tener más fuerza para cuestionar a la sociedad capitalista, también la tendría para cuestionar a una Iglesia

identificada con ese sistema.

Aquí es el punto. El marxismo dogmático le ofrecería a este enfrentamiento una base teórica pues lo consideraría inevitable. El triunfo del dogmatismo sería un triunfo del enemigo.

Cristianos y marxistas, alianza estratégica?

Frente a este planteamiento, el comandante Luis Carrion reaccionó afirmando su opinión de que entre los cristianos revolucionarios y los no creyentes revolucionarios no se trata ya de establecer una alianza estratégica, "pues si todos somos ya revolucionarios estamos definitivamente en un mismo bando, somos hermanos y somos compañeros, lo cual significa mucho más que aliados". Tal afirmación es una novedad histórica en nuestra América Latina.

El problema de las alianzas estratégicas revolucionarias es de carácter político. Para lograr los objetivos de un proceso revolucionario se intenta aliar a todas aquellas clases sociales y fracciones de clases que tienen interés en el triunfo de la revolución. Las alianzas revolucionarias se dan como estratégicas cuando reúnen en un sólo bloque histórico emergente a organizaciones, ya se trate de organizaciones populares o de fuerzas de vanguardia de las clases dominadas. Elementos individuales o sectores más amplios de las clases dominantes renuncian a veces a su situación de clase para asumir los intereses de dicho bloque histórico.

Los cristianos no son una clase social. A la religión cristiana se adhieren individuos de todas las clases sociales. En

este sentido, la afirmación del comandante Lluís Carrion es absolutamente precisa. No siendo una clase social determinada, los cristianos no pueden ser sujetos de alianza de clases. Pero el hecho de que en el contexto latinoamericano se hayan podido expresar estos terminos de alianza estratégica entre cristianos revolucionarios y revolucionarios no creyentes, apunta al nivel de lo que ha sido y tal vez pueda seguir siendo en nuestra América Latina. Se está apuntando a una realidad con innegable densidad social, a la realidad del peso político que han ejercido las Iglesias cristianas.

Por otra parte, el poder político, incluso el poder revolucionario, difícilmente se separa de tonalidades "religiosas" legitimantes; por ejemplo el ateísmo constitutivo de muchos partidos revolucionarios. Un ateísmo que considera la religión como dicha ilusoria del pueblo y considera a la lucha contra la religión obligatoria políticamente en función del objetivo de lograr la dicha real.

De todo este residuo histórico la revolución nicaragüense se ha venido liberando. Y lo ha hecho así, en la práctica, porque las legitimaciones religiosas fanatizan la política y porque las prestaciones del poder político a la religión desvirtúan su vocación de servicio y su aporte utópico de superación de la racionalidad.

Esta liberación ha pasado por la lucha de los cristianos para deslegitimar el uso contrarrevolucionario de la religión y para liberar a sus Iglesias de sus aspiraciones a garantizar la

religión con el poder político. Pero ha pasado de igual modo por la lucha de los revolucionarios no creyentes para ejercer el poder político en los límites de humildad de la racionalidad política sin intentar sacralizarlo por ninguna mística de partido o de estado.

Visto así el problema, las formulaciones de Fidel Castro y el Che Guevara cobran una notable exactitud. Fidel ha hablado de alianza estratégica entre socialismo y religión. Hoy por hoy no cabe duda que tanto socialismo como religión constituyen no sólo un sistema social y una confesión religiosa sino que son símbolos culturales de las esperanzas ilimitadas de nuestro pueblo oprimido. A este nivel simbólico, ciertamente que pueden ser aliados estratégicos, ya que sus propósitos son convergentes. Pero, si socialismo se entiende como proyecto histórico concreto de sociedad, entonces la religión cristiana no está a un mismo nivel, pues tiende a la superación de la historia "en el Reino de Dios". Aun con eso, no puede ser otra cosa que un aliado del proyecto histórico concreto, al cual empujará a construir una sociedad y a posibilitar la formación de un hombre cada vez mejor.

El Che, por su parte, hablaba de que con el testimonio de los cristianos la revolución sería invencible. Indudablemente, para el Che, la revolución latinoamericana no fue solamente el intento racional de construirla en cada país sino también la realización anticipada del hombre nuevo lleno de amor, servicial y generoso hasta la sangre, que el proceso revolucionario tenderá

a crear. Cada cristiano que realiza anticipadamente este hombre nuevo está contribuyendo a la victoria impredecible de la revolución.

Y, a propósito. El impacto causado por la presencia de cristianos en el frente de liberación se ha manifestado sobre todo como brecha, como incisión profunda en la supraestructura representada por las concepciones burguesas tradicionales. En este sentido, la acción revolucionaria de los cristianos se ha revelado enormemente eficaz. Ya está prácticamente deshecha la figura tradicional del cristiano ideal, pacíficamente insertado en el "orden", fomentador incondicional de la "paz" ante todo, tranquilo colaborador de las reglas del juego del statu quo.

Así pues, en Nicaragua se ha ido más allá de una alianza estratégica entre revolucionarios creyentes y no creyentes. El camino se ha hecho con modestia sin el idealismo de querer ignorar las realidades que todavía nos circundan: los atavismos "políticos" de las Iglesias y los atavismos "místicos" de la revolución.

Una religión que se entienda a sí misma sólo como doctrina de conocimiento de un Dios histórico, y se apoye institucionalmente en espacios privilegiados de poder, no puede inscribirse ni convivir con este proyecto revolucionario. En cambio, una religión que se entienda a sí misma progresivamente como fe peregrinante hacia la superación de la historia, precisamente a través del entusiasmo práctico en la lucha por la construcción de una historia humana mejor, puede engendrar

cristianos fundidos en un solo compromiso revolucionario con los revolucionarios no creyentes.

El respeto, la convivencia, la conjunción de intereses entre revolucionarios creyentes y no creyentes en Nicaragua, ha sido el fruto maduro de una experiencia religiosa que fue camino auténtico hacia el compromiso revolucionario, a partir de la sangre solidariamente vertida de creyentes y no creyentes, todos ellos revolucionarios. De aquí brota la credibilidad de las palabras del Cmdte. Luis Carrion: "Los revolucionarios deben fundirse en un solo abrazo, en una inmensa unidad sandinista, para cumplir con los propósitos que nosotros vemos desde una perspectiva y tal vez otros los ven desde otra".

El Dios de los cristianos revolucionarios es un Dios escondido en la historia. Sin práctica de la justicia que busque una sociedad y un hombre nuevo no se va descubriendo a este Dios escondido en la historia.

La tierra de los revolucionarios no creyentes es también una tierra escondida: es una sociedad sin explotadores ni explotados, con una dignidad perfectamente realizada en la igualdad, con una participación y libertad ineditas, a través de todo lo cual irá emergiendo productor y creador un hombre nuevo que será muchos hombres nuevos.

Sólo se va conociendo esta tierra a medida que se la va construyendo, resolviendo las contradicciones que continuamente aparecen. Es una lucha que no puede desvincularse de aquellos que no alcanzan aún la liberación de su explotación y de su opresión.

No puede haber complacencia en las liberaciones ya conseguidas. Cuando la tierra por crear y el hombre por renovar sean mejores y mayores, la revolución será también mayor.

Mientras tanto, el rostro de los hermanos oprimidos en camino hacia su liberación, es el horizonte del proceso revolucionario, tanto para revolucionarios no creyentes como para los auténticos cristianos. Y el objetivo es que se agrande la fiesta y la alegría en ese rostro que son muchos rostros, a medida que se agranda la fraternidad. Ser solidarios y generosamente serviciales desde el poder revolucionario rebasa las posibilidades de la planificación de intereses objetivamente coincidentes y subjetivamente conscientes.

Creemos que de eso hablaba el Che cuando decía: "todos los días hay que luchar por ese amor a la humanidad viviente".

hugo carbajal aguilar

filosofía u n a m

ciudad universitaria, mayo de 1990.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Assman, Hugo- Reyes Mate

"Sobre Religión"

Ed. Sígueme

Salamanca, 1974. Vol. II

Betto, Frei

"Fidel y la Religión"

Combinado Poligráfico "Juan Marinello"

La Habana, 1986. 379 pp.

Boff, Leonardo

"Iglesia, Carisma y Poder"

Sin editorial / Sin fecha

(Para uso interno) 262 pp.

Concha, Miguel - Infiguez, Jorge

"Cristianos por la revolución en América Latina"

Col. 70 No. 148

Grijalbo, México, 1977. 159 pp.

Dri, Ruben R.

"Insurrección y Resurrección"

C.E.E. Centro de Estudios Ecueménicos 2a. ed.

México, s/f. 117 pp.

De Lella, Cayetano (Compilador)

"Cristianismo y Liberación en América Latina" Vol. I

Claves Latinoamericanas

Ed. Nuevomar

México, 1984. 263 pp.

Dussel, Enrique D.

"Historia de la Iglesia en América Latina"

Ed. Mundo Negro - Esquila Misional

Quinta edición

Madrid, 1983. 482 pp.

Engels, Federico

"Antidühring"

2a. edición, Grijalbo

México, 1968. 347 pp.

"Las Guerras Campesinas en Alemania"

Grijalbo, México, 1971.

Enríquez, José Ramón - Iníquez, Jorge

"Cristianismo y Marxismo"

-Historia de un encuentro-

Ed. Posada, Serie Alternativas

México, 1979. 208 pp.

Eccurra, Ana María

"Agresión Ideológica contra la Revolución Sandinista"

Ed. Nuevaamar

México, 1983. 252 pp.

Fonseca, Carlos

"Bajo la Bandera del Sandinismo"

Ed. Nueva Nicaragua

Managua, 1981.

Garsody, Roger

"Marxismo del Siglo XX"

Ed. Fontanelle

Barcelona, 1970, 225 pp.

Girardi, Giulio

"Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua"

C.E.A.V. Centro Ecumenico Antonio Valdivieso

Ed. Nuevaamar

México, 1982. 457 pp.

"Es en la Revolución, Revolución en la Cultura"

Managua: Nueva Nicaragua-Monimbó, 1983. 74 pp.

Giardi, Giulio, E. Forcano y J. Ma. Vigil (Editores)

Nicaragua Trinchera Teológica

Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua

Loguez Ediciones Centro Ecuménico Antonio Vadivieso

Grigulevich, J. - Levretski

"La Iglesia y la Sociedad en América Latina"

Academia de Ciencias de la URSS

Moscú, 1982. 222 pp.

Gutierrez, Gustavo

"Teología de la Liberación"

Ed. Sígueme

Salamanca, 1972. 400 pp.

Maduro, Otto

"Religión y Lucha de Clases"

Ed. Ateneo de Caracas

Caracas, 1979. 219 pp.

Marcuse, Herbert et al.

"Marxismo y Religión"

Col. A pleno Sol

Ed. Extemporáneos

México, 1971. 230 pp.

Marx - Engels

"La Sagrada Familia"

2a. ed. Grijalbo

México, 1967. 308 pp.

Obras Escogidas

Ed. Progreso (3 Tomos)

Moscu, 1973.

Marx, Karl

"El Capital"

Ed. Siglo XXI

Octava edición (I Tomo)

México, 1979.

Ortega Saavedra, Daniel (Diálogos con)

"Democracia y Religión"

Ed. Nuestro Tiempo

México, 1989. 103 pp.

Ransill, Margaret

"Cristianos en la Revolución"

-Del testimonio a la lucha-

Ed. Nueva Nicaragua, Managua, 1983.

Varios

"Fe Cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua"

No. 3 Extraordinario

San José, Costa Rica, 1979. 375 pp.

Varios

"Filosofía y Religión"

C.E.R.M. Centro de Estudios y de Investigaciones Marxistas

Col. Teoría y Praxis

Grijalbo, México, 1976. 336 pp.

Vigil, José Ma. (Coordinador)

"Nicaragua y Los Teólogos"

Ed. Siglo XXI

México, 1987. 315 pp.

Wackenheim, Charles

"La Quebra de la Religión Segun Karl Marx"

Ed. Península

Barcelona, 1973. 382 pp.

*** DOCUMENTOS ***

Assman, Hugo

El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina

México, CENCOS-CIDOC, 14 pp. / mimeo. /

Centroamérica: Cristianismo y Revolución

Documentos de algunas organizaciones populares centroamericanas
acerca de la participación de los cristianos en la revolución
D.E.I. Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica, 1980.

Cristianos por el socialismo

Reunión en Chile, 1972

Documento final, mimeo. / 9 pp. /

Documentos del Concilio Vaticano II

B.A.C. Biblioteca de Autores Cristianos

Madrid, 1967. -Constituciones, Decretos, Declaraciones-

La Evangelización en el Presente y Futuro de América Latina

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

Librería Parroquial, México, 1984. 274 pp.

(Mejor conocido como Documentos de Puebla)

La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz
del Concilio

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

Tomo II, Conclusiones

Colombia, 1968

Librería Parroquial, México, 1976. 284 pp.

(Documentos de Medellín)

Piedad Solano, Arturo

"Carlos Fonseca y la Religión"

Informe. C.E.A.V. Centro Antonio Valdivieso

Enero de 1980. Managua.

*** REVISTAS ***

Estudios Ecumenicos

No. 1, II Epoca

México, Diciembre de 1984.

Iglesias

CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social)

Año 1, No. 7

México, 1984.

Nicarauac

Revista del Ministerio de Cultura

No. 5

Managua, 1981.

Reunión del Comandante en Jefe Fidel Castro con Representantes de las Iglesias de Jamaica

Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado

La Habana, 1978.

"El Nuevo Diario"

Managua, Nicaragua

26 - 27 de diciembre de 1966.

"Correo del Sur"

-Semanario Independiente-

Cuernavaca, Mor., Mexico.