

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

NICARAGUA: UNA HISTORIA TORMENTOSA
(RELACIONES IGLESIA-ESTADO: 1980-1990)

Tesis que para obtener el Grado de
Doctor en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

OSCAR WINGARTZ PLATA

Ciudad Universitaria, México, D. F. 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Le dedico este trabajo a mis hijos Oscar Federico, Paula Estela, Emilio; y a mi esposa: *Mi Negra Querida*, por acompañarme en esta travesía que ha sido mi formación y mi entrega absoluta a los Estudios Latinoamericanos por más de veinte años, los cuales han sido de anhelos, esfuerzos y convicción plena en este quehacer.

Índice

Introducción	1
Capítulo Primero	9
<i>Una historia compleja y conflictiva</i>	
Planteamientos.....	9
a.- Una historia dialéctica.....	18
b.- Proceso social y reflexión teológica.....	32
c.- ¿La superación de una antítesis?.....	41
Capítulo Segundo	44
<i>Los años complejos de la Revolución</i>	
Las transformaciones están en marcha.....	44
a.- La Revolución camina con dificultad.....	56
b.- El sueño se desvanece.....	66
c.- La Revolución entra en su crepúsculo.....	83
d.- ¿Una vez más en el punto de partida?.....	92
Capítulo Tercero	97
<i>Una convivencia tormentosa</i>	
Iglesia y Revolución.....	97
a.- Antecedentes del conflicto.....	100
b.- El conflicto se agudiza.....	110
c.- Iglesia y Revolución en lucha abierta.....	118
d.- La confrontación amaina.....	139
e.- ¿Estamos ante una nueva formulación?.....	158
Capítulo Cuarto	164

Relación Iglesia-Estado en Nicaragua: Una interpretación

El fenómeno religioso desde lo social.....	164
a.- La práctica como elemento aglutinador de las dos instancias: Iglesia-Revolución.....	170
b.- Cristianismo y Revolución: ¿La búsqueda de una nueva síntesis?.....	185
c.- Proceso social y campo religioso: Una propuesta por desarrollar.....	196
Cronología Mínima del Periodo.....	204
Siglas.....	207
Fuentes.....	210

Introducción

Sin embargo, las condiciones de cambio social en el mundo, la crisis de la cultura y la revolución social han llevado esta vez el conflicto al seno mismo de la Iglesia, y ésta ya no puede presentar un frente tan unido como lo presentó en el siglo XIX en América Latina a partir de las guerras de la independencia...¹

Samuel Silva Gotay

Una de las inquietudes más profundas y sentidas por los estudiosos de la América Latina ha sido poder dar razón de nuestros procesos en sus diversos niveles y complejidades, lo cual significa profundizar en el análisis y tratamiento de estos temas para aportar mayor luz y conocimiento sobre nuestro entorno. Asumiendo esta inquietud, el objetivo de este trabajo es analizar una de las coyunturas más intensas y significativas en la vida contemporánea de Nuestra América, como fue la Revolución Popular Sandinista en su etapa post-insurreccional y particularmente la compleja y conflictiva relación que tuvo la Iglesia católica institucional con el Estado revolucionario durante este periodo. Dada la complejidad del objeto de estudio, en esta investigación también se abordará la pugna mantenida entre la jerarquía católica y un sector de la Iglesia mejor conocida como Iglesia de Base o Iglesia Popular, así como los diversos niveles implicados en esta confrontación que son orden político, histórico, social, ideológico, y de manera general, teológico. Analizar estos aspectos ha sido de lo más enriquecedor, pero también sumamente demandante por los elementos inscritos en esta trama histórica. Es decir, se muestra la compleja y abigarrada coyuntura que experimentó la Nicaragua revolucionaria, desde diversos niveles, pero con un ingrediente específico: el conflicto con la Iglesia jerárquica y los diversos sectores de la misma.

¹ Silva Gotay, Samuel, "Teología de la Liberación Latinoamericana: Camilo Torres", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM/UDUAL, 1986, V. I, p. 801.

Esta historia cobró mayor relevancia porque era la primera vez que en una revolución social había una participación organizada, comprometida y decidida de creyentes, lo que hace de este trabajo un ejercicio teórico-disciplinario complejo por los diversos planos discursivos que contempla. En este sentido, uno de los aspectos que más llamó la atención fue que al término de la lucha de liberación nacional, como también se le conoce a la revolución nicaragüense, se hizo un reconocimiento explícito y puntual a la participación que tuvieron los creyentes en este proceso, el cual quedó plasmado en la Constitución Política vigente al afirmar lo siguiente en su *Presentación*:

EN NOMBRE DEL: Pueblo nicaragüense (...) de los hombres y mujeres; de los trabajadores y campesinos; de la gloriosa juventud; de las madres heroicas; *de los cristianos quienes movidos por su fe en Dios comprometidos e insertados en la lucha de liberación de los oprimidos*; de los intelectuales patrióticos; y de todos aquellos quienes a través de su trabajo productivo contribuyen a la defensa de la nación...²

Este reconocimiento es significativo porque muestra una situación nueva en el nivel socio-histórico, al menos al interior de nuestro continente, por la participación que tuvieron estos cristianos, en su mayoría católicos, como a la Iglesia misma, en cuanto que se le había considerado una instancia conservadora, retrógrada, e incluso, bastión de la reacción. Esta participación comprometida de cristianos, tanto en el nivel individual como institucional planteó una serie de problemáticas tanto de orden eclesial como de orden histórico, entre otras: ¿qué es lo que lleva a creyente a involucrarse en una revolución? ¿cuáles son las motivaciones que impulsan a los creyentes para participar en este tipo de procesos? ¿cómo interpretar esta participación en términos socio-históricos? ¿qué implicaciones tiene para nuestras sociedades? Plantear estos cuestionamientos nos debe llevar a entender la totalidad del proceso y sus implicaciones. Por ello se ha dicho que la experiencia nicaragüense es sobresaliente porque abrió el espacio para una reflexión más amplia y renovada de la religión y del fenómeno religioso en clave liberadora, a la vez que planteó la necesidad de superar ideas, concepciones y prejuicios en

² *Constitución Política de la República de Nicaragua*, Managua, 1987. (Las cursivas son más).

torno a este tipo de participaciones.³ Estos son algunos de los elementos a considerar y analizar en este trabajo.

Retomando el planteamiento anterior podemos hacernos la siguiente pregunta ¿cuál era el grado de madurez de los cristianos para acompañar este tipo de procesos? Como se podrá observar este cuestionamiento no es de ninguna manera un asunto menor, entre otras razones porque, siempre se han tenido dudas o reticencias muy marcadas sobre la participación de los creyentes en este tipo de procesos. Un dato que puede ubicar este cuestionamiento es el siguiente: A partir de la renovación que vivió la Iglesia en la década de los setentas con los documentos conciliares emanados del Vaticano II se va a dar una valoración distinta de los laicos al interior de la misma. Entre otros aspectos se contempla su participación e incidencia en el “mundo”, esto también quería decir, la actualización de la Iglesia toda.

En este orden, no hay que perder de vista cuál era el estado que guardaba la Iglesia nicaragüense en su conjunto antes de la revolución. En una primera aproximación parecía que estaba muy alejada de los problemas socio-políticos, y también lejana la posibilidad de una participación comprometida de los creyentes durante y después de la llamada fase armada.⁴ En entre otros aspectos porque la Iglesia institucional había mantenido una relación de complacencia, simulación y silencio ante los desmanes y abusos perpetrados por el régimen somocista, sus cómplices y allegados. Porque le fue “más sencillo y cómodo” para el episcopado nicaragüense mantener una posición “de neutralidad” ante el somocismo, y así evitar una lucha que en términos políticos y sociales los habría acarreado un desgaste innecesario, así como una posible pérdida de influencia y adeptos. Es aquí donde se van moviendo los planteamientos, las reflexiones y las preguntas en un plano crítico, tratando de hacer ver la magnitud y la relevancia que tuvo esta candente, compleja, y nada sencilla relación entre la Iglesia y el Estado en la Nicaragua revolucionaria.

También es pertinente hacer mención en este análisis de un punto que se relaciona con los factores que confluieron en la participación de los creyentes y la conflictividad que ésta generó a lo largo del gobierno revolucionario porque la propia dinámica de los acontecimientos fue

³ Un estudio sobre la participación de los cristianos en la fase pre insurreccional e insurreccional *cfr.* Wingartz Plata, Oscar, *El Amanecer dejó de ser una tentación*, México, Editorial ACD, 2000.

⁴ Houtart, Francois y Lemercinier, Geneviève, *La Cultura en Managua. Influencia de la Religión*, Managua, UCA/Lovaina la Neuve, 1988, p. 1.

marcando el rumbo y los tonos del conflicto. Una muestra de esto lo podemos ver al inicio mismo de esta coyuntura donde la jerarquía de manera oportunista dio su “bendición” a la revolución triunfante, en su famoso *Mensaje Pastoral* de noviembre de 1979 donde se afirmaba: “Reconocer que nuestro pueblo ha venido acumulando, a través de años de sufrimiento y marginación social, la experiencia necesaria para convertirla ahora en una acción amplia y profundamente liberadora”.⁵ Sin embargo, a la vuelta de unos años la conflictividad fue cobrando tintes de una confrontación abierta con el poder revolucionario, por ello, el supuesto “saludo” a la revolución se mostró más como una estrategia de contención y acomodamiento que una real y efectiva apertura a esta experiencia. La postura que asumió el episcopado nicaragüense después del triunfo revolucionario se enmarca en un complejo proceso socio-político, porque muestra el nivel de compromisos que fue adquiriendo velada o abiertamente, tanto con la oposición como con la contrarrevolución, que en definitiva fue plantear el derrumbe de la revolución y la restauración de la derecha en Nicaragua. Por ello se puede afirmar que esta conflictividad tuvo referentes claros y concretos que fueron abonando un clima de enfrentamiento y polarización en la sociedad nicaragüense en sus diversos estratos y clases hasta el punto de constituirse en un problema real para el Estado sandinista.

La confrontación con la jerarquía católica fue uno entre otros muchos combates que más desgastó y enfrentó a la revolución con propios y extraños, entre otros elementos porque tuvo que luchar en diversos frentes, uno de ellos fue la presión ejercida por el episcopado nicaragüense, fue de tal magnitud, que la encajonó y le cerró toda posibilidad de proyección. La batalla ideológica entablada por la Iglesia contra el poder revolucionario en términos generales, también le fue desfavorable para la revolución por el contexto en que se movieron los acontecimientos. Un punto que debe quedar claro es que la lucha de poder, al menos para el caso que nos ocupa, debemos verla como una estrategia de acomodamiento y contención de la Iglesia y como un instrumento de sobrevivencia ante el embate y la presión que podía imprimir la revolución a mediano plazo. Solo así se puede entender uno de los tantos debates que se abrió sobre el contenido y la orientación que debía guardar la educación en un contexto revolucionario, el cual llegó a su clímax cuando la jerarquía acusó a la revolución de atea, antirreligiosa y

⁵ “Mensaje Pastoral del Episcopado Nicaragüense”, en *Nicaráuac*, Núm. 5, Managua, abril-junio, 1981, p. 71.

contraria a los valores y las tradiciones nacionales.⁶ Estas posturas y actuaciones también se pueden entender como la subsunción formal de los intereses de la jerarquía a la instancia propiamente política, es decir, ser un aliado de la oposición política al sandinismo. En este sentido, la institución eclesiástica sirvió como herramienta y elemento aglutinador y articulador de la inconformidad de clase, es decir fue la voz de todos aquellos sectores sociales que le habían declarado la guerra a la revolución, pero que no tenían la fuerza ni la organización que tiene la Iglesia como institución. Es por ello que la Iglesia se fue mostrando como un sujeto beligerante y como actor protagónico en el nivel político, pero más en la perspectiva de aliarse táctica y estratégicamente con la oposición, que intentar abrirse paso como instancia de poder partidista en la perspectiva de asumir el control estatal.

Por otra parte, mucha de la conflictividad estuvo marcada por la concurrencia de los diversos sectores de Iglesia que le imprimieron un sesgo específico a este proceso. Si vemos el asunto con detalle, veremos que intervinieron tanto la jerarquía, como el clero en sus diversos estratos, las Comunidades Eclesiales de Base y una expresión más amplia de ellas, la llamada Iglesia de los Pobres o Iglesia Popular o Profética. Es en este complejo marco donde se inscribe este estudio y la relevancia del mismo. En consecuencia, podemos afirmar que el objetivo de la esta tesis es: Mostrar la relación entre la Iglesia jerárquica y el poder revolucionario, así como las implicaciones que tuvo para el proceso en su conjunto. Por ello se justifica este trabajo en cuanto que no se había realizado una investigación bajo estas coordenadas, es decir, mostrar los diversos niveles de la conflictividad y el peso que tuvieron en el desenlace de la revolución sandinista. Considero que hay un aspecto relevante y de primer orden en este tipo de procesos, y que no le hemos dado la suficiente atención como lo es trabajar de manera seria y rigurosa el problema de la subjetividad y los aportes que pueda arrojar de cara a este tipo de coyunturas. Aquí es donde se ubica mucha de la problemática en torno a la participación de los creyentes en este tipo de procesos. En este orden, el estudio, análisis y valoración de este tipo de procesos en muchos sentidos se está iniciando de manera sistemática, al menos en nuestro medio académico.

A su vez, este análisis lo entiendo como un trabajo de orden multidisciplinario, en el que están presentes los contenidos y herramientas recibidas en mi formación como latinoamericanista. Desarrollar la perspectiva multidisciplinaria es una herramienta básica para entender la realidad

⁶ Esto se puede ver con suma claridad en un trabajo de Arnove, Robert F., *La Educación como terreno de conflicto: Nicaragua, 1979-1983*, Managua, UCA, 1994.

latinoamericana, a la vez que es un aporte primordial y un instrumento valioso de cara a los retos que nos va planteando nuestra compleja y azarosa realidad continental.

El trabajo lo ha dividido en cuatro grandes apartados o capítulos con el propósito explícito de mostrar el conjunto de la problemática. El capítulo primero, lo he titulado: *Una historia compleja y conflictiva*. Aquí se hace una revisión de los elementos teóricos y metodológicos que están inmersos en este tipo de procesos y cómo se articulan con el resto del problema a tratar. Se va exponiendo el porqué de la discusión, las dimensiones discursivas que contempla este tipo de estudios. Estos procesos en mucho se han definido como la oposición entre el estudio social y el teológico, al final del capítulo se muestra una propuesta de superación de esta oposición. En relación con este capítulo también se debe decir que este punto sobre la relación entre cuestión social y teológica en muchos aspectos se debe ir trabajando con mayor cuidado y detalle para poder “limpiar el camino” de antagonismos y falsas oposiciones.

El capítulo segundo titulado: *Los años complejos de la Revolución*, muestra el contexto en que se desarrolló la revolución nicaragüense, es decir, entre los años 1980-1990, así como la conflictividad y las contradicciones que arrojó la gestión revolucionaria durante esa década. En este apartado se hace un balance de la revolución en su conjunto, es decir, cómo enfrentó la revolución sus problemas más agudos y porqué muchos de ellos en determinados momentos literalmente fueron irresolubles hasta el punto en que el Frente Sandinista terminó cediendo el poder a la oposición, también llamada contrarrevolución. El capítulo tercero titulado: *Una convivencia tormentosa* se plantea la confrontación que vivió la Iglesia y el Estado revolucionario durante este periodo. En él se hace una exposición puntual de la conflictividad, su origen, desarrollo y culminación. El capítulo muestra los factores y las problemáticas más complejas y agudas que vivieron tanto la Iglesia jerárquica como el poder revolucionario, así como los aspectos más álgidos y complejos de esta coyuntura. El capítulo cuarto: *Relación Iglesia-Estado en Nicaragua: Una interpretación*, como su nombre lo indica es una propuesta interpretativa del fenómeno expuesto. En esta parte del trabajo se intenta un ejercicio teórico-discursivo que asuma críticamente la discusión en su conjunto. Entre otros elementos a considerar está la valoración que se puede hacer sobre la dimensión socio-política del fenómeno religioso, el carácter que puede cobrar el factor religioso en una situación revolucionaria, así como los elementos constitutivos de la participación social de los creyentes en este tipo de

procesos. Por la dimensión teórica que contempla este capítulo, bien puede ser considerado el capítulo conclusivo de esta investigación, por los elementos que están inmersos y que propone.

Un planteamiento pertinente en esta introducción se relaciona con el tema de las fuentes. La conflictividad del periodo y la trascendencia que ha tenido en la sociedad nicaragüense han marcado el derrotero documental. Si bien, durante el proceso se emitieron numerosos documentos y proclamas periodísticas provenientes de instancias de diverso orden político y eclesiástico, sin embargo su consulta no ha sido tarea sencilla. Muchas de las fuentes no están o “desaparecieron”, mientras que otras han sido objeto de una purga y las pocas que existen se encuentran en un estado lamentable. Por ejemplo el órgano oficial de difusión del FSLN, el diario *Barricada* en términos objetivos hace ya mucho tiempo que desapareció y mucha de la hemerografía, simple y sencillamente está en proceso de descomposición. Ha sido un factor con el que se tuvo que caminar, y en determinados momentos fue un cuesta arriba. Por otro lado, la dispersión del material es realmente impresionante, lo que hace de su pesquisa una labor extenuante. En este orden, un planteamiento digno de ser comentando es que muchos de los eventos, las referencias y de los sucesos los tomé de primera mano de los protagonistas, así como el haber sido testigo ocular de los hechos. Se hace mención de este dato, porque en mucho este trabajo muestra la experiencia personal que tuve al hacer el seguimiento de la revolución sandinista, tanto en la propia Nicaragua como fuera de ella.

Asimismo, muchos de los materiales me fueron facilitados por la buena voluntad y la generosidad de compañeros, colegas y camaradas nicaragüenses que lo vieron como un aporte al conocimiento de esta realidad. Es decir, mucho del material se encontró en los sitios más inesperados y extraños, entre otras razones porque son considerados piezas arqueológicas, de museo o simplemente porque ya “no están de moda”. En este sentido, hay que decirlo con absoluta honestidad, mucha de la documentación y del material se ha ido olvidando y perdiendo; pero lo más grave de este asunto es que, no hay condiciones objetivas para su recuperación, cuidado y almacenamiento.

Finalmente deseo expresar mi agradecimiento y reconocimiento a todos mis sinodales por la paciencia, el empeño, la disposición y el buen ánimo que mostraron para leer, comentar, criticar y enriquecer este trabajo. En este sentido, debo hacer una mención especial a cuatros de mis profesores que han sido claves en mi formación profesional por su apoyo, compañía, aliento y estímulo permanente a lo largo de estos años, ellos son: el Dr. Horacio Cerutti Guldberg a quien

siempre le reconoceré su inmensa paciencia y calidad humana para formar y ser Maestro, al Dr. Mario Magallón Anaya, gran compañero y profesor de incuestionables dotes pedagógicas, así como impulsor incansable del quehacer docente, a la Dra. Alicia Puente Lutteroth con quien he tenido la oportunidad de compartir intereses y esperanzas comunes en la construcción de un mundo mejor y al Dr. Rodrigo Páez Montalbán por las maratónicas sesiones donde discutimos y afinamos esta investigación, y con quien mantengo una relación sincera, franca y abierta tanto profesional como personalmente. A todos ellos mi respeto, mi admiración y mi gratitud más sincera.

Concluyo con dos citas que sintetizan de manera muy clara lo hecho en este trabajo, una es de Arnaldo Zenteno sobre los aportes propuestos por los cristianos a la revolución y dice: “La Insurrección Evangélica es una clara manifestación del compromiso cristiano-revolucionario y de un modo de ser de la Iglesia Profética, comprometida vitalmente con la vida, con la causa de los pobres, con la causa de la justicia”.⁷ La otra es del eminente obispo Don Sergio Méndez Arceo en relación con las mediaciones que tiene que asumir el cristianismo para su realización histórica: “El Cristianismo no es una teoría política, no es una ciencia del hombre y, por lo tanto, el cristianismo para concretizarse, [sic] necesita de esas mediaciones históricas”.⁸

⁷ Zenteno, Arnaldo, “Las CEBs un amor apasionado y una inquebrantable esperanza”, en *Xilotl*, Managua, julio, 2000, núm. 25, p. 41.

⁸ Rentería Chávez, Leticia-MMB-Girardi, Giulio, *Don Sergio Méndez Arceo, Patriarca de la solidaridad liberadora*, México, Ediciones Dabar, 2000, p. 252.

Capítulo Primero

Una historia compleja y conflictiva

*...la esperanza cumple una función
movilizadora y liberadora en la historia.¹*

G. Gutiérrez.

Planteamientos

Una condición básica en todo trabajo de investigación es mostrar los elementos que lo constituyeron y determinaron, para nuestro caso debemos decir que en el curso de la revolución sandinista se dieron una serie de pugnas y conflictos de diversa índole y magnitud, y uno de esos conflictos fue el enfrentamiento que tuvo la Iglesia jerárquica con el poder revolucionario, así como las relaciones que mantuvieron estas dos instancias, que es el objeto de estudio de esta investigación. Estas relaciones en mucho expresaron el grado de conflictividad y complejidad que vivió tanto la revolución como la Iglesia en su conjunto, por ello es pertinente exponer una serie de planteamientos que cubren una gama amplia de consideraciones de diverso orden como son: las concepciones que detentaba la Iglesia de cara al llamado problema social, el antagonismo con la Teología de la Liberación, la renovación de la Iglesia en clave liberadora, la cuestión de la pobreza, la utopía, la esperanza, la escatología, el problema de la subjetividad, todo esto con el propósito explícito que nos permitan ubicar con mayor precisión estas relaciones, y el por qué de la conflictividad. A su vez, estos elementos deben ser vistos como el marco general del proceso a analizar.

Hago mención de este dato porque pretender abordar este objeto de estudio desde una sola posición disciplinaria es insuficiente para entender el proceso en su complejidad y magnitud, porque fueron muchos los elementos y los factores que intervinieron en su configuración y desarrollo. En esta parte del trabajo se plantean las diversas propuestas teóricas que se han dado en torno a estas realidades. Esas posturas han sido de diverso nivel y orden discursivo, en cuanto que cubren un espectro amplio de consideraciones y realidades. Por ello afirmo que, plantearse el estudio y análisis de las relaciones Iglesia-Estado en la Nicaragua sandinista es complejo y vasto en razón de que fueron muchos los factores que la definieron.

¹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, p.309.

Así pues, una precisión inicial que debemos tener clara, es que cuando se hace referencia a la Iglesia, ésta debe ser entendida como los diversos sectores que intervinieron en esta coyuntura, donde podemos mencionar al menos dos instancias claramente ubicadas. Por un lado, la llamada Iglesia de los Pobres, también conocida como Iglesia Popular o Iglesia Profética, que eran todos aquellos cristianos católicos y no católicos que simpatizaban con la Revolución en marcha y que estaban aglutinados en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). El otro sector de Iglesia estaba compuesto por la jerarquía católica nicaragüense que tuvo un peso significativo en el curso de los acontecimientos porque muchas de sus acciones y planteamientos confrontaron de manera abierta al poder revolucionario. En este sentido, se puede decir que uno de los actores protagónicos en esta contienda fue precisamente la jerarquía católica porque en ella descansa, no sólo la organización de la Iglesia, sino que a su vez es la instancia legitimadora y sancionadora de todos los actos al interior de la misma. Esto se afirma porque, la Iglesia desde su misma constitución siempre ha tenido un estricto orden jerárquico, vertical y centralizado, lo que hace que la jerarquía sea el punto de partida y de llegada del accionar institucional de la Iglesia en su conjunto.

Por otra parte, estudiar las relaciones que mantiene la Iglesia con 'el mundo', nos debe proyectar hacia una perspectiva que términos muy concretos significa abrir una reflexión y una discusión desde diversos, niveles y planos teórico-discursivos por la complejidad que tiene abordar estas realidades, por la complejidad que conlleva es que se postula la multidisciplinariedad como una herramienta idónea de análisis, si deseamos tener un enfoque más rico y más claro de estos procesos. Se afirma la validez y pertinencia de estos trabajos desde una visión multidisciplinaria, porque es a partir de esta vertiente discursiva que podemos enriquecerlos y aclararlos con mayor precisión. Esto también significa que el trabajo multidisciplinario articula y refleja con mayor precisión los elementos que la componen y constituyen. Retomando esta propuesta es que esta investigación se articula y se centra desde el plano histórico, como la disciplina que guía y ordena la reflexión en su conjunto, para de ahí desdoblarse hacia otros ámbitos, niveles y planos discursivos como el social, el político, el ideológico, y dentro de éste, el filosófico y el teológico. Se plantea de esta forma porque desde nivel teórico-metodológico e incluso desde el epistemológico, ofrece mayores posibilidades 'heurísticas' e interpretativas para una comprensión más clara y profunda del fenómeno a analizar.

La forma en que se han abordado este tipo de fenómenos no ha sido la más correcta y consecuente porque ha estado precedida de una fuerte dosis de deformaciones, así como de actitudes sectarias y descalificadoras. A estos fenómenos se les ha considerado como asunto

de estricto “orden ideológico”, como si ello fuera razón suficiente para excluirlos de nuestra azarosa, compleja y difusa realidad y enviarlos al reducto ‘impenetrable’ de lo irracional, lo anticientífico, lo ahistórico, o simple y sencillamente considerarlos algo propio de “otras instancias” pero no de las ciencias sociales que supuestamente se ubican en ese ‘más allá’ de la suposición, la creencia o la ficción. Recientemente en nuestro medio académico se ha tomado otra actitud en relación con estos temas y han comenzado a estudiarse estos fenómenos de forma más sistemática, a la vez que se está haciendo el esfuerzo por abrir el debate e incluir a otras disciplinas y otros discursos. Por lo tanto, la discusión que se está proponiendo es en términos históricos así como su articulación con otros planos disciplinarios.

A partir de estas consideraciones es que se propone esta investigación y uno de los elementos que la van a definir es la confluencia entre historia-práctica revolucionaria-fe-política que formulo de la siguiente manera: Históricamente se ha considerado al factor religioso como una instancia retrógrada, anómala, facciosa, reaccionaria y, en última instancia, contrarrevolucionaria y antagónica a las grandes transformaciones histórico-sociales. En estrecha relación con lo anterior subrayamos que no podemos seguir planteando el estudio y el análisis de nuestros procesos de forma tan esquemática, rígida, panfletaria, de manual, y menos, sectariamente, la misma realidad nos ha ganado la partida. Esto es, la Revolución sandinista ha desmentido en muchos aspectos esos ataques que le habían lanzado a los creyentes, en muchos aspectos se ha dado la superación de esos ‘supuestos’ de vertiente leninista que calificaban a la religión como factor de alineación y ponían el acento en posiciones reaccionarias y contrarrevolucionarias.

Para nuestro estudio, este planteamiento tiene su peso y su relevancia porque si lo obviamos el análisis quedaría suelto, inconexo, inconsistente, falto de articulación y, en consecuencia, aislado del resto de los planteamientos. Porque precisamente, la experiencia nicaragüense va en otra dirección a la que se había propuesto históricamente, y porque tendríamos “una parte de la historia” pero no los elementos que la determinaron, que es lo que se desea esclarecer. Hay una cita de Rubén Dri, eminente teólogo latinoamericano que afirma lo siguiente:

Nos hemos detenido (en el análisis que desarrolla Rosa Luxemburgo sobre el factor religioso) porque lo juzgamos apto para abrir una brecha en el prejuicio de que los teóricos marxistas han dicho solamente que el fenómeno religioso es alienante y en consecuencia, condenan en masa a todo grupo religioso como enemigo del proceso de liberación. Esto es falso, incluso porque va en contra

de la dialéctica marxista. En realidad, los teóricos marxistas, de acuerdo con las necesidades que les imponían el proceso revolucionario en el que estaban comprometidos han hecho análisis ricos, con distintos matices, pero no completos, porque responden a las necesidades de esos momentos, y a la complejidad que le presentaban los fenómenos sociales a los que se enfrentaban.²

En efecto, ‘la tradición marxista’ se había movido más por ‘supuestos’ que por experiencias concretas. Precisando, no podemos negar que ‘históricamente’ había sucedido lo que el marxismo afirmaba en relación con la participación de los creyentes, en este punto es donde se debe afirmar que, a partir de la experiencia nicaragüense hay una superación de esas concepciones. Por otro lado, tampoco podemos dejar de lado las consecuencias que ha tenido la incorporación del factor religioso en la lucha revolucionaria, que ha sido un punto muy controvertido del debate. No deseo con ello remitirme a una discusión que ni con mucho ha sido saldada, solamente señalo el peso que ha tenido en el debate este planteamiento. La religión ha ido cobrando otros niveles de tratamiento, comprensión y entendimiento, que trascienden los propuestos por los clásicos del marxismo. Puntualizando los elementos expuestos, se puede retomar con detalle un planteamiento expresado por Antonio Gramsci en relación con el peso que cobra el factor religioso en una sociedad históricamente determinada, es decir, que con el desarrollo de la sociedad capitalista se da un alto grado de sofisticación estatal, fuertemente burocratizada. Es decir, a mayor nivel de sofisticación, las redes, los niveles y grados de complejidad social alcanzan tal abigarramiento que su sola formulación nos ubica en el centro mismo de la estructura de clase. Pero atención, esto no quiere decir que tal dominación suceda de manera mecánica de causa-efecto, es decir, para el caso que se está refiriendo, Estado-Iglesia igual a dominación de clase. No. Más bien, la ‘ecuación’ está dada por el complejo de relaciones y mediaciones establecidas al interior de la sociedad donde el factor religioso condensa un conjunto de realidades de diverso grado, nivel y magnitud entre otras: históricas, políticas, culturales, filosóficas, teológicas e incluso económicas. Al respecto hay una cita del mismo Gramsci que dice:

² Dri, Rubén, *Insurrección y Resurrección (La Práctica Liberadora de Jesús de Nazareth)*, México, Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), s/f, 2º edición, pp. 30-31.

La religión es la más gigantesca utopía, o sea, la más gigantesca “metafísica” aparecida en la historia, puesto que es el intento más grandioso de conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la vida histórica: ella afirma, ciertamente, que el hombre tiene la misma ‘naturaleza’, que existe en el hombre en general, en cuanto creado por Dios y en cuanto hijo de Dios; que ello éste es hermano de los demás hombres, igual a los demás hombres, libre entre los otros y como los otros, y que así puede concebirse contemplándose en Dios, ‘autoconciencia’ de la humanidad. Pero también se afirma que no es de este mundo, sino de otro mundo ‘utópico’.³

Se puede apreciar con claridad la propuesta planteada por Gramsci al mostrar la necesidad y pertinencia de analizar a la religión como un elemento histórico-social que lleva implícito el estudio y la crítica de las diversas formas de construcción teórico-discursivas que dieron como resultado una determinada visión del mundo. La religión se fue desarrollando y configurando como elemento cohesionador y constructor de cultura y como tal, generador de significados y símbolos, con ello creó la síntesis pertinente entre sociedad-representaciones-símbolos-conciencia y necesidad de trascendencia, así como también generó la apertura a la alteridad con toda la carga que ello tiene. La religión es una realidad abigarrada, compleja y paradigmática que no se puede resumir diciendo que es un “simple aparato ideológico de la dominación de clase”. Pretender hacer eso, expresa una actitud panfletaria y en extremo simplista. Bajo esos términos se evidencia un barbarismo propio de la crítica más superficial.

Lo primero que debemos tomar en cuenta para el caso de la América Latina es que estos planteamientos deben ser matizados y pasados por la criba del análisis atento y consecuente. Al respecto hay una afirmación de un eminente estudioso del factor religioso Otto Maduro donde de forma muy clara muestra los elementos que a su juicio son el núcleo de esta problemática. Retomo uno de esos planteamientos:

[...] uno de los frutos más sólidos del presente texto es mostrarse como [...] una radical reformulación de la teoría marxista de la religión, para iniciar un esbozo de respuesta a unas interrogantes surgidas de un malestar. Malestar profundo y común a millones de cristianos latinoamericanos [...] ‘me molesta la existencia de unas sociedades latinoamericanas en las que la mayoría de los seres está

3 Gramsci, Antonio, *Obras*, Tomo III, México, Juan Pablos, 1975, pp. 99-100.

sometida a un duro régimen de vida [...] me molesta hasta el punto de incapacitarme para entender y vivir mi fe evangélica de otro modo que comprometido en la lucha contra ese régimen social que percibo como injusto y transformable; y me molesta hasta el punto de no poder cruzarme de brazos, sumisamente, ante algunas actitudes y tradiciones pretendidamente cristianas, que lucen como una instrumentación anti evangélica de la Iglesia al servicio de la injusticia social.⁴

En relación con este punto hay una idea que ubica con mayor precisión el conjunto de los planteamientos expuestos, y que no deben ser vistos de manera inconexa, porque nuestro referente básico es la experiencia nicaragüense: La riqueza de los estudios y los aportes que a nivel teórico y práctico se puedan hacer sobre esta vertiente estará signada, entre otras cuestiones, por los análisis sobre estos fenómenos y las implicaciones que han tenido, y que tendrán en el futuro. A manera de ejemplo. Desde lo sociológico, el factor religioso debe ser visto desde una doble perspectiva: *como producto de las relaciones sociales y como núcleo autónomo productor de relaciones sociales*. Esto también debe ser visto por igual desde una doble perspectiva: en su eventual función conservadora de los sistemas religiosos del tipo Iglesia y en su eventual función revolucionaria de esos mismos sistemas. Hay una afirmación de Otto Maduro que explicita con mayor detalle el peso y la dimensión que cobra el factor religioso al interior de las sociedades, y que debe ser revalorada y retomada con todo su peso e implicaciones, dice lo siguiente: “En otras palabras, que la ‘incompatibilidad’ entre estas dos visiones institucionalizadas del mundo (la marxista y la cristiana) no es tanto una incompatibilidad ‘esencial’, sino históricamente originada y, por lo mismo, quizá históricamente superable”.⁵ Con esta afirmación lo que se desea dejar en claro es que la fe se debe y se puede asumir y conjugar históricamente, y no tanto como una cuestión discursiva o teórica; en este sentido se puede hacer una precisión más, históricamente ¿dónde es que se inicia esa ‘incompatibilidad esencial’ entre el cristianismo y el marxismo? Es aquí donde se va decantando esta discusión y su posible superación en su plano socio-histórico. Es decir, este asunto lo debemos ver como el desdoblamiento de una discusión que históricamente había nublado su posible esclarecimiento por tener visiones esclerosadas, excluyentes, y en mucho, panfletarias.

4 Maduro, Otto, *Religión y Conflicto Social*, México, CTE/CRT, 1980, p. 17.

5 *op. cit.*, p. 24.

Por otro lado, no hay que perder de vista otro elemento en este tratamiento: el de la participación, consecuente, comprometida y organizada de vastos sectores de cristianos que se incorporaron a la lucha revolucionaria. Esta cuestión no ha sido trabajada con la profundidad que amerita, y por lo tanto, no se han obtenido sus profundas implicaciones y repercusiones históricas. Esto ha sido así al menos por dos razones que las considero de primer orden: primera, porque la tradición marxista y posteriormente el leninismo habían descartado toda participación, tanto de creyentes como de organizaciones religiosas en este tipo de procesos por considerarlos peligrosos para la calidad del compromiso y la entrega, lo que se vería reflejado en la consolidación revolucionaria.⁶

Segunda, porque estos procesos y sus referentes conceptuales fueron despreciados por la supuesta radicalidad revolucionaria en su vertiente reduccionista o academicista, porque los consideraban impertinencias pre-científicas, a la vez que se avergonzaban de todo aquello que, según la “sana” tradición racionalista y positivista, todo aquello que estuviera fuera de las llamadas consideraciones de orden científico no valía la pena tomarlas en cuenta, por lo que fueron marginados estos estudios y sus respectivos análisis.⁷ Por ello se afirma que esta participación se ha constituido en un acontecimiento inédito en la historia no sólo latinoamericana, sino mundial, al superar esas concepciones y sus prácticas concomitantes.

Retomando estos elementos, es que se analizarán los conflictos socio-políticos y eclesiales en la Nicaragua revolucionaria que arrojan como saldo preeliminar una abigarrada historia nada sencilla de interpretar, además de que esta coyuntura se desarrolló de manera vertiginosa. En este orden, hay una serie de puntos que no se han desarrollado a cabalidad y que se pueden resumir de la siguiente forma: ¿cuál es la forma o la manera en que la *religiosidad popular* se manifiesta o se plasma en este tipo de fenómenos? ¿por qué va más allá de lo ritual o ‘lo periférico’? ¿por qué requiere y exige una redefinición y una reconceptualización de la propia fe? En este orden, la experiencia nicaragüense aportó elementos dignos de ser retomados y analizados con mayor esmero y rigor, me estoy refiriendo a la reformulación crítica que hicieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)

⁶ Assmann, Hugo-Reyes Mate, *Sobre la Religión*, Salamanca, T. II, Ediciones Sígueme, 1975, p. 262ss.

⁷ Núñez Soto, Orlando, *Insurrección de la conciencia*, Managua, CIPRES, 1996, 2ª edición, p. 30.

que fueron generando sus propias reflexiones e interpretaciones, no sólo de fe, sino sobre todo, de actuación y participación histórico-social.⁸

Es decir, hay que ir construyendo los referentes teóricos, metodológicos y epistemológicos que muestren con mayor detalle y precisión algo que es fundamental en este tipo de estudios y que se articula de la siguiente manera: ¿cómo es que un determinado sector social con características tan propias se reivindica como popular que va transitando hacia una comprensión más elaborada, compleja y depurada de lo que es y puede significar su fe, así como su inserción en un fenómeno histórico tan exigente como lo es una revolución social?

Para el caso nicaragüense se dio una situación particular: la contraposición o la franca contradicción entre lo que es llamado el ‘universo ideológico-doctrinal oficial’⁹, es decir, las posiciones que detentaba la jerarquía y las expresiones de fe y de organización eclesial en sus diversos niveles y sectores, este es un punto que debe ser debatido con profundidad. Se debe analizar el fenómeno religioso desde los diversos ángulos y actores implicados. Todo esto lo formulo a manera de pregunta: ¿en qué momento o a partir de qué circunstancia es que se da esa ‘ruptura’ de lo propiamente ‘religioso’, esto entendido desde la llamada religiosidad popular hacia una renovación y revaloración del dato de fe en clave revolucionaria? Este planteamiento requiere de una serie de matices y deslindes precisos y claros. La tentación más grande en este nivel es pretender ‘resolver el estado de la cuestión’ afirmando que hubo como telón de fondo la radicalidad revolucionaria. Aún concediendo que fuera de esa manera no es suficiente la explicación. Otro punto que es pertinente mencionar en estas consideraciones es: ¿cuál es el peso que tiene la subjetividad en este tipo de procesos, sobre todo si lo vemos desde una perspectiva más amplia? Este proceso, en mucho estuvo marcado por la propia dinámica socio-histórica, donde el factor religioso se constituyó en uno de los elementos de esta coyuntura, no fue el único, ni el definitivo, pero sí tuvo su peso específico, y como tal, la dinámica socio-histórica que se estaba desarrollando fue llevada al interior de la Iglesia, que en cierta medida la desbordó, llegando a ocupar espacios, dimensiones y marcos de orden socio-político muy definidos. Caso concreto fue la fuerte y estrecha relación entre la llamada *Iglesia Popular* (IP) y el poder revolucionario, así como la oposición que le planteó a la jerarquía a lo largo del periodo.

⁸ Para tener mayores elementos y una ampliación sobre la participación de estas comunidades en esta coyuntura cfr., González Gary, Oscar, *Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua*, México, Claves Latinoamericanas, 1986.

⁹ Malo González, Claudio, *Arte y Cultura Popular*, Cuenca, U de A/CIAyAP, 1996, p. 82.

Las relaciones que se dieron entre estos sectores en este complejo proceso, expresan y ponen de manifiesto una serie de realidades, que si bien se habían expresado, no se habían explicitado, por ello se propone este estudio bajo estas coordenadas para entender un fenómeno socio-histórico de tal envergadura como lo fue la Revolución sandinista y su conflicto con la Iglesia institucional. Esta coyuntura abrió de manera consecuente los elementos que pueden constituirse en los referentes esenciales de esta discusión como la relación entre compromiso revolucionario-proyecto histórico-participación popular en clave religiosa. A su vez, esta experiencia sería el reverso de la moneda en torno a las 'posiciones clásicas' por la participación comprometida de los creyentes en procesos socio-históricos. Hay una cita que confirma este planteamiento, y dice:

Toda innovación profética –en la medida en que constituye una amenaza objetiva al monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso por parte de la Iglesia provoca reacciones en su contra por parte del poder eclesiástico. Las reacciones antiproféticas por parte del poder eclesiástico tienden a *excluir* a los representantes más refractarios del movimiento profético, a *recuperar* a los seguidores más vacilantes del movimiento y a *descalificar parcialmente* la innovación profética de la cual es portadora es movimiento y a *incorporar parcialmente* la innovación a fin de obstaculizar su control por parte del movimiento profético y satisfacer en parte las demandas que permitieron el surgimiento de éste.¹⁰

Con esta cita, se expone con mayor precisión la participación comprometida de los creyentes en los procesos sociales. No es una reiteración innecesaria este punto, porque precisamente una de las cuestiones a debate es precisamente desde dónde y en que nivel se da esta participación, sin ser visto como actores 'impertinentes' o 'de segunda clase'. Los elementos planteados nos permiten ir ubicando la discusión en conjunto, como ya se había planteado, a la vez que pueden ser visualizados como el 'telón de fondo' de nuestro objeto de estudio, es decir, uno de los problemas de fondo, y que están rondando esta temática es: ¿cómo es que se dieron esos cambios o transformaciones como para poder afirmar que se ha dado una superación de los antagonismos entre la práctica revolucionaria y la participación

10 Maduro, Otto, *Religión y...*, *op. cit.*, pp. 156-157.

comprometida de creyentes? Muchos de estos planteamientos siguen abiertos al estudio, el análisis y la discusión.

a.- Una historia dialéctica

Inicio con un planteamiento que por su contenido puede ser desconcertante, porque “normalmente” estamos acostumbrados a trabajar con ideas llamadas ‘fuertes’. Es decir, es tradicional que estemos habituados a hacer sentir el peso de nuestra argumentación de manera contundente, inobjetable, apodíctica e irrefutable, donde el receptor queda en calidad de espectador o de simple oidor de lo emitido. Hago mención de este dato porque parece ser que seguimos empotrados en esa práctica, de sólo escucharse a nosotros. En consecuencia propongo una cita que puede ser vista de manera paradigmática pero que considero es el punto de partida de nuestra reflexión en torno a nuestra condición histórica, y es donde se va desdoblado este trabajo. Esta cita es cuando Jesús se dirige a los apóstoles y a la multitud para decirles: *“A los pobres los tendrán con ustedes, mientras que a mí, no siempre me tendrán”*.¹¹ Esta frase la ubico en un marco muy determinando, a la vez que la interpreto como el conjunto de las luchas, los afanes, las utopías, las inspiraciones, las esperanzas, los conflictos y los enfrentamientos más agudos en la historia de Nuestra América, todas estas luchas y sus afanes han sido entre otros muchas cuestiones por la búsqueda de mejores y más dignas condiciones de vida para los habitantes del continente, entre los se encuentran de manera eminente, los pobres, los marginados y los desposeídos. La cita en cuestión nos remite a nuestra condición histórica, el ser pueblos marginados y desposeídos, y esta marginación se puede entender como la de ser excluidos de toda posibilidad de una vida digna.

En contraposición con el planteamiento expresado, podemos retomar como punto de partida la misma práctica de Jesús y de la Iglesia desde su fundación, y veremos que el núcleo de su predicación, su fundamento y su inspiración más honda estuvieron orientados hacia la búsqueda del Reino de Dios y el anuncio de la Buena Nueva, tal como se expresa en el Evangelio. El contenido último de la predicación de Jesús es la realización del Reino, donde los pobres y oprimidos tienen el camino allanado porque son “los predilectos del Padre”. Es aquí uno de los puntos de la confluencia entre las estancias que se venían proponiendo, proceso revolucionario-creyentes comprometidos.

¹¹ Mt. 6, 6-13.

Al respecto podemos hacer la siguiente mención, al inicio de la vida de la Iglesia se veía un afán muy claro y notorio de actuar en favor de los pobres pero con el paso del tiempo esos intereses cambian su eje de atención.¹² Es decir, los cambios y las transformaciones que va a vivir la Iglesia en los siglos posteriores le van a configurar, tal como se muestra el día de hoy, su carácter institucionalizado, jerárquico, fuertemente centralizado y extremadamente burocratizado que harán de la institución un estricto poder secular, a la vez que religioso. Al interior de este desarrollo, la preocupación por los pobres simplemente se irá desvaneciendo y con ellos las “Promesas del Sermón de la Montaña” o “Las Bienaventuranzas”, o se retomarán en las inspiraciones monacales a través de las órdenes mendicantes y de las llamadas obras pías.

Se propone esta idea porque muestra cómo la Iglesia debió enfrentar una serie de retos que la pusieron contra la pared. La institución no veía como una necesidad su actualización de cara a un fenómeno histórico-social de tal envergadura como lo fue la modernidad, sobre todo, por las consecuencias que iba a tener en el futuro. Ante este cuadro mostrado por la Iglesia jerárquica, serán los teólogos de la liberación que retomarán esa inspiración original y primigenia del mensaje evangélico y optarán por una teología que reflexione sobre los pobres y sus reivindicaciones, asumiendo una cuestión que es fundamental en la reflexión teológica en clave liberadora: el subdesarrollo, el imperialismo, la explotación, la alineación y la revolución que son los aspectos o los prerrequisitos que debían cubrirse para posteriormente constituirse en el punto de partida para la consecución del Reino. Ahora bien, ¿cuál es ese aspecto al que hacen referencia estos teólogos y que lo exponen como el magno proyecto de la teología latinoamericana de la liberación?, aun cuando para una inmensa mayoría de creyentes puede estar o está en tela de juicio o francamente proscrita: Con el triunfo de la Revolución nicaragüense muchos de los teólogos de la liberación vieron la posibilidad histórica de poner en práctica su ideario liberador.

A partir de una coyuntura histórico-social concreta intentaron proyectar, impulsar o llevar adelante la *Utopía* transformadora cifrada en lenguaje político-teológico. Esto significó, entre otros aspectos, la identificación y asimilación entre sandinismo, marxismo y cristianismo, donde el mismo sandinismo fue apoyado y legitimado por el campo religioso pero, sobre todo, porque los teólogos de la liberación vieron en esta identificación una manifestación o un signo de la concreción de “los cielos nuevos y la tierra nueva” predicado por Jesús y

12 I° Cor. 11, 17-34.

puesto en el Evangelio.¹³ La fuerza de esta idea quedó reafirmada como una de las consignas de la Revolución, e incluso está inscrita en el himno sandinista en la frase siguiente: “Hoy el amanecer dejó de ser una tentación mañana algún día surgirá un nuevo sol que habrá de iluminar toda la tierra que nos legaron los mártires y los héroes con caudalosos ríos de leche y miel...”¹⁴

Por estos elementos, la dimensión y el significado de la experiencia nicaragüense, le brindó a ciertos sectores tanto nacionales como internacionales la oportunidad de esbozar las líneas generales de esa utopía, a través no sólo de sus inspiraciones y sus documentos, sino por medio de una práctica eclesial y política concreta.¹⁵ Para estos “internacionalistas”, Nicaragua representaba la posibilidad de participar en el intento histórico –deseo remarcar este punto- de forjar un socialismo con rostro humano donde parecía que en la tierra de Sandino se concretaba y se realizaba el luminoso y atrayente sueño de la Utopía Liberadora. En muchos sentidos esta experiencia histórica movió un caudal enorme de energías y esperanzas. Dicha esperanza fue comentada en cierta ocasión por Sergio Ramírez para marcar la paradoja o la franca contradicción con aquello que se había deseado y anhelado al decir: “...la desilusión, el desencanto más profundo que vivió la generación de la Revolución, fue que ella misma hecha poder trató de crear un orden nuevo. Creó la ilusión de que todo era posible”.¹⁶

Otro elemento constitutivo de ese magno proyecto de la teología latinoamericana, es mostrado por los teólogos de la liberación de la siguiente forma, y parten de una matriz común o de un sustrato común y que se puede enmarcar en los siguientes puntos: a) Un compromiso por la causa de los pobres y oprimidos; b) Una vocación teológica en favor de la transformación social desde la misma Iglesia; c) Un antagonismo manifiesto por parte de la jerarquía por considerarlos potencialmente ‘peligrosos’ para la vida de la Iglesia. En algunos círculos o esferas eclesiales o jerárquicas han denunciado que la Teología de la Liberación tiene una marcada tendencia marxista, que para el caso sandinista se manifestó en un franco y abierto apoyo a un estilo de gobierno de corte leninista con sus prácticas y formas de conducción del poder. Este aspecto parece sintomático de lo que puede ser o lo que ha sido

13 Is. 6, 22.

14 Mejía Godoy, Carlos, “Himno de la Unidad Sandinista”, en *Guitarra Armada*, México, Ediciones Pentagrama, 1999.

15 Borge, Tomás, “La Revolución combate la Teología de la Muerte”, en *Cristianismo y Liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas, 1986, pp. 137-139.

16 Ramírez, Sergio, *Adiós Muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*, México, Ediciones Aguilar, 1999, p. 17.

esa identificación histórica entre fe y política con resultados nada óptimos o sumamente expuestos, no sólo a la crítica, sino sobre todo, al juicio de la historia.

Un punto digno de mención en estas consideraciones es el relacionado con la propia posición que guardaban los teólogos de la liberación, que a pesar de la confrontación con la jerarquía, la pregunta era: ¿por qué nunca entraron en una batalla frontal y abierta con los obispos? La razón para algunos es sencilla: son pensadores y activistas con un agudo sentido de la política que si pretendieran entrar en una confrontación abierta con la autoridad eclesiástica, simplemente estarían en desventaja, a la vez que sumamente expuestos a la excomunión, como teólogos y como creyentes.¹⁷ Otra razón es que le dan un peso determinante a sus interpretaciones, valoradas y reconocidas por una tradición rica y respetable de una cultura que todavía guarda una fuerte filiación religiosa, y más en nuestro entorno latinoamericano. Otro elemento que debe ser valorado en toda su dimensión es que los mismos teólogos de ninguna manera forma ni bajo ninguna consideración pueden ser vistos o apuntados como sujetos heréticos o cismáticos. Su trabajo no busca crear cismas al estilo Lutero. Su causa es la reivindicación de los pobres y los oprimidos tomando como núcleo e inspiración el mensaje evangélico con toda su carga expresiva manifestada en la premisa inicialmente planteada, en cuanto que la justicia, el amor y la fe sino se materializan en actos y prácticas concretas carecen de sentido. Estos teólogos no pueden predicar una fe que sólo se mueve en el estricto orden individual, a la manera luterana o calvinista, sin ningún referente o repercusión en otros órdenes o niveles como el histórico-social.

Uno los aspectos que con mayor insistencia se ha sobredimensionado es que la reflexión generada por los teólogos de la liberación tenía una fuerte inclinación “pro marxista”, lo que en sentido estricto es exagerado y fuera de lugar. El asunto no es de esa manera. Es cierto que se echó mano del instrumental marxista pero sólo como una herramienta analítica para la comprensión de la realidad, y como tal, era y es válido ese instrumento. Sobre la llamada ‘cuestión social’, este dato estaría sujeto a una serie de matices y consideraciones más profundas y complejas. Afirmar que “todos” los teólogos de la liberación pasan por ese nivel se presenta como una desproporción y un desconocimiento tanto de los teólogos, como de la producción teológica de la liberación. Otros aspectos que son relevantes y que están presentes en esta teología son los que están referidos a la escatología, la esperanza (el orden utópico en clave histórica) y la dimensión política de la fe.

¹⁷ Mulligan, Joseph E., *The Nicaraguan Church and The Revolution*, Kansas City, Sheed & Guard, 1991, p. 210.

La escatología junto con la esperanza alcanza un máximo de explicitud en estos teólogos. Ambas categorías tienen como fuente de inspiración un referente que puede ser considerado 'tan ajeno' como sería la figura de Ernst Bloch y su *Principio Esperanza*.¹⁸ La manera en que fue asumida la noción de esperanza y el contenido que tiene la escatología se evidencia en la postura de Jürgen Moltmann, uno de los teólogos más afamados, cuando afirmó:

Dios se revela desde el futuro y desde ese futuro nace la esperanza [...] Las promesas de Dios a los hebreos fueron dadas a la humanidad en el evento de Cristo [...], pero aún la Resurrección no fue el fin de una promesa, sino el principio de una promesa definitiva, la que abrió la escatología [...] una perspectiva escatológica caracteriza cada proclama cristiana y la Iglesia en sí.¹⁹

Por esto, la reflexión teológica latinoamericana muestra una relación estrecha entre esperanza-escatología-utopía-historia-política y fe. A su vez, se debe decir que esta relación no se ha desarrollado lo suficiente, al menos en cuatro de sus componentes: Utopía-Historia-Proceso social-Fe, que para nuestro caso son fundamentales. A propósito de esto Joao Batista Libanio dice: "La utopía asume la forma de una mística que inspira acciones transformadoras; o más exactamente, la mística alimenta la utopía [...] es su momento constitutivo".²⁰ Es decir, la utopía en sí misma contempla una diversidad y una gama amplia de realidades que su sola enunciación nos debería poner en una actitud reflexiva sobre los contenidos que guarda esta dimensión. La utopía como 'una forma mística de inspiración', fundamentalmente mueve a acciones, actitudes, a cambios y movimientos, que si los ubicamos en su exacta dimensión veríamos que nos ponen en una situación de reflexión crítica, cuestionadora y transformadora. Con ello se cumple una de las condiciones básicas de toda utopía, que es el ser un elemento cuestionador de lo existente, del orden social en todas y cada una de sus dimensiones. Si la utopía no critica, no denuncia, ni interpela ni cuestiona, sencillamente carece de contenido, de iniciativa, de fuerza, de proposición y de impulso renovador.

El tema de la utopía es provocador, porque no todo mundo estaría de acuerdo en postular a la utopía en su carácter místico. Entre otras razones, porque se considera que apelar a esa

18 Bloch, Ernst, *Principio Esperanza*, Barcelona, Herder, 1979.

19 Moltmann, Jürgen, *Teología de la Esperanza*, Barcelona, Herder, 1970, pp. 15-16.

20 Libanio, Joao Batista, *Utopía y Esperanza Cristiana*, México, Ediciones Dabar, 2000, p. 139.

instancia resquebrajaría o devaluaría la calidad de la lucha. La historia y la experiencia latinoamericana y nicaragüense han demostrado que la organización revolucionaria y la puesta en práctica de acciones pertinentes requieren de una fuerte dosis de entrega, generosidad y utopismo. De lo contrario, el accionar mismo de los revolucionarios se volvería una lucha sórdida y carente de toda fundamentación ético-social. Por otro lado, perdería eficacia y contundencia que es precisamente lo que más se busca en este tipo de procesos. No hay que perder de vista que se está hablando bajo contexto.

La Revolución tiene que inspirar, recrear, mover, dar esperanza y lanzar a la acción. Para alcanzar esos objetivos, esos anhelos es menester estar inspirados en una *profunda mística*. Esto puede ser entendido como generosidad, desprendimiento, entrega o también como devoción por la causa revolucionaria para que se vayan haciendo efectivos todos y cada uno de los proyectos, postulados, deseados y soñados.²¹ Sin no hay estos elementos difícilmente el accionar revolucionario puede contagiar, impulsar y motivar a la realización de esos afanes y aspiraciones. A manera de ejemplo propongo la experiencia mostrada por el FSLN que en su inicio se vio imbuido de esta mística de lucha y de entrega, a la vez que estuvo fuertemente determinado por una visión en esa dirección a la que se le llamó con mucho sentido: “la mística revolucionaria y la vida en las catacumbas”. El mismo Sergio Ramírez lo explicaba en el trabajo: “Vivir como los Santos”, donde afirmaba:

Leonel Rugama, el de la regla de vivir como los santos, fue un poeta místico y un poeta guerrillero, el poeta de las catacumbas [...] en otro de sus poemas coloquiales donde declara que en la lucha clandestina era necesario vivir como los santos, una vida como la de los primeros cristianos. Esa vida de las catacumbas era un ejercicio permanente de purificación; significaba una renuncia total no sólo a la familia, a los estudios, a los noviazgos, sino a todos los bienes materiales y a la ambición misma de tenerlos, por muy pocos que fueran. Vivir en la pobreza, en la humildad, compartiéndolo todo, y vivir, sobre todo, en riesgo, vivir con la muerte. ²²

²¹ Para una comprensión mayor de este aspecto, el de la llamada mística revolucionaria se puede consultar el trabajo de Rueda Estrada Verónica, “El rebelde nicaragüense. La santidad del sandinismo”, en Camacho Navarro, Enrique, (Coor.) *El Rebelde Contemporáneo en el Circuncaribe*, México, CCyDEL/UNAM/EDERE, 2006.

²² Ramírez, Sergio, *op. cit.*, pp. 38-40.

Más adelante plantea una afirmación con una fuerza y una contundencia que mueve a una reflexión realmente cuestionadora sobre el carácter místico de la opción revolucionaria cuando dice:

Sobrevivir hasta el final de la lucha era una recompensa no merecida, y la muerte sólo una manera de dar ejemplo para quienes alguna vez cosecharían el triunfo de una fecha del futuro muy improbable; el triunfo no podría conseguirse sin la constancia de los ejemplos repetidos, una cadena de conductas puras de sacrificios, que no tenían un fin visible. La muerte como un procedimiento, un trámite, una tarea a cumplir, como también el mismo Leonel explicaba.²³

Por esta razón es necesario plantear esta dimensión subjetiva y sus implicaciones, a la vez que, profundizar en ella. Todo esto visto de cara a un proceso tan complejo y abigarrado como es una revolución social, la incorporación y participación de amplios sectores de creyentes en estos procesos, no es “cualquier dato”. Entre otros aspectos porque implica una buena dosis de entrega, dedicación, generosidad, decisión y fe. Significa repensar toda esa zona de nuestra condición humana con sus virtudes y limitaciones. Es toda esta dimensión subjetiva y simbólica que tiene un sustrato profundo y que ha sido poco trabajada. Estas motivaciones se despliegan en función de objetivos y propósitos muy definidos, los cuales son aceptados, valorados y asumidos por la colectividad, pero, sobre todo, que puedan ser vistos desde su origen, desarrollo, y que alcancen su materialización con acciones concretas y palpables. Plantear o proponer la participación de los sujetos sociales y con ellos los creyentes en este tipo de proceso desde una sola vertiente, que la podemos referir de ‘materialista’, reduce y limita la comprensión del mismo, de sus aportes y los valores que pueda generar, como se ha expuesto, a través de la experiencia nicaragüense ha mostrado tener un “plus” esa incorporación y participación, al haber mencionado a Leonel Rugama.

Esto también quiere decir que, para un sector de Iglesia ve en esa participación una mera aportación ‘propositiva’, porque no va más allá, se les puede decir que se quedó en una posición, incluso anterior a la experiencia centroamericana, que ha ofrecido una enorme luz sobre este tipo de coyunturas y alcances. Sin embargo, también ha implicado una fuerte y severa crítica en cuanto que esa participación fue determinante, valiosa, combativa, apegada a

²³ *Ibíd.*, p. 41.

los principios y a la mística revolucionaria, pero también estuvo sujeta a los avatares del mismo proceso, a sus paradojas y contradicciones. Ese nivel “propositivo” del que se viene hablando fue en muchos sentidos un ir “más allá” de una simple incorporación, fue el de una participación combativa, dedicada, lúcida, pero también llena de contradicciones y negaciones que en el fondo significó el replanteamiento serio, agudo y crítico sobre el contenido que guarda para el creyente este tipo de procesos ante la historia, la sociedad y su fe. Joao Bastista Libanio formula este punto de la siguiente manera:

En el medio eclesial hay todavía *dudas de tipo teológico* sobre la posible identificación o articulación entre la utopía de liberación profusamente ilustrada con los textos evangélicos, y el proceso histórico de su realización parcial [...] En el fondo, está la cuestión de si la historia tiene sentido, valor en sí misma, para los cristianos, o solamente a causa de un “más allá” [...] La utopía puede ser significativa, en una perspectiva teológica, sólo si la historia tiene sentido porque, en última instancia, está preñada del Verbo de Dios que en ella se hace carne, y porque es mediación y anticipación de una realidad diferente que la trasciende.²⁴

Si retomamos este elemento que está referido a la posible participación de los creyentes en estos procesos, la afirmación que hace Libanio dejaría a esos creyentes en una posición vulnerable y en extremo expuesta, porque eso quiere decir, es que la Historia siempre le va a quedar pequeña al Reino de Dios o que el Reino es algo tan desproporcionado e inconmensurable que las mismas mediaciones, no sólo se opacan sino que simple y sencillamente se pierden, y con ellas, la propia utopía. Por ello, postular la desproporción del Reino de cara a la Historia es negar la posibilidad de las concreciones humanas y su posible trascendencia. Entre ellas, la utopía como construcción humana y su conexión con lo trascendente, y más todavía, cuando tiene o cobra un carácter liberador, porque entonces no habría mediación alguna que la colocara en condiciones de posibilidad y de encuentro con lo trascendente desde la misma historia. Si consideramos la desproporción del Reino, el aporte humano pierde sentido porque siempre habrá un *más* que no se puede alcanzar ni cumplir.

En este nivel, se puede decir que las experiencias latinoamericanas han permitido darle otra dimensión y contenido a estas reflexiones. Una de ellas se puede plantear de la siguiente

²⁴ Libanio, Joao Batista, *op. cit.*, p. 140.

forma: La lucha de liberación con todos y cada uno de los elementos que la componen, incluido el factor religioso, son aspectos, vertientes que se van agregando en la búsqueda de esa eficacia histórica que en sí misma va demandando mayores niveles de tratamiento y reflexión. En cuanto que la participación eclesial se constituye en un ingrediente particular, más no definitivo de esta lucha y como tal debe articularse a la totalidad de la dinámica histórico-social. Es en este punto donde la dimensión subjetiva cobra una dimensión peso y peso un específicos.

A todo esto se puede proponer “el reverso de la moneda” que estaría marcado por la práctica socio-política que es donde propiamente se va decantando esta discusión y sus posibles soluciones. Sobre todo por las repercusiones y la resignificación de la práctica comprometida de estos sectores de creyentes en coyunturas históricas determinadas. Esto quiere decir que, no podemos o no debemos soslayar ningún elemento, y para el caso concreto, la práctica revolucionaria en todas sus dimensiones. Dicho de manera clara, el asunto no se va a dirimir sobre lo pensando, hay que ir a la experiencia histórica y asumir sus implicaciones. En este sentido, el mismo Libanio hace un planteamiento que no le hace justicia del todo a estas experiencias eclesiales al preguntarse: “¿Cómo la Iglesia, fuente de utopías, puede rescatar, tanto el valor de las utopías, como su misión utópica, superando el mero discurso utópico y colaborando en su concreción histórica?”.²⁵ Es precisamente a través de la *praxis histórica* donde se conjugan estas dimensiones. La cuestión no se resuelve o no se va a resolver desde lo pensado sino desde la misma historia y su práctica respectiva. Es desde una interrelación dialéctica, de donde se pregunta, se plantea, se crítica, se propone y se actúa.

A pesar de que han estudiado experiencias concretas considero que la cuestión sigue en pie, y para el caso que se viene analizando, el de la relación Iglesia-Estado en la Nicaragua sandinista, se puede hacer el siguiente planteamiento: ¿efectivamente se alcanza a visualizar la dimensión y la complejidad de estas experiencias? ¿los alcances que han cobrado y el tramo que tienen todavía por recorrer? Esto se plantea porque si en efecto la experiencia nicaragüense se convirtió en “un parte aguas” histórico, es porque fue abriendo brechas y caminos no transitados, es innegable que ha ofrecido respuestas que deben ser sopesadas y reasumidas. No hay que perder de vista que esta experiencia fue sumamente conflictiva y desgarradora. Históricamente era la primera vez que desde América Latina, y en particular desde Nicaragua, que se daba esa posibilidad de generar una síntesis entre Utopía-Historia-

²⁵ *Ibíd.*, p. 141.

Compromiso de Fe. Este ensayo histórico requiere de una lectura y una interpretación más profunda, más aguda, más rica por los elementos que están inscritos en su interior, y sostengo que sus verdaderas implicaciones y alcances están por ser recuperados histórica y teológicamente.

Retomando lo que decía Libanio sobre la superación de esas oposiciones, dicotomías o antagonismos, sin pretender encasillar la discusión, el nivel de compromiso y la libertad de asumir esos compromisos se constituyen en los principios reguladores que permiten asumir y guardar una actitud coherente delante de la fe y la historia. Ni una identificación ciega y acrítica que nos cierre la posibilidad de reflexión y acciones coherentes, pero a su vez una actitud de apertura y lucidez donde la utopía asuma y cobre su peso específico, como el nivel que despierta, sacude, desenajena a la vez que nos lanza a la búsqueda de ese proyecto y su posibilidad de concreción histórica. Por ello, los creyentes y las CEB tenían ante sí un reto de una envergadura impresionante que se puede enunciar de la siguiente manera: La comprensión, reflexión y desarrollo de la vida eclesial bajo un nuevo código necesariamente implicaba una comprensión renovada y más lúcida de la fe y la historia, no sólo en esta coyuntura, sino sobre todo de cara al futuro para no claudicar o tergiversar el sentido y la experiencia vivida y desarrollada al interior de las mismas Comunidades. Se puede decir que Nicaragua ha significado la recuperación y el relanzamiento del Evangelio en clave histórica. Pero ello requiere para su real y efectiva consolidación, concreción y comprensión, su pleno desarrollo y acabamiento teórico-práctico, y una cuestión fundamental, es el ofrecer mayores aportes, sugerencias, reflexiones y críticas.²⁶

Un elemento que se debe tener en mente de manera permanente es que la historia va marcando el curso de la utopía y su articulación con otras dimensiones. Entre ellas, evitar la distorsión que se ha generado entre historia-utopía-fe-proceso social, donde vaya cobrando ese 'filo' crítico, transformador que llegue a constituirse en lo que debe ser: “[...] la señal de contestación y subversión. Donde, la utopía necesita de otra realidad más utópica que ella para salvarla de la entropía, de la degradación de su energía espiritual”.²⁷

En esta perspectiva es necesario hacer un planteamiento concreto y explícito. El hecho mismo de que la reflexión teológica latinoamericana haya asumido la obra de Bloch y el pensamiento de Moltmann implica que tanto la teología como la historia comenzaban a ser entendidas como parte de una unidad, no sólo explicativa sino fundamentalmente existencial.

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, p. 149.

En este nivel se retomaba una de las inspiraciones más sentidas y reclamadas desde las discusiones conciliares (Vaticano II), que era, la real y efectiva asunción de la historia como elemento central y fundante del quehacer de todo cristiano. Ya no había esa ‘supuesta separación’ o ‘condenación de la historia en oposición con la fe’. En un mismo movimiento histórico se fundían y clarificaban hasta el punto en que sin historia, la propia salvación no pasaba de ser un ‘acontecimiento futuro’ que no tenía mayor relevancia ni trascendencia para la vida de los creyentes porque la salvación vendría en un momento posterior, y como tal, no les afectaba en lo inmediato. A partir de esta idea es que se comenzó a generar una reinterpretación del dato de fe, de ahí surgió una praxis social, histórica y eclesial radicalmente comprometida y consecuente con esos postulados.

La pertinencia y la dirección que debía tomar esta reflexión se articulaba de manera muy clara con esta nueva visión teológica. Porque de otra forma, se haría una interpretación lineal y muy sesgada, no sólo del dato de fe, sino de la misma historia, y lo que se buscaba era que un fenómeno socio-histórico aportara mayores referentes para la reflexión y para la práctica misma. En este sentido, se fueron dando los planteamientos y las propuestas, que fueron sintetizando parte de la tarea en el orden de hacer claro y explícito para los cristianos que la Resurrección se constituye en la plena promesa escatológica hecha por Dios porque invita a la esperanza como fundamento, no sólo de fe, sino de la actuación toda del creyente dentro de la historia. La Resurrección es ‘el evento’ que perfila y concreta la promesa hecha por Dios, así como su pleno cumplimiento, desde un aquí y ahora. Es decir, Dios, a través de la promesa salvífica que se da en la historia, es que va concretando su plan de salvación y la posibilidad de su realización. Esta promesa significa que, *el futuro afecta, remueve y actualiza el presente en todas sus dimensiones*. Sobre este punto, el mismo Moltmann hace una afirmación que es muy clara al señalar: “El cristiano no puede asumir una actitud de ‘resignación religiosa y de culto frente al mundo’. No puede tolerar el ‘sufrimiento, debilidad, falta de rectitud y reconocimiento’. El cristiano debe vivir en solidaridad con una creación expectante, esperando el Reino de Dios”.²⁸

Por esto, no puede un cristiano asumir su dimensión de creyente pleno, exclusivamente en el culto y en la aceptación ‘incondicional’ de la historia como fatalidad. Porque todo el evento salvífico no está constituido sólo como un fenómeno del más allá, ni como una cuestión ‘espiritualizada’, por el contrario, tiene que asumir su papel desde un aquí y un ahora. Porque esto hace que se constituya en esperanza, en realización, en actos concretos el

²⁸ Moltmann, Jürgen, *op. cit.*, pp. 202-206.

proyecto salvífico. Desde un presente, en este mundo, no para un después. Es decir, la *presencialidad* o la actualización de la salvación como un inicio, en un ahora que se debe constituir en el motor y la fuerza que anime a las acciones transformadoras y los cambios cualitativos en la historia.

Toda esta temática sobre la esperanza y su realización, debe estar inscrita en el trabajo del creyente con acciones concretas y solidarias en favor de la justicia, la libertad, la dignidad humana, en definitiva en la búsqueda del Reino de Dios, entendido éste como esa parte que tiene que realizar el creyente desde este presente, en este mundo. Visto de esta manera, esta era una de las notas centrales de la Teología de la Liberación y de sus argumentaciones teóricas y prácticas. De forma enfática se puede decir que: “El fundamento último de esta interpretación teológica está dado por la dialéctica de la promesa divina y la respuesta humana a la esperanza. La esperanza no es una cuestión episódica, es más debería ser el centro de la vida cotidiana, esto es: *vivir sin esperanza es dejar de vivir*”.²⁹

La labor realizada en torno a la esperanza por los teólogos de la liberación en América Latina, a diferencia de los teólogos europeos, mantiene un sustrato más sólido y más crítico. Tiene ‘mayor fondo discursivo’ en razón de que su esperanza se ubica en un contexto que le da mayor vigor y coherencia. Por ello se ha llegado a afirmar que una de las diferencias fundamentales que tiene esta teología en relación con la europea, es que la esperanza se postula como vida, entrega, dedicación, historia y horizonte de futuro. Gustavo Gutiérrez sostiene una idea que confirma lo expuesto cuando dice: “[...] la esperanza cumple una función movilizadora y liberadora en la historia, y a partir de la misma historia”.³⁰ En este punto es donde se da una clara diferenciación entre la teología realizada en Europa y la teología latinoamericana. Reiterando una idea ya expuesta, la teología europea ha tomado más un carácter academicista y de gabinete que de práctica eclesial. A diferencia de la latinoamericana, que se ha postulado como una reflexión y un trabajo eminentemente eclesial, esto es, el trabajo comunitario como punto de partida de esta reflexión.

La forma o la manera en que se han ido incorporando las reflexiones tanto teológicas, filosóficas, sociales, políticas e ideológicas le han dado un perfil muy particular y concreto a la Teología Latinoamericana. Uno de los aspectos más sobresalientes está dado por la articulación entre la comprensión que se tiene de la Utopía como fuerza y elemento movilizador, independientemente de que sea ‘mundana’ o ‘trascendente’ y las condiciones

²⁹ *Ibíd.*, p. 40.

³⁰ Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 270.

concretas de existencia. Porque lo relevante es su carácter intrínsecamente liberador de la condición humana, así como sus elaboraciones teóricas. Juan Luis Segundo, teólogo latinoamericano ya lo había expresado al afirmar que: “[...] la discusión de fondo es poder apreciar y clarificar con el mayor detalle posible cuáles son los aportes y los elementos que nos ofrece la reflexión utópica en el contexto de nuestra realidad. Porque a partir de esa explicitud es que podemos apoyarnos y reflexionar críticamente nuestra condición y sus posibilidades de superación en una perspectiva liberadora”.³¹

Desde otra vertiente, Johan Baptist Metz, teólogo de fama y reconocimiento, también exponía con agudeza esta intuición propuesta por los teólogos latinoamericanos en cuanto que la fe, la religión y su propio culto tuvieran un contenido y un carácter realmente público, social, histórico. El autor lo expresaba de la siguiente forma:

Ya que la religión ha sido relegada a lo íntimo, a la esfera privada, donde el encuentro o la relación Tú-Yo adquiere una importancia fundamental, la tarea de la teología política es la de *desprivatizar* la religión y determinar la relación entre la fe y lo histórico-social. Esta tarea es tan importante como la desmitologización, de hecho es la ‘desmitologización primera’ que se tiene que hacer al interior de la misma Iglesia si se quiere ser fiel a sus postulados esenciales”.³²

Es asumiendo estos planteamientos y los referentes planteados como se puede entender y explicar el por qué de los cambios, las acciones y las transformaciones al interior de la Iglesia, así como el por qué de la participación comprometida de los cristianos en la revolución nicaragüense. Uno de los puntos que es menester tener en cuenta es precisamente como estas dimensiones o niveles discursivos han cobrado un peso y una posición relevante en la discusión teórico-social. No es una reiteración hacer ver la necesidad y la urgencia de tomar en cuenta estos niveles. La referencia a Metz obliga a preguntarnos ¿cómo queremos entender y analizar la situación del creyente en un mundo cambiante y expuesto a la secularización que en términos contemporáneos es la tan llevada y traída “modernidad”? Esta se muestra como permanente confrontación con el mundo y los signos que expresa. Es decir, sino se muestran estos elementos se estaría reiterando una forma ya caduca e inviable de vivir

31 Segundo, Juan Luis, *Teología de la Liberación*, Nueva York, Orbis Books, 1976, pp. 105-110.

32 Metz, Johan Baptist, “Temas de Teología Política”, en *Cuadernos de Reflexión Teológica*, México, UIA, Núm.12, 1988, pp. 12-15.

la fe y la religiosidad, como lo marca Metz al referirse al carácter privado de la religión donde sus expresiones no son en absoluto ni pertinentes y menos relevantes para un mundo y una sociedad en constante transformación.

b.- Proceso social y reflexión teológica

Este tipo de fenómenos requiere para su estudio y análisis de estas coordenadas para ser comprendidos en sus diversas vertientes como ya se ha mencionado. Porque si nos adentramos con mayor detalle en estos asuntos veremos que estos temas no han sido estudiados ni reflexionados con el rigor que se desea por otras disciplinas como son las Ciencias Sociales. En ese sentido, la propia teología y sus reflexiones se han visto inmersas en esa tesitura. Es decir que no se ha abierto a otros discursos. Por ello cabe hacer la siguiente mención, cuando ‘la realidad’ en sentido fuerte fue imponiendo su lógica y sus lineamientos determinó que se fueran asumiendo planteamientos de diverso nivel buscando dar mayor claridad al proceso histórico en su conjunto. Es decir, cuando se dio el fenómeno de la participación socio-política de los cristianos en los procesos históricos, pocos pensaron de manera inmediata en los orígenes estrictos de esta participación. Se consideraba que eran parte de una dinámica impuesta por la propia historia situada bajo contexto, pero cuando se comenzó a desarrollar el estudio y el análisis correspondiente, uno de los aspectos que sobresalieron, fue precisamente que se tenía que abrir el espectro del mismo y abordar de manera seria, sistemática y rigurosa la Teología de la Liberación y sus expresiones teóricas y prácticas.

Es en este contexto que Gustavo Gutiérrez, el llamado “Padre de la Teología de la Liberación” publica en 1971 su célebre trabajo *Teología de la Liberación. Perspectivas*, donde la mayoría de los teólogos de esta corriente ya habían estudiado en Europa y la impresión generalizada era que la teología estudiada en esos centros era insuficiente. Se consideraba que la teología aprendida tenía más un carácter disciplinar y académico que una verdadera reflexión sobre la fe, en consecuencia, la teología europea era irrelevante para los propósitos, tanto pastorales como formativos en América Latina.

El punto comentado por estos teólogos es sobresaliente por una razón muy clara, si efectivamente se entendía la teología como una herramienta de transmisión y comprensión de la fe y lo que ello implica, al encuadrarla en un código académico perdía mucha de su eficacia y contenido. No porque no que fuera valiosa la sistematización teórica sino que desde la perspectiva latinoamericana exigía otro enfoque, otra comprensión y otra

formulación, y en ciertos aspectos, que fuera radicalmente distinta.³³ Ello implicaba un enfrentamiento con *la Tradición y el Magisterio de la Iglesia*, y, en este sentido, se puede hablar de una cuestión más de carácter disciplinar porque contemplaba cuestiones de orden dogmático y exegético, y por lo tanto le atañe a la jerarquía, estas cuestiones en sentido estricto no están sujetos a discusión porque son dogmas de fe que se asumen o se rechazan. Aquí el por qué de, entre otras tantas discusiones, de la confrontación que ha tenido esta teología con la jerarquía. Uno de los puntos más controvertidos ha sido sobre el contenido histórico guarda la fe, que no ha sido (ni será aceptado) como ‘revelado’. Sobre el particular, Gutiérrez afirma que:

[...] las funciones clásicas de la teología habían sido la búsqueda de la sabiduría y el encuentro entre la razón y la fe. La primera cultivada por los Padres de la Iglesia griega, donde lo importante era alcanzar la perfección espiritual [...] La última, que buscaba la reconciliación entre la fe y la razón, fue precisamente en la Escolástica. Un estilo de reflexión que alcanzó su madurez con Santo Tomás de Aquino, quien elevó al rango de ‘ciencia’ la teología, por considerarla un conocimiento racional. Pero con la caída del régimen medieval, la forma en que se había venido realizando su práctica, le restó dos de sus funciones: su erudición y su reflexión racional; y dio paso más bien, al carácter expositivo y doctrinario”.³⁴

Este punto es importante, porque con el correr del tiempo la teología cobró otra dimensión y otros propósitos, constituyéndose más bien en un quehacer defensivo y apologético delante de las grandes corrientes progresistas y antagónicas a la misma Iglesia que fueron la expresión directa de la modernidad como el liberalismo, la masonería, la teosofía y el marxismo.³⁵ La manera en que la Iglesia fue desplegando sus concepciones en este tiempo era porque estaba en un plano de contención y replegamiento, entre otras razones por el avance que estaba teniendo el ateísmo, es en esta coyuntura que se pretendió dar una reconciliación entre la Iglesia y la vida moderna con sus valores

33 Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 40.

34 *Ibid.*, p. 20.

35 Sobrino, Jon, *Cristología desde América Latina*, México, Nuevomar, 1976.

Es decir, por la situación misma que estaba pasando la Iglesia fue que los teólogos comienzan a reflexionar sobre la necesidad y pertinencia de una reflexión más ubicada, más acorde con nuestro tiempo, pero sobre todo, más en sintonía con nuestras realidades y contextos. El elemento que articula el conjunto de las reflexiones y los planteamientos en torno a la Teología de la Liberación es la categoría de la *praxis*. Esta categoría, al menos en esta teología, es fundamental porque apela a un punto que en la exégesis bíblica es central al considerar la experiencia de fe como el punto de arranque y de llegada de la reflexión teológica. La teología en sentido estricto es un dato posterior a la experiencia de fe. Esto visto desde una perspectiva renovadora y crítica pone el acento en un elemento que debe ser parte del trabajo teológico en un sentido muy claro. Es decir, la teología latinoamericana reasume una de las inspiraciones primigenias de la teología griega, donde ésta para constituirse en un dato relevante debe ser entendida como un momento posterior en la vida del creyente al reflexionar de manera lúcida, crítica y comprometida la experiencia de fe. Por eso se afirma que la teología tiene, o debe tener, ese rasgo contestatario y novedoso al interior de la Iglesia. Esto también significa que la teología se debe constituir en la sistematización, el ordenamiento y la maduración de la experiencia religiosa.³⁶

En estas consideraciones hay una referencia muy clara, y es ¿qué debe entenderse por *praxis eclesial*? Esta está constituida por dos elementos o dos niveles de comprensión: *la ortopraxis*, y *la ortodoxia*. La comprensión de estos niveles al interior de la práctica pastoral es relevante porque a pesar de referirse en cierta medida a una misma realidad, sus formas de expresión son diversas. La primera hace mención a una práctica correcta del actuar eclesial, mientras que la segunda hace más bien referencia a una interpretación correcta o a un entendimiento correcto de la vivencia de fe ya realizada. Se puede decir que la *praxis eclesial* como categoría cobra un doble plano: como una actividad en sentido estricto y como reflexión, lo que le da un margen de comprensión muy amplio, y por lo tanto, un mayor nivel 'heurístico', que es lo que en última instancia se busca en toda reflexión o trabajo intelectual.

Esta teología tiene un aporte más: el llamado 'giro exegético'. Significa que en el momento en que se postularon tanto la teología como la tradición, la forma de comprenderlas era más bien una interpretación de carácter más ideológico con la intención de favorecer desde ese nivel a las clases dominantes. Sobre este punto hay que ser muy cuidadosos porque ha sido a partir de estos supuestos donde la teología se le ha cuestionado y se le ha criticado por no ir más allá de sí misma y por contemplar sólo 'una realidad' ideológica e ideologizada

³⁶ Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 22.

preocupada más por hacer de su objeto de estudio un tratamiento sobre un objeto inasible, intangible e inaccesible, como es hablar de Dios y sus manifestaciones. Pero el punto a destacar es que, este giro implicó una reformulación teórico-hermenéutica de primer nivel como para poder postular esta teología como efectivamente renovadora, crítica y a la vez que de mayor alcance interpretativo de cara a una realidad, de por sí ya problemática y compleja.

En este sentido, otro punto relevante de esta teología está relacionado con la comprensión que se tenía del creyente. Las nociones tradicionales eran más de carácter cuantitativo, y la preocupación mayor estaba centrada sobre la propia elección, es decir, *si uno estaba llamado o no a la salvación* vista en el más allá. Se consideraba que la salvación estaba más en el orden moral y devocional que llevaba al creyente al escape de sí mismo, con sus compromisos en el aquí y ahora, lo que hacía de la fe más un asunto intimista y condenatorio, que una real y efectiva experiencia de fe actuante, concreta e histórica. Se decía que: “lo verdaderamente importante era la vida después de la muerte, y el hoy era transitorio, circunstancial y episódico”. La interpretación que se va a proponer desde la exégesis bíblica va a tener una carga teórica y conceptual muy fuerte y por demás compleja.

El postular que ‘el Dios de la Biblia se revela en eventos históricos’, en sí mismo proyecta la reflexión en otro sentido y bajo otras coordenadas hermenéuticas, incluso más adelante se enfatiza que: “El Dios de la Biblia no es un dios de la naturaleza, es el Dios de la historia y la liberación”. Esto es, la reflexión va más allá de lo estrictamente personal e intimista porque la experiencia de fe, desde esta perspectiva es más exigente y comprometida porque ubica al creyente en una dimensión más actuante. A partir de esta consideración es que la liberación y la actuación del creyente se entienden como un acontecimiento histórico-político concreto. El mismo Leonardo Boff y su hermano Clodovis explican qué se quiere decir con esto: “El Dios viviente se alinea con los oprimidos contra los faraones de este mundo”. Se toma como referente central el libro del Éxodo y la lucha del pueblo judío en el camino de la liberación de la esclavitud de Egipto. El mismo Boff enfatiza este punto al decir:

En consecuencia, cuando se afirma que el hombre se realiza prolongando la obra de la creación por medio del trabajo, estamos diciendo que se sitúa, por ese mismo hecho, en el interior de un proceso salvífico englobante. Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, salvar. De igual modo,

luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su plena realización.³⁷

Por eso para esta teología la salvación cobraba una dimensión de ‘presencialidad’, de inminencia, de trabajo activo y consciente en la búsqueda del Reino. Con esto planteamientos podemos ubicar con mayor detalle cuáles son los ‘temas’ de esta teología, sus prácticas, y el por qué de sus inspiraciones. Uno de esos temas era la cuestión *escatológica*. Esta teología afirma que la historia de la Biblia es la historia de las Promesas y de la Esperanza que motiva, mueve, lanza y proyecta a realizar acciones a favor del Plan Salvífico que Dios quiere que se haga efectivo en medio del Pueblo. Esto también significa que la misma revelación hecha por Dios tiene un contenido muy claro, entre otros, la dimensión escatológica porque la propia historia es un acercamiento a la plena realización de la salvación, es a partir de esa aproximación que los creyentes van apresurando su andar por la tierra, y en conjunción con esa Esperanza es que se muestra antes que nada como un dato histórico del cual uno no se puede evadir o escapar, porque es creer que la salvación es ‘para un más allá’ sin conexión con el más acá. Este punto en concreto tuvo una resonancia particular en las Comunidades Eclesiales de Base.

La cuestión está relacionada con la dialéctica histórica de cara a la salvación y al compromiso de los creyentes. Gustavo Gutiérrez lo plantea de la siguiente forma al referirse a los Profetas: “[...] de ellos está a un lado su orientación al *futuro*, y al otro lado su atención a la *actualidad*”.³⁸ Esto quiere decir, que a la vez que se anuncia el futuro se hace una ruptura con el pasado, y ello debe convocar al pueblo a una acción nueva por parte de Dios, que no es otra cosa que una espera renovada y actuante donde el pueblo mismo tiene que rehacer su propia expectativa de cara a esa nueva manifestación por parte de Dios en la historia. En este sentido, hay una cita que aclara con una expresividad impactante el punto al afirmar que:

La esperanza que vence a la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica; si no toma cuerpo en el presente para llevarlo más adelante, no será sino una evasión, un futurismo. Habrá que tener sumo cuidado en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo del futuro; si aquel

³⁷ Boff., Leonardo, *Introducción a la Teología de la Liberación*, Estela, Verbo Divino, 1986, p. 50.

³⁸ Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 206.

olvidaba este mundo. Éste corre el peligro de descuidar un presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación.³⁹

Como se puede apreciar, la relevancia y los contenidos que iba desplegando esta teología fue desarrollando y proyectando la práctica eclesial de los cristianos, a partir del estudio y la reflexión generada desde sus propias comunidades, todo esto desde una perspectiva liberadora. El mismo Gutiérrez es enfático al decir que hacer lecturas hermenéuticas de ‘corte espiritualizante’ no son más que pseudo interpretaciones exegéticas sin mayor peso, relevancia, ni contenido. Porque lo trascendente de la lectura bíblica es su nivel de proximidad y concreción con la vida del creyente y no que lo proyecte a un *topos ouranos* donde todo ya está dicho y preescrito. Los mismos profetas cuando realizaban su labor la hacían desde lo concreto, desde un aquí y ahora. Cuando hablaban de la pobreza, de la explotación, la indigencia, la marginación y la falta de fe, lo hacían con el fin de mostrar la necesidad de su superación, lo hacían desde *su* propia realidad, desde *su* propio contexto, y asumían las consecuencias de dicha predicación. Esto es, la realidad histórica no sólo requiere de la liberación espiritual sino también de la liberación material. El Reino de Dios presupone la eliminación de la miseria material y espiritual. En consecuencia, la lucha, los afanes, los anhelos por una sociedad justa están en el corazón mismo de la historia de la salvación. Soslayar la búsqueda por una sociedad nueva y renovada es un escape más, al ponerla para ‘un después’ y no para un presente, como debe ser, con todas sus consecuencias y riesgos. El creyente tiene que asumir la concreción y el costo de su fe.

A diferencia de otros contextos, la realidad más apremiante en la América Latina que exige, no sólo un tratamiento teórico sino básicamente práctico, es el problema de la injusticia versus justicia social, la lucha permanente entre la opresión y la liberación. Por ello, esta teología afirma que el primer deber o acto del creyente es rechazar enfática y categóricamente la injusticia. Esto evidentemente tiene una carga y una proyección revolucionaria en la acepción más amplia del término. Porque el cristianismo es una religión en y de la historia, no del cosmos, ni de la naturaleza, no puede ver con resignación o indiferencia la existencia de las clases y sus antagonismos en una sociedad. Pero a su vez da lugar a la esperanza en razón de que ya se ha revelado la posibilidad del Reino de Dios, desde un aquí y ahora. *La salvación no se puede aislar del corazón mismo de la historia.*⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

Por otro lado, la manera en que van procediendo estos teólogos es de llamar la atención. Entre otros aspectos, porque hacen ver el peso y la novedad de una reflexión teológica que rompe con los marcos, los esquemas y los moldes de una ortodoxia que ha ido ahogando a la misma teología. Para estos teólogos la salvación toma su lugar en la historia a partir de la misma revelación de Dios, no sólo como 'la palabra' revelada sobre Dios y la humanidad. La Revelación misma es la Palabra de Dios *hecha hombre, historia y carne*. Esto puede parecer irrelevante o ajeno para quien no está conectado con este tipo de reflexiones, pero para la teología y para la exégesis oficial es un verdadero escándalo, por las razones ya expuestas. Esto significa en términos muy claros y concretos, que si la salvación no se realiza desde un aquí y ahora, su repercusión y trascendencia no van a pasar de 'ser un momento en la vida del creyente' al final de sus días.⁴¹ *Una fe para la hora de la muerte, pero no para la vida*. El cristianismo debe ser una fe de vivos y para los vivos. Porque es desde aquí se va construyendo el Reino y su posibilidad de concreción.

A pesar de las evidencias mostradas por la Escritura sobre la relevancia que tiene la Escatología y la Historia, no fue sino hasta tiempos recientes que la Iglesia hizo una declaración explícita sobre este punto, durante el Concilio Vaticano II donde se revaloró el papel que debía jugar la Iglesia en la llamada economía de la salvación y la relación de Dios con la humanidad. La vieja doctrina sintetizada en la consigna: *extra ecclesiam nulla salus* quedaba puesta en entredicho ante el embate de los tiempos y los acontecimientos. Así, el eclesiocentrismo tuvo que dar paso a una reconversión interna con un verdadero espíritu de apertura y de servicio.

Un primer gesto de esta conversión debía darse al interior de sí misma, en sus estructuras, para mostrar que se estaba en sintonía con esa nueva visión. Esto significó, en una primera instancia, que la Iglesia no es un fin en sí misma y que la aparatosidad institucional no es su objetivo, porque le resta fuerza, testimonio y sensibilidad para relacionarse con el mundo y su feligresía. Eran precisamente otras las visiones, otros los valores, donde el sentido de la fraternidad y sus alcances estaban presente en la experiencia de la Iglesia Primitiva o Iglesia Apostólica. Pero cuando la Iglesia se institucionalizó y se convirtió en una fuerza predominante al interior del orden social vigente, el modelo de *Cristiandad* o también llamada *Iglesia de Cristiandad* opacó y sepultó ese espíritu primigenio que le había dado sentido e identidad. La Iglesia misma se convirtió en un aparato tan espeso y burocratizado

⁴¹ Chow, Napoleón, *Teología de la Liberación en crisis. Religión, poesía y Revolución en Nicaragua*, FEBCN, Colombia, 1992, p. 51.

que sus expresiones más propias pasaron a ser más bien reminiscencias de un tiempo glorioso y heroico, y en cambio se generó un culto ampuloso y en extremo ritualizado, más que una verdadera práctica compartida de valores significativos y trascendentes, como serían la fraternidad evangélica, el desprendimiento, la generosidad, la experiencia de fe comunitaria.

Los aspectos comentados fueron abonando un modelo de Iglesia, también conocido como de *Cristiandad* o de *Nueva Cristiandad*, que estuvo inspirado en uno de los más eminentes filósofos católicos Jacques Maritain, lo que le permitió a los demás teólogos tener otro punto de vista de la relación Iglesia-mundo. Esto significó el poder postular la autonomía de lo temporal como algo objetivo y no tratar de ‘subordinar lo mundano’ a los postulados de la Iglesia y menos de la jerarquía. En este sentido, hubo un cambio que se matizaba de la siguiente forma: “La Iglesia no era responsable de la construcción del mundo [...] La Iglesia evangelizaba, los laicos moldeaban la ciudad terrena”. Desde aquí parecía muy claro el punto, pero para Gustavo Gutiérrez era una maniobra más por parte de la Iglesia misma, al decir que:

Este modelo enmascaraba el hecho de que la Iglesia sí estaba muy vinculada con el orden social en la cual estaba inserta. Los movimientos que se inspiraron en este modelo a principios de los años 50, gradualmente profundizaron su compromiso y retaron a la Iglesia a asumir una posición definida con respecto a los problemas apremiantes de la pobreza y la injusticia. En este punto, la Iglesia, ya no podía seguir evadiéndose con una política ambigua y serpenteante, ante el pobre de los pobres”.⁴²

Sobre este punto se desprende una reflexión que se coloca en una posición antagónica con lo propuesto por el modelo de Cristiandad, y esta supuesta autonomía de la Iglesia ante el mundo, más bien asume uno de postulados más significativos de la Teología de la Liberación, y es la siguiente: La pobreza es uno de los temas centrales de la espiritualidad cristiana y los pobres constituyen el eje sobre el cual está articulada la Teología de la Liberación, pero no hay que perder de vista que el *tema de la pobreza* tiene un matiz y una interpretación muy concreta desde esta teología. La pobreza no se toma de forma romántica o poética, es un tema que se reflexiona como parte de un análisis crítico sobre una sociedad donde el parámetro y su confluencia son, la injusticia, la desigualdad y la explotación. Este es su matiz y su

⁴² *Ibid.*, p. 83.

deslinde más claro. Analizar estos elementos críticamente como producto de una sociedad de pocos y privilegiados, así como antihumana y anticristiana ha sido parte de la labor desarrollada por esta teología. Esto quiere decir que debería haber un compromiso serio, consecuente y solidario con los pobres, como expresión de protesta contra un orden social a todas luces injusto. Asumir de esta forma la pobreza, no es idealizarla ni sobredimensionarla como un tema para el más allá. Debe ser, la de una toma de posición intransigente y crítica contra una sociedad que la niega o la simula.

Parte del aporte que ha generado esta teología es que el creyente, asuma su condición como sujeto histórico y social, lo que a su vez es retomado y replanteado con toda su carga y su fuerza, a partir de esta reasunción de la historicidad, que en esta teología ha cobrado mayor contenido y peso. Esta reasunción, delante de la pobreza, es también ir en contra del egoísmo, el abuso, la prepotencia, la soberbia y la exclusión más aberrante y abyecta. En definitiva, es luchar contra el egoísmo como la forma más acabada de la miseria humana llevada a su expresión más burda y enajenante.

c.- ¿La superación de una antítesis?

Al interior de este análisis que se viene haciendo hay un aspecto que es sumamente pertinente al menos enunciar, y es el *problema de la subjetividad*. El de la relación entre motivaciones-anhelos-esperanzas-perspectivas-lucha revolucionaria. Esta dimensión se ha querido confinar a lo “ideológico”; y en cuanto tal como “algo poco serio” o “que no amerita mayor profundización”, sobre todo, porque se ha viciado en exceso su discusión. Mucha de esta discusión viene desde el mismo Marx, al no clarificar o no dejar establecido, al menos en sus líneas generales, el punto en cuestión. Esto dio paso a un cúmulo de ‘exposiciones’, ‘planteamientos’, ‘análisis’ y ‘críticas’, que en el fondo despojaron a los sujetos históricos de esta dimensión. Es importante, al menos decir que los seres humanos se mueven, se proyectan, se lanzan a las transformaciones históricos-sociales por una gama amplia, compleja, abigarrada de motivaciones, de deseos, anhelos, intereses y perspectivas, como dirían los militantes de las “catacumbas” llenos de ‘mística’, donde lo ‘material’ no sólo o exclusivamente ocupa el espacio central de esas motivaciones. Pensar que los seres humanos

se mueven por una sola y exclusiva motivación de orden material es caer en la vulgaridad y en la simplicidad más impresionante.

En este sentido, afirmar la materialidad de las transformaciones sin tener que remitirse a “una instancia etérea, difusa, volátil, inasible, subjetiva”, para muchos revolucionarios es ‘la falsificación del compromiso’ o una ‘pseudo concreción transformadora’. Ha pasado un buen margen de consideraciones y experiencias históricas como para pretender seguir anclados en esas posiciones, que se muestran muchas de ellas más de corte catequético, sectario, doctrinal, más con un claro carácter excluyente, que como un ejercicio abierto, crítico, propositivo. Sólo, y a manera de ejemplo se puede plantear lo siguiente: Tanto la organización revolucionaria como su práctica respectiva implican y requieren una buena dosis de ideales, mística, propuestas, anhelos, esperanzas, porque de lo contrario, el accionar revolucionario se volvería una lucha sórdida y carente de toda fundamentación y motivación ética. Perdería eficacia y contundencia social, que es lo que más se busca en un tipo de acciones. Es decir, agregar, atraer, generar consensos, adeptos, contagiar y animar a la acción.

Con esto se quiere afirmar que, en la conciencia de los sujetos, el pretender desechar o hacer a un lado esta dimensión o presentarla como un simple ‘apéndice’ de la lucha, es no entender la discusión en cuanto tal. Sobre este punto, Libanio afirma que la experiencia nicaragüense ha sido sobresaliente, pero la discusión de fondo sigue presente y es: ¿efectivamente se alcanza a entender la dimensión y la complejidad de una experiencia como éstas? ¿los alcances que ha cobrado, la magnitud de la misma y el tramo que todavía está por caminar se han contemplado? La revolución nicaragüense también ha sido una experiencia sumamente conflictiva, compleja, desgarradora, y en muchos sentidos, contradictoria. Este entramado histórico requiere de una relectura, una reinterpretación y una profundización teórica, conceptual, y discursiva más matizada, más trabajada, más estudiada, con mayor profundidad y agudeza para entenderla en sus diversos ángulos y dimensiones. Entre otras cosas, por el abigarramiento histórico y coyuntural que experimentó y apenas estamos al inicio de dicho análisis.

El planteamiento de la superación de estas oposiciones, dicotomías y antagonismos que hace Libanio, lo marca para no encasillar o segmentar la discusión. Porque sino es de esa forma, seguiremos en un movimiento circular sin posibilidad de superación de esas posiciones. Para conseguir ello se requiere de un compromiso fuertemente estructurado, hecho vida, el tomar plena conciencia de ello, asumirlo con libertad y con capacidad para obtener una comprensión amplia y clara. Lo que también permite guardar y asumir una actitud coherente y crítica frente a la fe y la historia. Esto significa que no debe haber una

identificación ciega, fundamentalista, acrítica que nos cierre la posibilidad de reflexión. Se hace mención de aspecto, porque siempre estamos expuestos a la negación, el rechazo o la simulación en nuestro trabajo. De manera explícita, escribir por consigna no es la solución para aclarar nuestros procesos. Por lo que debe haber una actitud de apertura, desprendimiento y lucidez. También se plantean estas ideas, porque históricamente se ha claudicado o negado todo aquello que en un primer momento se consideró como el motor y el eje de las transformaciones sociales y revolucionarias hasta terminar en un fraude, en una falsificación, en un circo. Donde los ideales, los proyectos, los anhelos, las esperanzas, en definitiva, la dimensión subjetiva fue arrojada al “baúl de los recuerdos nostálgicos, románticos, inoperantes e inservibles”.

La enunciación de este planteamiento es necesaria porque es a lo que se debería aspirar como meta última de todo proceso, esto es, evitar la entropía y la degradación. Como se ha afirmado es uno de los puntos más complejos, más agudos y más delicados al interior de todo proceso histórico de gran envergadura, entre otras razones, porque los sujetos históricos están compuestos por una infinidad de condicionamientos y limitaciones que los determinan en su actuar. Puede parecer una reiteración, pero uno de los puntos a clarificar es que los hombres, las mujeres, las sociedades y los sujetos en lo concreto se van moviendo desde estas coordenadas, que pueden parecer confusas, ambiguas, inasibles, incluso contradictorias, pero son desde esas visiones que se va reconociendo y entendiendo la dimensión subjetiva y la carga que conlleva. Propongo una cita que se ubica en este complejo de mazo de realidades, expectativas, anhelos, propuestas, y búsquedas. No debemos perder de vista la experiencia que estamos analizando, donde uno de sus aportes más valiosos y significativos fue la superación de una serie de supuestos y concepciones, que más bien había negado la posibilidad de encararla desde otros ángulos y enfoques:

La utopía debe entenderse en relación con el proyecto histórico, pues ahí interactúan, efectivamente, la fe y la práctica política, lo que permite comprender la noción de liberación dentro de este único proceso, ya que tal acto de liberación es el que debe llevar a la creación del hombre y la sociedad nuevos. En sentido teológico sería: la liberación del pecado [...] Aquí se da una relación mucho más estrecha y más compleja entre los distintos elementos que

componen esta interacción, tales como: el Reino de Dios y el acontecimiento histórico, la escatología y la política.⁴³

⁴³ Wingartz, Oscar, "Teología y Utopía", en Cerruti, Horacio, (coord.) *La Utopía en América*, México, CCyDEL/UNAM, 1991, p. 145, Col. 500 Años Después, Núm. 3.

Capítulo Segundo

Los Años Complejos de la Revolución

La lógica de la mayoría fue reemplazada por la lógica del mercado; los valores de orientación socialista fueron sustituidos por valores de inspiración cristiana.¹

Robert F. Arnove.

Las transformaciones están en marcha

Un elemento indispensable de este análisis es mostrar el contexto en que se desarrollaron y desencadenaron los acontecimientos que dieron como resultado el enfrentamiento que tuvo la Iglesia jerárquica con el poder revolucionario. Para entender esta confrontación, hay que exponer una serie de elementos que fueron de diverso orden y nivel, que fueron desde las propias condiciones materiales en que se desarrolló la revolución y sus referentes internacionales, hasta una severa pugna de orden ideológico, todo esto enmarcado en un entorno histórico en extremo complejo por efecto de la guerra fría, lo que llevó a estas instancias a una captación e interpretación de la realidad nacional de forma antagónica, así como la forma de enfrentar la problemática pos-insurreccional. Con el triunfo revolucionario encabezado por el FSLN como vanguardia político-militar se inicia un nuevo capítulo en la historia nicaragüense. Este proceso estuvo marcado por una fase previa, la insurreccional, que fue cruenta y densa por las condiciones mismas de la nación centroamericana, con el ascenso al poder por parte del Frente Sandinista se dieron una serie de cambios y transformaciones en casi todos los órdenes de esa sociedad. Fueron pocas las esferas o los ámbitos que se puede decir que “casi” no se vieron afectados por la revolución y sus transformaciones en curso. Al respecto afirmaba Giulio Girardi lo siguiente:

¹ Arnove, Robert F., *La Educación como terreno de conflicto: Nicaragua, 1979-1993*, Managua, UCA, 1994, p. 18.

Porque lo esencial en la Revolución no es la toma del poder político-militar, sino la transformación profunda de la sociedad, es decir, el surgimiento de un hombre y de un pueblo nuevo [...] La Revolución es esencialmente una transformación antropológica, que, sin embargo, construye simultáneamente sus propias condiciones estructurales de posibilidad. Es decir, que no consiste *únicamente* en un cambio de las personas y de las relaciones interpersonales, justamente porque este no es posible masivamente, si no se verifican ciertas condiciones objetivas, económicas y políticas...²

Girardi estaría en consonancia con Marx al afirmar que una sociedad históricamente determinada para constituirse en un espacio nuevo y transformado debe pasar por una revolución donde las estructuras y el andamiaje socio-económico, así como ideológico, se vean removidos desde sus cimientos. De tal manera, la revolución sandinista pretendió transformar cualitativamente a la sociedad nicaragüense.

Por ello, durante la gestión sandinista se priorizó la construcción de un nuevo Estado como el hecho fundamental de la toma del poder. De manera concreta se pretendía reforzar el Poder Ejecutivo, es decir, las Fuerzas Armadas, la Junta de Gobierno y el Aparato Administrativo. El resto de los poderes quedaron subordinados a éste. Esto se explica en buena medida por la guerra de agresión y la necesidad de un mando sólido, compacto y centralizado. Esta expresión de un poder ejecutivo fuerte y único tuvo su primera prueba frente a la burguesía que pedía que las Fuerzas Armadas deberían constituirse en una institución militar nacional, y “no política ni partidaria”. Pero el punto que no había visualizado la burguesía era que estas Fuerzas Armadas eran *sandinistas* en forma y fondo desde su inicio. Esta congruencia política se evidenció posteriormente cuando nació el Ejército Popular Sandinista (EPS) como un compromiso de la propia revolución y como una demanda de un sector importante de la población. En este punto, la defensa tendrá un carácter voluntario hasta 1983 cuando se formaron los primeros Batallones de Milicia de Reserva (BMR), para de ahí impulsar el Servicio Militar Patriótico (SMP) que tantos problemas le generarían al gobierno sandinista.³

Bajo este principio político de reforzar el poder ejecutivo se constituye la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), compuesta por tres sandinistas y dos representantes de

² Girardi, Giulio, “Participación cristiana en la revolución popular y la toma del templo”, en *Revolución Popular y Toma del Templo. El pueblo cristiano de Nicaragua en las barricadas*, Roma, A.C.R.A./Edizioni Associate/CEAV, 1989, pp. 106-107.

³ IHCA., “Un Ejército de Pueblo y para la Defensa”, en *Envío*, Managua, octubre, 1983, p. 28.

la burguesía antisomocista. Por el Frente, estaban Daniel Ortega, Sergio Ramírez y Moisés Hassan, lo que garantizaba la hegemonía sandinista en la toma de decisiones. Esta composición en lo sucesivo generaría tensiones y enfrentamientos con Alfonso Robelo y Violeta Barrios viuda de Chamorro, los otros dos miembros de la junta, quienes renunciaron en abril de 1980 y fueron sustituidos por Rafael Córdova y Arturo Cruz. Este cambio mostró como la burguesía nicaragüense trataba de mantener sus espacios y privilegios, a pesar de que se encontraba a la defensiva.

En este proceso de consolidación el Frente, a partir de 1981, tomó medidas y determinaciones en el sentido de darle mayor coherencia a la gestión estatal para evitar la desarticulación de las instituciones recién construidas e implementadas. Esta medida exigía darle una orientación política clara a las instituciones emanadas de la Revolución, por lo que se funda en primera instancia el Ministerio de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria (MIDINRA) con Jaime Wheelock a la cabeza y miembro de la Dirección Nacional del FSLN (DN). Así como la designación de Henry Ruiz (Comandante Modesto) en el Ministerio de Planificación (MIPLAN). También se crea una Comisión de Estado apoyada por los Comités de Base (las células del FSLN), la que a su vez se constituye en un sub-núcleo de la DN. A pesar de que se trataba de desarrollar las líneas y las instituciones fundamentales del nuevo Estado revolucionario, un problema planteado desde un inicio fue, ¿cuál era la relación del FSLN con el nuevo Estado en construcción?, y en este sentido, el reto a superar era lograr el control del aparato estatal.⁴

La crítica más severa fue la referente al *burocratismo* porque pretendía “conceptualizar al Estado como una ‘fuerza en sí misma’, que es capaz de resolver todo, e incluso hacer la misma obra del pueblo sin el pueblo”.⁵ Uno de los mayores esfuerzos que tuvo que realizar el Frente desde el momento mismo de la toma del poder fue sentar sus bases y desarrollar sus estructuras, principalmente urbanas, en concreto, las denominadas Organizaciones de Masas (OM) o las también llamadas Organizaciones Populares (OP) como: Los Comités de Defensa Sandinista (CDS), la Central Sandinista de Trabajadores (CST), las Juventudes Sandinistas (JS), la Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinosa” (AMNLAE), organizaciones que estaban presentes en las ciudades más importantes. En el campo existieron la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), junto con campesinos y

⁴Molero, María, *Nicaragua Sandinista: Del sueño a la realidad (1979-1988)*, Madrid, CRIES/IEPAL/Fundación Bonfill, 1988, p. 45.

⁵ Documentos de la Dirección Nacional, *Habla la Vanguardia*, Managua, DEPEP, mayo, 1981, p. 55.

trabajadores agrícolas; y en abril de 1981 surge la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG).

En consonancia con la formalización del poder revolucionario, las fuerzas hegemónicas del FLSN llegan a un punto de acuerdo en torno al nuevo gobierno considerado como provisional. Estas fuerzas coincidían en tres puntos básicos que deberían de regir al nuevo modelo: economía mixta, pluralismo político y no alineamiento. Estos tres puntos estaban precedidos por un programa mínimo de gobierno elaborado pocas semanas antes de la toma del poder y por un Estatuto Fundamental de Derechos y Garantías asentados en las *Leyes y Decretos del Gobierno Revolucionario*.⁶ Dicho decreto pretendía recoger las inquietudes y aspiraciones de los diversos grupos aglutinados en la alianza antisomocista donde se desprendería la 'Política de Unidad Nacional'. Además de los elementos ya mencionados, la Revolución dio una serie de pasos hacia la institucionalización de su modelo político. Entre 1983-84 se aprueba la *Ley de Partidos Políticos y la Ley Electoral*, y en noviembre de 1984 se celebran las elecciones generales para presidente, vicepresidente y la asamblea de diputados, con lo que optarían por un modelo representativo formalmente occidental. Se constituye el Consejo de Estado con una poderosa representación de las OM, lo que prefiguraría un modelo representativo cercano a las democracias populares, aunque con características propias. El modelo de democracia que perfiló la Revolución sería desde su inicio uno de los problemas fundamentales entre el FSLN y la burguesía opositora. En este marco era clara la postura del nuevo gobierno acerca del proyecto político. Tanto en las estrategias como en los objetivos, el FSLN quería con tal proyecto estratégico construir el socialismo a través de una etapa considerada de transición, al más puro estilo estalinista con su carácter etapista.

Sin embargo, muchas de las transformaciones sociales proyectadas desde la lucha clandestina y la insurrección popular y reafirmadas cuando el Frente asume el poder tuvieron que ser postergadas, sino es que francamente abandonadas con el incremento de la agresión norteamericana a partir de 1981. En este orden, los objetivos sociales y su materialización fueron reconvertidos. En esta coyuntura lo prioritario fue la unidad nacional y la defensa de la soberanía, la reactivación económica y generar un frente amplio de solidaridad internacional.

⁶ Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, *Leyes y Decretos del Gobierno Revolucionario*, Managua, Núm. 1, 1979.

El FSLN denominó a esta fase “El largo proceso de liberación nacional”, que incluía como ejes centrales: “La consolidación del poder revolucionario y la reconstrucción nacional”.⁷

En este contexto, el Frente se planteaba lo que se llamó *el problema del hombre*, que llevó a los sandinistas a preguntarse sobre la forma de proceder, porque era más claro que pretender avanzar de forma vertiginosa hacia la construcción de una realidad cualitativamente diferente tendría un enorme costo social. Pretender radicalizar el proceso más bien los llevaría a frenar el impulso que tenían, así como los proyectos propuestos; y peor aún, los confrontaría con su propia base social. En este sentido, el Comandante Tomás Borge afirmaba lo siguiente: “No podemos atender la liberación nacional y social al mismo tiempo. Sería muy difícil. Primero debemos cubrir una etapa de independencia, de liberación nacional, con profundo contenido popular. Los cambios que estamos haciendo son los que objetivamente podemos hacer”.⁸ Al respecto se puede decir que, durante los tres primeros años de la Revolución hubo una notable indefinición en relación con los principios fundamentales y con respecto a las líneas de acción. Mucho del trabajo inicial era visto y traducido bajo la forma de consignas, como iniciativas de carácter estrictamente coyuntural y sin mayor alcance que dar solución a una problemática muy puntual. Es decir, si más adelante había las posibilidades se llevarían a cabo dichos proyectos e iniciativas. Esas indefiniciones en buena medida estaban dictadas por razones tácticas y por la inconveniencia histórica del momento.

Esto se expresó en algunas medidas como la nacionalización de los bienes de la familia Somoza y sus allegados, la banca, el comercio exterior, los principales recursos naturales, el impulso al sector nacionalizado, también denominado Área Propiedad del Pueblo (APP) que se pensaba iba a constituirse en el eje de la economía nacional. En 1981 se emite la *Ley de la Reforma Agraria*, la cual pretendía acabar con la estructura oligárquica en el campo. Junto con estas medidas se tomaron otras consideradas prioritarias en el orden social como la expansión y gratuidad del sistema de salud, la alfabetización, los subsidios a los alimentos y el transporte. Las propuestas planteadas por el sandinismo y la burguesía se podían definir en los siguientes términos: la burguesía buscaba la protección de sus intereses y que el sandinismo no deviniera en socialismo; mientras que el Frente pretendía la incorporación de esa clase social al proyecto social y político de la Revolución, pero desde sus propias condiciones de clase y con ello dinamizar la economía.

⁷ Molero, María, *op. cit.*, p. 36.

⁸ Invernizzi Pisan, Ceberio, *Sandinistas*, Managua, Ediciones Vanguardia, 1985, p. 48.

Ante el incremento de las acciones encubiertas por parte de Estados Unidos, la polarización de la burguesía se profundiza y surge la primera gran división: una parte defensora de “la lucha civil” y otra de la contrainsurgencia; división que fue vista como la lucha entre lo nuevo y lo viejo. Por un lado, lo viejo pugna por permanecer y reproducirse, al tiempo que pretende conservar sus privilegios y prebendas. En el opuesto, lo nuevo lleno de ideas, empuje, deseos, pero sin experiencia ni conocimientos. Así las cosas, el país durante casi todo este periodo funcionó básicamente por medio de decretos y leyes particulares que fueron creando un marco jurídico provisional, hasta que en 1987 se promulga la nueva Constitución política. Esto significó que la ausencia de dicha constitución y la inexistencia de un efectivo estado de derecho durante los primeros seis años de Revolución fuera entendido como la “subordinación del ejercicio del poder al orden jurídico”, lo que se verá reflejado en el preeminencia del Estado sobre la sociedad, esto ha sido una característica histórica que ha tenido Nicaragua: un ejecutivo fuerte, por encima de los demás poderes.

Por otra parte, cuando el poder revolucionario asume la dirección gubernamental se encontró con un país económicamente devastado y en ruinas. El PIB y el ingreso *per capita* cayeron en el orden del 30% a un 35% respecto de 1977. El 30% de la PEA estaba desempleada. El aparato productivo y comercial estaba completamente desarticulado. A manera de ejemplo se consignan los siguientes datos: los daños materiales fueron del orden de los \$520.000,000 de dólares, la descapitalización y el saqueo de \$622.000,000 de dólares, la paralización de la producción en unos \$1.246.000,000 de dólares. Aunado a la pérdida de la cosecha de 1979-80, en buena medida por la insurrección final. La deuda externa que dejó el somocismo, y que fue contratada con la banca internacional, estaba alrededor de los \$1.600.000,000 de dólares y el servicio de la misma equivalía a la totalidad de las exportaciones.⁹ Al respecto hubo un factor que en su momento no fue evaluado en su estricta y justa dimensión. El modelo de desarrollo económico somocista se encontraba en un nivel de agotamiento mayor al que se creía, lo que ponía en jaque cualquier proyecto de reconstrucción nacional porque requería de una inversión humana y material impresionante para reactivar la economía nacional. Desde el inicio de la gestión revolucionaria en 1980 el Consejo Superior de la Empresa Privada, (COSEP) ya había planteado esta situación. Los dos primeros planes económicos entre 1980-81 pretendieron reconstruir el aparato económico destruido por la guerra y tratar de reactivar la economía. En este momento, no se

⁹ CEPAL, “Nicaragua: Repercusiones económicas de los acontecimientos políticos recientes”, México, agosto, 1979.

consideraban determinantes los factores económicos internacionales en la dinámica nacional. Se sobrevaloraba la posible participación de la burguesía en la reactivación y reconstrucción del aparato productivo y se pretendía que eso se diera a la brevedad. El aparato del Estado y el sector productivo nacionalizado serían el eje rector de la dinámica económica dentro de un modelo de economía mixta, en una economía de mercado.

Así pues, la estrategia económica entre 1979-80 era la de iniciar un incipiente proceso de transformación del sistema económico heredado del somocismo que se profundizaría en los años 1981-82. La consideración en tono a estos factores era que los elementos fundamentales del sistema económico estaban articulados por una economía abierta y dependiente, ahora se pretendía revertir este esquema, donde la estrategia central era la captación de recursos propios y ponerlos al servicio de la propia economía como una forma concreta de iniciar estas transformaciones, pero rápidamente cayeron en la cuenta que eso era en ese momento materialmente imposible de realizar, y menos todavía activar la economía en función de sus propios intereses.¹⁰ Por esta razón, se le dio una atención particular a la transformación de la forma de inserción de la economía en el mercado internacional definida por su papel exportador de productos primarios e importador neto de divisas, bienes intermedios y de capital, e incluso de bienes de consumo. Esta situación generó desajustes severos; los más graves se dieron en el sector externo así como en la balanza fiscal y financiera. En este periodo, las exportaciones ascienden a \$450.000,000 de dólares en 1980 y a \$508.000,000 de dólares en 1981. Es decir, las exportaciones no lograron alcanzar sus niveles históricos. Las importaciones en 1980 ascendieron a \$803.000,000 de dólares, y en 1981 a \$922.000,000 de dólares; con lo que se mantiene la brecha con el comercio exterior. El déficit de la balanza comercial en 1981 era de \$353.000,000 de dólares, lo que exigía nuevas contrataciones de financiamiento, con el consiguiente incremento la deuda externa hasta llegar alcanzar los \$97.000,000 de dólares más lo que se sumaba para finales de 1981, que estaba en el orden de los \$2.163.000,000 de dólares. Por ello se decía que las políticas gubernamentales tenían un cierto corte liberal, sobre todo, para los sectores nacionalizados o de la gran empresa privada, y paternalista para los sectores populares. La burguesía se resistía a invertir o producir conforme a los planes y metas fijadas por el gobierno, e incluso, saboteara la gestión gubernamental, esto por el recelo que les producía el modelo de sociedad que se pretendía impulsar.

¹⁰ Molero, María, *op. cit.*, p. 51.

Al interior del Frente Amplio Opositor (FAO) había dos organizaciones que jugarían un papel determinante: el llamado sector moderno de la burguesía con su cabeza Alfonso Robelo, que a partir de 1980 se constituyó en el Movimiento Democrático Nicaragüense (MDN); otro, el COSEP que habrá de manifestarse como el cerebro rector del comportamiento de la derecha. A pesar de las contradicciones, la alianza entre la burguesía y el FSLN se mantuvo hasta noviembre de 1980, cuando sus representantes ante el Consejo de Estado se retiran e inician la ofensiva abierta contra el régimen sandinista. Para ese momento, las distintas organizaciones de derecha veían más o menos con claridad cuál era el perfil de la Revolución. Pero creían conquistar nuevas cuotas de poder. Ante este cuadro, donde progresivamente van perdiendo terreno, lo único que les quedaba era la calle y las urnas. Este nuevo frente de combate, “la lucha cívica”, será orquestado por el MDN, que nace con la perspectiva de constituirse en partido político, lo que no había contemplado el llamado sector modernizante y tecnócrata de la burguesía. Con esto el MDN lanzó un virtual desafío al gobierno, una convocatoria masiva, celebrada en Nandaime el 15 de marzo de 1981, con ocasión del primer aniversario de esta organización. El gobierno no lo prohíbe, pero exige que por su propia seguridad se celebre en un lugar cerrado. Este acontecimiento la autoridad revolucionaria lo explicaría de la siguiente manera: “El MDN pretendía capitalizar políticamente las dificultades económicas de la revolución [...] las presiones militares, políticas, y económicas de la reacción internacional [...] todo con el propósito de persuadir a los sectores vacilantes y atrasados del país y que es posible aglutinar, para enfrentar al poder revolucionario y estimular la agresión del imperialismo”.¹¹

Toda esta situación de forcejeo entre el Frente y la burguesía concluyó abruptamente en septiembre de 1981 con la ‘Declaración del Estado de Emergencia Económica y Social’, que fue la decisión política más radical tomada por el FSLN contra la burguesía durante esta fase y que se extendería durante toda la gestión sandinista con diversas intensidades. Entre septiembre de 1981 y marzo de 1982, el Frente formulará su política de unidad nacional ante la primera ofensiva fuerte de parte de la contrarrevolución que se produce a fines de 1981. Por otra parte, y sin concesiones políticas, la burguesía se replegaría sin asumir su papel económico como clase y como motor de la actividad productiva.

El crecimiento de las OM se dio fundamentalmente a la par que las movilizaciones populares en torno a un amplio espectro de tareas a realizar, mayoritariamente bajo la dirección sandinista. Entre otras manifestaciones, contra la burguesía y contra la escalada

¹¹ López, Julio, *Barricada*, Managua, 15 de abril de 1981.

agresiva por parte del imperialismo norteamericano. El no alineamiento y el pluralismo político guardaban una estrecha relación con la política de unidad nacional, y en particular, con el nuevo patrón de re inserción en la economía internacional que el gobierno había propuesto.¹²

Dentro de esta coyuntura, el gobierno inicia la regionalización del país con la puesta en práctica de la *Ley de la Reforma Agraria* emitida en 1981, inscrita en el proyecto general de desarrollo institucional y económico del Frente. Con el incremento de la agresión militar, la respuesta de la burguesía tanto en político como en el económico fue desigual. Un sector de ella, el más politizado y adherido al gran empresariado terminará por aliarse en 1982 a la contrarrevolución y a la estrategia norteamericana. El otro sector de la población, articulado en torno a una serie de partidos políticos opositores, aceptó el marco institucional que la Revolución le había impuesto. El incremento de las acciones militares, implicó el aumento y la complejidad de las dificultades para la población, las cuales llevarían a una batalla cotidiana por la sobrevivencia, por lo que el Frente tendrá que ir maniobrando entre garantizar el compromiso popular de la defensa y tratar de paliar la crisis económica que ya estaba haciendo enormes estragos entre la población. La conciencia nacional frente al enemigo se desplegó y logró prevalecer por encima de cualquier otra consideración, fuera ésta de descontento o antagonismo hacia la Revolución. Pero la reiteración sobre estos puntos tendrá un costo político muy caro, en relación al compromiso popular con las otras tareas y prioridades de la misma Revolución. La reticencia por parte de amplias capas de la población se manifestará a partir de 1984, esto como la resistencia popular hacia la gestión gubernamental y de manera paralela, se agudizara la crisis de las OP, lo que a mediano plazo se reflejó en los resultados electorales de noviembre de 1984.

En función de estas prioridades fue que se trató de readecuar la estrategia político-militar para ese tipo de guerra no-convencional, a fin de destruir al enemigo en su propio terreno y con sus mismas armas. La escalada agresiva de Estados Unidos, se inició en la navidad de 1981, y la confrontación se sucede de manera vertiginosa, donde no se desechaba la posibilidad de la invasión directa. Durante esta fase, la guerra desatada en todos los frentes alcanzó su cuota más elevada de víctimas y daños materiales a los nicaragüenses en general. Bajo este contexto, el gobierno de Ronald Reagan dio todo su apoyo a la fracción más reaccionaria de la burguesía y de la jerarquía católica. Sobre este punto es importante destacar que la confrontación entre el gobierno revolucionario y la Iglesia jerárquica ya

¹² Molero, María, *op. cit.*, p. 70.

estaba en marcha desde el momento mismo en que se fue perfilando el contenido y la orientación que se le pretendía dar a la Revolución recién triunfante, es decir, comenzaba a caminar hacia un socialismo, si se desea incipiente y poco profundizado, pero para allá iba la coyuntura.

La contrarrevolución para ese momento se concentró en la destrucción económica. Se saboteaban los esfuerzos de paz impulsados por varios países latinoamericanos y se trataba de cercar financiera y comercialmente a Nicaragua. Para entonces, el ejército sandinista ya había sentando su contraofensiva, articulada básicamente en la experiencia de lucha acumulada con la implementación a fines de 1983 del SMP y con los Batallones de Lucha Irregular, los famosos BLI, junto con el uso de armamento más contundente fueron en momentos claves la fuerza de lucha fundamental contra los ataques de la contrarrevolución. En los primeros tres años de lucha contrainsurgente y ante el aparente avance de la misma, la “contra” comienza a evidenciar su debilidad estratégica, que estaba inscrita en su propia naturaleza, es decir, su absoluta incapacidad de convertirse y ser considerada una alternativa política viable y reconocida dentro y fuera del país. Entre otros tantos aspectos, le fallaron los apoyos de las supuestas fuerzas internas, las cuales eran débiles de por sí, y que le fallaron a la hora del consenso en el Congreso y en la sociedad norteamericana, y como consecuencia, en el seno de la comunidad internacional, sobre todo, por la supuesta legitimidad de su lucha.

Después de 1984, y ante la imposibilidad de un avance rápido y sostenido en el plano militar, la contrarrevolución inició su etapa de declive, de la que según algunos analistas ya no se recuperaría más. Etapa en la cual las dimensiones política y diplomática adquirirían un papel relevante y central ante la realidad que los empujaba en esa dirección. Esto también significaba que la opción militar era costosa y de difícil pronóstico en el corto plazo. Los objetivos en el plano diplomático fueron básicamente dos: por un lado, deslegitimar internacionalmente a la Revolución mediante toda clase de calumnias y acusaciones; y por otro, legitimar la estrategia norteamericana. El esfuerzo diplomático se centró en la propia región, donde Estados Unidos creó dos efímeras alianzas entre las naciones más afines a sus intereses y a su estrategia belicista. Estas fueron, la “Comunidad Democrática Centroamericana” y el “Foro ProPaz y Democracia”, este esfuerzo se mantendría sólo dentro del marco de Contadora como instancia real de negociación y al margen de las “acciones” norteamericanas.

En septiembre de 1985, el Grupo de Contadora presentó su propuesta de paz que denominó: “Acta de Paz para la Región”, donde el gobierno nicaragüense estuvo en la disposición de firmar, pero Estados Unidos presionó para que Honduras, El Salvador y Costa Rica la

rechazaran, porque, en su versión, esa propuesta le confería ventajas estratégicas a Nicaragua.¹³ En octubre estos tres países hicieron una contrapropuesta al Grupo de Contadora, donde planteaban sus puntos de vista y soluciones que “cambian el enfoque del conflicto”, en cambio coincidían de manera “extremadamente” cercana con la postura norteamericana. Al respecto se afirmaba que: “[...] hemos bloqueado efectivamente los esfuerzos del Grupo de Contadora para imponer el segundo borrador del Acta revisada [...] El nuevo documento es coincidente con los intereses norteamericanos”.¹⁴ A pesar de las “coincidencias” prevaleció el buen juicio y el sentido común al cerrarle la puerta a la propuesta belicista y aislacionista, y con esto concluía un capítulo más de la diplomacia norteamericana. Donde se vieron frustrados sus intentos por involucrar a la América Latina en contra de la Revolución sandinista, en la que prevalecieron los falsos amagos de negociación con Managua, así como el cinismo encubierto en contra del Grupo de Contadora para dar paso a sus consabidas “maniobras” por inescrupulosas e irreverentes acciones y actitudes, pero, sobre todo, por su abierto y manifiesto apoyo a la contrarrevolución al buscar una salida militar al conflicto, así como su más descarado desdén hacia las normas y principios del derecho internacional y a la opinión pública mundial.

Como era sabido, a nivel financiero, la administración Carter ya había aprobado varios préstamos con un valor total de \$30.000,000 de dólares, y para 1982, Nicaragua era el único país de la región que estaba excluido de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe. En 1984, el gobierno norteamericano bloquea los préstamos del Banco Mundial por un monto de \$19.000,000 de dólares destinados a proyectos agrícolas. Entre 1982-84, el Banco Interamericano de Desarrollo suspende siete créditos para desarrollo agropecuario y de servicio social, todos ellos estimados en \$145.000,000 de dólares.

En 1981-83 los ataques de la contrarrevolución son contenidos principalmente por las tropas guardafronteras y los Batallones de Infantería de Reserva (BIR) integrados por milicianos voluntarios. La dirección de las Fuerzas Armadas Sandinistas (FAS), deberá reformular el concepto de la defensa en su totalidad. El primer cambio importante fue la aprobación en 1985 de la controvertida *Ley del Servicio Militar Patriótico* el cual contemplaba que después de tres meses de entrenamiento básico pasaban a formar parte de los BLI, con lo que paulatinamente fueron desplazando a los BIR, porque ya no respondían a

¹³ Para un análisis detallado y pormenorizado los remito al trabajo de: Páez Montalbán, Rodrigo, *La Paz Posible. Democracia y Negociación en Centroamérica 1979-1990*, México, UNAM-CCyDEL/IPGH, 1998.

¹⁴ Consejo de Seguridad Nacional, *Background Papers*, Washington D.C., 30 de octubre de 1984.

las nuevas formas de lucha que estaba implementando la contrarrevolución, en cuanto que eran más rígidos y defensivos.

En este orden, y como parte de la estrategia defensiva sandinista estaba la Comunidad Internacional, al condenar como una violación a los derechos internacionales la actitud injerencista de Estados Unidos al no permitirle ejercer su pleno derecho a la autodeterminación y a la defensa. A partir de 1983, el Grupo de Contadora jugará un papel estelar en este sentido. Desde 1982, Nicaragua denunció permanentemente la agresión norteamericana en diferentes foros internacionales como en el Consejo de Seguridad de la ONU, en la Asamblea General de las Naciones Unidas y ante la Asamblea General de la OEA. En abril de 1984 ante el Tribunal Internacional de La Haya demandó las sanciones correspondientes por daños y perjuicios en su contra por parte de la Administración Reagan, que le fue concedida, así como le fue favorable el dictamen emitido. El juicio en términos legales y diplomáticos fue ganado por Nicaragua, ante lo cual el gobierno norteamericano simple y sencillamente no respondió, e incluso se dijo agredido. El pago por los daños infringidos a Nicaragua durante esta coyuntura nunca se ha llevado a efecto. Con esto se muestra una vez más que el gobierno norteamericano en materia diplomática es el que “dicta” las reglas del juego, que “normalmente” le son favorables.

a.- La Revolución camina con dificultad

Al declararse el Estado de Emergencia en marzo de 1982, la agresión norteamericana empieza a jugar un papel decisivo en la dinámica nacional, y en consecuencia, en la consolidación del proceso revolucionario. Ante esto, Estados Unidos comenzó a desplegar una ofensiva ascendente con el propósito explícito de aplastar a la Revolución sandinista. Para lograrlo combinó la guerra contrarrevolucionaria con su presencia amenazadora y persistente en torno a Nicaragua, a la vez que ejerció presión financiera, comercial y diplomática. En esta fase, el enfrentamiento militar cobró sus cuotas más altas. Las maniobras norteamericanas fueron continuas, y se ven reflejados los momentos más peligrosos y desafiantes de la escalada militar entre noviembre de 1983 a 1984, cuando la invasión directa se vivió como una acción casi evidente. En este sentido, el esfuerzo central de la gestión sandinista y de la sociedad en general estuvo encaminado a la consolidación del proceso revolucionario a través de la defensa nacional

Se tuvo que incrementar el presupuesto destinado a repeler la agresión, así como la implementación a finales de 1983 del controvertido SMP como ya se ha planteado, entre otros aspectos se mantendrá a más de 20.000 jóvenes en armas en casi todo el periodo del gobierno sandinista, es decir, hasta la finalización y firma de los Acuerdos de Paz de Sapoá. La sociedad nicaragüense estuvo sometida a un esfuerzo impresionante y descomunal al tratar de mantener un ejército de tales dimensiones. Sólo es cuestión de imaginar lo que significaba abastecer a una tropa de con esas características y proporciones.

Con la redefinición y replanteamiento de la estrategia de seguridad nacional por parte de la administración Reagan en relación con el Tercer Mundo, se puso en un primer plano la importancia que dentro de la concepción global tenía Centroamérica para Estados Unidos y dentro de ella, la sofisticada y desarrollada estrategia de la *Guerra de Baja Intensidad* (GIB), que era concebida como: “Una guerra contrainsurgente, permanente, de largo plazo hacia el Tercer Mundo, cuyo objetivo era retomar la iniciativa estratégica y revertir históricamente la ola de movimientos de liberación en auge, y que, según Washington, era provocada por el asedio permanente de un poder hostil supranacional, el comunismo internacional”.¹⁵ Esta confrontación se visualizó, en un plano mucho amplio y complejo, y no solamente fue visto en términos económicos, comerciales, diplomáticos o militares. Además, incluía una **estrategia político-ideológica**, un elemento novedoso por sus características que respondía de manera muy definida a este tipo de lucha. En este sentido, su objetivo central, no era tanto la destrucción física del enemigo, sino el desgaste paulatino, consistente e incesante del mismo. Se intentaba “deslegitimarlo, anularlo, y con ello socavar su poder y aislarlo hasta que dejara de considerarse, como un alternativa posible o estable”.¹⁶ En función de esta estrategia, es que se proyectó readecuar toda la estrategia político-militar para un tipo de guerra no-convencional que en definitiva era destruir al enemigo en su propio terreno y con sus mismas armas. Con la escalada agresiva de Estados Unidos en marcha, se puede afirmar que, lo que se intentó fue minar la consolidación del proceso revolucionario desde su mismo arranque. Por ello la confrontación tuvo un desarrollo relampagueante. En esta fase de la guerra, el combate se desata en todos los frentes, lo que causaría un enorme desgaste para ambos bandos, no sólo en términos materiales, sino, sobre todo, en pérdidas humanas por el alto costo que tuvieron que asimilar.

¹⁵ Bermúdez, Lilia, *La Guerra de Baja Intensidad. Reagan contra Centroamérica*, México, Editorial Siglo XXI, 1989, p. 21.

¹⁶ Barry, Deborah, *Aproximaciones al Conflicto Centroamericano. Desde la Perspectiva de la Guerra de Baja Intensidad (GIB)*, Managua, CRIES, 1986.

La presidencia de Ronald Reagan se inicia con una poderosa campaña propagandística con la cual pretendía legitimar sus acciones y la de la contrarrevolución, así como tratar de aislar internacionalmente al régimen sandinista. Al respecto, la plataforma electoral del Partido Republicano en las elecciones de 1984 decía abiertamente: “Nosotros apoyamos a los paladines de la libertad (contras). No se puede admitir o permitir que Nicaragua siga siendo refugio de comunistas”.¹⁷ El giro de la retórica estuvo dado porque coincidió con el momento en que la contrarrevolución adquirió mayor fuerza en el teatro de operaciones. Para diciembre de 1982, la CIA logró unificar a las distintas bandas contrarrevolucionarias que “trabajaban” desde Honduras, y se logró constituir el Directorio del Frente Democrático Nicaragüense (FDN) con: Edgard Chamorro, Enrique Bermúdez, Lucía Cardenal, Alfonso Callejas, Adolfo Calero Portocarrero e Indalecio Rodríguez, junto con el resto de las fuerzas opositoras al sandinismo, donde destacaban: MISURA (Miskitos, Sumos y Ramas) en Zelaya Norte, MISURASATA (Miskitos, Sumos, Ramas y Sandinistas Unidos) en Zelaya Centro y Sur, ARDE (Alianza Revolucionaria Democrática) con Edén Pastora en la frontera con Costa Rica. De todas estas fuerzas la más articulada y consistente fue el FDN que llegó a contar con 17 campamentos a lo largo de la frontera con Honduras, organizados en Fuerzas de Tarea y Comandos Especiales y Regionales dirigidos por ex guardias somocistas e integrados por campesinos reclutados voluntariamente o por la fuerza, con armamento moderno y sofisticado y apoyo logístico desde el interior de Honduras. Una de las actividades centrales de la contra era la llamada *persuasión política y religiosa*. Entre 1982 y 1983, el FDN llegó a triplicar sus efectivos de 3.000 a 9.000 con nueve comandos regionales y en 1984 pasaban de 12.000 a 15.000 hombres.

En este periodo el ejército norteamericano llevó a cabo una docena de maniobras militares, entre las más importantes fueron: *Ahuas Tara I* (febrero de 1983); *Ahuas Tara II* (agosto de 1983-marzo de 1984); *Ahuas Tara III* (marzo de 1984-marzo de 1985); *Alerta-Emergencia* (marzo de 1984); *Granadero I* (abril-junio de 1984) cerca de El Salvador; y *Lempira* (julio-octubre de 1985) en la frontera con Nicaragua. Los ejercicios navales: *Guardianes del Golfo* (junio del 1984); y *Guardianes de la Ley* (noviembre de 1984) en el Golfo de Fonseca. También se realizaron otras 30 operaciones de menor envergadura en Honduras, con lo que se pretendía mostrar: “[...] nuestro compromiso hacia las naciones amigas, y presionar a

¹⁷ Molero, María, *op. cit.*, p. 84.

favor de la paz en Centroamérica o impedir la propagación del comunismo en el área”.¹⁸ El objetivo real era intimidar al gobierno nicaragüense y a la guerrilla salvadoreña, al mismo tiempo que generar una amplia estructura aeroportuaria y bases militares en Honduras, así como preparar al ejército hondureño ante la eventualidad de una invasión directa. Con la ofensiva contrarrevolucionaria en pleno despliegue entre 1981-83, los ataques fueron contenidos principalmente por los guardias guardafronteras y por los BIR. La Dirección de las Fuerzas Armadas Sandinistas reformuló su concepto de defensa y el primer cambio importante fue la aprobación en 1983, de la citada *Ley del Servicio Militar Patriótico*.¹⁹

A nivel externo, la agresión norteamericana se agudizó considerablemente en todos los frentes. El más crítico fue el económico, en cuanto que mermó de manera sustancial la producción, así como se manifestó la destrucción de la infraestructura y se creará una presión mayor por parte de Washington sobre las fuentes de financiamiento hacia los mercados donde operaba el gobierno nicaragüense. Esto tendrá un costo económico y social impresionante que impactará frontalmente a la débil república centroamericana. La crisis económica también cobrará su cuota en una serie de factores políticos, donde el Estado, el Frente y las OP invertirán un esfuerzo de gran magnitud para enfrentar la guerra, lo que provocará su debilitamiento en todos los demás rubros.²⁰

El balance general del periodo 1982-84, es tal vez el más crítico del todo el proceso revolucionario. En 1982, el PIB es negativo (-1.45%), por primera vez después de la toma del poder por el Frente. El gasto público pasa de un 28% en 1981 a un 32% en 1982 del PIB. Se incrementó, entre otras razones, por el aumento del presupuesto a la defensa en un 18 % en total, por el sostenimiento de los subsidios a la producción, al consumo y la elevada tasa de inversión. Pero la causa principal que explica los desequilibrios y las insuficiencias en materia económica, fue el altísimo gasto destinado a la defensa e inversión. Todo esto tenía su origen en los desajustes de la estructura económica heredada, en la crisis económica internacional y en el alto costo que le infringió la agresión norteamericana, plasmado en la aguda escasez de divisas. Un aspecto considerado prioritario fue “el tratar de estabilizar la economía”, reducir los desequilibrios internos y externos que hacían imposible utilizar de forma eficiente los instrumentos tradicionales aplicados a la economía de mercado, y vincular

¹⁸ IHCA., “Maniobras Militares en Centroamérica”, en *Envío*, Núm. 54, Managua, diciembre, 1985.

¹⁹ *Decreto-Ley sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto, 1983.

²⁰ Núñez, Daniel, Entrevista en *Pensamiento Propio*, Managua, enero-febrero, Núm. 30, 1986.

efectivamente la lógica de este tipo de política con los objetivos generales de la Revolución.²¹

En este sentido, la política más cuestionada fue la paridad múltiple con respecto al dólar, sobre todo, en las estimaciones de 7.5; 126.3 y 79.1 millones de dólares entre 1982-84.²² Además el fuerte desajuste entre los precios-inflación-salarios desembocó en una gravísima pérdida del poder adquisitivo de los sectores con menores ingresos. Ya para 1984, el salario promedio real respecto de 1977 era de un 40% menos, esto contribuyó a la merma en la productividad laboral, que descendió entre 1980-84 en un 30%.²³ Como un elemento adicional, la agresión jugó un papel determinante. La unidad nacional era fundamental en esta coyuntura y para dar respuesta algunas de las reivindicaciones básicas de la burguesía era inevitable para mantener las alianzas, porque contribuía a mantener el apoyo solidario de la comunidad internacional, en especial, el Grupo de Contadora y de la social-democracia europea. Al interior del FSLN existía un consenso básico: en un nivel estratégico, los intereses de la burguesía debían estar subordinados a los proyectos revolucionarios en su conjunto; y en el nivel táctico, las elecciones eran una decisión necesaria en función de la paz, que no ponían en riesgo el poder sandinista.²⁴

A lo largo de 1983 se incrementarán los contactos entre la Coordinadora Democrática Nicaragüense (CDN), las bandas contrarrevolucionarias, sobre todo, ARDE. En diciembre, hubo una propuesta concreta de “diálogo nacional” entre el gobierno sandinista y “los alzados en armas”, basada en ocho puntos propuestos en los cuales se demandaban la separación del Estado-FSLN y del FSLN-OM, la suspensión de leyes violatorias a los derechos humanos, la suspensión del Estado de Emergencia Nacional, así como el pleno ejercicio de la libertad de expresión e información, una amnistía general, respeto a la libertad de culto, libertad sindical, autonomía del poder judicial y restablecimiento de la ley de amparo. La respuesta a esta serie de demandas fue poner como condición participar como grupos o partidos políticos organizados en las próximas elecciones.²⁵ Los planteamientos de la CDN coincidían una vez más con las demandas de Washington sobre el diálogo con la ‘Contra’. En pleno proceso

21 Cabieses, Hugo, *Estimación sobre la descapitalización en base a la balanza de pagos*, Managua, 1986.

22 IHCA., “Lenta transición hacia un modelo de sobrevivencia popular”, en *Envío*, Managua, septiembre, Núm. 63, 1986.

23 Arce, Bayardo, “Discurso ante el PSN”, en *La Vanguardia*, Barcelona, julio, Núm. 24, 1984.

24 *La Prensa*, Managua, 28 de marzo de 1983.

25 Kuant, Elia María- O’kane, Trish, “Nicaragua: Political Parties and Elections”, en *Cuadernos de Trabajo (Working Papers)*, Managua, CRIES, s/e, p. 86.

electoral en 1984, la llamada “operación cruz” culminó con la plena identificación entre las fuerzas de la CDN y la contrarrevolución. Por otro lado, la actividad política de la CDN en términos objetivos era muy reducida por la escasa presencia opositora y como producto histórico propio de Nicaragua, la debilidad de las fuerzas políticas.

Se debe decir que la debilidad mostrada por la oposición se verá compensada por el papel cada vez más protagónico y beligerante de la jerarquía católica en contra del proceso revolucionario. A reserva de ser más desarrollado y precisado este punto en el capítulo tercero, se puede afirmar que la misma jerarquía era, y es consciente, de ser uno de los actores socio-políticos con mayor influencia entre la población, a la vez que uno de los más organizados del país. De esa manera, se enfrentaría a las políticas del gobierno revolucionario, a su vez, apoyaría de manera cercana y puntual las críticas y planteamientos que formulaba la burguesía. Primero fue contra el modelo educativo al cual consideraba “extremadamente politizado”, después contra el “genocidio” de los miskitos en la navidad de 1981. Sobre este punto es pertinente remitirse a la Carta Pastoral emitida por la Conferencia Episcopal Nicaragüense (CEN). Más tarde será contra el SMP con su Carta Pastoral de agosto de 1983.²⁶ La jerarquía estaba de acuerdo con los planteamientos de la oposición, al calificar el sistema político sandinista de “totalitario”. Además acusó a los sandinistas desde el exterior, de perseguir a la religión y a los cristianos. En este orden, en 1984, el Cardenal Obando será ubicado como cabeza visible y líder de la oposición asumiendo sus posiciones, en tanto que la contrarrevolución lo nombrará su guía espiritual.

Una de las cuestiones más álgidas y difíciles de manejar por parte del FSLN durante su gestión fue su relación con la Iglesia jerárquica, entre otras razones, porque el propio Frente actuaba de manera zigzagueante, entre la moderación y la confrontación. Es decir, el trato que mantuvo con la jerarquía católica fue más bien coyuntural, en razón de que nunca tuvo una estrategia clara y definida de largo aliento en relación con este sector de la sociedad nicaragüense, lo que le dio a la jerarquía espacio para maniobrar a su favor. Un acto que fue interpretado de franco y abierto desacato hacia la autoridad gubernamental, fue cuando el Cardenal Obando convocó a una manifestación de solidaridad por uno de los sacerdotes detenidos y acusados de colaborar con la contrarrevolución, la provocación iba a contracorriente de la orden del Ministerio de Interior de no realizar esos actos. El gobierno respondió expulsando a diez sacerdotes extranjeros, colaboradores cercanos y asesores de

²⁶ CEN, *Carta Pastoral sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto de 1983.

Monseñor Obando. Con esta acción el gobierno marcó los límites de su tolerancia, ante los cual la jerarquía se replegó.

Mientras tanto, la administración Reagan, que había presionado al gobierno sandinista para que convocara a elecciones, súbitamente cambió de parecer y comenzó a boicotearlas y a deslegitimarlas. Para realizar esa campaña se apoyó en las organizaciones de derecha, la COSEP y la CDN, que nombraron a Arturo Cruz como su candidato a la presidencia. Estas organizaciones en diciembre del 83 expusieron nueve puntos como condición para participar en la contienda electoral. Ante esto, el gobierno se mostró flexible y negociador porque le interesaba darle amplitud y credibilidad a las elecciones que se avecinaban, porque en ese momento la CDN era considerada la mayor fuerza política de oposición en el país. Es en esta coyuntura donde la estrategia norteamericana también contemplaba al resto de los partidos, y en concreto, al Partido Conservador Demócrata (PCD) y al Partido Liberal Independiente (PLI). Por otro lado, el problema de los partidos era participar o abstenerse de la contienda, al final de cuentas decidieron participar, lo que representó para el gobierno revolucionario un asunto muy complejo por la coyuntura que se estaba dando. Porque si los partidos se hubieran abstenido, el proceso electoral, más bien, se habría constituido en un plebiscito, por la escasa, o más bien, nula participación partidaria.²⁷

El resto de los partidos políticos respetaron el marco normativo propuesto. El Partido Popular Social Cristiano (PPSC) y ex integrante del Frente Patriótico Revolucionario (FPR) impulsó una línea crítica hacia la dirección política sandinista e intentó capitalizar el apoyo de los sectores descontentos con el FSLN, sobre todo, por la cuestión religiosa, pero marcando su línea respecto de la jerarquía, porque la consideraba una instancia que maniobraba en función de un doble juego, el propio y el de la oposición conservadora, pero ante todo, tratando de no perder espacio socio-político en la sociedad. Los tres partidos de la autodenominada izquierda marxista-leninista, el Partido Socialista Nicaragüense (PSN), el Partido Comunista de Nicaragua (PC de N) y el Movimiento de Acción Popular-Marxista-Leninista (MAP-ML) mantuvieron sus mismas posiciones de años anteriores, es decir, su campaña electoral mantiene su apoyo a la necesidad de la defensa, pero critica la alianza del FSLN con la burguesía.²⁸ Por su parte, el FSLN no llevó a cabo una campaña electoral tradicional porque tenía la plena y absoluta seguridad del triunfo. Más bien, lo que hizo fue profundizar los niveles de conciencia política, incluso en los sectores más apegados al

²⁷ *Ibíd.*, p. 7.

²⁸ *Ibíd.*, p. 8.

proceso revolucionario. Por parte de la oposición, usaron como ejes de su campaña el descontento que se comenzaba a palpar entre la población, a la vez que fueron sus banderas de lucha, y éstas fueron básicamente: El controvertido SMP, la crisis económica y el abastecimiento popular. De esta manera, la campaña electoral del Frente llegó a constituirse en la mayor ofensiva político-ideológica lanzada después de su primera gran acción de estricta envergadura nacional posterior a la toma del poder como lo fue la Cruzada Nacional de Alfabetización en marzo de 1980.

El Frente obtuvo un triunfo relativamente cómodo y fácil. Alcanzó una votación del 47% de la población inscrita en el padrón electoral. Esta era un muestra más de que el tan llevado y traído “totalitarismo político” no era tal, ni tampoco próximo a las llamadas democracias populares donde los porcentajes oficiales llegan incluso a ser cercanos al 90%. También se pudo afirmar que el pluralismo político era una realidad, pese a la abstención de la CDN. La burguesía mantenía un espacio político importante, donde el PCD y el PPSC obtuvieron el 30% de los votos, mientras que la autodenominada izquierda sufrió una vez más una derrota contundente con sólo el 4% de la votación.²⁹

La guerra y la crisis económica provocaron una serie de cambios y trastornos en los distintos sectores sociales del país. Un ejemplo de ello, la política de masas sandinista entendida como el conjunto de líneas y medidas adoptadas por el Frente a fin de ampliar y consolidar el compromiso popular con el proyecto revolucionario, centró sus esfuerzos en garantizar el apoyo a las tareas prioritarias: la defensa y la producción. La reacción popular a esta política se expresó en las más diversas formas de resistencia, que terminó en una verdadera recomposición y rearticulación de la base social de la Revolución que, por otro lado, revelaba un debilitamiento real y efectivo de la hegemonía sandinista. Puede afirmarse que aunque la vida era cada vez más difícil para el conjunto de la población, se percibía una clara decantación entre la problemática de unos y otros sectores. Esto es, ante la agresión contrarrevolucionaria, los jóvenes urbanos y campesinos pagarán los costos más altos porque casi exclusivamente ellos asumen la defensa. Mientras que la burguesía agro-exportadora y la agro-industrial (grande y mediana), los cargos directivos y profesionales del Estado y la burguesía comercial del campo y la ciudad vivían todavía como antes, con cierta holgura. En cambio los obreros, los campesinos pobres con poca o nula tierra y las mujeres serán los que soporten la mayor carga. La distribución de las tareas y los compromisos estarán estrechamente ligados a la orientación que les impongan las políticas sandinistas.

²⁹ Invernizzi, Pisan, Ceberio, *op. cit.*, p. 68.

Las consignas de la defensa y la producción adquieren un significado muy concreto. Defensa popular sí, pero estructurada orgánicamente, centralizada y jerarquizada. Producción sí, pero sin desórdenes, ni enfrentamientos sociales. En el orden interno tratar de armonizar los diversos intereses sociales era la condición indispensable para enfrentar con éxito la defensa de la soberanía nacional. La paz, la dignidad, la soberanía y una relativa mejoría de las condiciones de vida de la población eran los objetivos estratégicos de la Revolución en esa coyuntura.³⁰ La prioridad otorgada al Estado se vio reflejada, en primer término, en la propia asignación de cuadros sandinistas. Las estructuras militares cuentan con el 56% de los militantes sandinistas, pero también se concentran en los gigantescos presupuestos asignados, sobre todo, al papel que el Estado como patrón debe ir asumiendo cada vez en mayor medida. Esto significa que ante la pérdida de estabilidad económica y social, la población se fue acercando cada vez más al Estado, y éste de manera paternalista debió asumir esa fuerza de trabajo, con esto fue generando un desequilibrio impresionante en la acumulación y la generación de la riqueza.³¹ Es evidente que esto planteaba una serie de problemas, pero el más complejo, no era tanto, el éxito o el fracaso de una determinada línea popular, sino el escaso protagonismo y responsabilidad que asumía el gobierno en ellas, donde más bien, la población organizada capitalizaba los resultados en base a las experiencias adquiridas.

Este cuadro general de la situación que predominaba en el primer lustro de la gestión revolucionaria puede sintetizarse como un desgaste y un desánimo generalizado ocasionado por la acumulación de esfuerzos en los primeros años, pero sobre todo, por la frustración creada con el paso del tiempo al no poder resolver los diversos problemas que estaban diseminados en todos los rubros y actividades de la sociedad nicaragüense. La permanente tensión de la guerra y con ella, la supuesta o hipotética invasión directa por parte de Estados Unidos, el cansancio cotidiano de la jornada laboral, el estudio en el caso de las mujeres, las tareas domésticas, así como un enorme etc., etc. El desgaste creado por un cúmulo de tareas que en términos materiales y espirituales rebasaba y consumía con mucho las energías de la población y su capacidad de enfrentar esos retos. Sostener la Revolución en esas condiciones fue una carga y una labor faraónica. También debe consignarse que la política de masas sandinista durante este periodo no sólo no estimulaba, sino que cerraba los espacios político-ideológicos, legales e institucionales que habrían permitido una continuidad a la lucha popular, y sí en cambio fortaleció la dependencia de la OP hacia el FSLN y sus instituciones,

³⁰ Molero, María, *op. cit.*, p. 115.

³¹ INIES-CRIES, *Origen y Desarrollo de los CDS*, Managua, CRIES, julio, 1985.

lo que debilitó profundamente su poder y capacidad de gestión, de beligerancia y contestación ante el sector privado, el Estado y la propia dirección sandinista.³²

En este sentido, el papel que habrían de jugar las OP en esta coyuntura fue la de ser un instrumento ejecutor de las prioridades nacionales emanadas del Frente, y en particular, la defensa y la producción. La introducción del SMP, por primera vez, en la historia del país, provocó al menos durante el reclutamiento de la primera promoción, un profundo trauma social. La coyuntura militar precipitó la decisión de reclutar masivamente sin el suficiente soporte ideológico ni político y dándose en algunos casos el uso de métodos coercitivos. No puede obviarse que esta decisión tuvo un fuerte costo político en el plazo inmediato por lo que el SMP se convertirá en una de las banderas predilectas de lucha de la oposición política desde su implantación hasta el final de la gestión sandinista. Los sectores más atrasados, ante su total impotencia e incapacidad para entender o visualizar lo que ocurría en ese marco, anhelaban ante todo la paz. No entendían porqué el gobierno no quería dialogar con la contrarrevolución tal como lo proponían la Iglesia y la oposición: “si con ellos se pueden solucionar todos los males”.

La segunda prioridad de la OP era la producción, y sobre todo, el abastecimiento de alimentos. El problema era que la elevación de la producción no pasaba por ser más que una consigna que no se traducía en políticas concretas. Los sectores populares respondían ante la consigna de la producción más ante la perspectiva de ver elevados sus ingresos, que por mayores o menores niveles de conciencia. Por otro lado, decae la producción en el sector obrero más que otra cosa, por la falta de incentivos materiales. Al problema de la producción se le unía el del abastecimiento que llegó a convertirse en una consigna de primer orden de las OP. Por ello, los CDS en las ciudades levantaron un censo por barrios, para de esa manera poder regular la asignación de despensas por persona de los seis productos básicos y la provisión a través de expendios o tiendas. A diferencia de la ciudad, en el campo los resultados de la UNAG fueron más bien relativos, en parte por la dispersión de la población, la ausencia de infraestructura y la ruptura de los canales tradicionales de comercialización rural, aunada a la agresión que dislocó gravemente la relación campo-ciudad.

El problema del abastecimiento se tornó extremadamente grave, entre otras cosas, porque no se podía garantizar los precios oficiales a los productos y con ello proteger el salario de los trabajadores y del proletariado en general. El desabastecimiento se convertirá, después del SMP, en uno de los motivos principales de descontento popular, aliado involuntario de la

³² Ortega, Daniel, Entrevista en *El Nuevo Diario*, Managua, 24 de marzo de 1986, p. 2.

oposición. En las zonas de guerra se produce una fuerte polarización política entre la población. Cuando la agresión se comienza a desplegar hacia el interior del país, un sector importante del campesinado se encamina hacia la colaboración con la contrarrevolución, a diferencia de los que han elegido la defensa de la soberanía nacional que hacen suyo el proyecto revolucionario, incluso con mayor entrega y radicalidad que en el resto del país. Ante este panorama, las demandas específicas de los distintos sectores sociales, a partir de marzo de 1982 serán ignoradas o refrendadas por la dirección sandinista lo que provocará un paulatino aislamiento de la OP respecto de sus bases y desembocará en una virtual crisis de esas organizaciones.

Durante la campaña electoral del 84 era falso que algunos partidos políticos logran ofrecer una oferta política coherente y viable, además, que obtuvieran credibilidad. Estaba claro para la mayoría que sólo había dos proyectos reales el de la Revolución o el de la contrarrevolución. En ese contexto, el Frente dirige su campaña “hacia” las bases populares. Su programa tenía sus líneas enfocadas en lo que consideraba: “El programa histórico del FSLN”, y se convirtió en la evaluación más grande efectuada en la base desde el triunfo. Después de la victoria electoral el gobierno sandinista tomará posesión el 10 de enero de 1985 sin poder variar la nota ni las condiciones en general, pero eso sí, deberá enfrentar retos todavía mayores a los de la etapa anterior. Para finales de 1984 la ofensiva contrarrevolucionaria alcanzó su mayor desarrollo, al cobrar un elevado número de víctimas, haciendo estragos evidentes en la economía y debilitar políticamente al Frente. La crisis económica empieza a pesar en el avance de la Revolución, tanto o más que la misma guerra, y todo esto se traducirá en el claro debilitamiento de su hegemonía popular.

b.- El sueño se desvanece

Si en la primera fase de la Revolución la consigna era: defensa y producción. Ahora, en esta la fase, de 1985 a 1988 será sobrevivir, o en otras palabras: “hacer mucho con poco o casi nada”. Se hace una evaluación de la dimensión política a nivel nacional lo cual supondrá cambios y modificaciones en todas las áreas. A partir de esta consideración, era fundamental en primer lugar ubicar el origen de los problemas, que no sólo estaba en la agresión norteamericana como criterio predominante, sino intentar potenciar el papel de los distintos

actores sociales en la búsqueda de soluciones.³³ Se reformula la política de unidad nacional, tal como se venía concibiendo. Se cuestiona la alianza político-económica con la burguesía porque estaba cobrando un alto precio para la sobrevivencia, así como el avance político de los sectores populares; en consecuencia, esto afectaba decididamente la consolidación del poder revolucionario. En este punto, el FSLN apostó por los sectores populares, por sus intereses, y por una más clara hegemonía popular en la gestión política, económica e ideológica, aún a costa del enfrentamiento con la misma burguesía.

La Nueva Política Económica (NEP) pretendió frenar el deterioro productivo y los desequilibrios existentes (la tan ansiada estabilización) y garantizar la sobrevivencia del poder (vía la defensa) y de la población, priorizando a los combatientes y trabajadores productivos. Como un hecho sin precedentes, se combatió con ímpetu la especulación y privilegió al campo sobre la ciudad. A nivel estructural, la difícil situación del sector externo, es decir, la crónica falta de divisas orilló a los sandinistas a tener relaciones más estrechas con el campo socialista y el Tercer Mundo que se convertirán, en cierta medida, en los soportes del Frente. Se prestó una mayor atención al manejo de las políticas de mercado. Por otra parte, se le restó protagonismo al sector empresarial (estatal y privado), para potenciar el papel de la mediana y pequeña industria, sobre todo, la rural.

En el campo político, la actividad de la oposición tendrá más bien un bajo perfil, sobre todo, por la autoliquidación de la CDN y por la falta de espacios ante la reimplantación del Estado de Emergencia en septiembre de 1985. Más adelante, la clausura “por tiempo indefinido” del diario opositor *La Prensa*. En este contexto, los partidos elegidos en 1984 centrarán su actividad en la elaboración de la Nueva Constitución promulgada el 1° de enero de 1987, donde se institucionalizan los cambios fundamentales impulsados por la Revolución. En el periodo que va de 1985 a 1987, el gobierno norteamericano introduce cambios importantes en su estrategia a nivel diplomático donde declaró abiertamente su intención de destruir a la Revolución nicaragüense. En consonancia con la nueva estrategia la GBI se verá obligada a invertir enormes esfuerzos en el plano político que implicaban confrontación. Al respecto, el núcleo de su mensaje era la legitimidad de la lucha contrarrevolucionaria y presentar a los sandinistas como: “aliados incondicionales y terroristas del expansionismo soviético”. Uno de los objetivos evidentes de esta ofensiva diplomática era sostener al menor costo posible su prolongada ofensiva militar contra la Revolución.

33 *Ídem*

En el fondo, Nicaragua se convertiría en el parámetro de una confrontación más amplia y estratégica: *la lucha ideológica*, la cual buscaba atraer a todo el continente en la defensa de la “democracia y valores occidentales”, a la vez que luchar contra el comunismo internacional. El gobierno de Reagan incrementará el perfil de su guerra comercial y financiera otorgando un apoyo mayor a la contrarrevolución y a los gobiernos de la región para tratar de consolidar “un cerco de hierro” en torno al espacio aéreo, terrestre y naval nicaragüense. Con ello se pretendía “desgastar”, “presionar” y “desestabilizar” al régimen de Managua, y así, destruir toda posibilidad de que el proyecto sandinista se levantara como una alternativa continental.

Estados Unidos en esta confrontación obtuvo resultados muy desiguales. Por un lado, creó un fuerte consenso interno a favor de la agresión contra el proyecto revolucionario, pero por otro, perdió sucesivas batallas por concitar el apoyo de occidente hacia su política belicista. La derrota más estrepitosa por parte de Estados Unidos fue con la misma contrarrevolución, porque los sandinistas al recuperar la iniciativa militar asientan severos golpes a las bandas mercenarias, lo que se convertirá en un rotundo fracaso por parte de la administración norteamericana, al igual que intentar crear un frente político interno.

El argumento esgrimido por Estados Unidos para desplegar una agresión abierta contra Nicaragua fue afirmar que “El régimen sandinista era totalitario y una pieza clave de avanzada del expansionismo soviético, constituido además, en un régimen terrorista, que pone en peligro al mundo libre. Por lo tanto, no sólo hay derecho, sino existe una obligación para enfrentarlo”.³⁴ Un elemento central en esta lucha, fue la llamada *ofensiva ideológica* que subiría de tono, sobre todo, cuando se aproximaron los debates en el Congreso norteamericano sobre las nuevas ayudas financieras a la contrarrevolución. Reagan, de manera reiterada, nombrará a las fuerzas irregulares como “sus paladines de la libertad”, como “la gesta libertadora de Simón Bolívar”, o como la “resistencia francesa frente al nazismo”.³⁵ Para lograr tales propósitos y obtener credibilidad, el presidente norteamericano adoptó dos iniciativas, la primera, era “lavarle la cara a la contrarrevolución”; la segunda, reclamar el apoyo público de las fuerzas, instituciones y gobiernos democráticos del “mundo libre”. A pesar de que la contrarrevolución contó con cierta fuerza, su limitación y debilidad más grande era su origen y dirección somocista. Así como su constante violación a los derechos humanos, la corrupción de sus líderes y su incapacidad para formular un proyecto

34 Reagan, Ronald, “La conexión soviético-cubana en América Central”, en *Boletín de Noticias*, Servicio Informativo y Cultural de la Embajada Norteamericana en Managua, 28 de marzo de 1985.

35 *Ibid.*, 5 de junio de 1985.

político alternativo y sólido al sandinista, lo que provocaba, no sólo el rechazo de la población nicaragüense, sino también mucha reticencia en los mismos Estados Unidos y en buena parte de los países occidentales.

Pretendiendo darle una salida a “estos inconvenientes”, el 12 de junio de 1986 se constituyó en San Salvador, la Unión Nacional Opositora (UNO) encabezada por Adolfo Calero, Arturo Cruz y Alfonso Robelo como representantes políticos del FDN y de un amplio sector de ARDE de Edén Pastora. En el sur se formó el Bloque Opositor del Sur (BOS) como una rama política de otro sector de ARDE. En julio del mismo año se creó en Guatemala, la Asamblea Nacional de la UNO integrada por ocho organismos partidarios y gremiales muchos de ellos desconocidos en Nicaragua.³⁶ En junio de 1987 junto con el BOS presentan un programa político, donde proponen la constitución de una verdadera democracia representativa y amplias libertades para la empresa privada con una economía de mercado y la creación de un gobierno provisional de reconciliación nacional.³⁷ Como se puede apreciar era una propuesta en extremo ambiciosa y desmedida, al no tomar en cuenta las condiciones concretas de la nación centroamericana. En este contexto, y a pesar de la aparente victoria de Reagan en el Congreso, crecerán los ataques a la política del gobierno por parte de la jerarquía religiosa de Estados Unidos, de algunos sectores de la prensa norteamericana y del Partido Demócrata. Las críticas alcanzaron su clímax en noviembre de 1986 con el famosísimo *Contragate o Irangate*.

A pesar de tener sus detractores, Reagan pretendió generar consenso a favor de su guerra contra Nicaragua con el apoyo occidental, a la vez que intentó mediatizar las iniciativas en favor de una solución negociada al conflicto. En la creación de ese consenso el gobierno de Washington obtuvo en principio el apoyo del Vaticano, que en ese periodo inició una feroz, implacable y persistente ofensiva contra la Teología de la Liberación en toda América Latina, y en particular en Nicaragua, por considerarla contraria y antagónica al verdadero canon de la Iglesia, así como por adular el contenido del Magisterio pontificio y la sana tradición eclesial. Con estas acciones, la Teología de la Liberación estaba excluida y proscrita de la teología “oficial” por ser “demasiado mundana e histórica”. En este sentido, el mismo Papa Juan Pablo II presionó de manera reiterada a las comunidades religiosas para que le exigiera a sus sacerdotes abandonar los cargos en el gobierno revolucionario. Este punto en concreto

³⁶ UNO, *Documentos de Constitución de la Asamblea de la UNO*, Guatemala, 25 de julio de 1986. Mimeografiado.

³⁷ UNO-BOS, *Programa Político de la UNO-BOS*, s/e, 10 de enero de 1987, Mimeografiado.

significó una lucha intraeclesial y extraeclesial ardua, y en cierto sentido, un diálogo de sordos. Unos, por un lado, exigían la renuncia inmediata de los ministros de culto, mientras que el gobierno nicaragüense consideraban que su actuación no violentaba ni ponía entredicho su función ni su ministerio sacerdotal, en el fondo se argumentaba que eran dimensiones y planos diferentes.

En el plano internacional, la respuesta de gobiernos y fuerzas políticas de Europa y de América Latina fue ambivalente. La Comunidad Económica Europea (CEE) decidió asumir un papel más activo en el problema centroamericano al concluir que la crisis de la región tenía su origen en la pobreza y en el extremo subdesarrollo, e impulsó un programa de ayuda económica. Para ello realizará entre enero y noviembre de 1986 y febrero de 1987 tres reuniones al más alto nivel en Costa Rica, Luxemburgo y Guatemala, donde se aprobó un plan económico, que independientemente del monto en efectivo, era una *desautorización* a las tesis de Washington, que la explicaba más en términos político-ideológicos y de confrontación este-oeste.

En suma, para el gobierno norteamericano, el conflicto en Centroamérica era sólo cuestión de retórica, no de pobreza ni de atraso extremo. Más bien, se trataba argumentar a partir de ciertas causas internas, y no del por qué del conflicto en sí. Esta postura era una salida sencilla y simplista, entre otras razones, porque si decían lo contrario, se obligaban a explicar y argumentar con toda la seriedad y profundidad del caso, entre otros tantos elementos, porqué mantener el conflicto indefinidamente, y en el caso extremo, porqué una intervención directa en un conflicto que en términos tácticos y estratégicos no era asunto suyo. Al respecto, Leo Tindemans, Presidente de la Comisión de la CEE para Centroamérica: “[...] se pronunció por una salida pacífica y negociada al conflicto centroamericano, y que tome en cuenta los derechos humanos y la justicia social”.³⁸ En febrero de 1987, los gobiernos de la CEE elevarán una enérgica declaración pública de apoyo al Grupo de Contadora y de condena a la agresión norteamericana en contra de Nicaragua. La sección latinoamericana de la Internacional Socialista (IS) adoptó una posición más cercana a la CDN. En febrero de 1986 Carlos Andrés Pérez después de una visita de la delegación de la IS a Nicaragua presionó al gobierno revolucionario para que fuera “más flexible” y no radicalizara su política interna, si se ubicaba del lado soviético. A pesar de que el Grupo de Contadora recibió un creciente apoyo latinoamericano y de la comunidad internacional atravesó por momentos de vacilación, retrocesos e “impasses”. Todo esto debido a la presión política norteamericana que impedía

³⁸ Tindemans, Leo, Entrevista en *Barricada*, Managua, 10 de febrero de 1987.

dar pasos concretos y efectivos hacia la paz. Entre otros tantos aspectos, el Acta de Paz de Contadora, concluida en septiembre de 1984, fue realizada por los países centroamericanos, con excepción de Nicaragua e incluía la virtual retirada militar de Estados Unidos de la región, pero ello supondría un serio riesgo para la estabilidad de El Salvador y la derrota más que segura de la contrarrevolución nicaragüense.

Las presiones ejercidas por Honduras, El Salvador y Costa Rica dieron como resultado que el acta sufriera correcciones sustanciales, frente a las nuevas propuestas el gobierno de Managua mantuvo sus posiciones, a la vez que advirtió que no suspendería la compra de armas hasta que no terminará la agresión norteamericana. Tampoco Estados Unidos aceptó la nueva redacción que consideraba “el colapso de Contadora, mejor que un mal recuerdo”.³⁹ En la nueva acta mostrada en septiembre de 1985 ya no se prohibían las maniobras militares, sino que se regulaban. Se establecía una moratoria para la compra de armas y no se exigía a los países de fuera del área la suspensión de la ayuda a los grupos irregulares. Esto era sólo obligatorio para los países centroamericanos.

Unos días antes del 6 de junio de 1986, fecha límite para la firma del Acta, el gobierno norteamericano decía que sólo firmaría si se exigía la “democratización” de Nicaragua, el diálogo con la contrarrevolución, la disolución de la Asamblea Nacional, y se convocaba a nuevas elecciones. Era un apoyo virtual a la propuesta que durante más de dos años venía realizando la CDN y más tarde la UNO, lo cual implicaba sobre los hechos, la rendición total de los sandinistas, y en consecuencia, el cambio de régimen.⁴⁰ La polarización que generó la nueva redacción, con los Grupos de Contadora y de Lima daba un giro de 180° al presentar una nueva acta que resumía en lo fundamental la visión nicaragüense: “La prohibición de maniobras militares y de alianzas militares que amenacen la paz y la seguridad del área, y la determinación explícita de que ninguna potencia podrá apoyar militar y logísticamente a las fuerzas irregulares de la región”.⁴¹

Ante esta situación, los ocho países reafirman el derecho de los países latinoamericanos a la autodeterminación y a la no intervención en sus asuntos internos, consagrados en el derecho internacional y en la Carta de las Naciones Unidas lo que significaba un mayor aislamiento a la política belicista de los norteamericanos. En este sentido, Contadora se constituyó, a la vez que representó la voluntad y los intereses latinoamericanos en la

³⁹ *Acta de Paz de Contadora*, Managua, septiembre, 1985.

⁴⁰ IHCA., “Una propuesta que desarma”, en *Envío*, Núm. 60, Managua, junio, 1986.

⁴¹ Acta de Paz de Contadora, en *Pensamiento Vivo*, Managua, junio, 1986.

búsqueda de una salida negociada a la crisis centroamericana. El gobierno nicaragüense basaba su alegato en demostrar cómo la política de agresión de Estados Unidos violaba las normas mínimas del derecho internacional, por lo tanto, convertía a la administración reaganiana en un verdadero: “delincuente internacional”. Como ya se ha mencionado, Nicaragua consiguió uno de los triunfos más sonados y contundentes en materia diplomática al obtener una rotunda condena por parte de la Corte Internacional de La Haya a las acciones norteamericanas inflingidas en su contra, así como la indemnización correspondiente el 27 de junio de 1986.

La Corte rechazó la justificación de supuesta “autodefensa” sostenida de manera dolosa y simulada por Estados Unidos en relación con las actividades militares y paramilitares, y dictaminaron que: “Los Estados Unidos viola el derecho internacional al entrenar, armar, equipar, financiar y abastecer a las fuerzas de la contra”. Lo que juzgó contrario al derecho internacional, el minado de los puertos y el embargo comercial impuesto a Nicaragua y ordenó la suspensión inmediata de sus “actividades” contra de la nación centroamericana, así como indemnizar a este país por los daños causados.⁴² Aunque Estados Unidos ya se había retirado de la Corte Internacional en enero de 1985 y con ello desconocía su jurisdicción. La sentencia reviste un importante valor histórico al declarar al gobierno norteamericano “fuera de la ley internacional” y otorga un apoyo significativo a la causa sandinista. En general se puede afirmar que la comunidad internacional rechazaba las tesis fundamentales del discurso propagandístico norteamericano sobre la interpretación de la crisis centroamericana como la confrontación este-oeste. Se revela contra la política belicista internacional de Washington, y le otorga, cada vez más, un apoyo creciente, credibilidad y legitimidad a la demanda nicaragüense a favor de una salida negociada al conflicto y su derecho a la autodeterminación.

En la batalla económica contra el régimen revolucionario, el gobierno norteamericano decretó el 1° de mayo de 1985 un embargo comercial contra Nicaragua que incluían las importaciones y exportaciones desde y a Estados Unidos, la suspensión de los servicios aéreos y marítimos entre ambos países y la ruptura unilateral del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación firmado entre ambas naciones en 1956. A pesar de estas presiones parecía que el estrangulamiento económico por sí sólo no podía poner en entredicho la estabilidad de la Revolución por lo que Washington continuó generando una enorme infraestructura tendiente a ampliar la agresión militar.

42 IHCA., “El triunfo de Nicaragua en La Haya”, en *Envío*, Núm. 61, Managua, julio, 1986.

Es por ello que instalaron en Honduras a unos 55.000 soldados y en febrero de 1986 el Departamento de Defensa anunciaba un plan de construcciones militares entre 1986-1991 con un costo aproximado de \$38.750,000 de dólares. En este marco, a finales de 1985 en Costa Rica se gradúa el Primer Batallón de Intervención Rápida Costarricense en la Base Militar de “El Murciélago”, a la vez que se construyen cinco puentes en la frontera con Nicaragua lo que agilizaría estratégicamente el posible envío de tropas a la conflagración. En 1985 tienen lugar cinco grandes maniobras militares, prohibidas por el acta de paz propuesta. En 1986 se implementan dos, y en el primer semestre de 1987 fueron siete, donde se desarrollaron tácticas operativas para una eventual invasión a Nicaragua (las maniobras entre otras tantas fueron: 1985, *Ahuas Tara III*, *Universal Trek*, *Big Shot*, *Cabañas 85*, *Terencio Serra*; en 1986, *Cabañas 86* y *Vicente Tosta 86*). El peligro de una invasión masiva y directa por parte de Estados Unidos se convertía en una probabilidad inminente. En junio de 1985 un comando de la guerrilla salvadoreña dio muerte a seis norteamericanos en San Salvador y el gobierno de Reagan amenazó con acciones inmediatas en contra de aquellos que perpetraron tal acción, como era de esperarse, acusaba de tal acción a los sandinistas.

Unos de los puntos sobresalientes de esta nueva doctrina era que la guerra estaba concebida fundamentalmente como un enfrentamiento entre Estados Unidos y Nicaragua, donde la contrarrevolución era un elemento más. Por lo tanto, la lucha debía darse en términos irregulares esencialmente, que podía incluir en un momento determinado la participación masiva de la población, así como su articulación bajo una concepción única de elementos tácticos y operativos de guerra regular, irregular, popular, y también, de guerra moderna y tecnificada. Es decir, la misma Nicaragua consolidó su estrategia de defensa. Otro punto medular era la conceptualización que se tenía de la defensa como una estrategia integral que concebía el enfrentamiento no sólo en el plano militar sino también en su dimensión político-económica interna. Eso suponía un análisis profundo del campesinado nicaragüense, del papel desempeñado por el ejército, y demás instrumentos y políticas de la Revolución con lo que se concluye que el gobierno había tenido una presencia muy limitada y que el ejército básicamente integrado por jóvenes urbanos del Pacífico habían actuado con un “exceso de romanticismo” por el hecho de sentirse y creerse “los defensores de la Patria y la Revolución” lo que según algunos les había dado el derecho de apropiarse de todo lo que tenían los campesinos, sin dar nada a cambio. Otros veían en cualquier productor a un burgués o incluso a un contrarrevolucionario. Todo esto contribuyó a que el campesinado y los pequeños y medianos productores agrícolas apoyaran en el mediano plazo a la contrarrevolución.

Desde 1985 se habían empezado a impartir conocimientos sobre la doctrina militar clásica, la cual no tenía ninguna aplicación concreta en el escenario de lucha. En esa coyuntura se estudiará de manera precisa la estrategia de la agresión norteamericana donde Washington había introducido su concepto más avanzado de lucha insurgente así como la estrategia de la guerrilla de Sandino contra los marines en 1927, así como la recuperación de la experiencia vietnamita. Paralelamente, se impulsó una nueva estructura militar escalonada: en la cúspide se encontraban las unidades permanentes, después las tropas del SMP, y en la retaguardia, las del Servicio Militar de Reserva (SMR) con ello se daba un proceso de “especialización de unidades”. Se fortalecieron las tropas guardafronteras por parte de las unidades permanentes para aumentar la capacidad de bloqueo y penetración del enemigo en ambas fronteras, aquí es cuando se crearon los famosos BLI integrados por jóvenes del SMP, responsables de perseguir permanentemente a las unidades contrarrevolucionarias.

Serán también, las Compañías Permanentes Territoriales (COPETES) compuestas por el personal del SMP de origen campesino los que cumplan con tareas y funciones similares a los BLI, pero en demarcaciones territoriales precisas. Para 1986 operaban los Batallones Ligeros, los llamados “Cazadores”, tropas especiales permanentes de gran profesionalidad en la lucha irregular formadas por campesinos voluntarios en zonas altamente críticas en coordinación con las tropas “Pablo Ubeda” del Ministerio del Interior (MINT). El SMR se convertirá en el eje estratégico de la defensa del Pacífico, a partir de 1986 con jóvenes desmovilizados del SMP después de dos años de experiencia en la montaña. En conjunto, había una organización armada para sostener la defensa, y se consideraba que eran alrededor de 500.000 nicaragüenses en total los que componía todas y cada una de las unidades del ejército y de las demás armas en la defensa del país. Como complemento de este vasto ejército para las condiciones y características de Nicaragua, la Fuerza Antiaérea Sandinista. Entre noviembre y diciembre de 1986 fue que se llevaron a cabo las primeras maniobras militares nicaragüenses: el “Subtiava 86” al norte del Pacífico occidental y las “Comandante Carlos, pasa revista”, en la Región III (Managua), en un simulacro de confrontación directa ante eventuales desembarcos de tropas norteamericanas.

Las fuerzas sandinistas se planteaban dos objetivos en 1986: golpear a las unidades contrarrevolucionarias que habían estado en territorio nicaragüense y copar las vías principales de penetración, sobre todo, las que utilizaban desde Honduras y Costa Rica. En el sur, ARDE tenía algunas en su territorio, pero sumamente debilitadas y más bien se dedicaron a saltar caminos y al pillaje tratando de sobrevivir. Antes los fuertes golpes recibidos al inicio de 1986 comenzó la desertión en masa y el paso a las filas del FDN. La derrota y

retirada de ARDE será formalmente reconocida por el mismo Edén Pastora en junio de 1986. A lo largo de este mismo año, el grueso de las fuerzas mercenarias fueron forzadas a regresar a territorio hondureño, perdiendo con ello las principales zonas y rutas por donde habían accedido y reduciendo su presencia a la franja fronteriza. A su vez, la tensión entre ambos ejércitos, incluso con soldados norteamericanos. El gobierno de Managua denuncia estos hechos como el inicio de la “vietnamización” del conflicto entre Nicaragua y Estados Unidos. Los operativos sandinistas más sólidos se producen en marzo de 1986 donde mueren 600 *contras* y en noviembre siguiente, el EPS logra evitar la invasión de unos 3000 *contras*. El balance militar de estos años fue la recuperación de las iniciativas en todos los frentes, por lo tanto, el inicio y profundización de la derrota estratégica de la contrarrevolución. Con esto se puede afirmar que el ejército sandinista alcanzó sus objetivos propuestos entre 1985-86. Por efecto de la contraofensiva sandinista se comenzó a evidenciar un profundo desgaste del accionar contrarrevolucionario, sumado a la dificultad de reclutar nuevos efectivos con lo cual, no duplica sus elementos como pretendían, sino que pierden cerca del 40% de los que tenía a finales de 1984.

A raíz de este contundente repliegue de la contrarrevolución se acelerará la crisis interna del FDN. Sale a la luz la creciente pugna interna, la corrupción de los distintos cabecillas de la contra por apropiarse la millonaria ayuda norteamericana. Cada vez eran más las figuras del FDN que declaraban abiertamente la falta de perspectiva de la contrarrevolución: “La organización (FDN) se ha hecho tan extremadamente dependiente del gobierno norteamericano y de su continuo apoyo, que si ésta cesará [...], la organización empezaría a desintegrarse inmediatamente. No existiría más...”⁴³

Al respecto, vale la pena mencionar que las cabezas visibles del autodenominado frente interno de la contrarrevolución eran en primer lugar los jefes de la Iglesia católica y en segundo término los dirigentes de la CDN profundamente debilitada por su abstención en las elecciones, y como portavoz de estas fuerzas el diario opositor *La Prensa*. En este orden, un heterogéneo abanico de partidos políticos lanzó una propuesta compuesta de nueve puntos para ser negociados con el gobierno. Entre otros tantos, se propuso la concertación de un cese al fuego, la plena vigencia de los derechos reconocidos en la Constitución, una amnistía general para delitos políticos y conexos, un nuevo calendario para elecciones, después de acordar un compromiso nacional para la reconstrucción del país, y el establecimiento de un

⁴³ Chamorro, Edgard, *Testimonios ante la Corte Internacional de Justicia*, 5 de mayo de 1985. (Ex miembro de la Dirección político-militar del FDN).

diálogo nacional permanente. Como un ingrediente más, y de peso, era claro que la grave situación económica seguía, Washington no logró capitalizar el descontento existente para transformarlo en un apoyo hacia la oposición que significara una opción de cara al sandinismo. Las razones de todo ello hay que buscarlas tanto en la aversión popular hacia todo aquello que sonara a Guardia Nacional –identificado con el somocismo- como la secular debilidad de las fuerzas políticas. Por otra parte, la situación de la Revolución no era envidiable pero contaba con una serie de “puntos a favor”: sus victorias diplomáticas en el plano internacional, el golpe dado a las fuerza mercenarias, el cierre a los últimos esfuerzos por crear un frente interno, la recomposición de la relación con la Iglesia católica y el inicio del diálogo con la jerarquía eclesiástica, así como tratar de manejar con cierta prudencia y moderación el problema de las etnias de la Costa Atlántica y el campesinado.

El inicio de 1985 se presenta como realmente problemático por la severa situación económica, la cual se convertirá en un desafío superior a la misma confrontación militar. A los factores económicos y extraeconómicos se sumarán el embargo comercial, también llamado “bloqueo” contra Nicaragua. Los términos del intercambio siguieron sin recuperarse, y la persistente dificultad por la contracción de divisas frescas. Es decir, el final de 1984, la crítica situación militar y económica ha cobrado su precio principal en los sectores más vulnerables: los pobres. Todo esto se traducirá, en que tanto el campesinado como los asalariados mostrarán una creciente apatía, pasividad política y resistencia a la gestión estatal, que será visto como en un abierto apoyo a la contrarrevolución. El problema económico se constituyó en una emergencia real, sobre todo, porque mucha de gestión económica implicaba o ponía en juego la hegemonía sandinista, esto es, la defensa integral del poder y el proceso revolucionario.

En un contexto de agresión permanente, la crisis económica no pudo ser superada, sino solamente paleada. En el marco de la NPE, los planes técnico-económicos para 1985-86 eran parte del periodo de ajuste hacia una transición entre un modelo de reactivación económica, con un ritmo de acumulación intensa de excedentes, lo cual nunca se logró, porque permanentemente estaban en déficit comercial y financiero por los factores ya mencionados, así como una cierta industrialización encaminada hacia un *modelo de estabilización y sobrevivencia*. Los objetivos generales eran: lograr el abastecimiento básico para la defensa y la población, priorizando la inversión y el apoyo del Estado a la producción de bienes de consumo básico; ofrecer servicios de salud, educación, vivienda transporte colectivo, en particular para el campesinado y los asalariados; impulsar la producción para la exportación, basándose más en la racionalización que en la expansión del sector, y finalmente impulsar

una política de inversiones que debía de redefinirse y privilegiar el apoyo a proyectos de recomposición de maquinaria y equipo en función de las metas de producción y abastecimiento fijados con un máximo de ahorro de divisas.

En última instancia, se pretendía lograr un efectivo aumento de la producción y de la productividad de todo el aparato económico, pero al menor costo interno. Asimismo, conseguir mayor eficacia, eficiencia y racionalidad en el uso de los recursos materiales, institucionales y humanos, y con ello, contener los desequilibrios, pero priorizando la redistribución de recursos e ingresos a favor de la defensa y los sectores populares. Como se puede apreciar la gestión económica por parte del gobierno revolucionario a estas alturas estaba haciendo agua de manera peligrosa, entre otros factores porque se pretendió dar la batalla en múltiples frentes donde no se había consolidado al menos uno. Al respecto hay una afirmación de Sergio Ramírez que es elocuente en relación con este punto y dice:

Teníamos los instrumentos estratégicos de la economía en nuestra mano, el dominio de la tierra laborable, las empresas clave del sector industrial y de la agroindustria, la explotación minera, pesquera y forestal, la banca y el comercio exterior, las comunicaciones, la energía, y buena parte del transporte público; pero el modelo de acumulación, basado en la idea del Estado dueño, no fue viable desde el principio. Muy pocas de las empresas del sector público de ese gran conglomerado lograron rentabilidad, y las inversiones en plantas y equipos, que sumaron centenares de millones de dólares provenientes de créditos externos, no tuvieron una congruencia real, en términos productivos. Tampoco lograron funcionar en términos competitivos.⁴⁴

En función de estos programas a lo largo de 1985 se profundizará la Reforma Agraria, a través de la entrega masiva de tierra, al campesinado pobre, sobre todo, en las zonas de guerra. Esta medida se llevó a cabo principalmente en febrero de 1986, tras la promulgación de la Nueva Ley de la Reforma Agraria. A lo largo de este año se impulsaron proyectos piloto de empresas territoriales de servicio o también llamadas APP que pretendían articular mecanismos de atención técnica, abastecimiento de insumos y reordenamiento de la producción en función de planes nacionales y regionales. Todo ello en favor de empresas

44 Ramírez, Sergio, *op. cit.* p. 241.

estatales, cooperativas y productores individuales. Se trataba de articular estrechamente defensa y producción a fin de que la guerra no afectara tanto a la economía campesina.⁴⁵

Ahora bien, el balance en este rubro se podría calificar de “regular”. Se logró contener el deterioro de la oferta, frenar algunos de los desequilibrios principales, fortalecer los mecanismos de dirección y el control y ordenamiento de la economía y la producción. Se pudo revertir el costo principal de la crisis del campo a la ciudad. Sin embargo, los gastos de defensa y del área social (educación y salud) se continuaron elevando. Los ingresos por la vía de la recaudación fiscal, se redujeron a causa del insuficiente reajuste en función de la inflación. La política financiera pretendía alcanzar dos objetivos básicos: Incentivar la producción, a través de la elevación de precios y del sostenimiento de la expansión crediticia y tasas de cambio múltiples; y contener los desequilibrios mediante la reducción del Estado y una política restrictiva en materia de salarios. A pesar de la implantación de dichas medidas la brecha financiera seguía creciendo sin control, por la pérdida cambiaria, la política liberal de créditos, los altísimos gastos de defensa, la falta de control sobre el mercado de dólares, la descoordinación entre las distintas políticas de precios y los desequilibrios estructurales en la producción y la distribución. Como ejemplo de lo anterior se puede proponer lo siguiente: la canasta básica alcanzaba un nivel de 458% entre diciembre de 1985 y octubre de 1986.

Con una hiperinflación galopante de 800% en 1986 según la CEPAL, resultaba difícil de controlar y con ello era imposible transformar sustancialmente la estructura de un sistema económico, que tendía por inercia a reproducir los desequilibrios y la injusta distribución de la riqueza. Los objetivos económicos pretendían, la conquista de una autonomía relativa respecto de la extrema vulnerabilidad del sector externo y la paulatina redistribución de los recursos e ingresos a favor de los sectores más pobres. En este sentido, algunos de las estrategias fundamentales se referían a la posibilidad y efectividad de la planificación frente a la pervivencia de las leyes del mercado, en una economía como la nicaragüense, tan abierta y tan dependiente y con un marcado peso en el sector privado.

Desde 1984 se empieza hacer una evaluación en torno al programa de inversiones donde se afirmaba que era mucho mayor que la posibilidad técnica-material-financiera de la economía, cada vez más limitada, por lo que se decía: “El país no sólo no tenía ninguna posibilidad de acumulación interna que sustentará una reproducción ampliada (desarrollo), sino que, no

45 IHCA., “Lenta transición hacia un...”, *op. cit.*

tenía posibilidades de garantizar su reproducción simple (crecimiento)".⁴⁶ Esto quería decir que hasta ese momento, los objetivos propuestos en la estrategia inicial de acumulación no se habían alcanzado en la medida en que ninguno de los proyectos impulsados había empezado a proveer una generación neta de divisas, ni permitió sustituir en la medida prevista las importaciones. Las dificultades para efectuar el giro propuesto en 1985 hacen que las principales críticas y problemas planteados en 84 mantengan su vigencia.

Hay que señalar que la posibilidad de la planificación dentro de un modelo de economía mixta planeado para la nicaragüense se fue impulsando y desarrollando como un esfuerzo permanente desde la toma del poder. Pero hasta 1985 se pudo definir la política económica esencialmente en función del sector empresarial en base a la planificación del sector nacionalizado y en la utilización de políticas de mercado (incentivos) para motivar al gran empresariado buscando con ello la hegemonía del mismo en el conjunto de la dinámica económica mediante su priorización en la asignación de todos los recursos y atención.⁴⁷ Algunos de los factores que cobraron un peso determinante en el control del Estado sobre la dinámica económica y la dificultad que tenían en la planificación fueron: la particular inserción de Nicaragua en el mercado internacional, más la poderosa presión financiera y comercial de parte de Estados Unidos, que provocó una enorme inestabilidad en el flujo del financiamiento externo, lo que dio como resultado, que el gobierno actuara de forma improvisada y aplicando ajuste sobre ajuste. Por otra parte, el escaso peso estatal en los sectores productivo agrícola e industrial del orden del 20 y 30% respectivamente y la limitada utilización de las políticas tradicionales de mercado hacia el conjunto del sector privado, particularmente hacia la pequeña y mediana producción agrícola, industrial y comercial; el feudalismo institucional que bloqueaba la organización de una dirección única y centralizada de la economía, así como la escasa articulación entre los niveles de planificación central, regional o local.⁴⁸ Dentro de este contexto, también incidió la escasa atención prestada a la crisis, a la política económica debido al gigantesco esfuerzo institucional volcado hacia la defensa, así como la escasa respuesta de la empresa privada a los incentivos económicos motivada por sus posiciones políticas antisandinistas, así como sus patrones de consumo.

⁴⁶ Ruscio, David, "El Estado y la planificación en Nicaragua", en Spalding Rose, *The Political Economy of Revolutionary Nicaragua*, Allen-Unwin, Boston, 1984.

⁴⁷ MIPLAN, *Programa de Reajuste de Inversiones*, Ministerio de Planificación, Managua, 1984.

⁴⁸ Vilas, Carlos, "Economía, Política y Unidad Nacional", en *La Revolución Nicaragüense*, México, ERA, 1986.

Finalmente, influyó de manera determinante la fuerte dosis de improvisación que toda política de transformación social impone, agudizada por la sobrevaloración que se le dio al Estado, al tiempo que se subordinaba el accionar de los sectores populares productivos organizados en la búsqueda de respuestas a los problemas de diversa índole, empezando por la defensa hasta las condiciones de reconstrucción material que exigían las ciudades después de la lucha armada. Esto quiere decir que la sobredimensión que asumió el Estado los rebasó de manera abrumadora, porque debía dar solución a un sinnúmero de carencias, y esto significa que el Estado era todo y a la vez nada.

En relación con la distribución de la tierra la evaluación que se hace es altamente controvertida porque al igual que en otros procesos de tal envergadura, el problema de la tierra se torna profundamente complejo. El sector que realmente se consolidó fue el APP al que se priorizó en la asignación de la mayor parte de los recursos financieros, técnicos y humanos existentes, aún a costa de presionar fuertemente sobre la demanda de los mismos por parte de los demás sectores productivos. También se favoreció considerablemente sobre todo en la costa de Pacífico, a un sector considerado prioritario (un 25%) de unas 500 Cooperativas Agrícolas Sandinistas (CAS) que lograrán convertirse en poco tiempo en auténticas unidades empresariales con eficiencia sólo comparable a la de la gran propiedad estatal o privada. En función de ello no existía más política hacia la amplia mayoría del campesinado pobre y medio que apoyarlo sino no se integraba a APP. Entre otras razones por un supuesto triple miedo: A que una entrega masiva de tierra desencadenara en el campo un movimiento imposible de controlar, que afectará seriamente la propiedad de la burguesía y que rompiera la alianza con ésta. Miedo a que una medida de este calibre dejara sin mano de obra disponible para las cosechas de agroexportación, al estabilizar económicamente al campesinado. Y, finalmente miedo a que la entrega de la tierra bajo la forma de parcela individual, que demandaba el campesinado, favoreciera el surgimiento de una nueva y pequeña burguesía agraria, resistente a adoptar posteriormente formas colectivas de producción. Estas eran algunas de las razones por las que no se pudo aplicar, ni mucho menos se intentó poner en marcha tal política. Esto es, iniciar la entrega de tierra y ver que resultados que daba tal medida con fundamento en la aplicación de la Ley de la Reforma Agraria de 1981.

La estrategia de la defensa, como la orientación política en materia económica se profundizan en esta etapa en su carácter popular, que le daban un mayor espacio y presencia al pueblo, y por ello estos sectores van a luchar por sus intereses. En tanto, el Frente pretendía consolidar a su base, o como también decían, “al pueblo organizado como sujeto” y no sólo

como objeto de las transformaciones revolucionarias. La práctica de cinco años de gobierno y la creciente magnitud de los desafíos mostraban a cada paso la debilidad del Estado para seguir ejerciendo en exclusividad el papel protagónico de las transformaciones en curso; el tratar de garantizar la defensa del país, la dinámica productiva y un mínimo de condiciones de vida a la población. Todo exigirá un replanteamiento serio y profundo, a favor de otorgarle un mayor protagonismo a los distintos sectores populares, sobre todo, los más organizados.⁴⁸ Los cambios en la política de masas del Frente se darán en muchos niveles. Se impulsarán cambios internos en las organizaciones para fortalecer la democracia, la autonomía respecto del Estado y el poder de éstos. Se reorientará su papel en función de las tres prioridades nacionales, la defensa, la producción y el abasto.

El campesinado fue uno de los sectores que reflejara con mayor dramatismo los efectos de la guerra, la crisis económica y el cambio revolucionario. A fines de 1984 se percibía una vinculación preocupante de ciertos sectores hacia la contrarrevolución, una brusca caída en la producción de granos y una significativa pérdida de hegemonía por parte del FSLN al interior del campesinado, tal como lo reflejarían los resultados electorales. En ese momento el planteamiento era en torno al modelo de transformaciones del agro nicaragüense se centró en dos posibles vías: a.- La proletarización por medio de la estatización, b.- El impulso de un fuerte movimiento cooperativista. El objetivo central de la propuesta del MIDINRA era el desarrollo en el campo, centralizado principalmente en la potencialización de APP. En este sentido, hubo un punto que predominó en la visión que se tenía del campesinado: el de ser tradicionalista, atrasado económicamente y políticamente, individualista, o sino, burgués, pasivo, y sin demandas políticas propias que le permitieran pugnar por ser una fuerza socio-económica protagónica en la sociedad, con el incremento de la guerra se agravó esta visión porque polarizó todavía más el recelo mutuo entre los representantes de la Revolución, particularmente, el ejército y algunos sectores del campesinado.⁴⁹

Ahora bien, los resultados de esta etapa de reajuste (1985-86) aunque no fueron los deseables, comenzaron a verse y tuvieron cierta concordancia con los objetivos trazados por la política económica: reducción de los desequilibrios fiscales, freno al deterioro de la relación de precios entre el campo y la ciudad, para favorecer al primero y freno a la caída de la producción. Lo que mostraba una mayor incidencia del gobierno en la dinámica económica. En este orden, el esfuerzo por invertir pasó de estar regido casi exclusivamente

⁴⁹ Carrión, Luis- Wheelock, Jaime, *Líneas para el fortalecimiento de la alianza con el campesinado. Balance y perspectivas de la Revolución en el campo*, FSLN, Managua, 1986.

por el sector privado y transnacional, a depender de una política estratégica diseñada por el gobierno, es decir, la orientación global de las inversiones dejó de enfocarse a la reproducción del gran capital para apoyar el aparato económico en su conjunto, aunque en este último aspecto había claras diferencias entre unas etapas y otras. En general se trataba de caminar hacia una modernización de ciertos sectores de la economía controlados por el Estado, que se esperaba en el futuro inmediato lograrían acumular excedentes, ahorrar y obtener las tan ansiadas divisas para iniciar el proceso de sustitución de importaciones.

Hacia la primera mitad del 85, esta situación cambia totalmente. En primer lugar éste fue el factor que pesó más, un importante sector del campesinado aunque no mayoritario se mostrará receptivo y abierto al accionar contrarrevolucionario en las zonas de guerra y de la reacción política, incluida, la jerarquía católica en el Pacífico. Esta problemática coincide con un debate de más fondo: el contenido de la política de unidad nacional con la burguesía y el fuerte costo que implicó para la base social predominante de la Revolución. Con esto se rompe el mito del campesinado económica y políticamente atrasado. Se mostró como nunca antes la heterogeneidad social, por un lado, y el peso productivo determinante de una amplia burguesía media, por otro, así como el emergente papel de la vanguardia, combativa y clasista de un importante sector del campesinado pobre.

El giro de la política sandinista hacia el campesinado fue global. En este año, el ejército sandinista después de analizar la situación sobre el punto en cuestión, trató de subsanar en lo posible algunos errores cometidos en su trato con el campesinado de las zonas de guerra. Por lo cual, se diseñan una serie de líneas de acción dirigidas para proteger a este sector del accionar contrarrevolucionario e involucrarlo en la defensa. Se impulsa el reasentamiento de miles de familias desplazadas por la guerra hacia zonas más seguras donde reciben una atención priorizada del Frente y del Estado, asimismo, se fortalece la defensa campesina (Cooperativas de Autodefensa, COPETES, BLC) con una amplia participación de la población y se introduce en los nuevos cursos dirigidos a los cuadros del EPS y reclutas del SMP, una nueva línea de capacitación que ponía énfasis en la importancia de los lazos entre el ejército y el pueblo.

En cierta forma, se puede decir que la revolución social emprendida de manera incipiente por el régimen revolucionario fue un hecho inédito en Nicaragua, aunque no todos los caminos elegidos por la población fueran asumidos por la dirección sandinista. Algunos sectores se proyectaron y se convirtieron en la vanguardia del proceso de transformaciones revolucionarias. Unos de ellos fueron los trabajadores agrícolas, seguidos por importantes sectores del campesinado en las cooperativas y de algunos productores privados imbuidos de

un fuerte sentido patriótico, así como el campesinado pobre que siempre ha persistido en su legítimo reclamo de tierra. Al lado de estos sectores, un grupo de mujeres que lucharán en pro de su liberación contra todo un sistema secular de opresión, escasamente abierto. Se constituyeron en los hechos y las acciones en los verdaderos cuadros del sandinismo que durante el proceso mantuvieron una entrega total, pidiendo un poco para sí mismos, donde las exigencias, necesidades y carencias no importaron, porque siempre tuvieron la fe puesta en la realización del proyecto revolucionario a pesar de todo y contra todo. Como una verdadera creencia.

c.- La Revolución entra en su crepúsculo

La tesis fundamental del proceso de paz en Nicaragua, vía Esquipulas fue posible gracias al concurso de diversos factores que precipitaron su desenlace, entre otros aspectos, a.- debido al espectacular y evidente fracaso de la estrategia militar norteamericana y a los factores que incidieron para llegar a ese punto, b.- Por la derrota militar contrarrevolucionaria que aceleró el aislamiento de la política norteamericana en toda América Latina –incluida Centroamérica–, y en el propio Congreso norteamericano donde vuelve aparecer el espectro de Vietnam, c.- La respuesta de Esquipulas, también fue posible gracias a la existencia de fuerzas políticas y sociales en toda Centroamérica con verdadero espíritu democrático y conciliador dispuestas a asumir esta propuesta.

Al final de 1986 e inicio de 1987 la administración Reagan atravesaba por un temporal de una crisis política profunda y de credibilidad por el estallido del Iran-Contragate. En esta coyuntura no había que perder de vista que en ese momento la contrarrevolución caminaba ya de manera irreversible hacia su derrota y se preveía, en consecuencia, el colapso militar. En tanto, ni la guerra ni la crisis económica habían logrado desestabilizar significativamente al régimen sandinista. A nivel internacional, la política de Washington había recibido todo tipo de condenas hasta quedar aislada frente a una poderosa corriente de opinión que luchaba por una salida negociada al conflicto centroamericano.

Después de siete años de ofensiva contrarrevolucionaria en toda la región, en 1987, los gobiernos de Guatemala y Costa Rica comenzaron a resurgir con relativa autonomía frente a la estrategia de Estados Unidos. Ambos países, contaban en ese momento con gobiernos fuertes apoyados por el sector más moderado de sus burguesías, partidarias de un nuevo patrón de desarrollo que demandaba una nueva inserción en el plano internacional y la perspectiva de expansión de los lazos financieros y comerciales con Japón, Europa y América

Latina. Visto desde cierto enfoque, Guatemala era de todos los países de la región, el que menos implicado estaba en la confrontación entre Washington y Nicaragua, y por tanto, el menos sometido a sus presiones. Además, tenía un cierto “sentimiento de superioridad” por la “habilidad” con la que había ahogado en sangre el movimiento popular y revolucionario entre 1982-83, a diferencia de la “incapacidad” demostrada, tanto de la Guardia somocista como del ejército salvadoreño para enfrentar la insurgencia popular. El caso de Costa Rica era distinto, ante un velo de supuesta “neutralidad” y de “pacífica” democracia pasó a desempeñar un papel cada vez más activo en la estrategia militar norteamericana. La brecha abierta por Guatemala y Costa Rica se convertirá en esta coyuntura histórica en determinante con el cambio en la correlación de fuerzas en la región que por primera vez le era adversa a los intereses belicosos de Washington.

El llamado *Plan Arias* fue presentado al resto de los presidentes, con excepción de Daniel Ortega, en la cumbre de *Esquipulas I* en mayo de 1986 en San José. A solicitud de Vinicio Cerezo, presidente de Guatemala, se introdujeron modificaciones sustanciales en el texto y se decidió invitar a Nicaragua a la siguiente reunión de *Esquipulas II* en Guatemala. En este segundo encuentro de los días 6 y 7 de agosto del 87, se logró la firma del documento por parte de los asistentes, incluida Nicaragua. El mérito fundamental del plan fue haber logrado sintetizar en un delicado equilibrio las dos reivindicaciones básicas y al parecer incompatibles para los gobiernos del área: la paz y la democracia. Las cinco naciones después de reconocer “la visionaria” labor del Grupo de Contadora establecían una serie de puntos dirigidos fundamentalmente a lograr “la reconciliación nacional y la democracia”.⁵⁰ Entre otras razones, porque en efecto se habían producido divisiones profundas al interior de esas naciones.

Se propuso la emisión de decretos de amnistía y simultáneamente la liberación de prisioneros por parte de las llamadas fuerzas militares irregulares existentes, la apertura de procesos de diálogo con los grupos opositores desarmados o armados que se acogieran a la amnistía, además se comprometieron los respectivos gobiernos a realizar todas las acciones necesarias para lograr un efectivo cese al fuego e impulsar un auténtico proceso democrático. Tal acuerdo incluiría una serie de acciones, donde destacaban: La celebración de elecciones libres, plurales y honestas para la integración del Parlamento Centroamericano en el primer semestre de 1988. Junto con estos elementos se regularon otras medidas para lograr la paz en el área. Los países participantes solicitaron el cese de toda ayuda a fuerzas irregulares, tanto

⁵⁰ Páez Montalbán, Rodrigo, *op. cit.*, pp. 201-202.

dentro como fuera del área o a movimientos insurreccionales de la región, e instaron a éstos últimos a abstenerse de recibirla. También piden la derogación de todo estado de emergencia, excepción o sitio vigente, así como reiteraron su compromiso de impedir el uso del propio territorio, y no prestar ni tolerar ningún tipo de apoyo a personas, organizaciones o grupos que pretendieran desestabilizar a los gobiernos centroamericanos. Este sería el espíritu de los *Acuerdos de Esquipulas* para desencadenar un proceso de paz efectivo y viable.

Para verificar el cumplimiento de tales acuerdos en materia de amnistía, cese al fuego, democratización y elecciones libres, se decidió crear una Comisión de Reconciliación Nacional, donde se estableció que todos los puntos del Plan deberían cumplirse simultáneamente. Por otra parte, se crea una Comisión Internacional de Verificación y Seguridad (CIVS) integrada por los presidentes de los países del Grupo de Contadora y de Apoyo, los Secretarios de la OEA y la ONU y los cinco países centroamericanos. Esquipulas no sólo era la expresión de poderosas fuerzas que pugnaban por la paz, sino también, por la autonomía política, respecto de las instituciones militares como la norteamericana. Era la búsqueda de una solución latinoamericana a la crisis de la región que implicaba un nuevo marco de relaciones geopolíticas con Estados Unidos así como impulsar un determinado proyecto económico regional. Respecto al acuerdo diría en su momento el Cardenal Obando: “Creo que antes de 1987, no hay duda, la guerra estaba más fuerte, seguían habiendo muchos muertos. Pienso que si no se hubiera firmado Esquipulas II, [...] en estos momentos muchos jóvenes no estarían gozando de su vida, creo que en este aspecto se dio un paso”.⁵¹

Para Centroamérica Esquipulas era mucho más que un gesto pasajero o una iniciativa táctica. Tal vez era la primera vez, que las históricas “Repúblicas bananeras” podían replantear su relación de dependencia extrema con respecto a Estados Unidos. Sin duda, Nicaragua era la nación que llegaba más lejos en el cumplimiento de lo pactado y Honduras como “país alquilado”, según expresión de Gregorio Selser, era el que más obstáculos ponía para su ejecución. Aunque en los cinco países firmantes se sienten los efectos del proceso. El papel de “arbitro” que pareció desempeñar Costa Rica respecto del conflicto nicaragüense no estaba exento de contradicciones: se quiso erigir en juez siendo parte. Todavía en diciembre de 1987 dirigentes de la Resistencia Nicaragüense (RN) se reunían en San José para discutir una futura plataforma de gobierno. En este sentido, el dilema de Costa Rica, como el de toda Centroamérica, se podría resumir así: “El entreguismo sin dignidad o la dignidad sin un centavo” dicho por el mismo Oscar Arias. Pese a toda su cautela, su apoyo a Esquipulas

51 Selser, Irene, *Cardenal Obando*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1989, p. 318.

tendrá un costo inmediato. En 1988 el país sólo recibirá 90.000,000 de dólares en ayuda, en oposición a los 142 del año anterior. Se comienza entonces abrir en Costa Rica una serie de interrogantes en torno al precio pagado por la propuesta hecha, sino popular ni revolucionaria, como era en caso nicaragüense, sí nacionalista y latinoamericana. En este orden, Guatemala jugará un papel importante al impedir el intento de aislamiento de Nicaragua en la región que se intentaría en la reunión de *Esquipulas III* entre los días 15 y 16 de enero de 1988.

Tanto Honduras como El Salvador protagonizarán uno de los episodios más bochornosos y vergonzosos de su historia. Durante el proceso de Esquipulas, Honduras mantendría su extrema sumisión geopolítica, militar y económica hacia Estados Unidos. El punto más grave de la actuación hondureña se refiere, sin duda, a su nula aceptación respecto a la presencia de la contrarrevolución en su territorio. El Salvador, la nación más convulsionada del área, seguirá siendo el conflicto más preocupante para los norteamericanos, hartos de anunciar victorias militares definitivas que nunca se cumplían. Más débil que nunca José Napoleón Duarte estará muy lejos de oponerse o si quiera intentar frenar la lógica belicosa impuesta por Estados Unidos, que por otro lado, prolongará el conflicto de manera innecesaria en El Salvador. Internacionalmente, El Salvador jugó el mismo papel que Honduras: el de ser criticado y presionado por incumplimientos contra Nicaragua, estos es, sobre acusaciones que le hicieran y que nunca fueron probadas de la supuesta ayuda sandinista a la guerrilla salvadoreña, por lo que El Salvador terminaría sumándose a las posiciones hondureñas en la reunión de Esquipulas III. El protagonismo, la audacia y la flexibilidad que mostraron los nicaragüenses a lo largo de este proceso son imposibles de explicar como resultado de una supuesta debilidad. Esto es, en 1987 se profundiza la derrota militar de la contrarrevolución, que sufrirá 6.322 bajas, de las cuales 4.814 son muertos. Si en 1988 hubieran tenido el mismo número de bajas la contra habría quedado aniquilada por completo.

Políticamente los sandinistas habían alcanzado a mediados del 87 cierta estabilidad, gracias al funcionamiento normal de las instituciones, así como a la continuidad del diálogo con la jerarquía católica, a la paulatina desmilitarización de la Costa Atlántica que estaba inmersa en un complejo proceso de diálogo, autonomía y paz y al fortalecimiento de las distintas organizaciones de masas. Sería un error pensar que la crisis económica había llegado a convertirse en un motor real del descontento y generador de inestabilidad política, pero tampoco puede negarse el desgaste que había creado el gobierno después de ocho años en el poder.

En términos generales se puede decir que Esquipulas no contradice las líneas de gestión sandinistas con una sola excepción: que la Revolución se vio obligada a abrir espacios de negociación a organizaciones e instituciones ligadas a la contrarrevolución, y de esta manera, los planes norteamericanos tuvieron una fuerte incidencia en el resto de la dinámica nacional. Para demostrar su compromiso con los acuerdos de Esquipulas y avanzar en la vía de la democratización, el Frente hizo varias concesiones: en septiembre del 87 se reabrió el diario *La Prensa* y la Radio Católica, suprimiéndose la censura previa a todos los medios de comunicación, también se autorizó el regreso a Nicaragua del obispo Pablo Antonio Vega, y dos de los sacerdotes colaboradores suyos y se ratificó la Ley de Amnistía vigente desde 1984 para cualquiera que deseara abandonar las armas y se indultaron a novecientos ochenta y seis prisioneros. En vistas a la reconciliación nacional, el gobierno decretó el levantamiento del estado de emergencia y una amnistía a todos los involucrados en actividades contrarrevolucionarias detenidos desde enero de 1981. Ambos decretos entrarían en vigor una vez que la CIVS certificara el cese de la agresión militar contra Nicaragua.

En la búsqueda de la paz, Nicaragua decidió un cese al fuego unilateral entre el 7 de octubre y el 7 de noviembre del 87, en una tercera parte de su territorio. El 6 de noviembre en reunión con los cancilleres centroamericanos el Presidente Ortega anunció su disposición de iniciar un diálogo con la autodenominada RN, a través de un intermediario para concertar el alto al fuego. Este fue el acontecimiento más espectacular del primer trimestre del proceso de paz. Poco después de la firma de los Acuerdos de Esquipulas, Daniel Ortega propuso en tres ocasiones un diálogo directo con Washington ante la Asamblea General de la ONU y en la OEA en noviembre del 1987.

Para el 4 de diciembre, la oposición puso un ultimátum al gobierno sandinista que implicaba diecisiete reformas constitucionales. Algunos de los “arreglos” eran la no reelección ni sucesión familiar en la presidencia, limitación de las facultades del ejecutivo, no al voto de los militares, reformas electorales, independencia del poder judicial, clarificación sobre el derecho de propiedad, el cambio en la naturaleza de las Fuerzas Armadas, creación de un tribunal de Garantías Constitucionales, la objeción de conciencia ante el servicio militar y separación del Estado, del partido y del Ejército, entre otros. El FSLN, por su parte, hacía público algunos de los principios que no estaban a negociación como el derecho a la defensa militar de la nación basado en la organización del pueblo en armas, el pluralismo político abierto, libre de chantajes y con respeto a la legalidad e institucionalidad de la Revolución; la soberanía nacional para relacionarse con los países que creyera pertinente. Pero de todo este cuadro, el punto más delicado, fue la incorporación de los ex guardias somocistas y los jefes

contrarrevolucionarios a la vida política, porque abría más las heridas en la conciencia de la población que luchó contra dictadura somocista.

Durante esta etapa Estados Unidos actuó de manera errática, porque oscilaba entre la presión militar y la pugna política sin una formulación clara sobre los objetivos a alcanzar, plazos o alianzas. En este sentido, la tendencia a la salida militar fue perdiendo espacios. El 26 de enero de 1988, Reagan hizo un anuncio que impactará a todos: en los próximos cuatro meses pedirá \$32.000,000 de dólares en ayuda humanitaria para la contrarrevolución y tan sólo \$3.500,000 de dólares en armamento. Entre otros aspectos, prometió enviar al secretario de Estado Schultz en misión de paz a Centroamérica, incluida Nicaragua. Al respecto, el punto de referencia más importante en torno a lo que Estados Unidos consideraba “los intereses vitales” para su seguridad era el denominado Plan Reagan-Wright. Según éste, la estrategia de Washington hacia Nicaragua contemplaba tres objetivos básicos:

a.- “Que no haya bases soviéticas, cubanas o del bloque socialista que puedan significar una amenaza para Estados Unidos y otros gobiernos democráticos del hemisferio.

b.- Que Nicaragua no plantee una amenaza militar para sus vecinos, ni se constituya en una plataforma para la subversión o la desestabilización de los gobiernos del hemisferio.

c.- Que el gobierno nicaragüense respete los derechos fundamentales de su pueblo, incluidos los derechos políticos garantizados en su misma constitución, y las promesas hecha a la OEA, tales como la libertad de expresión, de prensa, de religión, y un sistema regularmente establecido de elecciones libres y ordenadas”.⁵²

Después de Esquipulas III, y a lo largo del mes de enero, Nicaragua siguió acumulando fuerza negociadora. En la reunión del 28 al 29 de enero los sandinistas planteaban la propuesta más audaz: a cambio del abandono de las armas, se concedían amplias garantías para participar, personal o grupalmente en la vida política del país, todo ello bajo la supervisión de una Comisión Internacional integrada por un amplio espectro de organizaciones e instancias políticas internacionales.

La contrarrevolución propuso la disolución del ejército sandinista y la fusión con sus fuerzas en un sólo ejército nacional, una negociación tripartita con la cúpula mercenaria y la oposición cívica interna, de lo que ellos llamaban “los aspectos técnicos del cese al fuego”. Las conversaciones se centraron en este último punto, fijándose otra reunión para el 10 de febrero después de la votación en el Congreso norteamericano. Para ese momento, el proceso de descomposición interna de la contra era más que evidente. Tan sólo en el mes de enero,

⁵² *Documentos de Esquipulas III*, San José, 15-16 de enero de 1988.

Arias obligaba a tres dirigentes de la contrarrevolución a abandonar Costa Rica. Por su parte Alfonso Robelo, renuncia al Directorio de la RN y anuncia su intención de regresar a Nicaragua.

Mientras tanto Edén Pastora se encuentra en negociaciones con los sandinistas para regresar al país. En esa misma coyuntura, el líder miskito Brooklin Rivera llegaba a Managua para negociar con el Comandante Tomás Borge, Ministro del Interior, la paz en la Costa Atlántica. Otro de los líderes, Fernando (el Negro) Chamorro se acoge a la amnistía y regresa al país. Para el tres de febrero en cerradísima votación 119 a 111 el Congreso asestó una derrota histórica contundente a la administración Reagan y a su guerra contra Nicaragua. Por primera vez en cuatro años, el Partido Demócrata se niega a aprobar más ayuda a la contrarrevolución. Los Acuerdos de Sapoá del 21 de marzo de 1988 fueron, sin duda, el acontecimiento más importante en Centroamérica en favor de la paz desde que estalló la crisis, y con ello se cierra un capítulo más en la tormentosa y turbulenta historia, no sólo nicaragüense, sino también centroamericana.

En este abigarrado recuento es menester mencionar qué significó lo que algunos han llamado la transición o cambio de gobierno al final de la convulsa década de los años ochenta en Nicaragua. El cambio político planteado como uno de los objetivos primordiales durante la guerra, no pareció producirse. Lejos de ir en la dirección pensada hacia una transición democrática, más bien lo que iba sucediendo era una pacificación. Con ello, Nicaragua vivirá el drama de los países periféricos que han pasado por un proceso de liberación nacional, donde persisten los rezagos de la violencia armada, el estancamiento económico, la pobreza extrema y una permanente descalificación como país, a la vez, que problemas con la comunidad regional en la que están insertos.

Es claro que el proceso electoral en Nicaragua después de la guerra lo ganó la oposición, no se desconocieron los resultados del mismo pero también es cierto, que le bloquearon al nuevo gobierno, incluso mediante disposiciones constitucionales, la posibilidad de un cambio de régimen político.⁵³ La situación política en Nicaragua a finales de 1993 se presta a la discusión sobre las dificultades que enfrentó el nuevo régimen político, los cambios que vivió en un mundo de transiciones políticas profundas en los últimos años, concretamente aquí se hace referencia, al derrumbe en su totalidad del llamado bloque socialista, que precisamente se vio sujeto a estas transiciones.

⁵³ Herrera Zúñiga, René, *Nicaragua. El Derrumbe Negociado. Los Avatares de un Cambio de Régimen*, México, COLMEX, 1994, p. 16.

Nicaragua siguió enfrentando serios obstáculos para su estabilización política. Lo que ha sucedido en ese país es, según algunos analistas y estudiosos, un caso de guerra civil inconclusa. Desde otro ángulo, el cambio de régimen se inició en el momento en que el sandinismo reconoce que no puede afirmarse y manifiesta su disposición para negociar una fórmula política para poner fin a la guerra civil e iniciar una liberalización que modifique la naturaleza de su proyecto político revolucionario.

La idea de que las elecciones mostrarían la orientación de los procesos posteriores fue confundida por la oposición vencedora como un mandato para poner fin al régimen anterior. Asimismo, el gobierno perdedor lo interpretó como un mandato que no implicaba la desaparición de su régimen. En esa doble confusión, el nuevo gobierno surge sin el anclaje que los votos parecían ofrecerle. Se dio así el vacío de poder.⁵⁴

El fin de la guerra ocurrió en 1988 mediante una negociación directa en Sapoá y Managua bajo la supervisión internacional, con un proceso comicial a la vuelta de la esquina, y ante un panorama de extrema polarización que se vivía en el país desde 1979, y en particular desde 1986, cuando la guerra llegó a su nivel más alto. En este orden, las elecciones tenía un objetivo claro: decidir el destino político del sandinismo. Posteriormente a las elecciones el poder continuó en manos de quienes lo tenían antes de las elecciones y la capacidad para ejercerlo apenas cambió con los resultados electorales. Esta situación propició que pronto se perdiera la ilusión de un cambio político real y efectivo por medio de la vía electoral. Se creó una situación anómala dentro de los procesos de sustitución de regímenes ocurridos en América Latina. La repercusión práctica del traspaso de gobierno por la vía electoral era ofrecer a la población una alternativa a la propuesta guerrillera que lograra, además, reducir la tentación en los sectores de la élite civil de alentar la construcción de condiciones funcionales para el resurgimiento de la guerrilla, y finalmente, disminuir a nivel internacional, las presiones sobre los gobiernos miliares, en materia de derechos humanos y fomentar prácticas políticas competitivas.

d.- ¿Una vez más en el punto de partida?

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 20.

Uno de los aspectos relevantes de esta coyuntura fue que el debate sobre la conveniencia, sentido, pertinencia y posibilidad de llevar adelante las grandes transformaciones sociales como la reforma agraria integral, el establecimiento de nuevas relaciones de producción, así como la llamada transformación de la conciencia, al lado de las obras estrictas de reconstrucción nacional, estaba presente y prevaleció en el seno mismo de la DN del FSLN. En este sentido, se materializó una vez más esa vieja consigna histórica que llega a cobrar el carácter de una “cuasi” ley en relación con la posibilidad de transformar las condiciones materiales y espirituales del conjunto de población, esta es: si hay desconocimiento e ignorancia sobre la realidad en que se desea actuar poco o nada se puede hacer por transformar esas condiciones de vida.⁵⁵ El desconocimiento que tenía el FSLN sobre la realidad nicaragüense en muchas áreas era de orden histórico, social, económico, e incluso político.

Como un elemento complementario entre 1981-82 se discutían dos cuestiones que eran consideradas esenciales: ¿Cuál debía ser el carácter del modelo de desarrollo económico y la naturaleza del partido? Es decir, con estos elementos propuestos uno se puede dar una idea de cómo estaba la situación en general. Las condiciones mismas en las que se fue fraguando la Revolución, así como su desenlace, nos dejan ver con toda crudeza y dramatismo, lo que realmente se daba e imperaba en esa coyuntura era la improvisación más impresionante. En este contexto, la política sandinista hacia la burguesía se expresaba por su ambivalencia, esto es, restrictiva en el plano político y amplia en lo económico. El Frente consideraba como “un gran desafío” de la Revolución lograr que la burguesía se constituyera en una clase productiva, pero políticamente subordinada al poder revolucionario.⁵⁶

A lo largo de este periodo se dio una fuerte lucha de poder en el FSLN que pretendía consolidarse políticamente, tanto en la sociedad civil como en la burguesía e intentaba mantener su cuota de poder, así como trabajar desde dos frentes estratégicos: el económico y el internacional. Un elemento que va a permear todo el escenario, será la expresión de un ejecutivo fuerte y único que tuvo una de sus pruebas de cara a la burguesía al afirmar que las Fuerzas Armadas se constituyeran en una institución nacional, y “no en un aparato político y partidista”. Las tensiones y conflictos entre la burguesía y el Frente hay que entenderlos como: la definición formal y más precisa de las reglas del juego con la que los sandinistas

⁵⁵ Harnecker, Martha, “Nicaragua y el Frente Antisomocista”, en *Estudiantes, Cristianos e Indígenas en la Revolución*, México, Editorial Siglo XXI, 1987, p. 261.

⁵⁶ IHCA., “Análisis del voto popular del 4 de noviembre”, en *Envío*, Managua, abril, Núm. 47, 1985.

estaban dispuestos a coexistir con la burguesía, siempre y cuando guardara su distancia respecto de la contrarrevolución y que estuviera dispuesta a producir. Entonces sí sería respetada su existencia. Toda esta situación de forcejeo entre el Frente y la burguesía concluyó abruptamente en septiembre de 1981 con la declaración del Estado de Emergencia Económica y Social, que se extendería por cuatro años. Entre septiembre de 1981 y marzo de 1982, el Frente reformuló su política de unidad nacional. La razón de este cambio fue la necesidad de rescatar la maltrecha alianza política nacional frente a la primera ofensiva fuerte de la contrarrevolución que coincide con el final de 1981.

Como ya se ha mencionado, la agresión tuvo un efecto directo y muy grave en el funcionamiento de la economía, ante tal cuadro, el gobierno respondió de manera coyuntural y con poca coherencia. Esto significaba que, seguía poniendo énfasis en el papel rector del Estado, en una política de incentivos a la gran burguesía y en el abandono de la mediana y pequeña empresa, en consecuencia, se mantienen con una enorme dificultad las políticas sociales. Una parte importante de la gran burguesía paulatinamente se verá inclinada hacia la estrategia norteamericana, y por otro lado, continuó boicoteando y descapitalizando la actividad económica. Los distintos sectores sociales, en particular el campesinado y los obreros, presentarán una virtual resistencia algunas de las políticas gubernamentales, hasta que no se resolviera el continuo deterioro del nivel de vida que comenzaba a padecerse. Otro de los conflictos a los que tuvo que enfrentarse el nuevo régimen estaba en relación con las elecciones de corte esencialmente occidental que se celebraban en Nicaragua, lo que suponía en el fondo, una real “concesión”, necesaria en aras de la paz, pero concesión al fin de cuentas a la oposición.

Ante la ausencia de una definición clara sobre la estrategia y los objetivos de un proyecto “tan enredado” como le gusta decir a Tomás Borge, esto se convertiría en una tarea particularmente ardua, sobre todo para cualquier cuadro político de base, es decir, tratar de explicar las decisiones y políticas adoptadas y no cumplidas por el gobierno que en repetidas ocasiones entraban en contradicción con el discurso oficial. Generalmente se limitaban a explicar las prioridades del momento, pero se eludía sistemáticamente incluir entre los factores que pudieran arrojar luz sobre la coyuntura la propia debilidad orgánica del partido y del gobierno, así como los errores en la gestión estatal. Lo que más pesaba era la contradicción que subyacía en el seno del mismo proyecto de unidad nacional, entre los

intereses de la burguesía y los intereses de los sectores populares.⁵⁷ Además del confinamiento que va a suponer este “enredado” marco político e ideológico la participación popular enfrentará otro tipo de limitaciones. Las OM contaban con un espacio legal e institucional restringido como para pensar en tener una verdadera incidencia crítica y de presión hacia el Estado y la burguesía. Las OM no fueron en modo alguno prioritarias, ni en la asignación de cuadros políticos, ni de recursos materiales.

No sólo no contaban con pocos dirigentes fogueados y los pocos que iban surgiendo eran cooptados por el FSLN o por el Estado. Pero más allá de esta falta de prioridad e independencia económica, el papel de las OP estaban profundamente condicionadas por el estilo de dirección, concepciones y trabajo del mismo Frente. Es decir, las células del Frente –Comités de Base- tenderán a sustituir dentro de las OP las correspondientes instancias de debate, crítica, autocrítica y decisión. Los comités le darán a su trabajo un claro sesgo vertical, oficialista y en muchas ocasiones, un carácter francamente faccioso y sectario. Con ello se rompía la posibilidad de un debate amplio, serio, propositivo al interior de las OM, por lo que serán marginados sobre los hechos todos los sectores “disidentes” o “atrasados”, y se quedaban sólo con los “convencidos”.

El estilo de trabajo podría definirse de la siguiente manera: la DN del FSLN bajaba las líneas de trabajo prioritarias a sus cuadros y éstos a los dirigentes de las OP, de ahí a las bases, donde los responsables seguían siendo los cuadros, lo que era una absoluta limitación, porque éstos generalmente escuchaban más a sus responsables que a sus bases (se puede decir que esto era lo más común, lo normal). Los representantes de los CDS en Managua, donde la cuarta parte de la población total del país vivían, reportaban una débil actividad y casi nula participación en las asambleas por razón de la movilización para la defensa de los jóvenes más activos o por las tediosas y aburridas que eran las asambleas, “siempre hablando de la inminente agresión por parte del imperialismo norteamericano” y “nunca hablando de los problemas concretos e inmediatos del barrio”.

Las estructuras de las OP en general apoyaban las políticas del gobierno sandinista y si entraban en contradicción con las demandas de la población las OP se esforzaban en explicar las líneas que proponía el Estado al tiempo que eludían los reclamos de las bases. Ante este panorama, los sectores populares, a veces con protestas abiertas pero, sobre todo, con una multiplicidad de opciones de “resistencia” se iban oponiendo a dichas políticas. Por ejemplo,

⁵⁷ Borge, Tomás, “El nuestro es un proyecto enredado”, en *Pensamiento Propio*, Núm. 15, Managua, 1984.

los campesinos pobres del Pacífico más politizados se movilizaban para demandar tierra, ante los oídos sordos a su petición muchos se opusieron a constituirse en cooperativistas o proletarizarse y preferían alquilar su tierra a manos privadas o emigrar a las ciudades, con ello descendió su participación política. Esto también se manifestó en el campesinado semi-comerciante de Masaya que sería un protagonista en la confrontación con el Estado, demandando tierra y la profundización de la Reforma Agraria. “En las zonas de guerra, ante la falta de condiciones para sobrevivir, ello jugó como factor determinante a la hora de decidirse si se emigra a la ciudad o se incorpora a la contrarrevolución”.⁵⁸

Un elemento insoslayable era la fuerza urbana del FSLN, pese a los esfuerzos realizados hacia el área rural, después de cinco años la Revolución seguía siendo un acontecimiento eminentemente urbano, y de forma paralela, sería el campo donde se reflejaría su debilidad y su desgaste más evidentes. Es precisamente en el campo donde el Frente verá disminuir su votación, y donde a su vez, los demás partidos capitalizarían esa debilidad en particular, el Partido Demócrata Cristiano (PCD), la segunda fuerza política del país. La evaluación general que se puede obtener de esta fase de la Revolución es que independientemente de las graves dificultades, el FSLN siguió manteniendo su hegemonía política de forma indiscutible a nivel nacional, pero tampoco se puede ocultar el descontento cada vez mayor que pretendió ser capitalizado por el resto de los partidos políticos, así como su claro debilitamiento o su límite de influencia en el área rural y en la Costa Atlántica.

Retomando los planteamientos vertidos por Oscar René Vargas se puede afirmar que el triunfo de la Revolución Popular Sandinista el 19 de julio de 1979, abrió un proceso parecido a la Revolución Cubana, al sufrir un enorme retroceso estratégico con la derrota electoral del FSLN ocurrida el 25 de febrero de 1990, que abrió la posibilidad real y objetiva de que la Revolución nicaragüense se estancara en la llamada fase nacional-burguesa. Los resultados de las elecciones en febrero del noventa significaron un rechazo social al sandinismo como fuerza política, la pérdida de hegemonía política del FSLN en la sociedad nicaragüense, así como el desgaste acumulado por tantos años de limitaciones y sufrimientos sociales. Esto quiere decir que la población sólo “probó” lo amargo de la Revolución poco, muy poco, sus logros. La Revolución fue perdiendo el brillo y el prestigio de sus mejores tiempos. A corto y mediano plazo esto implicaría un retroceso en su contenido antiimperialista, la desnaturalización del EPS, la contención de la reforma agraria, limitar la autoorganización de

⁵⁸ Wheelock, Jaime, *El Gran Desafío*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985, p. 31.

los trabajadores, eliminar de su programa las conquistas sociales de la población pobre y disminuir el contenido nacionalista del Estado.⁵⁹

Un elemento que debe ser considerado en este análisis, al menos de manera general es el triunfo electoral de la UNO con el que según Oscar René Vargas dio inicio a una fase de involución o restauración de la derecha política en Nicaragua.⁶⁰ Este triunfo se caracterizó además de la exaltación por la victoria electoral, por una poderosa ofensiva ideológica en el terreno de los principios políticos. Con el triunfo electoral se originó un proceso de reagrupamiento y reorganización de las fuerzas de la extrema derecha alineadas en la política de restauración de la hegemonía de la clase dominante tradicional, con ello la derrota electoral del sandinismo también significó el fin de la revolución social como fuerza determinante y hegemónica en la historia reciente de Nicaragua. Con las elecciones del 90 la pequeña burguesía empujada por el deterioro general del país, comienza apoyar a la burguesía. Esto significó, la ruptura de la influencia político-moral de la Revolución. El gobierno del FSLN ya no representaba más que a un sector de la población, en consecuencia la gran propiedad y la derecha fueron ganando terreno, porque los campesinos pequeños y medianos buscaron su salvación en el campo de los que tenían propiedad.⁶¹ Se puede decir que el voto contra del FSLN estuvo alimentando por la acción de desgaste del gobierno norteamericano, el desmoronamiento económico del país, por el trabajo ideológico de la jerarquía católica, lo que llevó a una crisis de legitimación política del FSLN, y con ello al cambio de régimen encabezado por la figura más simbólica y carismática del momento como lo fue sobre los hechos Violeta Barrios viuda de Chamorro.

⁵⁹ Vargas, Oscar René, *El Sandinismo: Veinte años después*, Managua, CNE-ANE, 1999, p. 50.

⁶⁰ *op. cit.*, 75.

⁶¹ Vargas, Oscar René, "La derrota del Sandinismo y el fin de la Revolución", en *Dando Razón de Nuestra Fe*, Managua, Editorial Nicarao, 1991, p. 37.

Capítulo Tercero

Una Convivencia Tormentosa

La posición de los obispos nicaragüenses ante la revolución refleja bien la que mantuvo la burguesía: indecisa y titubeante.¹

Ángel Arnáiz Quintana

Iglesia y Revolución

Uno de los aspectos que tuvieron mayor relevancia en este proceso fue la confrontación que mantuvo la Iglesia jerárquica católica con la vanguardia político-militar que encabezó la Revolución, es decir, el FSLN a la toma del poder por este último. Esta pugna se dio, entre otras razones, porque desde el inicio mismo del accionar revolucionario participaron vastos sectores de cristianos. Cuando se afirma que fueron vastos sectores de cristianos debe entenderse como la participación comprometida y decidida que tuvieron sobre todo los católicos a lo largo del proceso revolucionario. Dicha participación fue adquiriendo mayor extensión y profundidad, por la conflictividad que le planteó a la Iglesia jerárquica en sí misma en el marco de una lucha más amplia como fue la ideológico-política, así como la propiamente intraeclesial. La incorporación de estos cristianos a estos procesos fue una experiencia inédita, no sólo a nivel latinoamericano sino mundial. Al decir esto, no se pretende ser estridente ni exagerar los términos de la discusión, porque un fenómeno histórico de tal envergadura como lo es una revolución social no es una cosa menor, y en consecuencia este tipo de fenómenos adquiere características muy concretas y específicas de cara a su propio contexto. Por ello, es pertinente proponer un estudio más detallado de lo que fue y significó esta experiencia histórico-social y mostrar sus aportes, alcances y limitaciones, así como plantear algunas propuestas para su mayor profundización. En este sentido, a pesar de los altibajos, contradicciones y reflujos de esta Revolución su estudio y análisis está abierto.

¹ Arnáiz Quintana, Ángel, "Cristianismo y Revolución en Nicaragua", en Dussel, Enrique, (compilador), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI/CEHILA, 1995, p. 548.

En este orden, retomaría una afirmación de Sergio Ramírez que de alguna forma muestra la magnitud y la profundidad de este proceso revolucionario, tanto de los ideales que motivaron su realización como su puesta en marcha; que en el fondo no era otra cosa que construir una sociedad cualitativamente distinta donde todos y cada uno de los protagonistas se vieran comprometidos e involucrados, así como el ser sujetos de la transformación histórica que se pretendía estaba ya en proceso, y decía:

La Revolución sandinista surge en Nicaragua como respuesta histórica a una doble situación: de injusticia secular en lo interno y de sujeción a los intereses imperiales de los Estados Unidos en lo externo. Ambas condiciones, injusticia y dominación, están íntimamente entrelazadas en la historia de Nicaragua y en la del continente latinoamericano. Por lo tanto, también podemos afirmar que la Revolución sandinista es una respuesta, o parte de una respuesta histórica latinoamericana a la injusticia y la dominación.²

La participación de estos sectores de cristianos también se puede entender por la historia misma que ha tenido la Iglesia católica en la América Latina desde su llegada a estas tierras. Estos cristianos pertenecen en su mayoría a los sectores populares con concepciones teológicas, no diríamos atrasadas, porque su nivel de formación estaba en proceso de maduración. Más bien, se puede decir que la feligresía católica en su conjunto tiene prácticas y vivencias más de orden devocional, no tanto de carácter teórico o doctrinal; lo que ha estado en sintonía con la enseñanza y formación que la misma jerarquía les ha impuesto a los creyentes. Otra precisión que debe ser tomada en cuenta es que estos cristianos conformaron una forma nueva de vivir la fe y la Iglesia, y ésta nueva expresión tuvo su peso y relevancia en esta coyuntura. También es pertinente afirmar que no todos los católicos se incorporaron a esta experiencia pero, los que lo hicieron se constituyeron en una realidad inédita, eso es incuestionable.

Al respecto se debe mencionar que hay otro sector de cristianos católicos, los llamados cristianos activos y conscientes, que sí han tenido y tiene una formación teológica formal y muy comprometida. Muchos de ellos se integraron a la Revolución con una visión más bien ética y social de clara inspiración cristiana, que en un primer momento, es decir, al inicio de la colaboración entre cristianos y sandinistas no se interpusieron disquisiciones de orden

² Declaración de Sergio Ramírez a su llegada a Caracas el 28 de junio de 1983.

teórico o teológico en cuanto a su inserción. Este punto es el que se ha dado en llamar de “alianza táctica a la alianza estratégica”. Lo que se pretendía era participar y acabar con los abusos, las injusticias, la corrupción, los atropellos perpetrados por una prolongada y sangrienta dictadura iniciada con el viejo Somoza García y continuada por sus hijos, familiares e incondicionales.

Este elemento fue uno de los aspectos que le dieron un perfil y un contenido específico a la presencia de estos cristianos en la Revolución nicaragüense, al final de la insurrección, la pregunta por el pueblo como sujeto de su fe y de la Iglesia se presentaba como una realidad desafiante y polifacética. Es decir, el conjunto del pueblo que participó en la insurrección no vivió contradicción alguna entre la experiencia de su fe sencilla y tradicional y su incorporación a un proyecto popular y revolucionario. La colaboración de los cristianos en la Revolución los convirtió en sujetos de su fe con la llamada ‘dimensión profética’ al interior de la sociedad y de su comunidad cristiana. Su experiencia fue desarrollando un proceso de coordinación y organización que les permitió ser sujetos de transformaciones y cambios dentro de las mismas estructuras de la Iglesia institucional, aunque fuera en una escala menor como para poder afirmar que se podía vivir un proyecto eclesial liberador acorde con la nueva coyuntura y que a su vez se mostraba como un desafío para la misión propia de la Iglesia, la cual es eminentemente evangelizadora.

A pesar de que la mayoría del pueblo creyente siguió y sigue marginado al interior del modelo eclesial tradicional, se constituyó en sujeto activo de su fe y de su compromiso cristiano al interior del movimiento popular.³ Este elemento es relevante de cara al análisis propuesto, entre otras razones, porque históricamente son contadas las ocasiones en que los creyentes de base se han podido expresar y ser agentes activos de sus propias transformaciones, no sólo al interior de la Iglesia, sino a nivel más amplio, esto es, en una estructura social extremadamente jerarquizada y clasista.

También es importante señalar que el periodo anterior al triunfo de la Revolución, los cristianos jugaron un papel importante en la llamada ‘evangelización liberadora’, en el trabajo de concientización política y en la movilización popular. Al respecto se puede afirmar que, la participación de los cristianos en la pastoral liberadora contribuyó a la formación del pueblo como sujeto histórico y protagonista de su destino. Al menos esto era lo que se pretendía. Esta práctica generó una mayor toma de conciencia por parte de estos cristianos en

³ Aragón, Rafael- Lösckke, Eberhard, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*, s/e, Managua, 1991, pp. 31-32.

una doble dimensión: social y eclesial. Un aspecto que debe ser matizado es que al ser absorbidos por los quehaceres que implicaban participar en la lucha antidictatorial y la insurrección en marcha, los cristianos fueron desatendiendo su trabajo específicamente pastoral lo que les impidió tener mayor impacto y profundidad en su vida eclesial para llegar a convertirse en reales y efectivos sujetos de transformación y de cambio al interior mismo de la Iglesia. Esta desatención se irá manifestando durante el periodo revolucionario, e incluso, en la posrevolución. Con los elementos propuestos lo que se pretende es exponer el desarrollo y la conflictividad que significó esta fase en la historia nicaragüense.

a.- Antecedentes del conflicto

Una primera manifestación pública de adhesión a la Revolución por parte del clero la hizo la CONFER (Conferencia Nacional de Religiosos), el 19 de agosto de 1979 un mes después de la toma del poder por parte del FSLN. A este comunicado se unieron algunos pastores bautistas y posteriormente la Asociación del Clero de Nicaragua (ACLEN), ante estas expresiones de adhesión y de júbilo el pueblo le solicitó al clero celebraciones masivas en los barrios populares como los de San Judas, Ciudad Sandino y el Rigüero, entre otros. En octubre, quinientos pastores evangélicos de todo el país declararon públicamente su beneplácito por la liberación de Nicaragua, así como su reconocimiento al FSLN como vanguardia revolucionaria y al Gobierno recientemente constituido y manifestaron su compromiso de trabajo en todos los proyectos de beneficio popular. De igual forma un mes después lo hizo la comunidad dominica.⁴

La nota relevante durante esta primera fase de la revolución fue la participación masiva y el entusiasmo popular que llevó a una integración espontánea de los cristianos en el proceso revolucionario. El pueblo combinó sin mayores problemas su experiencia política, revolucionaria, militar y organizativa con su tradición religiosa y su fe. Lo que se pretendía era generar la esperanza social, poner en marcha la reconstrucción del país e impulsar el proyecto de nueva sociedad. Ante este acontecimiento, la Iglesia jerárquica se vio sorprendida a la vez que desprevenida y sin mayor proyecto porque no tenía nada que proponer, lo que dejó un gran vacío no sólo de orden institucional sino también eclesial, que a

⁴ Guzmán, Luis- Puente, María Alicia, *Análisis de la variable religiosa en la coyuntura nicaragüense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesiológico en el proceso de liberación*, Tesis de Maestría en Sociología, UIA, México, 1981, p. 291.

la postre sería un de los aspectos más controvertidos y discutibles de la jerarquía. Independientemente de la actitud tomada por los obispos, el clero, y sobre todo, los religiosos insertos en los estratos populares, se involucraron de forma decidida, comprometida y activamente en los primeros pasos que daba la Revolución.

La expresión más elocuente de esta integración de los cristianos comprometidos en el proceso fue la participación de los miembros de las CEB (Comunidades Eclesiales de Base), de las iglesias protestantes, de jóvenes católicos y evangélicos, de sacerdotes y pastores, así como de cristianos no organizados en grupos eclesiales. Entre otros tantos elementos que se pueden consignar, es que el pueblo creyente se apropió de los símbolos y las manifestaciones religiosas tradicionales en un nuevo contexto socio-político y cultural sin haber un pleno desarrollo de su conciencia política y religiosa. El sentido festivo del pueblo también exigió de parte de los agentes de pastoral mayor presencia en estas celebraciones religioso-político-culturales. Es decir, esta presencia fue más bien espontánea y con tintes acrílicos. Hay que reconocer que la conjugación espontánea entre fe y revolución no estaba dada de manera clara y explícita en la conciencia del pueblo creyente. En este orden, la consigna que se tomó como bandera y como expresión de esta nueva relación, a la vez que se vio como un hecho consumado entre los sectores de Iglesia más avanzados fue la famosa: “Entre cristianismo y Revolución no hay contradicción”, la cual manifestaba una síntesis no suficientemente lograda y menos asimilada por la conciencia popular.

En contraposición con esta consigna, la mayoría del pueblo se quedó sin una conciencia verdaderamente revolucionaria, madura, articulada, tanto en el nivel político como en el religioso. Esto es lo que en parte explica la conflictividad y la confusión en amplios sectores del pueblo creyente cuando pasó el entusiasmo del triunfo. Esta falta de análisis, reflexión y síntesis de los elementos en la conciencia de los sujetos fue lo que facilitó o dio origen al surgimiento de las grandes contradicciones que se producirán en el terreno ideológico y que cobrarán el tinte de una verdadera lucha entre facciones. Esto es, pasada la euforia, “las aguas fueron tomando su cauce”, y en ese cauce se fueron evidenciando los enormes vacíos que en materia ideológica la Revolución nunca pudo llenar.

Con el triunfo de la Revolución, las CEB debieron reconfigurar su ser y quehacer porque en ese momento la Revolución con sus propias organizaciones se convirtió en el nuevo espacio popular, espacio conquistado por la lucha del pueblo para ser sujetos de su propia historia. Con esto, las CEB dejan de ser espacio exclusivo y punto de convergencia para la lucha social y antidictatorial. Todo esto hace que las CEB con el triunfo revolucionario entren en un proceso de crisis sobre su identidad social. Esto despertará temores y recelos en la Iglesia

institucional porque la Revolución se va mostrando como el espacio de convocatoria y de generación de nuevos valores culturales, ideológicos, jurídicos; y en consecuencia, éticos, lo que hace que entren en confrontación con la Iglesia jerárquica que hasta ese momento no había tenido necesidad de competir, ni compartir, ni discutir con ninguna otra institución su liderazgo popular a nivel ideológico.

Este punto en sí mismo es relevante porque va mostrando cómo la Iglesia institucional y el proceso revolucionario comienzan a caminar de manera paralela hasta llegar al momento de la confrontación abierta por ese liderazgo que en un principio se da en el plano estrictamente ideológico. En los primeros meses no se evidencia lo que posteriormente sucederá, es decir, la conflictividad entre ambos sectores, aunque desde un principio hubo declaraciones y opiniones por parte de los obispos que tenían una carga de temor y preocupación por el giro o el rumbo que pudiera tomar la Revolución. Como un ejemplo de “colaboración” entre ambos sectores, fue la misa multitudinaria con la presencia de la Dirección Nacional del FSLN y del Gobierno Revolucionario presidida por Monseñor Miguel Obando, Arzobispo de Managua, en la Plaza de la Revolución conmemorando el asesinato de Monseñor Oscar A. Romero en El Salvador.

Esta relación se va a modificar cuando se da a conocer el llamado “Documento de las 72 horas” emitido por la Dirección Nacional en la que se hacen “apreciaciones” sobre las celebraciones religiosas de la Purísima y la Navidad, que son retomadas del manual clásico del marxismo-leninismo y más bien tienen un carácter dogmático, estrecho e inquisitorial. Las apreciaciones despertaron fuertes y fundadas sospechas por parte del clero que tomó mayor distancia respecto de la Revolución, a la vez que se fue haciendo más crítico. En este sentido, al interior mismo del FSLN la cuestión religiosa no era del todo clara ni evidente. Esta cuestión se reducía básicamente a la comprensión que tenía la dirección revolucionaria sobre la religión, es decir, había una idea esquemática y simplista, y que en muchos aspectos era vista como un asunto sólo de “curas y prácticas religiosas” sin mayores matices. La consigna: “Entre Cristianismo y Revolución no hay contradicción”, a muchos de los cuadros sandinistas les provocó conflictos y confrontaciones innecesarias por la ceguera y la cerrazón para entender y ver la situación concreta que en materia religiosa se vivía y se vive en Nicaragua. Algunas de las confrontaciones se dieron ante la urgencia y necesidad de aglutinar la mayor cantidad de elementos a las tareas revolucionarias, las que ‘supuestamente’ no dejaban espacio y tiempo para la realización de las prácticas religiosas; pero en cambio sí le pedían o le exigían al movimiento religioso se acercara a la Revolución para aprovecharlo y

usarlo en favor de la misma y obtener un rendimiento que pudiera ser capitalizable en términos sociales.⁵

Otros lo hicieron más bien movidos por su práctica atea adquirida en cursos intensivos de formación, donde prevalecían los enfoques estrechos y esquemáticos provenientes de los manuales ya mencionados. Estas actitudes y los correspondientes desplantes causaban resquemores y suspicacias entre la población en general ya fueran laicos o religiosos. Otro elemento fue que la dirigencia sandinista consideraba al factor religioso como algo ‘coyuntural y pasajero’ por lo que no había necesidad de ponerle demasiada atención y gradualmente se apartaron de las costumbres religiosas populares por considerarlas “folklóricas”, y una expresión de atraso propio de pueblos que han estado bajo sometimiento.

Otro de los aspectos que despertó una enorme controversia por parte de la jerarquía fue la presencia de los sacerdotes en los altos cargos estatales lo que fue abonando la conflictividad vivida a lo largo de la gestión revolucionaria. Esto sobre los hechos debía ser visto como un elemento más en el proceso de integración entre cristianismo y revolución, pero paradójicamente la presencia de estos religiosos en el Gobierno fue bien vista por la mayoría de la población y se vio como una posibilidad de influir positivamente en el proceso de formación de la nueva sociedad en su carácter de liderazgo humano con tono religioso. A pesar de estos elementos y su aceptación por parte del pueblo, la primera confrontación abierta entre la jerarquía y el gobierno, se da precisamente por la presencia de los sacerdotes en los diferentes Ministerios. El 13 de mayo de 1980, la Conferencia Episcopal Nicaragüense (CEN) pidió a los sacerdotes, en un comunicado público, que dejarán sus cargos en el gobierno para reintegrarse a su misión pastoral con la amenaza de incurrir en penas canónicas sino obedecían. El mismo comunicado exigía a los religiosos y religiosas extranjeros que habían llegado al país después del triunfo el presentarse ante los respectivos obispos para ejercer su misión pastoral en la Iglesia de Nicaragua. Con esta norma los obispos intentaron controlar la llegada de nuevos agentes de pastoral proclives a la Revolución, más bien comprometidos con una pastoral liberadora, a la vez que pretendían fortalecer el trabajo pastoral en una dirección conservadora e institucional.

El hecho de pedir la renuncia de los sacerdotes a los cargos asumidos en la gestión estatal, provocó el primer malestar y la primera fricción seria en la convivencia pacífica entre la Iglesia y la Revolución. Esta decisión tomada por la jerarquía ponía en peligro la posibilidad de dar acompañamiento pastoral al proceso revolucionario por parte de la Iglesia

⁵ Aragón, Rafael - Lösckke, Eberhard, *op. cit.* p. 36.

institucional. La medida fue vista como un gesto claramente provocador con fines políticos. Además, el comunicado apareció en los días en que un grupo de la burguesía opositora a Somoza que se había mantenido activo, le retiró su colaboración al proceso revolucionario. En consecuencia, al ampliarse la bancada sandinista en el Consejo de Estado con nuevos delegados de las organizaciones de masas, los opositores quedaron en franca desventaja en esta organización legislativa, y por esta razón, Alfonso Robelo y Violeta Barrios se retiraron de la misma, por no tener según ellos 'las condiciones para trabajar'.

Esta coincidencia confirma una vez más la relación entre un sector de la burguesía no somocista y la jerarquía católica, la cual se había mantenido firme desde la década de los sesentas y que se expresará con mayor fuerza en esta coyuntura, por otro lado, deja ver el fondo de las acciones tomadas por la misma a lo largo de esos años, así como la convergencia entre estos sectores, que más bien favorecían una salida y una propuesta de legitimación, a la vez que expresaban una alternativa política no revolucionaria en Nicaragua. Esto es, mientras se dio la frágil alianza de las fuerzas antisomocistas, los obispos se mantuvieron en una actitud no conflictiva, a veces dialogante y respetuosa hacia la Revolución. Con la ruptura de la unidad nacional, la jerarquía eclesiástica concluye 'su luna de miel' con la Revolución. Tratar de entender 'la convergencia' entre la Iglesia institucional y la Revolución es descubrir el hilo conductor de los conflictos entre los obispos y el gobierno revolucionario, entre los sectores de Iglesia más conservadores y el pueblo que políticamente estaba identificado con el proceso revolucionario, entre la jerarquía católica y los movimientos comprometidos en el plano social y eclesial en línea liberadora. Otra reacción en el campo religioso ante la ruptura de la alianza antisomocista sucedió el 8 de mayo de 1980 con la supuesta aparición de la Virgen de Cuapa en Chontales. La aparición que tuvo el vidente campesino por parte de la Virgen sería utilizada como en un elemento aglutinador de campañas y celebraciones antisandinistas en el lugar de los hechos, pero para determinados sectores de Iglesia fue visto más como una actitud oportunista, que como una verdadera manifestación de fe y religiosidad genuina.

El conflicto estalló el 23 de agosto de 1980, día de la clausura de la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA), en la cual Monseñor Obando no quiso participar en los actos oficiales organizados por el Gobierno celebrados en la Plaza 19 de julio ante más de cien mil jóvenes brigadistas que habían participado en ella. Dentro de este acto participó Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, con un discurso en el que recordó las palabras pronunciadas en la celebración eucarística en homenaje a Gaspar García Laviana en su Iglesia de Tola: "Yo he

venido a Nicaragua en peregrinación como a un santuario, al encuentro del Dios liberador con su pueblo”.⁶

El cierre de la CNA en el templo de Don Bosco fue tomado por algunos sectores de la burguesía que agitaban banderitas de Nicaragua y del Vaticano al ritmo de las canciones religiosas tradicionales, vivas a Monseñor Obando, y consignas alusivas, como: “Cristo ayer, Cristo hoy, Cristo siempre”, como respuesta a la consigna revolucionaria: “Sandino ayer, Sandino hoy, Sandino siempre”. A todo esto el templo estaba presidido por las imágenes de la Sangre de Cristo y Nuestra Señora de la Asunción de Masaya, estas imágenes representaban las devociones más sentidas y profundas de la religiosidad popular de Nicaragua. Después de la misa, los jóvenes alfabetizadores acompañaron a Tomás Borge en un recorrido por las calles vecinas coreando consignas revolucionarias con alusiones cristianas. Con esto, el conflicto entre la Iglesia institucional y gobierno revolucionario se hace público y salta a las calles. Esta celebración fue una clara expresión de la confrontación entre la jerarquía católica y el gobierno sandinista, entre los sectores progresistas simpatizantes con el proceso revolucionario y los sectores de la burguesía que comenzaban a reagruparse en torno al Arzobispo usando los espacios religiosos y los sentimientos devocionales del pueblo para confrontar a la Revolución.

Con este evento se inicia una estrategia de confrontación donde los símbolos, la convocatoria y los espacios religiosos y de culto juegan un papel determinante. En los actos públicos se conjugan esos elementos, entre otros, la presencia y llamamiento especial del Arzobispo con su mensaje crítico a la Revolución en forma simbólica, el acercamiento de la burguesía a los sectores populares descontentos con el proceso revolucionario, el uso de símbolos eclesiásticos como la bandera del Vaticano que posteriormente se convertirían en la expresión pública de la contrarrevolución, en celebraciones, hogares y centros de trabajo, entre otros en el diario *La Prensa*, y sobre todo, la presencia de símbolos religiosos destacados o de imágenes de piedad popular aglutinadoras de las masas sencillas. En este sentido, la arquidiócesis de Managua programó una serie de celebraciones periódicas conjugando todos esos elementos con el objetivo explícito de provocar una confrontación en el plano ideológico-religioso-cultural y con ello ir en contra del surgimiento de una nueva forma de ver y apreciar la realidad y la manera de entender y valorar el compromiso cristiano y la identidad nicaragüense a través de la Revolución.

⁶ *Ibíd.*, p. 43.

En este sentido, se puede analizar la coyuntura de la confrontación entre la jerarquía y el gobierno revolucionario como una lucha de orden cultural con implicaciones muy profundas sobre la identidad nacional, por la hondura que fue alcanzando este conflicto. En el nuevo contexto político, las iglesias protestantes iniciaron campañas de penetración todas ellas promovidas e impulsadas desde Estados Unidos. Llegaron pastores y nuevas denominaciones que se multiplicaron en los barrios más pobres de la capital, así como en las comunidades más apartadas, con supuestas consignas apolíticas o abiertamente contrarrevolucionarias lo que abrió el campo a la manipulación religiosa, pero ahora con otro signo y otro tono al interior de la fe tradicional del pueblo con un claro sesgo antirrevolucionario. Ante estos acontecimientos, el FSLN respondió con su célebre *Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión*, publicado el 7 de octubre de 1980.⁷ En él se hace un reconocimiento público y explícito a la participación activa y consecuente de vastos sectores de creyentes en el proceso revolucionario para tratar de suavizar y mediar en algo la situación álgida y confrontativa que ya se estaba viviendo.

Como todo documento oficial apareció de manera tardía porque muchos de los sectores conservadores de Iglesia ya habían ‘captado’ la tendencia atea y marxista que pretendía imponer el nuevo gobierno lo que generó mayor recelo y distanciamiento entre la Iglesia jerárquica y la Dirección Nacional del FSLN. Este comunicado fue visto como poco serio, manipulador y extremadamente coyuntural. La jerarquía se preguntaba sobre la orientación misma del documento en cuestión, sobre todo, por el enfoque que tenía, y que según ellos, se mostraba parcial, porque no expresaba el impacto y el peso que tiene el factor religioso en el contexto revolucionario. El comunicado se inclinaba hacia un tratamiento de lo religioso desde la tradición liberal donde la religión era vista como una cuestión de estricto orden personal o como asunto de la conciencia individual. Se subestimó en los hechos que el pueblo nicaragüense es eminentemente religioso y católico y que sus aportes al proceso revolucionario podían ser una clave para el progreso de la misma revolución.

Esto también tuvo su incidencia en la conciencia religiosa de los sectores conservadores y contrarrevolucionarios de las iglesias porque se podía usar para apartar al pueblo de las transformaciones que se intentaban poner en marcha. A partir de esta coyuntura se alcanzaba a ver que el FSLN no iba a poder desarrollar una estrategia que respetara la neutralidad religiosa del partido, y además, la autonomía de los sectores cristianos, lo que le hubiera

⁷ FSLN, *Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión*, Managua, 7-X-1980.

permitido fomentar en el pueblo la convicción de ser sujeto histórico y revolucionario y considerarlo un agente fundamental de las transformaciones futuras, porque eran realidades inéditas donde carecía de experiencia ya que se manejaban con criterios extremadamente rígidos y doctrinarios de un marxismo panfletario.

Por otro lado, el documento no tuvo mucha resonancia en el partido y mucho menos en la práctica porque el comunicado tenía mucha cercanía con el emitido años atrás por la CEN, a través de su Carta Pastoral en noviembre de 1979,⁸ en el cual se hacía mención al temor que tenía la Iglesia por el giro que estaba tomando la Revolución y sus posibles implicaciones al interior de la misma. El borrador del comunicado fue elaborado por teólogos e intelectuales progresistas que trataron de hacer la síntesis entre Cristianismo y Revolución y ponerlo en boca de ambos bandos, es decir, tanto en la jerarquía como en la Dirección Nacional sandinista. Además, en la preparación del documento se trató de involucrar a las bases cristianas inmersas en el proceso. Al respecto, esta idea de que participaran vastos sectores de base comprometidos nunca tomó cuerpo, lo que le restó posibilidades para que el pueblo creyente se convirtiera en actor central en la creación de los contenidos teóricos y estratégicos que se trataban de alcanzar con dicho documento. La publicación del Comunicado por parte de la Dirección Nacional sobre la religión, aunque fue bien recibida y celebrada con entusiasmo en los medios de comunicación, sobre los hechos poco contribuyó en la consolidación del sector cristiano revolucionario ni a nivel político, ni a nivel eclesial como ya se había comentado. A pesar de que los sectores de base comprometidos hicieron varios intentos a través de la publicación del documento y su distribución masiva, sus postulados y contenidos quedaron más para uso de intelectuales y teólogos como una muestra de buena voluntad y de apertura. Es decir, como propaganda y medio de difusión sobre las bondades de la Revolución.

Un elemento digno de mencionar es que el vacío pastoral dejado por los cristianos revolucionarios fue ocupado rápidamente por los sectores y los grupos de la burguesía allegados a Monseñor Obando constituyéndose en asesores de la Curia en Managua. Con esto la Iglesia institucional se separa oficialmente del proceso revolucionario. A su vez, un amplio sector de Iglesia, desde clérigos, junto con religiosas y laicos seguirán su curso al lado de la CONFER y ACLEN, los mismos que con la visita papal se alejarán también del proceso. Este

⁸ CEN, "Jesucristo y la Unidad de la Iglesia", en *Centroamérica en llamas. Nicaragua primer paso*, México, Ediciones Promesa, 1985, pp. 62-66.

acontecimiento mostró la inconsistencia del Frente ante una realidad tan compleja como lo era el factor religioso.

Las CEB, los cristianos revolucionarios y la pastoral juvenil estaban estrechamente comprometidos con el proceso revolucionario. Colaboran y participan en los diversos proyectos que la Revolución comenzaba a impulsar, animando a las organizaciones populares asumiendo puestos de dirigencia, que al integrarse a las tareas revolucionarias, muchos de ellos lo hicieron de manera espontánea; otros, por su trabajo previo al interior del FSLN buscaron priorizar la integración de los distintos sectores cristianos a la Revolución. El resultado de esta participación fue que el movimiento cristiano de base dejara el espacio eclesial a amplios sectores de Iglesia, que se verán atraídos por una pastoral fuertemente mediatizada e incluso con claros sesgos antirrevolucionarios. Esta situación respondía a una falta de preparación y elaboración de un plan pastoral alternativo con agentes fogueados y conocedores del campo religioso, que tuvo como signo fundamental la contradicción y el conflicto intra y extraeclesial.

Para estos grupos de cristianos comprometidos todo esto se vivió al inicio de manera entusiasta y desbordada, aunque continuaban utilizando conceptos teológicos elaborados antes del triunfo revolucionario, sin que ello los cuestionara sobre la nueva situación. Porque en el fondo estaban poco organizados, no tenían un proyecto definido sobre la pastoral a seguir que les ayudara a asimilar las nuevas experiencias que iban teniendo y, en consecuencia, que les permitiera transformar sus conceptos y concepciones teológicas, pastorales y organizativas. Es decir, el triunfo mismo de la Revolución los tomó por sorpresa como para poder dar una respuesta en un sentido más amplio. Esto es que pudiera abarcar al conjunto de la Iglesia y que no se constituyera en un movimiento sólo de ‘iniciados’ que ponían en práctica lo aprendido en las CEB.

Estos sectores de cristianos comprometidos con el proceso revolucionario tampoco pudieron constituirse en interlocutores válidos delante del FSLN, entre otras razones por el predominio de clérigos y religiosos al interior de estos grupos, porque dificultaba el intercambio y la cercanía efectiva con la revolución, por ello el Frente privilegió más el diálogo con algunos sectores de religiosos y sacerdotes afines o amigos, a través del apoyo que les brindaron algunos centros de servicio o de reflexión teológica y análisis. Con esto se podrá observar que esta situación en nada colaboró en la formación y consolidación de una alternativa cristiana de amplio espectro, con capacidad de diálogo, aglutinación e intercambio con sus puntos de vista y de negociación con la dirigencia revolucionaria. Más bien se privilegió el trabajo “en corto” con esos teólogos e intelectuales por considerarlos ‘su

intelectualidad orgánica' a la manera gramsciana, que asumir una perspectiva más amplia, como sería el trabajo de base en su doble dimensión política y religiosa. Por otro lado, los revolucionarios que venían de grupos con tradición católica se fueron ahogando y empantanando en los excesos burocráticos y políticos dejando a un lado o para "mejor ocasión" la cuestión religiosa. Por esta y otras razones, muchos de los cristianos comprometidos fueron perdiendo impulso durante esta primera etapa, en comparación con el papel realizado por ellos antes del triunfo revolucionario.

En una primera aproximación se debe decir que la esperanza puesta por los cristianos y los revolucionarios en la integración de toda la Iglesia a la Revolución no se logró y sí el repliegue de la Iglesia institucional ante el proceso por considerarse amenazada y confrontada. En este orden la Iglesia institucional ha sido factor determinante en la configuración de un espectro histórico-religioso regresivo que empujó al pueblo a la apatía y a la confrontación con la Revolución, dejando vacíos sociales con escasa posibilidad de recuperación y recomposición, no sólo en sentido religioso, sino principalmente social por la forma en que se estructuraron y conformaron los cuadros y dirigentes antes, durante y después del triunfo revolucionario.

En consecuencia con lo expuesto más arriba, ello también significó un desplazamiento de los cristianos comprometidos de los espacios pastorales hacia los compromisos políticos al interior de la Revolución, lo que deterioró la convivencia al interior de la Iglesia. Se perdió la confianza y la posible influencia con la jerarquía, aunque hubiera un entusiasmo enorme, el proceso se deterioró, se distanció de las bases cristianas tradicionales con lo que los problemas se agudizaron y los conflictos afloraron de manera vertiginosa. En consecuencia, comenzó haber un lenguaje popular negativo al hablar de la experiencia de la Iglesia de los Pobres (IP) y en su interior la crítica era sobre todo por su estilo de trabajo y coordinación por lo cual la IP no logró superar la centralización y el liderazgo de los sacerdotes y religiosos lo que obstaculizó que el pueblo tomará el papel protagónico.⁹

b.- El conflicto se agudiza

La situación de crisis que vivieron estos sectores cristianos en los primeros años de la Revolución se caracterizó por dos elementos: Uno era el conflicto disciplinario dentro de la comunidad eclesial, esto quiere decir que las autoridades religiosas querían controlar la

⁹ Aragón, Rafael - Lösckke, Eberhard, *op. cit.* p. 48.

participación de religiosos, religiosas y sacerdotes en el proceso, lo que va a significar el traslado o asignación de nuevas tareas en otros lugares del país o fuera de él. El segundo fue el inicio de la lucha ideológica desde el campo religioso. Esto es, que el compromiso de muchos cristianos con el proceso revolucionario, y sobre todo, la participación de sacerdotes en puestos de dirección revelante al interior de la Revolución considerada atea, fueran un obstáculo para la estrategia de deslegitimación y desprestigio porque supuestamente era contraria a los valores e intereses de la Iglesia y del “mundo occidental y cristiano”. Es decir, esta estrategia de pretender negar o prohibir la participación de los clérigos en puestos claves al interior de la Revolución resultó ser un arma de doble filo porque las condiciones y la coyuntura hacían más propicia su participación que su exclusión, por el nivel de formación, preparación y compromiso, e incluso por el nivel de responsabilidad que sentían. Este dato puede ser un elemento menor, pero visto bajo contexto cobra un peso y una dimensión relevante, no sólo por su pertinencia sino como algo absolutamente necesario y urgente.

Por otro lado, en cuanto al problema disciplinario, los obispos nicaragüenses trataron de controlarlo vía el Vaticano, sobre todo, para retirar del Consejo de Estado al Padre Álvaro Argüello, representante de la ACLEN ante los órganos del Estado revolucionario. También los superiores mayores de las diversas órdenes retiraron de Nicaragua a los religiosos y religiosas extranjeros incorporados en las labores de la llamada pastoral liberadora. Un caso excepcional fue el Vicariato Apostólico de Bluefields, donde el obispo reorganizó la dirección del Instituto de Pastoral Campesina, única instancia de pastoral que había sobrevivido en Nicaragua en la línea progresista de la CELAM (Comisión Episcopal Latinoamericana). Dieciséis sacerdotes fueron removidos de sus tareas pastorales por sus respectivas autoridades con la consiguiente reacción de las comunidades que realizaron manifestaciones callejeras, toma de templos, comunicados de protesta, etc., sin lograr mayor resonancia en sus acciones, lo que dejó un vacío de pastoral y de dirección realmente marcada.

La consecuencia inmediata y previsible de estas remociones fue que los nuevos párrocos fueron marginando, a la vez que entraron en conflicto y con ello excluyeron a los grupos y comunidades cristianas que habían estado trabajando en la llamada pastoral ‘liberadora’, sobre todo, en los barrios populares de Managua como fue el caso de San Judas. El pueblo siguió participando en sus actividades tradicionales así como devocionales con lo que fueron reduciéndose los espacios para la realización de una evangelización liberadora al interior de la Iglesia institucional. Solamente el Vicariato Apostólico de Bluefields y la Diócesis de Estelí en 1982 aprobaron la formación de CEB como la pastoral oficial de estas diócesis con

lo que se pretendía realizar una pastoral en vertiente y formación liberadora. Los conflictos y las confrontaciones con el gobierno revolucionario siguieron a la orden del día, sobre todo, fueron provocados por los sectores más conservadores y las autoridades religiosas. En junio de 1981 la CEN otra vez intentó retirar a los sacerdotes-ministros poniéndolos ante la disyuntiva de elegir entre su trabajo pastoral o su trabajo político. Una vez más, este asunto fue negociado entre las autoridades revolucionarias y el Vaticano y a lo que se llegó fue a un arreglo intermedio: los sacerdotes podían permanecer en sus funciones absteniéndose de celebrar misa, tanto en público como en privado y evitar el uso del título “Padre” con fines políticos.

En junio de 1982 la CEN reclama una supuesta violación grave a los derechos humanos contra los miskitos, el gobierno rechaza de manera enfática dicha violación y de manera enérgica todas las acusaciones que se le hacían al respecto. Se criticó a los obispos por emplear un doble discurso: por promover una actitud condescendiente con la contrarrevolución y estar anteponiendo de manera permanente la defensa de sus intereses antes que los de la feligresía. Todos estos conflictos eclesiales y políticos formaron parte de la llamada lucha ideológica entablada entre la jerarquía y la dirección revolucionaria, entre otros aspectos, porque se inscribía en un contexto más amplio como fue la legitimación de la misma contrarrevolución a través de la lucha armada. Como parte de la estrategia de la *Guerra de Baja Intensidad* (GBI) se necesitaba de una legitimación ideológica y un apoyo popular con un liderazgo capaz de revertir la popularidad de la Revolución.¹⁰ Para ello se debía contar con una figura revelante en el ámbito nicaragüense y la persona que “llenaba” ese requisito era precisamente Monseñor Obando como Arzobispo de Managua, éste papel también le estaba reservado a la Iglesia institucional.

Como en repetidas ocasiones se ha comentado el pueblo nicaragüense es profundamente religioso, en él predomina una cosmovisión religiosa y en muchos casos es extremadamente tradicionalista en sus expresiones de fe. Este dato era vital para la legitimación contrarrevolucionaria porque de esa forma se podía revertir el contenido de la lucha política en una guerra religiosa, ante la supuesta defensa de los valores más sagrados y venerados por parte del pueblo. Esto es, se pretendía un ‘cambio de signo’ que fuera una de las herramientas centrales de la ‘contra’ para ampliar su cobertura y su influencia, sobre todo, en las zonas donde la Revolución realmente era mínima o se había deteriorado por su falta de trabajo y de presencia.

¹⁰ Bermúdez, Lilia, *op. cit.*, pp. 81-82.

Otro elemento inscrito en esta estrategia, fue que desde el campo protestante se da una proliferación de iglesias evangélicas fundamentalistas con sus campañas y trabajo proselitista en los barrios populares y en las comunidades campesinas más atrasadas, lo que enturbiaba ya de por sí el ambiente de confrontación y discusión abierto entre el gobierno y la jerarquía. Para contrarrestar ‘esa labor’ la Iglesia católica organizaba grandes celebraciones buscando rescatar las tradiciones religiosas más populares y sentidas por parte del pueblo creyente y con ello tener un frente más sólido y consistente.

En este orden, tanto en los medios de comunicación más conservadores como en las homilias dominicales se criticaba a la Revolución, se acusaba al gobierno de seguir una línea marxista-leninista y se insistía en la incompatibilidad de la presencia cristiana en un proyecto al que se consideraba en contra de los valores e intereses de la misma Iglesia. El periódico *La Prensa* se convirtió en el órgano de difusión e instrumento de ataque contra la Revolución y la IP.¹¹ Estas campañas emprendidas desde este diario constituían una parte central de la lucha ideológica y contaban con el apoyo y asesoramiento de muchas instituciones extranjeras entre otras, la CELAM, y el Instituto para la Religión y la Democracia (IRD), creado por el presidente Ronald Reagan para orientar la política neoconservadora de su gobierno en temas religiosos y contrarrestar el Movimiento de la Teología de la Liberación en América Latina. Al respecto, el instituto mencionado condecoró al Arzobispo Miguel Obando y Bravo por su trabajo y dirección pastoral en los años difíciles de la Revolución con lo que la Arquidiócesis de Managua recibió asesoría y ayuda financiera.

La administración norteamericana necesitaba urgentemente elementos legitimadores de su estrategia de agresión militar, política, económica e ideológica contra Nicaragua y uno de esos elementos fue mostrar a la Revolución como “el enemigo” frontal de los valores de la democracia y de la “civilización occidental y cristiana”. Al interior de esta guerra los argumentos de todo orden se constituyeron en una lucha sórdida y oscura porque se pretendía hacer ver a Nicaragua y la Revolución como la ‘encarnación del mal’ por antonomasia. Se le mostraba como ‘el monstruo’ que amenazaba a la civilización y según esta argumentación: “La democracia es necesaria para que la Iglesia pueda existir y desarrollar su misión con libertad y a cabalidad”, por lo tanto, luchar contra esta Revolución era defender los intereses de la Iglesia. De esta manera, la estrategia política y pastoral se unían en un sólo proyecto

¹¹ Se les llamó así a todos los cristianos que estuvieron comprometidos con el proceso revolucionario, y que trabajan en y desde las Comunidades Eclesiales de Base. Por lo que se les llegó a considerar rebeldes, desobedientes y cismáticos. Esto significaba sobre los hechos que estaban excomulgados y fuera de la comunidad eclesial.

contrarrevolucionario, donde las satanizaciones, las descalificaciones y las agresiones, en cuanto que la fe y la política no debían mezclarse pasaban a un segundo plano con tal de hacer la necesidad y la pertinencia de esta lucha. Este elemento muestra como en este nivel, los recursos de diversa índole son asumidos como bandera propia, aunque en el fondo sean mostrados como antagónicos y contrarios en apariencia.

Esta estrategia hacía ver a Monseñor Obando como líder indiscutible de Nicaragua, lo cual le otorgaba un amplio margen de maniobra porque podía ‘defender’ los intereses de la Iglesia a la vez que confrontar a la Revolución: “Para ello había que mantener a la Iglesia unida en torno a sus pastores” para poder hacer frente a un proceso histórico y social que comenzaba a tener visos de atrayente y seductor para el pueblo pobre y para los sectores progresistas al interior mismo de la Iglesia. Así pues, el primer deber de la jerarquía consistía en desarticular todo movimiento, grupo e institución cristiana que colaborase con el proceso revolucionario, deslegitimando a los sacerdotes que estuvieran involucrados de una u otra forma en él mismo, a la vez que a los religiosos y religiosas, y por tanto, a las comunidades progresistas. Caso concreto, toda la pastoral desarrollada en ‘línea liberadora’.

Una forma de exclusión fueron las acusaciones en contra de estos agentes de pastoral calificándolos de ‘ateos y marxistas’, que posteriormente se constituyó en el elemento fundamental de la confrontación ideológica. Con frases sencillas y ambiguas se pretendía disuadir a la población de todo contacto con la Revolución y alejar de la participación revolucionaria a los líderes cristianos campesinos diciendo: “Con un mismo sombrero no se pueden cubrir dos cabezas, o están con la Iglesia o están con la Revolución”. Fue un discurso que chocaba de manera frontal con la experiencia espontánea y masiva de los cristianos en la Revolución porque para estos cristianos no existía o no había tal ‘contradicción’ como se quería hacer ver a través de los comunicados de la jerarquía o de la predicación cotidiana, lo que iba generando en el pueblo una sensación de rechazo cada vez más marcado hacia la misma jerarquía por el uso indiscriminado de frases y consignas.

Así, la jerarquía fue enviando un doble mensaje, que supuestamente era de apoyo y acompañamiento al campesinado, pero sobre los hechos significaba la renuncia del compromiso social y político que en un principio con en que había animado y apoyado a las comunidades antes de la Insurrección, a través del estudio y la reflexión bíblica, así como el análisis de los Documentos Eclesiales, en especial, los de Medellín. Ésta era una contradicción flagrante por parte de los obispos y su clero más cercano. Porque fueron mostrando los reales antagonismos que se iban generando de cara a la conducción revolucionaria.

Conforme se iba dando una convergencia cada vez mayor entre la jerarquía y el gobierno norteamericano, la CEN ya no se pronunciaría sobre la agresión que era objeto la población en general, sobre las acciones militares que se desplegaban con mayor intensidad, y mucho menos iban a condenar tales acciones, hasta el punto en que Monseñor Obando llegó a negar explícitamente la existencia de tales agresiones por parte de Estados Unidos. Este silencio de la Iglesia institucional frente a estos hechos hizo mucho daño en la conciencia de miles de católicos que de manera sincera y convencida creyeron en la Revolución. En contraste con esta actitud por parte de la jerarquía católica, la Convención Bautista de Nicaragua emitió en julio de 1982 un comunicado denunciando los atropellos y las barbaries que le estaban cometiendo al pueblo nicaragüense y condenando de manera enérgica y enfática esos actos. Entre otros aspectos, se dirigían a los cristianos norteamericanos pidiéndoles actuaran en contra de la posición belicosa e intolerante de su gobierno para evitar mayor sufrimiento, miseria y destrucción en Nicaragua. Esta denuncia llenó el vacío que había dejado abierto la Iglesia jerárquica por su silencio y omisión.

En este marco, donde los conflictos y la lucha ideológica ya estaban claramente abiertos, las CEB y demás grupos de cristianos comprometidos comenzaron a tener mayor presencia en los debates y en la discusión ideológica, así como una mayor beligerancia al interior de la Iglesia. No hay que olvidar que eran los primeros años de la Revolución donde la nota predominante era el activismo, el entusiasmo y la creatividad por parte de los diversos actores del conflicto. Se multiplicaron los encuentros, las celebraciones, las semanas de reflexión y los pronunciamientos que llenaban las páginas, sobre todo, de la prensa revolucionaria como *Barricada* órgano oficial del FSLN. En este momento, los conflictos se planteaban más como problemas intraeclesiales, como asuntos de disciplina eclesiástica en concreto, pero todavía no llegaban a ser vistos como confrontaciones entre la Iglesia y el Estado o entre la Iglesia y la Revolución. Con el panorama que se comenzaba a delinear al interior de la Iglesia nicaragüense, el 28 de junio de 1982, el Papa envió una “Carta a la Iglesia de Nicaragua” donde exponía los criterios y acciones a seguir por parte de las CEB. Este documento causó el efecto contrario, entre otras razones porque confrontó aún más a la misma Iglesia al mostrarse como un documento estrictamente disciplinario más que como una carta fraterna y comprensiva de su Pastor hacia su Iglesia.

El gobierno prohibió su publicación a través de los medios provocando una actitud revanchista por parte de la jerarquía que removió de la Parroquia de Santa Rosa a Monseñor Arias Caldera, sacerdote que acompañó casi desde sus inicios a los fundadores de FLSN en una buena parte de su clandestinidad. Por la popularidad que había alcanzando Monseñor

Arias en los medios de comunicación sandinista se le conocía como el “Monseñor de los pobres”. Esta lucha que en definitiva era una batalla por conquistar al pueblo creyente de Nicaragua, tanto por parte del Frente como por la Iglesia, que no siempre se llevó con respeto y propiedad. El lenguaje exaltado en los medios, las confrontaciones callejeras contra sacerdotes y grupos de Iglesia conservadores y viceversa. Las provocaciones dentro de las celebraciones fueron actos cotidianos, pero sobre todo, el trato dado a algunos clérigos, como el caso muy sonado y escandaloso del Padre Bismarck Carballo quien presuntamente fue atrapado ‘in fraganti’ en un lance amoroso, el cual fue difundido con gran despliegue informativo por parte de los medios, y que fue en un sentido muy claro y preciso, ofensivo, denigrante y grotesco lo que creó mayor confusión y desconcierto en el pueblo que nunca logró asimilar con conciencia crítica estos hechos y las confrontaciones que se suscitaron. Es decir, se pasa de la discusión a la agresión y de ahí a la difamación y al escándalo.

En los conflictos y las confrontaciones que mantuvo la llamada IP con la Iglesia institucional, la IP siempre estuvo a la defensiva y en un nivel de contención, ya sea por los ataques ideológicos o disciplinarios de las autoridades eclesiásticas, donde a la misma jerarquía le faltó mayor discernimiento, visión pastoral y teológica, así como un mayor tacto para tratar con estas comunidades lo que hubiera ayudado a superar el clima de hostilidad y confrontación que ya prevalecía en la Iglesia. En este orden, se debe afirmar que los espacios creados para acompañar y animar la coordinación del movimiento cristiano de base no fueron suficientes para mantener la unidad de los mismos. Los encuentros y las semanas de reflexión coordinadas por los centros no fueron instrumentos eficaces para consolidar la experiencia de los cristianos al interior de la Revolución ni para fortalecer su unidad. El excesivo pragmatismo, la confianza desbordada por parte del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR) en su capacidad de movilización y arraigo popular los llevó a planteamientos equivocados y de una autosuficiencia impresionante, pero lo peor fue que no tuvieron la capacidad de crear ni generar nuevas alternativas ni mecanismos de consolidación, a la vez que de crecimiento y formación.

Se podría decir que el FSLN trató de manejar estos conflictos por medio del diálogo con los distintos sectores eclesiales buscando soluciones consecuentes y apropiadas para todos. Por otro lado, le confirió al MCR el papel confrontativo con los demás sectores de cristianos, y en particular con los más conservadores pretendiendo con ello neutralizar el impacto de sus campañas ideológicas contrarrevolucionarias. En este sentido, al FSLN le faltó un mayor asesoramiento consecuente, inteligente, profundo y serio de cristianos y de voces críticas que le advirtieran sobre el daño que le podían causar al proceso revolucionario tomar decisiones y

determinaciones drásticas y esquemáticas en materia religiosa lo que a mediano plazo sucedió y que sus adversarios políticos capitalizaron con mayor provecho ante esa falta de juicio y de criterio por parte de la dirigencia revolucionaria. Es decir, aquí se cumplió una de las máximas en materia política y que es ‘el pragmatismo político no siempre rinde los mejores dividendos’. En muchos sentidos el Frente Sandinista se movió de esa manera, es decir, tratando de sacar el mayor provecho de las coyunturas, pero sin un perfil definido y claro, sin buscar las soluciones de largo alcance.

Un ejemplo de esto fue que las iglesias de índole conservadora y apolítica fueron tratadas como contrarrevolucionarias, por lo que respondieron con actitudes beligerantes y confrontativas. Sin pretender extremar los términos del análisis, se puede afirmar que en este periodo el llamado modelo de Iglesia conservadora fue cobrando mayor presencia, organización y beligerancia ante los embates de que era objeto.¹² En este orden, los obispos fueron configurando su pastoral en torno a las grandes fiestas patronales, las celebraciones masivas de religiosidad popular, así como de piedad popular como un elemento de contención y de respuesta ante las acciones emprendidas por el gobierno revolucionario; un elemento que resaltaba sobre los demás en esta pastoral era la afirmación y la fidelidad al obispo como cabeza y guía de la comunidad.¹³

En relación con el MCR, ya mencionado, algunos puntos deben ser matizados. Uno de ellos es que en muchos sentidos, sí otorgó un aporte importante a la defensa del proyecto popular en las diversas coyunturas, y por tanto, abrió la posibilidad de que el pueblo continuara en su búsqueda de ser el sujeto histórico de las grandes transformaciones que se pretendían impulsar.¹⁴ Un elemento adicional fue que en el plano histórico-social se trató de delinear y configurar esta propuesta pero al interior de la Iglesia en cuanto tal, sólo se enunció, y nunca llegó a concretarse la transformación de sus estructuras. Esto visto como parte de un nuevo modelo de Iglesia.

Al respecto se debe decir que durante la fase preinsurreccional con la toma de los templos, y la remoción de sacerdotes de diversas parroquias por parte de la jerarquía, las comunidades afectadas por esos cambios de manera espontánea se hicieron presentes como sujetos de la Iglesia y en la Iglesia, pero al no lograr mayor resonancia su actuación y presencia se vieron

12 Boff., Leonardo, *Eclesiología. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia*, Santander, Ediciones. Sal Terrea, 1980, p. 51ss.

13 *Ibid.*, p. 171.

14 De Lella, Cayetano, *Cristianismo y Liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas/Nuevomar, 1984, p. 19

seriamente afectadas, y la consecuencia directa es que decayó sensiblemente su trabajo al hacerles falta una perspectiva más amplia y viable. En esta lucha que se había entablado en el nivel ideológico, se fueron quemando etapas de manera vertiginosa donde el esfuerzo mayor con el respectivo desgaste de energías se dio en el impulso a las consignas y a los comunicados, necesarios en ese momento pero insuficientes e inadecuados para consolidar la experiencia de los cristianos al interior de la Revolución, entre otros aspectos de difícil comprensión y síntesis para ganarse al pueblo creyente que en su inmensa mayoría tenía y tiene una concepción sencilla y ritualista de su fe, sin complicaciones de orden teológico-exegético-político como en algunos casos se pretendía impulsar.¹⁵

La misma necesidad de dar respuestas rápidas, de coyuntura, por las exigencias del momento, hizo que los centros con sus escasas posibilidades empezaran a adquirir mayor peso en la IP, lo que por su propia dinámica los desgastó de manera impresionante. Se puede afirmar que no se logró neutralizar la estrategia conservadora y sí se fueron perdiendo cada vez más espacios dentro de la misma Iglesia, y mucha gente que se había comprometido fielmente con las transformaciones en curso quedaron en un estado de abandono y orfandad. Hay que decirlo de manera clara: la Iglesia de los Pobres no logró articular una experiencia sólida, articulada y masiva de los cristianos en la Revolución.

c.- Iglesia y Revolución en lucha abierta

El inicio de este periodo coincide con la visita del Papa a Nicaragua el 3 de marzo de 1983 y se va a prolongar hasta la reunión de presidentes centroamericanos en el llamado de Esquipulas II, Guatemala, el 7 de agosto de 1987 con la firma de los Acuerdos de Paz. Esta etapa se caracterizó por un abierto antagonismo entre la jerarquía católica y el gobierno revolucionario, así como entre los sectores más recalcitrantes y reaccionarios de la Iglesia con la IP. En esta coyuntura se da un salto cualitativo en la agudización del conflicto, es decir, lo que al inicio era considerado como un estricto problema de orden pastoral y de disciplina interna con algunos clérigos y con determinados sectores de la Iglesia ahora se va a mostrar como lo que en efecto fue, la agudización de contradicciones que vivió la Iglesia institucional con una sociedad que se desplegó a través de un abigarrado, complejo y vasto fenómeno como lo era una Revolución social. El problema como ya se ha mencionado no era sólo de carácter intraeclesial entre grupos con diversas propuestas pastorales. Más bien se tiene que

¹⁵ “El sendero de una experiencia”, en *Nicaráuac*, Managua, abril-junio, 1981, Núm. 5, p. 18.

decir que los conflictos intraeclesiales eran una muestra más de la confrontación entre dos proyectos claramente diferentes y antagónicos: el popular-revolucionario y el burgués-conservador en alianza con sectores reformistas y contrarrevolucionarios. La visita papal a Nicaragua hay que ubicarla dentro de ese contexto.

Desde el momento mismo de su preparación se inició la confrontación, la razón de fondo era: ¿A quién le competía *strictu sensu* la organización del evento? Por un lado, estaba la Curia de Managua que buscaba aprovechar la visita papal para fortalecer su proyecto insistiendo en mostrar al Papa como el pastor máximo de la Iglesia, lo cual hacía ver el asunto como algo propio de la jerarquía. Para la Curia la cuestión estaba clara, era una visita estrictamente pastoral y religiosa y en consecuencia tenía que ser organizada y coordinada por la Iglesia. Por el otro, estaba el gobierno revolucionario que veía en el Papa un jefe de Estado al que había que recibirlo como tal, con el protocolo y los honores propios de su rango. Es decir, el gobierno tenía el derecho y la obligación de organizar y coordinar la visita; y fue más allá al hacer pública la invitación del Santo Padre como personaje mundial y jefe de Estado. Dentro de este marco, el Papa ya había recibido a algunos miembros de la JGRN pero la “buena relación” se fue enfriando por la presencia de los sacerdotes en el gobierno revolucionario. Las diferentes apreciaciones y valoraciones sobre el proceso expresaban la gravedad del conflicto entre la Iglesia y la Revolución.¹⁶

En este ambiente, los sectores sociales contrarios a la Revolución trataron de aprovechar la visita papal para deslegitimar el proceso y mostrar al sandinismo y su proyecto como antagónico a los sentimientos religiosos del pueblo y de la Iglesia nicaragüense. Al tiempo que se iba preparando la visita, esos sectores pretendían hacer una comparación arbitraria y exagerada entre la situación nicaragüense y la coyuntura polaca con la creación del sindicato *Solidaridad* al final del régimen comunista en la Europa del Este. En este orden, también se presentaron un buen número de sugerencias, a la vez que ciertas estrategias, para actuar en el terreno pastoral y de enfrentamiento con la Revolución. Como un elemento de preparación a la llegada del Papa las CEB publicaron cuatro folletos con un lenguaje y una pedagogía muy popular para realizar una catequesis bíblica y eclesial partiendo de la realidad nacional y centroamericana, tratando de orientar la visita del Pontífice con un contenido liberador, la cual se realizó a nivel nacional.¹⁷

¹⁶ *Amanecer*, Núm. 12, Managua, septiembre-diciembre de 1983.

¹⁷ Aragón, Rafael-Löschke, Eberhard, *op. cit.*, p. 59.

El gobierno trató de organizar junto con la jerarquía el programa general e invitó de forma masiva al pueblo para que participara en dicho evento. Sin pretender extremar los términos de la cuestión, el FSLN preparó a la población para un encuentro de paz con la esperanza puesta en la sensibilidad papal hacia la realidad nacional, pero sobre todo, tratando de ver el sufrimiento social, así como ir buscando los caminos adecuados para conseguir ese objetivo, el que la visita fuera de paz y esperanza. La llegada del Papa coincide con el incremento de las acciones militares, vía el aumento autorizado por el Congreso norteamericano para la ‘contra’, así como por el incremento del hostigamiento, a través de las maniobras militares que realizaba el ejército norteamericano desde Honduras. En este orden, tanto Rafael Aragón como Eberhard Löschcke afirmarían lo siguiente:

Era necesario que la visita de tan ilustre huésped contribuyera a la unidad nacional en un pueblo de profunda tradición católica, que había mostrado en su experiencia una participación significativa en la Revolución, sin encontrar conflicto entre fe y compromiso revolucionario. La unidad nacional era necesaria para responder a ese problema. Pero los planteamientos y la estrategia programada no lograron controlar a los sectores de la burguesía y a los sectores más atrasados de la Iglesia. El FSLN falló en su análisis y valoración de la fuerza de los sectores conservadores que provocaron el conflicto, y con ello lograr sus propios objetivos, así como la subestimación de la capacidad de confrontación de la Iglesia con todo su despliegue simbólico plasmado en la figura papal”.¹⁸

Es decir, la manera en que se dieron los acontecimientos muestran una vez más la poca visión y conocimiento por parte del Frente Sandinista para enfrentar un evento como el se está refiriendo. No es de ninguna manera una reiteración innecesaria afirmar este punto porque a mediano plazo el sandinismo tuvo que pagar un precio muy alto por no haber sabido manejar un hecho de tal envergadura en sus múltiples facetas y dimensiones. En cierto sentido, se pensó que era más que suficiente mostrar una plaza llena con consignas muy definidas y combativas, y no se vio o no se quiso ver, o simplemente no se reflexionó con mayor detalle sobre un hecho que es más que elocuente, y es que, si algo tiene la autoridad

¹⁸ “Obando y Carballo opuestos a la coordinación Iglesia-Estado”, en *Barricada*, Managua, 4 de marzo de 1983, p. 10.

pontificia es eso, autoridad, y como tal tiene peso, contundencia y verticalidad. Esto tiene una dimensión muy definida para los diversos sectores de Iglesia.

La confrontación estaba en marcha con distintas actuaciones de Monseñor Obando y de los sacerdotes que le eran cercanos y afines. Una de las primeras acciones fue el llamado y la invitación al pueblo católico a desobedecer las normas propuestas por la Comisión Organizadora formada por miembros de la Iglesia y del Gobierno, y presidida por el Nuncio Apostólico Andrea Cordero. El arzobispo Obando ante esta situación se retiró de dicha comisión, al aducir que el Nuncio era ‘extremadamente’ condescendiente con el gobierno sandinista respecto a la organización de la visita papal y comenzó a expresar sus puntos de vista sobre cómo debería ser la organización del evento, en consecuencia puso al pueblo católico contra las determinaciones de la nunciatura y del gobierno.¹⁹

Tanto en la visita como en otros momentos del conflicto se dieron dos manifestaciones al interior de la política vaticana, una más conciliadora y dialogante por medio de la diplomacia en la persona del Nuncio y la otra más intransigente y beligerante expresada en la persona de Monseñor Obando. Como un dato adicional, poco tiempo después de la visita papal el Nuncio Apostólico en Nicaragua fue removido por las discrepancias entre él y Arzobispo Obando. El conflicto se expresó de manera frontal en la Plaza 19 de julio con el Papa presidiendo la celebración. La incitación al desorden comenzó con la Radio Católica y fue continuada por algunos sacerdotes a la salida sus parroquias al lugar de la celebración. Un grupo de la parroquia Pío X, animado por el Padre Peña quiso tomar la plaza durante la noche anterior lo que provocó enfrentamientos con las JS encargada de guardar el orden y el lugar de la celebración durante la misa papal.²⁰

El Papa llegó a las tres de la tarde a la plaza después de visitar León, y luego de una reunión protocolaria con los miembros del Gobierno y la Dirección Nacional del FSLN se inició la misa. Como era de esperarse la plaza estaba llena, algunos llegaron a calcular una asistencia para las condiciones de Nicaragua alrededor de 700.000 personas, algo realmente impresionante. La mayor concentración en mucho tiempo. Todo se inició con un saludo destacado de Monseñor Obando haciendo referencia a la falta de libertades en el país, pero el conflicto estalló durante la homilía, porque grupos de cristianos contrarios a la Revolución provocaron con sus consignas y aplausos a los contingentes afectos al proceso revolucionario

19 “Por estos muertos defendemos la paz”, en *Barricada*, Managua, 4 de marzo de 1983, p. 1.

20 “Provocación a disposiciones Iglesia-Estado”, en *Barricada*, Managua, 4 de marzo de 1983, p. 3.

que se sintieron ofendidos y heridos por la beligerancia de esos sectores reaccionarios que coreaban y aplaudían el discurso fuerte e impositivo del Papa. La situación llegó a su clímax cuando el Papa no quiso salirse del ritual y hacer una oración por los caídos en la guerra contrarrevolucionaria solicitada por las madres de los héroes y mártires ubicadas en un lugar importante del templete. Eso generó confusión y desconcierto generalizado donde el propio Papa se vio rebasado por el momento. Esto estuvo abonado por un incidente que se dio la noche anterior en la misma plaza cuando se velaron los cuerpos de diecisiete jóvenes muertos en combate por la contra.²¹

El Papa desconoció esos hechos en la homilía y en la oración de los fieles, lo que generó un altercado con el pueblo creyente y seguidor de la Revolución, así como el uso y despliegue de consignas en las cuales se gritaba: “¡Queremos la paz!” La misma celebración -como una situación insólita- no pudo ser concluida, el Papa tuvo que abandonar la plaza y ser trasladado al aeropuerto para ser despedido, donde recibió las más sentidas excusas del presidente Daniel Ortega, y que horas antes en el mismo sitio el Padre Ernesto Cardenal recibiera un regaño. A su llegada a Costa Rica después del incidente en Managua el Papa fue recibido entre otros tantos personajes por destacadas ‘personalidades’ de la contrarrevolución.

Se puede decir que frente a los pedidos de unidad por parte de la dirigencia revolucionaria, el Papa insistió en la unidad eclesial en torno a sus pastores, incluso renunciando a otras solicitudes dignas, necesarias, consecuentes y pertinentes. Atacó de manera desmedida y frontal a la “Iglesia Popular”, criticó de falso el ecumenismo que se deseaba poner en práctica porque -según él- no se ajustaba a las directrices de la sana doctrina. A su vez, desatendió la petición de orar por la paz y más bien quiso imponer su autoridad de forma tajante sin consideraciones de ninguna índole. Este acontecimiento le fue “restando puntos” a la Revolución porque se consideró como un asunto grave, e incluso, se llegó al extremo de verlo como un incidente diplomático, y en lo propiamente religioso, como algo sacrílego y blasfemo.

Este conflicto marca una de las líneas de la disputa histórico-social en Nicaragua, que se hacía pasar como una disputa de carácter religioso. Es decir, se le echaba más leña al fuego. Los grupos de Iglesia más próximos a la jerarquía y algunos sectores de la burguesía se sintieron apoyados por la jerarquía católica y comenzaron a tener mayor presencia y activismo político. Por su parte, los sectores que apoyaban a la Revolución reaccionaron con consignas y con la demostración de gestos ya comunes con su nuevo modo de participación

²¹ *Decreto-Ley sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto, 1983.

en marchas y celebraciones masivas. Sobre todo, se sintieron heridos por la ausencia de una oración a los caídos y haber pasado por alto su súplica de ser escuchados por el jefe de la Iglesia católica. Con estos sucesos el pueblo creyente y sencillo se vio a dos fuegos, confundido y desconcertado por la actitud del Papa. Ante estos hechos grandes sectores de Iglesia se apartaron del proceso, entre otras razones, porque algunos sacerdotes y religiosos orquestaron una campaña de desprestigio hacia la Revolución y de apoyo a Monseñor Obando, que reasumió el liderazgo de la Iglesia nicaragüense. Los cristianos revolucionarios quedaron resentidos por la incongruencia del Papa. Mucha gente de tradición cristiana y revolucionaria, sobre todo, los jóvenes, se apartaron de la Iglesia.

La visita del Papa para muchos significó un parte aguas, y el inicio de una crítica intensa y profunda sobre el papel ideológico que cobra la Iglesia como institución histórica que, unida a su formación política, creará un alejamiento cada vez mayor entre Revolución e Iglesia. Estos acontecimientos en ningún momento fueron acompañados por la reflexión, la madurez de visión en los procesos, ni las acciones pastorales correspondientes, todo ello dio como resultado una situación de distanciamiento cada vez mayor de católicos en relación sus prácticas tradicionales. En consecuencia, muchos jóvenes comprometidos e incluso miembros de grupos católicos, nunca más volvieron a participar en las celebraciones de sus parroquias o comunidades. Como ya se había mencionado, en el campo internacional la visita del Papa significó un duro golpe porque se recrudeció la situación política, diplomática y militar.

Después de la visita papal se abrió un periodo difícil para la Revolución a la vez que de mayor confrontación ideológica. Se intensificaron y recrudecieron las acciones militares por la presencia de tropas norteamericanas en Honduras y la ayuda directa del Congreso norteamericano a la contra. En el interior del país la lucha ideológica se hizo más fuerte y beligerante. Proliferaron las declaraciones de obispos, sacerdotes y religiosos con la intención de que la población se alejara del proceso revolucionario, a la vez que, justificaron la ayuda norteamericana a la contra. En este sentido, la CEN, si antes se había mostrado callada y en cierto sentido reticente a hacer declaraciones, comienza con una nueva etapa donde hace señalamientos sobre el proceso a través de comunicados y cartas pastorales. Por otro lado, la dinámica que se daba en el campo eclesial seguía su 'curso': los obispos sacaban un comunicado sobre determinada situación, atacando a la Revolución y los centros e instituciones adherentes a ésta publicaban el suyo respondiendo al de los obispos para contrarrestar el efecto de las declaraciones, haciendo una lectura liberadora de los hechos a partir de la fe. Este modo de responder estaba guiado más por una actitud defensiva impuesta por el desarrollo de los acontecimientos que como fruto del propio proceso de reflexión y

análisis seguido por la IP. Es decir, en este punto no había una estrategia, ni una línea clara y determinada o que respondiera a una perspectiva de largo aliento. Todo estaba marcado por el curso de la coyuntura. Como ya se había mencionado muchas de las acciones y trabajos se iban dando de manera espontánea e improvisada lo que restaba fuerza, contundencia y eficacia a la IP, y en definitiva mostraba la precariedad de su trabajo delante del aparato institucional de la Iglesia jerárquica

Un elemento que avivó la confrontación fue en agosto de 1983 cuando se discutió la ley del SMP.²² Los obispos entraron a la discusión con un comunicado criticando la ley. La crítica más insistente al gobierno fue la de pretender confundir la defensa de la Patria con la de los intereses partidarios. Ante ello, los obispos repetían a manera de consigna: “La actitud ante esa ley, para quienes no comparten esa ideología del partido sandinista, puede ser la objeción de conciencia”, con lo que tácitamente se daba la negación de la legitimidad del gobierno revolucionario.²³ Esta carta pastoral no fue suscrita por todos los miembros de la CEN. Tanto Monseñor Santi, obispo de Matagalpa, como Monseñor Schlaefer, obispo de Bluefields dieron sus propias declaraciones afirmando que un cristiano podía participar en la defensa armada de su Patria sin entrar en contradicción con su fe.

Ante esto se dieron una serie de protestas por parte de grupos juveniles de diversas parroquias encabezados por los padres salesianos de Masaya promoviendo ‘la objeción de conciencia’, más como elemento para atizar el conflicto que se avecinaba, que como una actitud asumida desde su perspectiva ética, humana y pastoral, a la vez que responsablemente reflexionada y meditada. Los mismos evangélicos hicieron su parte al manipular los textos, sobre todo, en el mandamiento de: “No matarás”. Como una respuesta y pretendiendo disminuir las tensiones, el gobierno le concedió a la jerarquía católica junto con el Centro de Pastoral Diocesana (CEPAD) que los seminaristas y los pastores estuvieran exentos del SMP. Así pues, muchos jóvenes vieron como una necesidad su ingreso al Seminario para evitar el reclutamiento. En las comunidades rurales, que fueron las más afectadas por la guerra, los jóvenes encontraron en las Iglesias protestantes un refugio para no ser incorporados en el ejército y como una forma de que la contra los respetara. Según Aragón y Lösckke este fue un factor que incrementó el número de Iglesias evangélicas fundamentalistas en las zonas

²² CEN, *Carta Pastoral sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto, 1983.

²³ Aragón, Rafael - Lösckke, Eberhard, *op. cit.*, p. 62.

donde se combatía porque eran las zonas donde las acciones se recrudecían de manera impresionante.²⁴

Muchos jóvenes participaron con madurez y entrega en las primeras convocatorias del SMP con el apoyo de sus padres y comunidades. Como era de esperarse, los caídos en combate se incrementaron de manera sustancial. Es en estos años creció el concepto de martirologio entre la sociedad, es decir, se da una literatura testimonial con las cartas y reflexiones de los combatientes. Aumentaron las celebraciones que se convirtieron en verdaderos momentos de compromiso con la causa revolucionaria. También se incrementaron las publicaciones con reflexiones teológicas y pastorales para acompañar a los jóvenes y sus familiares. Los temas centrales de esas reflexiones fueron: la defensa de la Patria como compromiso cristiano y motivo de una espiritualidad profunda, la guerra, la violencia, el martirio, etc.

En todo este periodo se destaca la denuncia que hace la Convención Bautista de Nicaragua (CBN) en marzo del 84, donde hace una mención explícita a las acciones norteamericanas en contra del país centroamericano. La actitud firme y decidida de la CBN en defensa de la paz y de una causa justa es retomada en todo momento por el gobierno revolucionario como una respuesta consecuente y coherente con el momento que atravesaba Nicaragua. En contrapartida, la CEN en la pascua del mismo año emite la “Carta Pastoral sobre la Reconciliación”. Donde se le exige un diálogo al gobierno con la contrarrevolución que coincide con el incremento de la agresión, pero sin hacer ninguna alusión al porqué de las causas de la guerra y de la agresión, y donde tampoco se hace una sola referencia crítica a la escalada militar de los contrarrevolucionarios.²⁵

Los centros e instituciones de la IP respondieron ante este pronunciamiento con reflexiones sobre el sentido de la reconciliación en la tradición bíblica y cristiana, donde se habla del arrepentimiento y de la reparación del daño infringido. Ante esta situación, tres de las órdenes más grandes y con mayor presencia se manifestaron. Primero los jesuitas, después los dominicos y finalmente los franciscanos con sus pronunciamientos impactaron de manera profunda en la opinión pública nacional e internacional. Pero como se ha venido exponiendo, el pueblo sencillo, que espontáneamente conjugaba su vivencia revolucionaria con su fe, se sentía confundido y al borde del conflicto porque también respetaba profundamente a la jerarquía, a la vez que le generaba un cúmulo de dudas que nadie, al menos en esa coyuntura podía aclararles de manera serena, juiciosa y equilibrada. Fue en agosto de 1984 cuando el

²⁴ CEN, *Carta Pastoral sobre la Reconciliación*, Managua, abril, 1984.

²⁵ “El líder espiritual de los mercenarios”, en *Barricada*, Managua, 8 de abril de 1986.

Vaticano, más abierto y tolerante en un principio abrió otro frente de discusión entre la Iglesia y el Estado, entre la jerarquía y la IP, al dirigir un *ultimátum* a los sacerdotes-ministros para que dejaran sus cargos en el gobierno y se reintegraran a su trabajo pastoral. El apoyo del gobierno, de las comunidades y de teólogos de reconocido prestigio hizo que permanecieran en sus puestos. Como era de esperarse, la respuesta vaticana fue separarlos de su ministerio.

Por su parte las CEB, los institutos y centros de reflexión teológica publicaban artículos y reflexiones sobre el sentido de la democracia y otros temas afines ante la proximidad de las elecciones para diputados y presidente de la República sobresaliendo una, el *Tayacán* por tener contenidos claros y una pedagogía sencilla y accesible. Fue en diciembre del 84 que el Superior General de los jesuitas hizo pública su decisión de expulsar de la orden al Padre Fernando Cardenal, Coordinador de la famosa CNA casi al inicio del triunfo revolucionario. En ese diciembre Monseñor Rubén López Ardón, obispo de Estelí, se solidariza con el dolor y el sufrimiento de las madres de los caídos, así como Monseñor Carlos Santi, obispo de Matagalpa que acusó a la intervención extranjera de ser la propiciadora de la guerra contrarrevolucionaria. Las fisuras al interior del episcopado eran manifiestas, y como más tarde se verá con mayor claridad, todo esto como expresión de dos modelos diferentes de concebir y ser Iglesia en Nicaragua: una, conservadora y opositora y otra abierta y reformista. Las dos con una posición muy definida sobre el peso y el contenido que debía guardar la jerarquía al interior de la institución eclesial y rechazando cualquier expresión de base comprometida con el proceso.

1985 fue uno de los años más difíciles para la Revolución, y de hecho el principio del fin. Con el incremento de la ayuda norteamericana hacia la contra se intensifican las acciones militares y el teatro de la guerra, así como en el terreno económico por el bloqueo que le impone la administración Reagan el primero de mayo, a la vez que se intensifica la confrontación con la jerarquía católica. Entre otras razones, porque el sector más 'duro y conservador' de la jerarquía encabezado por Monseñor Obando y Monseñor Vega se involucrarán cada vez más en la lucha ideológica tratando de atraer el favor y la adhesión de los sectores más reaccionarios del país, con lo que el proyecto contrarrevolucionario se verá apoyado y protegido por la jerarquía. Esta situación irá cobrando mayor dimensión y envergadura por la difusión que tendrá el proceso revolucionario nicaragüense porque se le ve como un acontecimiento de primer orden a nivel internacional. Los cristianos comprometidos buscarán los medios y los cauces más idóneos y pertinentes para encauzar sus demandas y necesidades. En abril de ese año cuando se discutía en el Congreso

norteamericano la ampliación de la ayuda a la contra, los cristianos que trabajan en las zonas de guerra se dirigieron a él, manifestándose en su contra por razones humanitarias y cristianas y rechazando la política exterior de Estados Unidos que venía desplegándose desde 1981. Un elemento de una significación muy clara y concreta se dio el 23 de abril cuando Monseñor Obando es nombrado Cardenal por el Papa Juan Pablo II. El nombramiento fue interpretado como el respaldo más que tácito por parte del Vaticano al papel político-ideológico que jugó y jugaba el Arzobispo de Managua en esta coyuntura. Al respecto hay una seria referencia a la figura y la obra del Cardenal Obando, así como al factor religioso en esta historia. Sólo y a manera de ejemplo retomó uno de los tantos editoriales que se escribieron a propósito de su investidura cardenalicia que tiene un grado de contundencia muy clara para el momento que se vivía:

Pero con el Cardenal Obando no hay ningún problema. Su liderazgo es indiscutible y divinamente inalcanzable. Hasta la fecha, el “pleito de perros”, entre los contras, no lo ha tocado a él, porque él es algo especial. Es el enviado de Dios para guiar a los ex guardias somocistas a la Tierra Prometida. “Ricardo”, el formidable oficial de la Agencia Central de Inteligencia –que afirma que, aunque históricamente nunca ha triunfado la contrarrevolución, la FDN será la excepción-, ha desarrollado un intenso trabajo ideológico con los contras, en el que la religión juega un papel fundamental. Junto a los FAL, los cañones, los RPG-7; junto a los uniformes azules, los morteros, los misiles SAM-7, hay un arma especial: la religión, y con ésta, su Excelencia Reverendísima: el Cardenal.

Un alumno de “Ricardo”, en los cursos de Acción Sicológica que éste ha impartido a los contras, precisa el lugar preponderante que el oficial de la CIA le asignaba a la religión como instrumento de reclutamiento y de consolidación de ideas contrarrevolucionarias. El lavado de cerebro, parte de que el pueblo nicaragüense es profundamente religioso y que hay que introducir la idea de que la religión está en peligro en Nicaragua y para que no desaparezca hay que derrotar al comunismo.²⁶

26 “Padre D’Escoto: ‘La decisión es total’”, en *Barricada*, Managua, 12 de julio de 1985.

A su regreso de Roma, el Cardenal Obando hizo una parada en Miami para celebrar su primera misa como Cardenal ante cuatro mil nicaragüenses, entre ellos estaba la plana mayor de la contrarrevolución y los familiares de los Somoza. Su llegada a Managua había sido cuidadosamente preparada por los grupos y partidos de oposición. En primera fila se encontraban los dueños del diario *La Prensa* con un enorme despliegue propagandístico. Fue recibido como héroe y los organizadores del acto arengaban a la población con consignas contrarrevolucionarias a su paso por las calles de Managua. El domingo siguiente de su llegada celebró una misa multitudinaria. En esta celebración se reunió todo el clero de Managua, incluidos los sacerdotes y religiosos identificados con la IP. Esta celebración sirvió para continuar con los ataques a la “Iglesia Popular”. Con motivo de su nombramiento, el Cardenal Obando realizó una serie de visitas a las ciudades y pueblos más importantes del país.

Un dato revelador es que estas visitas fueron coordinadas por los grupos de movimientos laicales que estaban estrechamente relacionados con los partidos opositores, y en particular con el Partido Social-Cristiano y las visitas curiosamente ‘coincidían’ con los sitios y lugares que comulgaban con su posición y línea ideológica. En consecuencia, nunca visitó una parroquia que estuviera atendida por algún sacerdote identificado con la pastoral liberadora.

Otra de las acciones que en su momento tuvieron una enorme repercusión y trascendencia fue el ayuno al que convocó el padre Miguel D’Escoto canciller de la República al que se unieron diversas CEB. Este ayuno se inició el 7 de julio del 85 en una de las parroquias y barrios más populares de Managua Monseñor Lezcano, ¿el motivo? Una jornada por la paz y contra el terrorismo de Estado impulsado por el gobierno norteamericano. Esta acción la encabezó el propio Canciller a la que se le sumaron diversos agentes y agrupaciones como ya se ha mencionado. Uno de los aspectos más relevantes de este ayuno fue que estuvo acompañado por gente de la más diversa procedencia y condición de clase que se hizo sensible ante la gravedad de la coyuntura por la que pasaba el país. Con este gesto, principalmente los católicos querían manifestar ante el mundo su indignación por la política ingerencista y agresora del gobierno de Estados Unidos. Para muchos significó lo que posteriormente llamaron “la Insurrección Evangélica”, que era en términos religiosos levantar la voz de manera profética en un momento crítico y expresar, sobre todo con signos, gestos y símbolos el rechazo antes los planes genocidas y belicosos de parte de la administración reaganiana contra el pueblo nicaragüense. El padre D’Escoto diría de esta insurrección evangélica lo siguiente:

Como sacerdote, creo que las acciones en pro de la justicia y la denuncia de las injusticias, son ‘elementos constitutivos de la proclamación del Evangelio’. Me siento pues obligado a denunciar la voracidad insaciable de una familia que ha convertido a nuestro país en su propiedad privada, y que ha acumulado una increíble fortuna por medio de la coerción y el uso del dinero del Estado para su propio beneficio, mientras esa misma familia encarcela a nuestros patriotas y asesina a campesinos indefensos. Todo esto la familia Somoza lo ha venido haciendo por 40 años consecutivos.²⁷

Esto lo ponía como antecedente de su accionar en favor de la justicia y la paz. En una amplia rueda de prensa exponía las razones del ayuno dijo que era una protesta por el atropello al derecho a la vida y a la autodeterminación del pueblo de Nicaragua, de los pueblos de América Central, de América Latina y del mundo. Era el repudio cristiano a la política de terrorismo de Estado impuesta por Estados Unidos, a la vez que una expresión religiosa de condena por los secuestros, torturas, y asesinatos realizados contra el pueblo por parte de la contrarrevolución, pero financiados y dirigidos por el gobierno estadounidense. Es de destacar este hecho religioso no sólo por la gravedad del momento, sino también porque abrió un campo nuevo de lucha, es decir, desde la trinchera de la no-violencia activa y tratar de incorporar en ella aspectos muy propios y específicos de la tradición y del simbolismo cristiano.

Se buscaba incorporar con este acto de lucha y de denuncia profética al mayor número de cristianos, de hombres y de mujeres de buena voluntad. Los motivos del ayuno eran tan graves que se pretendía llevar adelante una verdadera insurrección popular con la inspiración cristiana. Con este gesto se deseaba incorporar a sectores de la sociedad y de las iglesias que no participaban activamente en otros espacios del proceso revolucionario en la lucha por la paz y de defensa del país.

Esta insurrección evangélica fue la ocasión para que las bases cristianas sin espacios públicos para expresar sus puntos de vista en contra de la agresión, pudieran aglutinarse en un movimiento popular, cristiano y revolucionario alrededor de símbolos y acciones específicamente religiosos. Este acontecimiento, como ya se ha referido, estuvo acompañado por los sectores populares de la Iglesia, religiosos, religiosas, miembros de movimientos y personal de centros de pastoral y reflexión teológica. En este sentido, el gesto tuvo una

²⁷ Robelo, Alfonso, *La voz de América*, mayo, 1987. (Emisión de radio).

convocatoria realmente amplia y plural. El llamamiento hecho a través de esta acción fue atendido sobre todo por las organizaciones populares y trabajadores del gobierno que tenían una vida religiosa más activa o que estaban al tanto del ayuno hecho por el padre D'Escoto. Dentro de estos grupos, los de la IP percibieron nuevos caminos de participación así como la recuperación del debate entre cristianismo y revolución sin contradicción.

Para otros grupos al interior de la IP significó la frustración por el silencio que guardó la jerarquía ante esta movilización lo que les indicó una vez más que la posibilidad de encuentro entre estas concepciones de Iglesia se cerrara, a la vez que fue creando un alejamiento mayor. Al respecto hay que ser claros. Con el ayuno no todas las fuerzas ni todos los grupos de Iglesia se incorporaron al mismo. Entre otras razones porque, los sectores populares de fuerte tradición católica o de la también llamada religiosidad popular no veían con claridad los alcances, la dimensión y el significado de una acción como el ayuno al que se les convocaban. Es más, un sector de Iglesia calificó el ayuno como un acto más de carácter político con el objetivo de confundir y dividir a la comunidad católica más tradicional.

Este acontecimiento eclesial despertó gran expectativa y esperanza entre los sectores más comprometidos de Iglesia, como era de esperarse no tuvo la continuidad ni el despliegue que exige este tipo de convocatoria. Entre otras cosas, porque la participación de vastos sectores de creyentes fue más bien de manera espontánea y con poca o nula coordinación, como para continuar con esta insurrección evangélica. Es decir, todo quedó como un momento significativo y muy lúcido en la vida y en la coyuntura de la Revolución, sobre todo para los organizadores y los seguidores de la misma, pero sin mayor trascendencia.

Algunas de las acciones posteriores fueron organizar movilizaciones que intentaron darle cierta continuidad a la actuación emprendida por el Canciller D'Escoto. Se buscaba por medio de las expresiones de fe plantear su rechazo a la agresión exterior, y no tanto, la consolidación de un nuevo proyecto de pastoral popular y revolucionaria. Tampoco se llevó a cabo una producción simbólica considerable susceptible de ser incorporada a la experiencia del pueblo cristiano. Este punto es digno de reiterar y reflexionar, porque de él se van a desplegar las reflexiones, los planteamientos y los debates más álgidos y complejos de cara a la problemática planteada. En este sentido, la Insurrección Evangélica fue una gran experiencia pero como ya se ha comentado poco consolidada por la ambigüedad en los símbolos y por su identificación o sobre posición entre lo religioso y lo político y dejó una sensación de que se pudo hacer algo más y mejor. Como un elemento adicional cabría decir que en septiembre de ese mismo año del 85 se convocó a una semana internacional por la paz y para concluir con la “primera etapa” de la Insurrección Evangélica, donde participaron

personajes relevantes de la solidaridad internacional y destacados teólogos de la liberación. Esa semana se clausuró con una celebración presidida por Leonardo Boff, en el barrio Monseñor Lezcano. En dichas actividades hubo poca participación de los sectores populares.

El 8 de diciembre con ocasión de la fiesta de *La Purísima* –celebración que reúne al pueblo nicaragüense en una verdadera convocatoria nacional- fue dada a conocer una carta del Papa enviada al episcopado nicaragüense. El documento enviado por el Papa sin tener en cuenta el contexto en el que se desarrollaba la vida de los creyentes, respaldaba en medio de la agresión la propuesta de reconciliación con la contrarrevolución, asumiendo así la postura del episcopado en la pascua de 1984. Esta postura fue retomada en un pronunciamiento hecho por la CEN en marzo de 1985, y firmada por Monseñor Bosco Vivas donde se ofrecía *formalmente* la mediación de la Iglesia jerárquica para un *diálogo* con la contrarrevolución, a través de la persona del Cardenal Obando. Con esta propuesta la Iglesia recobraba momentáneamente cierta autonomía frente al tema de la *reconciliación*. Sin bien se daba por hecho que “una de las partes” (la contra) estaría de acuerdo con la mediación del Cardenal Obando, sabiendo la negativa de tal “mediación” por parte del FSLN. Todo esto significaría un desgaste político para los sandinistas al hacerlos aparecer como responsables directos del fracaso en el intento de “diálogo y negociación”.

Ante el esfuerzo mediador, de posiciones antagónicas e irreconciliables, intentando por Monseñor Vivas, el 4 de abril el presidente Reagan dio a conocer su “Plan de Paz para Nicaragua y Centroamérica”, que sobre los hechos era un *virtual ultimátum* para forzar a los sandinistas a iniciar conversaciones directas con la contrarrevolución “con la mediación de la Iglesia Católica”. La *sincronización* entre ambas propuestas tuvo como telón de fondo el inicio de una poderosa campaña propagandística impulsada por Washington con el propósito de obtener el apoyo bipartidista del Congreso ante el pedido hecho de 14 millones de dólares para la contrarrevolución. Esta nueva solicitud suponía la prolongación de la guerra, a través de medios técnicos y con ayuda logística cada vez más sofisticada. Esto enmarcado dentro de una estrategia de guerra que contemplaba todo tipo de insumos y recursos. A partir de esta estrategia fue que Reagan calificó a los miembros de la *contra* como los “luchadores por la libertad”.²⁸ Esto lo hizo en un intento desesperado por obtener el financiamiento global para las llamadas FDN invocando en todo momento la “libertad y la democracia”, así como a Dios en la reedición de la Doctrina del ‘Destino Manifiesto’, donde pedía a “ambas partes”

28 Obando Bravo, Miguel, entrevista concedida a *VENEVISIÓN*, 31 de mayo de 1985.

deponer las armas y aceptar ‘la oferta de conversaciones con la mediación eclesiástica’.²⁹ Durante una cena a beneficio de “los luchadores por la libertad”, el presidente norteamericano retomó la fórmula del diálogo y la mediación, sobre todo, para prolongar el conflicto armado e hizo suyo el pronunciamiento de Monseñor Vivas al decir:

Nicaragua ha sido abrazada por los comunistas y pasó a la órbita soviética (de ahí) nuestros esfuerzos por poner fin a la tragedia de Nicaragua. Hemos presentando una propuesta de paz [...] estamos pidiendo a los sandinistas que se unan a la oposición democrática en un diálogo con la mediación de la Iglesia [...] Una votación contra la ayuda a los luchadores por la libertad, es una repulsa a todas las fuerzas de la moderación [...] No podemos dejar que Estados Unidos se aparte de uno de los más grandes retos morales de su historia de la postguerra. Prometo a ustedes que haremos todo lo que podamos para ganar esta gran lucha...³⁰

Entre esos “esfuerzos” calificados como ‘los incentivos para la paz’ figuró la declaración y puesta en vigencia a partir del 7 de mayo de ese año, del embargo económico total contra Nicaragua. En su calidad de miembro del Directorio de la entonces UNO (Unidad Nicaragüense Opositora), Alfonso Robelo daba su punto de vista: “El embargo no es una acción del gobierno norteamericano, sino una ‘reacción’ ante la hostilidad del gobierno marxista-leninista de Nicaragua, que ha venido ‘forzando’ a Estados Unidos a tomar medidas para evitar la consolidación de un régimen totalitario en Centroamérica”.³¹

En el contexto de la agresión militar, de una profundísima crisis económica que comienza a resentirse y de una lucha ideológica sin cuartel, el gobierno anunció el 3 de enero de 1986 el cierre de la *Radio Católica* por tiempo indefinido. Por esas mismas fechas el Cardenal Obando viajó a Nueva York, donde se reunió con el Secretario General del ONU y le solicitó su intervención para mejorar las relaciones entre el Estado revolucionario y la Iglesia en Nicaragua. Durante ese mismo viaje el Cardenal Obando acusó de manera virulenta y confrontativa al gobierno revolucionario de ser un perseguidor de la Iglesia.

²⁹ *Ibíd.*, Declaraciones a la Agencia de noticias ANSA, 29 de noviembre de 1985.

³⁰ Selser, Irene, *op. cit.*, p. 176.

³¹ *Idem.*

Ante el clima de agresión y de muerte los cristianos de base retomaron el espíritu de la Insurrección Evangélica organizando un “Vía crucis por la Paz y la Vida” encabezado por el mismo Canciller D’Escoto. El acto se realizaría del 14 al 28 de febrero, días en que se recorrerían a pie 325 kilómetros iniciando en Jalapa, al norte en la frontera con Honduras, hasta finalizar en Managua. En él se denunciaba el vía crucis que estaba soportando el pueblo nicaragüense agredido por Estados Unidos desde territorio hondureño. La llegada del ‘Vía crucis’ a Managua tuvo un gran impacto a nivel nacional por la activa participación de más de 14 mil católicos y protestantes de todos los niveles. Este vía crucis terminó en la Plaza de la Revolución con una celebración multitudinaria, en la cual el Padre D’Escoto le envió un mensaje al Cardenal Obando llamándolo al arrepentimiento y a la conversión. Sin extremar los términos, este acto para un buen número de creyentes esta experiencia sintetizó la lucha por la paz junto con una espiritualidad liberadora con los símbolos tradicionales, a lado del compromiso revolucionario y la religiosidad popular con nuevas formas de celebrar los actos litúrgicos comprometidos. A pesar de que este evento conjuntó un buen número de acciones y actitudes, sobre todo para los militantes de la IP, no logró alcanzar una mayor integración de los grupos y comunidades de base en un propósito común. Entre otros elementos, por una falta de visión más respetuosa de la diversidad y de métodos de trabajo de cada grupo lo cual no ayudó a crear la confianza necesaria y suficiente como para avanzar hacia una coordinación de todas las acciones que se venía desarrollando al interior de la IP.

En este marco, el sector más conservador de la Iglesia organizó una serie de acciones en contrapartida a las emprendidas por la IP y por las organizaciones populares que estaban insertadas en el proceso revolucionario. Para mayo, en gira por Guatemala el Cardenal Obando insistió nuevamente en la persecución religiosa.³² Al respecto había toda una estrategia articulada y seguida dentro y fuera de la institución eclesiástica en relación con este punto y se refería de la siguiente manera:

Al proyectar la misión de la Iglesia como defensora de los valores cristianos *amenazados por la revolución atea*. Obando explotó al máximo el privilegio con que cuenta la Iglesia Católica en Nicaragua por encima de los partidos derechistas, el COSEP y los grupos armados, el poder ocultar el carácter político de su predicación y los intereses sociales y económicos que tradicionalmente ha defendido, desde una óptica pro-norteamericana. Al

³² Ver el diario *La Prensa*, Managua, 14 de junio de 1985.

proclamar la defensa de la libertad religiosa *acosada y perseguida*, y de los valores profundamente arraigados en la tradición y la conciencia popular. La arquidiócesis desarrolló una acción política oculta protegiéndose con el argumento del ‘ataque a los valores cristianos’, cuando los medios de comunicación sandinista comenzaron a cuestionar sus vínculos con la contrarrevolución.³³

El mismo Monseñor Pablo Antonio Vega, Secretario de la Conferencia Episcopal visitó en Estados Unidos a congresistas y altos dirigentes de la contra para impulsar la aprobación de los 100 millones de dólares por parte del Congreso para la guerra en Nicaragua en junio del 86. Él mismo posteriormente calificaría el fallo de la Corte Internacional de La Haya de “parcial y sesgado” y finalmente justificó ante la prensa internacional la posible intervención directa de Estados Unidos en Nicaragua. Ante estos hechos, el gobierno revolucionario emitió un comunicado el 4 de julio del mismo año, donde se anunciaba la expulsión temporal de Monseñor Vega de Nicaragua mientras continuara la agresión norteamericana sobre el país. Estas actitudes y hechos de personas y personajes destacados de la vida eclesiástica tuvieron, aunque no se quiera reconocer del todo, un poderoso impacto en la conciencia de los creyentes que como ya se había dicho generaban un clima de confusión y desconcierto cada vez más marcado. A pesar de las imprudentes declaraciones de Monseñor Vega, el gobierno buscó la distensión con la Iglesia Católica. Se mantuvieron las relaciones diplomáticas con el Vaticano y se firmó el protocolo de nombramiento del nuevo Nuncio en Nicaragua que llega al país en agosto del mismo año. Para septiembre se inició el diálogo mensual entre representantes del Gobierno y la Conferencia Episcopal, el cual se suspendió por falta de avances sustanciales.

En estos meses se abrió un proceso de consulta popular para que todo el que deseara participara de manera activa en la redacción de la nueva Constitución Política de Nicaragua. En el apartado sobre los cristianos se hicieron una serie de puntualizaciones sobre el SMP y la objeción de conciencia. Se señalaba que la fe no puede ser pretexto para evadir la obligación elemental de todo ciudadano de defender la soberanía nacional y el proyecto del pueblo, y sólo en casos realmente excepcionales algunos objetores podrían realizar su servicio militar en servicios auxiliares. Se hicieron una serie de propuestas en torno a la educación religiosa, opinaron sobre el álgido tema del aborto y pidieron que el nombre de

³³ *Idem.*

Dios no se invocara como mera fórmula inicial en la nueva Constitución, y posteriormente quedaría asentada de la siguiente forma:

EN NOMBRE DEL: Pueblo Nicaragüense [...] de los hombres y mujeres; de los trabajadores y campesinos; de la gloriosa juventud; de las madres heroicas; de los cristianos quienes movidos por su fe en Dios comprometidos e insertados en la lucha por la liberación de los oprimidos, de los intelectuales patrióticos; y de todos aquellos quienes a través de su trabajo productivo contribuyen a la defensa de la nación...”³⁴

El tema desde el inicio mismo de su exposición ya había levantado polémica entre los sectores tradicionalistas y la gente de la Iglesia. Era la primera ocasión que de manera explícita un gobierno revolucionario invocaba no sólo a un sector social específico y determinado, sino que invocaba como un elemento sustancial en la lucha, la acción de Dios a través de los creyentes, que los consideraban un factor determinante en la victoria y en la toma del poder con todos los inconvenientes que ello pudiera tener. Aquí no se discutía la veracidad de tal afirmación, simplemente se hacía un reconocimiento explícito y contundente del hecho en sí mismo. Es decir, se reconocía la participación combativa y decidida de los creyentes en la lucha de liberación. Finalmente los sectores opositores manifestaron su acuerdo sobre el espíritu y la letra de la nueva Constitución que tenía como elemento central el reconocimiento de la persona humana así como sus exigencias vitales; el carácter del nuevo gobierno de no alineamiento, de economía mixta y de pluralismo político como partes constitutivas del proyecto nacional que se pretendía impulsar.

El 8 de noviembre de 1986 con motivo del XXV aniversario de la fundación del FSLN y el X aniversario de la muerte en combate del líder y fundador del Frente Sandinista, Carlos Fonseca Amador, la Dirección Nacional del FSLN emitió una proclama que entre otras cosas reconocía la incorporación de los creyentes al FSLN como “un elemento y una experiencia enriquecedora”. En este documento se enumeró el crecimiento del personal e instituciones religiosas en los últimos siete años, lo que mostraba la disposición y apertura por parte del gobierno hacia el fenómeno religioso y concluía afirmando que: “En la Nicaragua revolucionaria se respetan las prácticas religiosas y tradiciones populares, con lo que se

³⁴ *Constitución Política de la República de Nicaragua*, Managua, 1987. [Presentación]

afirma no que existe tal persecución religiosa como se ha venido difundiendo”.³⁵ Este mismo documento mencionará que hay respeto y no persecución, son categorías que corresponden a las posturas más de de un Estado laico y neutral en materia religiosa. Con estos planteamientos puso de manifiesto una visión estática de la religión, insuficiente para un partido que se entiende como vanguardia revolucionaria de un pueblo mayoritariamente creyente y por ello necesita de una visión y una estrategia más profunda acorde con los sectores de cristianos que militan dentro del movimiento popular.

Sobre este punto, es pertinente hacer una referencia y una mención puntual a manera de explicación sobre los contornos que tuvo esta proclama y la manera en que fue interpretada por los sectores de la Iglesia afines a la jerarquía. El 23 de noviembre de ese año ante el incremento cualitativo del accionar contrarrevolucionario la Iglesia católica cerró su Congreso Eucarístico Nacional guardando silencio total sobre la agresión y la guerra que vivía el país, pero se abogaba una vez más por la reconciliación con la contrarrevolución. Este acto estuvo matizado por un excesivo triunfalismo, y más bien se centró en una visión eclesiológica cerrada con una idea más perfilada hacia la restauración del modelo de Iglesia de neocristiandad.³⁶ En este mismo acto, también estuvieron presentes los militantes de las CEB expresando con sus carteles y mantas otra percepción de la realidad nacional y en consecuencia otra práctica de fe. Esto quiere decir que la experiencia y la vivencia de fe que se tenía en ese momento distaban mucho de ser una vivencia unificada y compartida por los creyentes nicaragüenses. Esto también muestra como las maneras y las formas de entender la fe, de ninguna forma pueden ser asimiladas o tomadas como un todo único y monolítico. A partir de este dato se va mostrando la conflictividad y el punto de ruptura que en muchos sentidos vivió la Iglesia nicaragüense y la sociedad en su conjunto. Son puntos o planteamientos que desde el momento mismo en que se fueron definiendo le dieron un matiz particular a la Iglesia en Nicaragua, y la lucha que generó en su seno esta expresión, o más bien, esta confrontación de modelos, como ya se ha mencionado alcanzó un nivel de

35 De Lella, Cayetano, *op. cit.* Véase también: “Comunicado Oficial sobre la Religión”, en *Nicaráuac*, Managua, abril-junio, Núm. 5. 1981, pp. 94-96.

36 En relación con el concepto de *neocristiandad* que ayude a precisar con mayor detalle la idea que se está exponiendo se puede decir lo siguiente: “La *Cristiandad* se entiende como un modelo histórico de ser Iglesia, donde la jerárquica (la autoridad eclesial) busca la inserción de la misma en la totalidad social, a través del poder político-social de las clases dominantes. A su vez, tiende a organizar internamente a la Iglesia según este modelo de dominación. En la *Cristiandad*, la relación Iglesia-Estado, es la relación que define la articulación de la Iglesia en 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 estructura a la misma internamente”. “El Sendero de una Experiencia”, en *Nicaráuac*, Managua, abril-junio, Núm. 5, 1981, p. 18.

agudización profundo que tuvo una secuela dolorosa y prolongada en la vida de esos creyentes.

Al año siguiente, en febrero de 1987 con el incremento de las acciones bélicas por parte de la contrarrevolución y de Estados Unidos por las maniobras militares que desarrollaron en los límites fronterizos entre Honduras y Nicaragua, los cristianos nicaragüenses solicitaron la solidaridad en busca de la paz, tanto de las demás Iglesias como de todo creyente. Como se puede apreciar las acciones emprendidas por estos cristianos de base estaban encaminadas a la recuperación de la vida y la dignidad de los nicaragüenses y a la construcción de una sociedad nueva y cualitativamente diferente, en consonancia con el ideario revolucionario.

El 22 de marzo de este año, el presidente Ortega se hizo presente en un acto religioso promovido por las Iglesias evangélicas, gesto que captado como un signo visible de una nueva relación entre esas instancias después de la confrontación y su agudización en agosto de 1982. Daniel Ortega les reconoció a las Iglesias evangélicas, que representaban al 15% de la población, su interés por ‘La Paz en Nicaragua’. Con esta acción el gobierno revolucionario trató de enmendar su actitud de los primeros años, empezando por reconocer la autoridad de los pastores en las zonas rurales y manifestó un interés común: ‘La paz para Nicaragua’. Según algunos analistas lo que en el fondo realmente estaba aconteciendo era que con este ‘reconocimiento’ estos pastores le dieran la espalda a la contrarrevolución y se integraran a las labores comunales y revolucionarias. En un nuevo esfuerzo por parte de los cristianos de base por clarificar y acompañar a sus comunidades, la Asamblea General del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) publicó el 9 de junio una carta al pueblo cristiano de Nicaragua, y en particular a las iglesia protestantes, donde se hacía un llamado a “la reconciliación de todo el pueblo con espíritu evangélico”.

Al interior de esta coyuntura se dio un hecho por demás complejo y crítico. En este año la Diócesis de Estelí que había sido una de las más combativas y organizadas pastoralmente, comenzó a dar claras muestras de agotamiento, dispersión y crisis. Entre 1983-1987 más de veinte sacerdotes, religiosos y religiosas renunciaron o fueron separados de sus puestos por decisión de su obispo. Este conflicto estalló cuando el obispo no renovó su contrato con los jesuitas en la parroquia del Ocotal. El 28 de junio del 87 los laicos comprometidos tomaron la parroquia solicitando un diálogo con el obispo para que al menos les explicara tal decisión. A las seis semanas fueron desalojados con lujo de violencia por miembros de partidos políticos y sindicatos de derecha. Animados por los hechos del Ocotal, los grupos de carismáticos de Estelí tomaron la parroquia de Guadalupe, hasta ese momento ocupado por las CEB con lo que se dio el principio del fin de estas comunidades y su trabajo en la Diócesis de Estelí.

En la dinámica de la guerra el 13 de julio de 1987 una mina colocada por la contra destruyó el vehículo donde viajaban los frailes franciscanos que estaban trabajando en la zona de Matiguás. En esta acción muere el hermano Tomás Zavaleta. Con su muerte se reabre la discusión y el enfrentamiento entre la Iglesia y el gobierno revolucionario sobre la situación que guardaba el país y las interpretaciones que se daban desde cada posición. Los análisis diferentes, las divergencias ideológicas y las interpretaciones que eran totalmente antagónicas. Ante tal confrontación la muerte del religioso franciscano no permitió que el acontecimiento se convirtiera en símbolo de comunión eclesial ni de solidaridad cristiana. Solicitado por los periodistas el Cardenal Obando para dar su opinión sobre las acciones de la contra sólo dijo lo siguiente: “Sólo Dios sabe quién ha asesinado a Fray Tomás”. Poco tiempo después, las llamadas ‘fuerzas de tarea’ de la contra, responsables directas del asesinato, fueron detenidas y sus miembros procesados y convictos. Con esto quedó cerrado ese capítulo de la confrontación. En este sentido, el trabajo de la jerarquía y del clero alineado con estas concepciones continuó siendo sacramentalista y promoviendo una religiosidad tradicional sin compromiso social como en el pasado.³⁷

Ante esta situación, el movimiento cristiano de base siguió desgastándose, perdiendo más fuerza, presencia y posibilidades de mayor organización, entre otras cuestiones por haberse enfrascado en el debate ideológico y coyuntural que en ese momento no le era para nada favorable y más bien provocó mayor confrontación, a la vez que la pérdida de espacios al interior de la Iglesia institucional, la cual se cerraba cada vez más, como se dio en las diócesis de Estelí y Managua. La Insurrección Evangélica mostró el vigor y la convicción de luchar en una línea liberadora, pero, como ya se había mencionado, muchas de estas acciones no alcanzaron a desarrollarse del todo, y menos a consolidarse. En el fondo, lo que se intentó fue impulsar un proyecto de Iglesia y de pastoral acorde con las circunstancias y con la coyuntura histórica que se estaba viviendo, pero sobre todo, no se pudo impulsar de manera decisiva y contundente la experiencia de los cristianos en la Revolución.

Más bien, resultó que por las necesidades del momento, la organización de eventos masivos así como el estilo de coordinación los equipos centrales, institutos y centros se consolidaron como sujetos definitorios –en muchos casos opuestos unos y otros-, en la búsqueda de protagonismo y de adhesión clientelar de las Comunidades de Base, que eran en muchos sentidos, su base social y su razón de ser. Lo que muestra un trabajo poco articulado, riguroso y profundo. Las propias circunstancias los fueron devorando por la improvisación, la

³⁷ Selser, Irene, *op. cit.*, pp. 234-235.

espontaneidad, la falta de una reflexión seria y crítica, así como las urgencias más de orden táctico que estratégico y con ello vino la desbandada de la IP y el fin de esta experiencia.

d.-La confrontación amaina

La reunión de los cinco presidentes centroamericanos en Guatemala el 6 y 7 de agosto de 1987, donde se firmaron los acuerdos de paz que llevaron el nombre de *Esquipulas II*, fue sin duda un punto central y un avance significativo en la búsqueda de estabilidad para la región, a la vez que abrió una nueva coyuntura. En dicha reunión confluyeron tres años difíciles de negociaciones buscando una salida política a los conflictos que enfrentaba el área. Con estos acuerdos los presidentes se mostraron ante el mundo tomando distancia del gobierno norteamericano y tratando de encontrar un camino sensato y serio para la región en su conjunto. A pesar de las fuertes, profundas y enconadas diferencias ideológicas y políticas que cada uno portaba, Esquipulas mostró la voluntad política para llegar a esos acuerdos y uno de los argumentos esgrimidos fue que la propia coyuntura centroamericana no podía seguir en esos planos indefinidamente. El problema de fondo era darles una solución pronta y provechosa a la situación que se vivía en Nicaragua y que fuera una respuesta a todos los países centroamericanos.

La presencia religiosa fue sobresaliente en dichos acuerdos. Entre otros datos, estos acuerdos tomaron como nombre al santuario del *Cristo Negro* de Esquipulas, uno de los centros de peregrinaje y devoción con fuerte arraigo en el sureste mexicano y en toda Centroamérica. Otro punto es que la clausura de la reunión con los presidentes se celebró en la Catedral Metropolitana de Guatemala con la presencia del Arzobispo, y un último detalle, se solicitó a cada país la creación de una Comisión Nacional de Reconciliación (CNR) con la presencia de un delegado de sus respectivas Conferencias Episcopales. Para poner en práctica los acuerdos, Daniel Ortega convocó a los distintos sectores del país para la formación de la CNR. Dicha comisión estuvo integrada por cuatro miembros: un delegado del gobierno, un representante de los partidos de oposición, el delegado de la Conferencia Episcopal y una persona honorable elegida por el propio gobierno.

La persona elegida por el presidente fue el doctor Gustavo Parajón, pastor bautista con lo que se confirmaba el reconocimiento del sector protestante en Nicaragua. Como un gesto de

buena voluntad el gobierno le cedió la presidencia de la CNR al Cardenal Obando.³⁸ También permitió el regreso al país al obispo Pablo Vega y al Padre Carballo vocero de la curia de Managua y director de *Radio Católica*. Ambos expulsados del país en 1986 por mostrar de manera explícita su apoyo a la contrarrevolución. Sólo el Padre Carballo aceptó el permiso para regresar, con este gesto también se reabrió la radio.

Con los acuerdos alcanzados en Esquipulas era evidente que se abría una nueva coyuntura en la relación Iglesia-Estado, generando, por otra parte, un clima de distensión entre la jerarquía y los movimientos de base. En esta nueva fase el gobierno pretendía terminar con la confrontación abierta con los grupos de cristianos opuestos al proceso y en particular con la jerarquía, e incorporar al Cardenal al proceso de paz y reconciliación abierto por Esquipulas. También hay que decir que con estas medidas no desaparecieron los antagonismos que había entre el Cardenal Obando y la Revolución, sobre todo, por la forma en que se pretendía llevar adelante dicho proceso. En el fondo lo que se intentaba era crear un consenso nacional para encontrar una salida a la contrarrevolución y al ambiente de guerra y devastación que cada día pesaba más en el ánimo y la vida de la población. El gobierno revolucionario hacía enormes esfuerzos para obtener este consenso y neutralizar los proyectos de la oposición por sabotear los acuerdos alcanzados y donde el mismo Cardenal trabajó para ello.³⁹ Por otro lado, esto permitió que las confrontaciones al interior de la Iglesia entre conservadores, progresistas y revolucionarios disminuyeran considerablemente en frecuencia, intensidad y virulencia.

Otro efecto que arrojó Esquipulas fue que se organizaron comisiones de paz regionales y locales en las zonas afectas por la guerra con una activa participación de los cristianos donde hasta los mismos obispos Santi y Vilchez en Matagalpa y Jinotega se incorporaron a las respectivas comisiones, así como el obispo de Estelí que designó a un representante suyo. En las comisiones locales la participación de los sacerdotes y religiosas, al lado de los pastores evangélicos, era intensa y frecuente. La relevancia de estas comisiones de paz era que informaban a los campesinos armados en las filas de la contra sobre los acuerdos alcanzados en Esquipulas y los invitaban a que se acogieran a la amnistía decretada por el gobierno. En el marco pacificador que los acuerdos abrieron, las acciones bélicas disminuyeron de manera sustancial después de siete años. Desde esta perspectiva la voluntad popular derrotaba

³⁸ Obando, Miguel, Homilía en la Iglesia, 'Las Sierritas', Managua, 13 de septiembre de 1987.

³⁹ Aragón, Rafael,- Lösckke, Eberhard, *op. cit.*, p.80.

estratégicamente a la contrarrevolución, pero el proceso de reconciliación y de paz estaba todavía muy lejano.

Sobre todo en las zonas de guerra en la Costa Atlántica, los Delegados de la Palabra (DP) jugaron un papel importante en todo este proceso y fueron vistos por la población como representantes de la Iglesia. Esta experiencia despertó entre los agentes de la pastoral una serie de inquietudes sobre el papel que realmente deberían de jugar estos delegados en las comunidades y en su identidad eclesial. Como en otras ocasiones se les prohibió a esos delegados que portaran armas, que participaran en responsabilidades de coordinación política junto con su trabajo pastoral, o que siguieran en sus cargos. Su participación en organismos políticos, su militancia partidaria, y sobre todo, el uso de las armas crearon conflictos y problemas serios en el campo pastoral, y como fue común, no se reflexionó adecuadamente ni con la suficiente profundidad en estos hechos. Este punto en particular, el uso de las armas, abrió una vez más el debate sobre la violencia armada el cual provocó un malestar hondo entre los sectores religiosos más tradicionalistas que rechazaron sistemáticamente el argumento de la defensa de la patria. Esto también fue alimentado por la actitud de algunos sacerdotes y obispos católicos, junto con la de los predicadores conservadores y fundamentalistas entre los protestantes. El debate más se hiperideologizó, por un lado, se rechazaba la participación en la defensa armada de la Revolución, y por otro, nunca se pusieron obstáculos ni objeciones de conciencia para colaborar amplia y abiertamente con la contrarrevolución.

Se puede decir que, a pesar de los esfuerzos por dar a conocer los acuerdos de pacificación obtenidos en los encuentros en Guatemala, en términos generales la situación conflictiva y candente seguía en pie. Los atentados, las emboscadas, los secuestros seguían a la orden del día, sobre todo en el campo. Entre los secuestros, el de mayor resonancia fue el del Padre Enrique Blandón y el laico adventista Gustavo Tiffer, los dos miembros de la CNR. Engañados por la contra fueron retenidos diez días.⁴⁰ El hecho fue repudiado por la comunidad católica y evangélica de Waslala donde trabajaba el Padre Blandón, también a nivel nacional como internacional tuvo un impacto negativo en el accionar de la contra porque mostraba de forma evidente y clara, la poca o nula voluntad de la contrarrevolución para negociar y buscar una salida política al conflicto.

Con estas acciones la contrarrevolución pretendía alcanzar dos objetivos: uno, intimidar a las comisiones de paz para que no informaran a los alzados sobre los acuerdos de paz y sobre

40 “Acuerdos de Sapoá”, Texto íntegro en *Barricada*, Managua, 24 de marzo de 1988.

la política de amnistía que había abierto el gobierno sandinista; y dos, obligar al Padre Blandón por medio de la intimidación a dejar su parroquia en una de las zonas con mayor presencia contra. La situación incluso fue más allá, aún después del desmantelamiento y desmovilización de la contra continuaron presionando con tomar la Iglesia parroquial si el Padre Blandón seguía en Waslala.⁴¹ Este hecho mostraba la importancia y el interés que tenía en el campo político el trabajo pastoral emprendido en el Vicariato de la Costa Atlántica que estaba a cargo del obispo capuchino estadounidense Monseñor Salvador Schlaeffer, en una línea más comprometida con la pastoral liberadora, concientizadora y de respaldo al proceso revolucionario. El equipo pastoral de Waslala estaba formado por sacerdotes, religiosas y laicos de la misma parroquia y durante la guerra fue la única instancia que informó al campesinado sobre el desarrollo de la misma y sobre las operaciones de la contra.

En este sentido, la situación del desplazamiento por efectos de la contrarrevolución, así como la política de reubicación de los desplazados en las cooperativas promovidas por el Frente, en muchos aspectos dejó desprotegido el campo ideológico al interior de las comunidades campesinas en las zonas de conflicto. Lo que abrió el paso y fue terreno fértil para la contra, como la intromisión de iglesias evangélicas fundamentalistas que se multiplicaron en estas zonas durante los años que duró el accionar contra y que a su vez sirvieron como apoyo ideológico a la misma contrarrevolución. Ante el hecho del secuestro del Padre Blandón, la reacción del Secretario General de la CEN, Monseñor Bosco Vivas se limitó a comentar que el Padre había criticado a los obispos nicaragüenses en sus viajes de solidaridad por Europa. Estos viajes, al igual que los realizados por Ernesto Cardenal, tenían como objetivo central atraer simpatías y la ayuda para la Revolución nicaragüense, así como su consolidación. Por otro lado, estas declaraciones muestran el grado de confrontación que existió al interior mismo de la clerecía y la polarización que se había alcanzando. Con los acuerdos en Esquipulas II se abría una nueva coyuntura en la búsqueda de la paz y un camino para la solución negociada del conflicto. En el mes de octubre de 1988 los cristianos de las diferentes iglesias evangélicas, las CEB y los diversos movimientos e instituciones realizaron una caminata-peregrinación a Nueva Guinea, una de las zonas más pobres y más afectadas por la guerra con el propósito de invitar a la contra a aceptar la amnistía.

⁴¹ Waslala es un pequeño poblado que se encuentra en la porción noreste del territorio nicaragüense en dirección a la frontera hondureña. Como un dato adicional, las primeras acciones político-militares del FSLN tuvieron su base y su zona de entrenamiento en esta parte de Nicaragua, en particular, los ríos Coco y Bocay. Actualmente se le conoce como la RAAN (Región Autónoma del Atlántico Norte).

Esta marcha fue la primera actividad en el marco de la Insurrección Evangélica que contó con un nutrido contingente protestante, tanto en la coordinación como en la participación. En este acto se encuentra el germen de lo que después sería el Movimiento Ecuménico por la Paz, la Vida y la Reconciliación (MEPVR) se constituyó en una nueva expresión ecuménica entre organismos católicos, evangélicos y de otras denominaciones. Cabe destacar que esta experiencia se realizó solamente a nivel de representantes de instituciones, mientras que el verdadero movimiento ecuménico, el de base, el cotidiano seguía como de costumbre, casi inexistente, en lo declarativo, por más que se quisiera afirmar lo contrario. Por petición del gobierno, el Cardenal Obando como presidente de la CNR inició un proyecto de mediación entre el gobierno revolucionario y la contrarrevolución para dar pasos a las futuras negociaciones directas. Estos pasos estaban en consonancia con los acuerdos asumidos por los presidentes de Guatemala, Honduras y El Salvador en reunión efectuada en enero de 1988. Por otro lado, el Congreso norteamericano se estaba preparando para votar una nueva propuesta de ayuda a la contra de 270 millones de dólares y con ello profundizar la guerra. Bajo esa tesitura el gobierno nicaragüense decidió entrar en diálogo directo con la contra. Los primeros acuerdos sobre los pasos a dar e iniciar el proceso real de pacificación y desarme de los alzados, así como su integración a la vida civil se lograron en Sapoá (población fronteriza con Costa Rica).

En la firma de los acuerdos participaron como testigos el propio Cardenal Obando y el entonces Secretario General de la OEA, Joao Clemente Baena Soares.⁴² En este contexto los cristianos de base, junto con los centros e instituciones, comenzaron un largo proceso de reflexión que se vio culminado con la publicación del documento titulado: *El Kairós Centroamericano*.⁴³ La relevancia de este documento estriba en que los cristianos de diverso signo inician una reflexión sobre su ser y quehacer al interior de la nueva situación que estaban viviendo los países centroamericanos y los desafíos que ello representaba. Conciben la coyuntura que estaban viviendo como una intervención desafiante de Dios, y en consecuencia hacen un llamado a todas las iglesias cristianas para que reflexionen sobre las raíces de la guerra y la urgente y necesaria tarea de contribuir en la búsqueda de la paz, sin por ello renunciar a las legítimas aspiraciones de justicia de sus respectivos pueblos.

⁴² Casaldáliga, Pedro, "El kairós y Centroamérica", en *El kairós en Centroamérica*, Managua, CAV/NICARO/CIEETS, 1990, pp. 9-10.

⁴³ El *Kairós* es el concepto bíblico que hace mención al tiempo o el momento escatológico de la manifestación del Reino de Dios, esta referencia se puede encontrar en Lc. 21, 8.

Este documento tiene su origen en el contexto de los acuerdos de Esquipulas II donde se planteaban propuestas globales que fueron asumidas por las diversas denominaciones cristianas en Centroamérica. Entre otros aspectos a destacar, era la primera vez que de manera consensuada se hacía algo así. Otro elemento significativo de este *Kairós* centroamericano es que despertó interés por otro producido en el mismo sentido, y en un contexto parecido, el *Kairós* sudafricano, y muestra que en el campo internacional se daba un proceso de reflexión entre países donde de algún modo los cristianos participaban en ese tipo de procesos de transformación social. Al respecto un grupo de delegados se reunieron para producir un tercer documento donde hacían referencia a sus propias experiencias que se publicó simultáneamente en Managua, Londres y Washington el 19 de julio de 1989. Este documento recogía el sentir de las comunidades que estaban viviendo esos contextos similares, así como las respectivas aportaciones que podía ofrecer cada una de esas comunidades.

La característica central de esta reflexión era el uso de una metodología teológica que se iniciaba desde la experiencia misma y pretendía aportar elementos de análisis y reflexión donde el pueblo se asumía como el sujeto histórico de los cambios y transformaciones en curso, en la búsqueda de una sociedad más humana y más justa. Retomo a manera de ejemplo una de las reflexiones que hacía en su momento el obispo brasileño Pedro Casaldáliga sobre el contenido que guardaba este *Kairós*:

El kairós es un tiempo ‘ya nuevo’, podríamos decir, por el hecho de que exige renovación. Nunca pensaremos en un kairós que se vuelva hacia atrás, en un kairós ‘conservador’, reaccionario [...] El kairós siempre es una llamada a ir hacia delante, hacia la conversión, a la “Revolución”, hacia el Reino [...] Creo que significa una hora que despierta, que ilumina, que sacude, que trae la luz, que aviva la conciencia, que hace caer en la cuenta, diríamos. Una serie de circunstancias históricas –políticas, eclesiales...- que se conjugan y estallan, como un volcán, y obligan a todos los circundantes que no estén dormidos a ver la llamarada, la llamada [...] El kairós es avance de la historia de la Salvación, los momentos más densos en los que avanza la historia, momentos cruciales, pascuales. Momentos que encierran cambios profundos, cambios cualitativos, que se convierten en puntos de partida mayores, finalización de periodos históricos, cambios de marcha, reorientaciones de rumbo, crisis donde se gesta

algo nuevo, coyunturas del Espíritu donde fermentan más decididamente el futuro...44

A pesar del enfoque metodológico, el documento producido en Managua carecía de representatividad popular y como en otras ocasiones la participación de las bases fue más simbólica que real. Por otra parte, hay que decir que estas limitaciones son sensibles ante un método teológico que se pretendía colectivo y abierto a un proceso de participación popular. Esto es, la urgencia de la coyuntura como de costumbre no permitió crear un proceso participativo y directo con las bases, esto no quiere ser o expresar una justificación, una vez más, las bases fueron desplazadas como sujetos para terminar en un trabajo de corte “tradicional”, en el escritorio y de orden estrictamente personal. No se niega la claridad, la lucidez y la capacidad de los actores de esta reflexión, pero no llegaron hacer esa conexión real y efectiva con aquellos por los que decían hablar, reflexionar y guiar.

En este estricto orden, “el kairós centroamericano” ha tenido mayor resonancia fuera del país, en centros y grupos teológicos que en los ambientes eclesiales nicaragüenses, así como en la CEB. En consecuencia, tampoco ha despertado una reflexión popular sistemática, aunque a otros niveles se sigue publicando y trabajando sobre esta propuesta teológica. En esta experiencia se hace manifiesta una vez más la falta de un método pedagógico, o si se quiere, de una didáctica para poder integrar activa y efectivamente en el proceso de reflexión teológica a la comunidad como sujetos, hacer del proceso de participación popular un camino de crecimiento, análisis y concientización. La producción teológica de estos teólogos en muchos aspectos es buena y de calidad, pero no ha servido para alimentar una actitud reflexiva, profunda, crítica y renovada en las bases. Esto se ha dado de esta manera por la ausencia de mecanismos de participación y de organización con y en los grupos populares o con los agentes de pastoral que están más estrechamente ligados con las comunidades. Este dato como muchos otros, en diversos órdenes, revelan lo que siempre se ha mencionado, la falta de coordinación real y efectiva, así como una no inserción en las bases que ha dado como resultado que el proceso de reflexión teológica y social nunca se consolidara, a la vez que tuviera un verdadero impacto en las comunidades.

En junio de 1988 se da a conocer una Carta Pastoral de la CEN refiriéndose a la realidad nacional, la educación, la familia y la Iglesia. Fue un primer intento por parte del episcopado de análisis de la realidad nacional. A pesar de todo, el documento seguía en lo mismo: señalar

44 *Ibid.*, p. 12.

los efectos y no las causas de esa situación, pero sobre todo de la guerra. Incluso se intentó obviar la situación previa al triunfo revolucionario. Detrás de esa carta estaba un grupo de empresarios, así como de la burguesía opositora al proceso revolucionario que se negaba a aceptar los acuerdos de Esquipulas II, y más bien buscaba una salida favorable al proyecto contrarrevolucionario que estaban siendo amenazados por las pláticas en Sapoá. En este sentido, tanto las cartas pastorales como los comunicados de la jerarquía se dieron en momentos claves de la vida nacional, muchos de ellos acompañando o legitimando planteamientos políticos de los sectores más enfrentados con la Revolución. En su intento por no echarle más leña al fuego de la lucha ideológica, sino más bien pretendiendo unir la mayor cantidad de fuerzas en el proceso de pacificación, tanto el gobierno como los medios de comunicación y los sectores de cristianos de base le dieron poca atención a esta carta pastoral, y más bien trataron de obviarla.

Al inicio de 1989 el accionar de la guerra se vio disminuido pero no con ello los secuestros, las intimidaciones y los atentados en las zonas donde estaba fuertemente asentada la contra. Con el descenso de la acción militar por parte de la contrarrevolución fue ganando más importancia la lucha política e ideológica, ya no protagonizada por los sectores de la jerarquía católica, sino por los partidos de oposición. En este contexto, la lucha ideológica también se pudo apreciar en la campaña realizada por las iglesias evangélicas, las que a su vez tenían poca difusión y más bien eran de corte fundamentalista. Ya desde 1984 lanzaron la campaña “Cristo viene”, donde se mostraban las agresiones ideológico-religiosas más fuertes que tuvo que soportar el pueblo cristiano en general. En otro plano, las reformas económicas continuaron en la misma línea implementada desde febrero de 1988, así como las medidas adoptadas en junio del mismo año que fueron presentadas como medidas necesarias y urgentes ante la situación que presentaba el país y que fueron expuestas entre otros argumentos, para salvar la economía nacional en el marco del pluralismo político y la economía mixta de la Revolución.

El costo de estas medidas que supuestamente tendían a garantizar la estabilidad y dar confianza al sector productivo golpeó aún más el nivel de vida de las clases con menores recursos para hacer frente a la situación tan vulnerable y precaria como se mostraba la economía en ese momento, con lo que se vieron postergadas una vez más, quizá por tiempo indefinido, sus justas reivindicaciones, propias de su condición de clase y que en sentido estricto fueron las que sostuvieron a la Revolución en sus momentos más crudos y complejos. Esta coyuntura va a vivir una situación nueva y diferente. Comenzó a darse una actitud más crítica y autocrítica entre la población señalando las problemáticas centrales como la excesiva

burocratización del aparato estatal, así como las deficiencias administrativas generando debates de cierto nivel en torno a los sindicatos, a la dirección de las empresas estatales, sobre las organizaciones populares y demás aparatos gubernamentales. Estos debates repercuten en la IP de manera positiva, sobre todo, por el papel crítico y profético que debía jugar en la sociedad y al interior de sí misma.

Otro elemento digno de ser mencionado es que después de un año de demandas y protestas por parte de las madres de los secuestrados, todo esto ante la Curia Arzobispal, el Cardenal Oando se comprometió a que el obispo auxiliar Monseñor Mata formaría parte de la comisión para viajar a Honduras y reclamar ante ese gobierno la presencia de los secuestrados, a la vez que gestionaría con los cabecillas de la contra la liberación de los miles de nicaragüenses retenidos.

Durante este tiempo no fue posible establecer un diálogo y una comunicación fluida entre las madres de los secuestrados y el Cardenal, entre otras razones, porque éste se negó a reconocer a este grupo como interlocutor válido para tratar ese asunto. También se debe destacar la displicencia y la falta de sensibilidad por parte del Cardenal con las madres de los desaparecidos en la misa celebrada un año más tarde en “El Almendro” con motivo de la desmovilización de la contra. En esa ocasión los comandantes ‘contras’ agradecieron al Cardenal sus palabras y sus consejos “que fueron una luz y una esperanza en los momentos más difíciles de la lucha”.

En esta coyuntura la moderación de las tensiones intraeclesiales permitió a los creyentes en general y a las CEB centrarse más en sus necesidades y buscar caminos adecuados a sus propias experiencias para el desarrollo de su identidad al interior del proceso revolucionario. En este ambiente, grupos significativos de cristianos como el Bloque Intercomunitario Pro-Bienestar Cristiano (BIPBC) en el norte de León y Chinandega empezaron a vivir un proceso de reorganización y de reflexión, reorientando su trabajo y acentuando el aspecto pastoral del mismo, a la vez que buscaron caminos nuevos a su desarrollo y sobrevivencia económica después de haber pasado y padecido un largísimo proceso de desgaste ideológico con la confrontación intraeclesial. Esta fase incipiente de rearticulación se truncó temporalmente ante la proximidad de la contienda electoral en puerta. En los primeros meses de 1989 Nicaragua recibió dos muestras impresionantes de solidaridad internacional cristiana.

En enero se realizó un encuentro de obispos metodistas de las “Dos Américas por la Paz en Centroamérica” expresando su solidaridad para con los pueblos oprimidos de la región, y en particular con la lucha del pueblo nicaragüense en defensa de su soberanía y autodeterminación. En marzo llegó a Managua una delegación de preladados anglicanos

encabezados por el Arzobispo africano y Premio Nobel de la Paz en 1984, Desmond Tutu y el obispo Edmond Browning, primado de la iglesia episcopal de EU. La visita culminó con una declaración que criticaba fuertemente la política de la administración Reagan y expresaba su esperanza por un cambio positivo de parte del recién electo presidente George Bush. Con motivo del X° Aniversario de la Revolución Popular Sandinista se realizaron diversas actividades por parte del sector cristiano comprometido con el proceso revolucionario. Las CEB de Nicaragua celebraron el 18 de julio su “Saludo de Aniversario a la Revolución” con una vigilia en Managua. En su mensaje a “los diez años de ese milagro de Dios” reafirmaron su compromiso por la paz y la vida. Ese evento masivo, como casi todos que a lo largo de esos años se impulsaron desde la coordinación de Managua, contó con poca participación de la base tanto en la preparación como en las actividades y en las reflexiones que se hicieron. Muchos de estos eventos mostraban el poco trabajo de base o si lo había era cada vez más difícil y complejo por las condiciones mismas, en que se iban desarrollando los acontecimientos en la nación centroamericana, que entraba en una nueva fase de su proceso, donde la necesidad imperiosa era negociar y pactar con la contrarrevolución la tan anhelada pacificación.

En el décimo aniversario de la Revolución, el Centro Ecueménico Antonio de Valdivieso (CEAV) convocó del 10 al 14 de julio del 89 a una Semana de Reflexión Teológica con la participación de destacados políticos, sociólogos y teólogos, tanto nacionales como extranjeros. Algunos de los trabajos fueron relevantes porque hicieron menciones, análisis y valiosas aportaciones sobre el futuro de la IP haciendo reflexiones puntuales, claras, críticas a ese sector de la Iglesia. Otros más bien, llevados por su entusiasmo, dieron una visión triunfalista y subjetiva sobre el presente y el futuro de la IP, que realmente no sirvió de mucho en la superación de las deficiencias y limitaciones que ya se estaba viviendo en ese movimiento. En el VIII° Encuentro Internacional de Solidaridad Cristiana “Monseñor Oscar Arnulfo Romero” celebrado del 23 al 30 de julio en Managua se confirmó una vez más el apoyo de muchas comunidades de base, tanto de la Iglesia católica como evangélica y de organismos ecuménicos de América Latina, Europa y EU con el pueblo revolucionario y creyente de Nicaragua.

El encuentro se clausuró en la Iglesia de *La Merced* en el Barrio Larreynaga con una misa y un “de cara al pueblo” con la presencia de Daniel Ortega y demás miembros de la dirección nacional revolucionaria. Como era de esperar Daniel Ortega destacó el tema de las relaciones Iglesia-Estado, así como la represión que se daba contra los líderes religiosos progresistas en los diversos países del continente comparando esa situación con la que se vivía en Nicaragua

en esa materia. Dentro del marco del X° aniversario se preparó un libro cuyo título es muy sugestivo y que fue muy publicitado: *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coordinado por Giulio Girardi.⁴⁵ Con esta obra se pretendía hacer una evaluación de la presencia y participación de los cristianos en la Revolución y ver en qué medida se había llegado a constituir en sujetos de su fe, de la Iglesia y de la teología. Por la gama de temas y autores representó la descripción, el análisis y la evaluación más amplia sobre el cristianismo popular en Nicaragua. Entre otros autores vale la pena mencionar a los siguientes: Uriel Molina, Rafael Aragón, Francois Houtart, Jorge Pixley, Pablo Richard, José María Vigil. Al respecto cabe una reflexión de Giulio Girardi que revelaba el estado de ánimo que se vivía en Nicaragua y la situación que atravesaba la Iglesia nicaragüense en su conjunto al decir lo siguiente:

La Revolución popular es justamente un proceso por el cual el pueblo pretende invertir el rumbo de la historia, quebrar el orden imperial y afirmarse como artífice de su destino. Este es, por supuesto, “el proyecto”. Pero a diez años del triunfo se nos ha impuesto la pregunta: ¿En qué medida el proyecto se está realizando, y en qué medida ha fracasado? [...] La pregunta va más allá. La cultura dominante en el mundo occidental, orientada por los centros imperiales, supone que el sometimiento de los pueblos pequeños a los grandes, de las clases populares a la burguesía, es una condición natural y necesaria; que por la tanto el proyecto de los pueblos que pretenden transgredir esta ley (del más fuerte) y convertirse en sujetos históricos no se puede realizar, que es un mito. [...] Vivir y pensar la fe en la práctica liberadora significa hay en Nicaragua vivirla y pensarla, lejos de cualquier triunfalismo. Es en este contexto donde tenemos que desarrollar nuestra reflexión a la luz de la palabra de Dios, sobre el sentido de la encrucijada histórica que estamos viviendo: es decir, de la gestación de los pueblos como sujetos”.⁴⁶

Entre noviembre de 1989 y enero de 1990 se sucedieron dos asesinatos que sacudieron la conciencia de los cristianos comprometidos. En noviembre se dio la masacre de los jesuitas en el *campus* de la UCA (Universidad Centroamericana) en San Salvador perpetrado por los

⁴⁵ Girardi, Giulio, (coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, México, CEAV/Claves Latinoamericanas, 1989, pp. 14-15.

⁴⁶ *Idem*.

escuadrones de la muerte, donde mueren, entre otros, el destacado teólogo y filósofo Ignacio Ellacuría. El otro fue, la emboscada que la contra les montó a las religiosas de Santa Inés donde murieron tres de las hermanas, y quedó herido, entre otros, el obispo auxiliar Pablo Schmitz. La emboscada se produjo cuando se dirigían a Puerto Cabezas para asistir a una reunión con los dirigentes religiosos del pueblo miskito. Mientras los cristianos de base, los organismos ecuménicos y las congregaciones condenaban los actos perpetrados por las bandas paramilitares y afines, los obispos nicaragüenses permanecieron en silencio y no hicieron acto de presencia en la celebración conmemorativa por los mártires jesuitas masacrados en El Salvador.

De manera imprevista el gobierno anunció el adelanto de las elecciones para febrero de 1990 con lo que se hizo una concesión más para lograr una paz adelantada y a partir de la segunda mitad de 1989 el tema central en el país fueron las próximas elecciones. En este proceso se incorporaron los cristianos dándose por ello múltiples interrelaciones entre el proceso electoral y el campo religioso. Las dos fuerzas políticas principales en pugna, el FSLN y la UNO integraron elementos religiosos en sus programas electorales para estimular el sentido religioso de la gran mayoría de los nicaragüenses e inclinar el voto a su favor. Los mismos dirigentes religiosos y grupos de cristianos de uno y otro bando actuaron desde propia esfera de competencia para influir en el pueblo creyente en la emisión del voto.

La UNO se presentó ante el pueblo con una fuerte dosis de símbolos religiosos destacándose las formas concretas y correctas de vestir, hablar y mostrarse ante la población por parte de la candidata a la Presidencia, Violeta Barrios viuda de Chamorro. Ella aparecía en las manifestaciones imitando el estilo de saludar y comunicarse del Papa, incluso copiando gestos de imágenes tradicionales de la Virgen. Por su parte, el FSLN integró la dimensión religiosa a su campaña, a través de referencias, tanto bíblicas como religiosas en sus discursos. Pero sobre todo, realizando contactos con grupos e instituciones de diversas tendencias ideológicas.

Daniel Ortega como presidente y candidato del Frente sostuvo un encuentro el 12 de enero del 90 con los cristianos evangélicos presidido por instituciones evangélicas progresistas, reformistas y conservadoras bajo el lema: “Bienaventurados los que trabajan por la paz”. En el acto se leyó un mensaje pastoral firmado por las agrupaciones evangélicas de múltiple denominación como: CEPAD, CNPEN, CIEETS, INDEF, CBN y CEPRES. Después de hacer mención de la desastrosa agresión de Estados Unidos contra Nicaragua la carta reconoce que el gobierno sandinista también había cometido errores, a la vez que elogia los grandes esfuerzos realizados por el gobierno revolucionario para lograr un entendimiento con

los norteamericanos y su apertura con las iglesias evangélicas. Además, los líderes evangélicos se comprometieron a mantener una actitud crítica y profética delante del gobierno y a trabajar por la paz, la justicia y la reconciliación. Esta carta era el fruto de un primer esfuerzo conjunto de una representación amplia de los evangélicos para abordar la problemática nacional desde la responsabilidad de las iglesias. Esto era también parte del clima de distensión social que se comenzaba a sentir. Por otro lado, hay que decir que el Frente fue el único partido que se preocupó sistemáticamente por incluir en listas a candidatos evangélicos.

Antes del inicio de las campañas electorales con la entrega de las medallas en el X° aniversario de los CDS y de la Revolución respectivamente, el Frente trató de reconocer el trabajo y la proyección social de sacerdotes y laicos reformistas, para de esta manera ganarlos a su causa. Con el objetivo primordial de atraer adeptos y de generar un clima más relajado Daniel Ortega se acercó con cierta frecuencia a las celebraciones de diverso signo buscando obtener el tan ansiado voto popular. Durante la misma campaña buscó un acercamiento forzado con el Cardenal, a través de un discurso dirigido y premeditado de poca calidad en el que ambos se mostraban como líderes nacionales nacidos en el mismo pueblo chontalero. La insistencia no fue en vano y el 19 de febrero Daniel Ortega logró reunirse con la CEN. Terminado el encuentro ambos aparecieron en público anunciando la ex carcelación de los últimos ex guardias nacionales que por sus crímenes no habían podido gozar de la amnistía decretada previamente. Entre los ex carcelados estaban los asesinos de Felipe y Mary Barreda mártires de las CEB de Estelí. A partir de este encuentro con la CEN se suspendió un encuentro masivo previsto para esa misma tarde con representantes de las diversas organizaciones y sectores de la Iglesia católica y de la IP. La atención a este sector de cristianos quedó reducida a una insignificante referencia en el discurso que pronunció el candidato sandinista durante su cierre de campaña el 21 de febrero.

Este modo de proceder sorprendió a las CEB y a la población en general, tanto por los cambios bruscos en la toma de decisiones como por el estilo de tratar el tema religioso, en concreto, por sus relaciones con el Cardenal Obando donde se evidenciaba de manera clara los intereses descaradamente políticos, inmediatistas ante la carencia total de tacto en el manejo de estos asuntos, así como la falta de una estrategia general, coherente y digna para enfrentar los problemas religiosos en su compleja dimensión. Llevados por la coyuntura se pedía que la conciencia de la gente, sobre todo, la más sencilla cambiara su visión de las cosas, por un acto de voluntarismo político, juzgando las relaciones entre el Cardenal y el

gobierno de forma muy distinta de cómo se veían anteriormente. Esto es, “la relación entre la Iglesia y el Estado está normalizada”.

El interés primordial del Frente durante la campaña electoral fue reforzar sus discursos con referencias religiosas, con esto se veía que no se trataba de una orientación nueva en su estrategia hacia el sector religioso sino más bien mantenía la misma actitud de siempre, la de referirse a ella con intereses tácticos, coyunturales, superficiales, en cierta medida burdos, tratando de aprovecharse de la religión para sus fines cortoplacitas. Con estas actitudes, de antemano se le quitaba una buena dosis al efecto deseado en los discursos y en las prácticas. Es más, al no encontrar entre los católicos un interlocutor fuerte de corte reformista como lo era el CEPAD entre los evangélicos, porque en el sector de los católicos la confrontación ideológica estaba polarizada entre el proyecto del Cardenal y el de la IP, el FSLN se inclinó más bien por mantener relaciones formales “buenas” con el Cardenal a costa de la marginación de su propia base social, sacrificando así intereses estratégicos del proyecto popular por la táctica política. Es de absoluta evidencia que este tipo de proceder en nada contribuyó a la formación política de la población, ni al crecimiento del papel de los cristianos en el proceso mismo.

Por su parte, la IP no hizo mayor esfuerzo por hacer ver y sentir su presencia en un acontecimiento decisivo para la vida del país como lo fue la campaña electoral. Solamente los cristianos incorporados en los Talleres Populares de Teología de Las Segovias en un comunicado público le pidieron a la población realizar una elección que defendiera el proyecto por la vida, a la vez que solicitaban se oyera una voz crítica en medio de la campaña triunfalista que estaba desplegando el Frente, como un ejemplo de ello: “El FSLN estaba seguro de su triunfo. Daniel Ortega afirmaba el 25 de febrero que iba a ganar la mayoría absoluta, y pensar lo contrario sería como que el mundo explotara mañana”.⁴⁷ De manera lúcida y coherente con su solicitud, en ese momento señalaron que todavía el camino era largo, que había muchos obstáculos por superar en torno al proyecto revolucionario, entre otros tantos: el burocratismo, el verticalismo, el amiguismo, el oportunismo. Una vez más se exponía en la jerga nicaragüense “el yoquepierdismo”. Se afirmaba que para superar estas limitaciones y las deficiencias era absolutamente necesario asumir con esfuerzo, voluntad y conciencia plena las tareas que les imponía la Revolución, todo esto era menester asumirlo colectivamente, empezando por ser juiciosos, sencillos, objetivos y honestos. En una palabra,

⁴⁷ López Arévalo, Jorge, “Nicaragua: en la encrucijada de su historia”, en *Ambar*, Núm 3, Tuxtla Gutiérrez, mayo, 1990, p. 49.

retomar la mística revolucionaria que tanto se había predicado durante la conformación y consolidación del FSLN.

Como era de esperar, la CEN el 23 de septiembre de 1989 emitió un comunicado dando una serie de “orientaciones” pastorales con motivo del próximo proceso electoral. Este comunicado al igual que los dos anteriores, el de 1974 y 1984 invitaba a la participación ciudadana y a votar según su conciencia les dictara. Esta actitud formalmente ‘neutra’ no impidió que las parroquias conservadoras ejercieran una fuerte influencia desde las diversas acciones que se venían desarrollando, así como las que estaban desplegando los agentes de pastoral, incluidos los mismos sacerdotes y religiosos, induciendo a la feligresía a votar por la UNO. Se decía en las predicaciones: “Dios es UNO”. En algunos barrios y lugares de trabajo se realizó la labor casa por casa persuadiendo a los católicos.

Este tipo de acciones, y muchas otras más no fueron lo suficientemente analizadas ni tomadas en cuenta por el Frente a la hora de implementar su estrategia de campaña. Esto significó que el potencial simbólico que representaba el Cardenal jugara un papel decisivo al final del proceso electoral, y por lo tanto, a la hora de votar. Apareció públicamente con los dos candidatos, ante Daniel Ortega como interlocutor político, arrancándole la amnistía, y ante Violeta Barrios como el buen pastor bendiciéndola. La Comisión de Observación Ecuuménica Internacional integrada por miembros del Consejo Mundial de Iglesias y otros tres concilios de iglesias acompañaron el proceso electoral en la preparación de los comicios, en particular el 25 de febrero. Su presencia fue vista como un gesto de solidaridad cristiana internacional con Nicaragua. De parte de la Iglesia católica no hubo participación oficial alguna entre los observadores con excepción de una delegación de los dominicos llegados de diferentes países. Algunos miembros de las CEB se integraron a las comisiones observadoras de las elecciones organizadas por el movimiento popular. Esto sólo se consiguió después de reclamar al movimiento popular, el que una vez más había dejado marginado al sector cristiano.

El mismo 26 de febrero cuando los resultados iban siendo adversos a los sandinistas dejaban a una buena parte de la población en la consternación, en la tristeza, así como, con un profundo dolor y hasta desesperación por el revés infringido al proceso revolucionario. A decir Jorge López Arévalo: “Managua daba la impresión de una ciudad fantasma, las calles estaban semidesiertas; lejos de la alegría, había incredulidad y tristeza en los rostros de la gente. [...] Los militantes y dirigentes del FSLN, por su parte se mostraban preocupados y,

aparentemente, sin saber que hacer. Parecía como decía Daniel, que les había explotado en mundo”.⁴⁸ En esta coyuntura, de manera significativa irrumpió en Nicaragua: “El Proyecto Luz”. Fue la mayor campaña publicitaria de corte evangélico-fundamentalista jamás vista en el país, donde se invitaba al pueblo a resolver los problemas económicos, familiares, emocionales y demás, abriendo el corazón a Jesús. Con esta campaña se veía que cobrarían mayor impulso los proyectos religiosos alienantes ante la llegada del nuevo gobierno, con el objetivo central de desviar a los pobres de la lucha por las soluciones objetivas de sus problemas con un corte o un sesgo religioso más intimista, individualista y ahistórico.

Su carácter contrarrevolucionario se evidencia cuando enumeraban entre las señales apocalípticas ya presentes: el hambre, el terremoto y la revolución. Al interior de esta coyuntura Daniel Ortega incluyó en su práctica para asimilar la derrota y tratar de reorientar la política sandinista elementos religiosos, en consecuencia, el primero de marzo se programó una misa de reconciliación celebrada por el Cardenal Obando con la presencia del todavía Presidente Ortega y Violeta Barrios en la Parroquia de Las Sierritas en Managua. En la celebración sólo se hizo presente Daniel Ortega con su familia; el domingo siguiente, también participó en la celebración parroquial del barrio Larreynaga. Esta parroquia siempre se le identificó como bastión de la insurrección y con la IP. La participación de Ortega en la misa comulgando y tomando la palabra para agradecer al pueblo su solidaridad molestó profundamente a la Curia de Managua que mandó una carta de extrañamiento al Padre Antonio Castro párroco del lugar en tonos y términos ásperos y ofensivos por haber permitido tales acciones que consideraron contrarias a la liturgia. Tratando de encontrar una orientación para el movimiento cristiano progresista el CEAV organizó un encuentro abierto donde por un momento recuperó su función convocadora, aglutinando a amplios sectores de la IP para analizar junto con la dirigencia sandinista la causa de la derrota y la nueva situación. En este orden, el 9 de marzo de 1990 numerosos organismos de cristianos revolucionarios publicaron una declaración en la que advirtieron sobre el significado que tendría un retroceso del sistema capitalista, que a su vez, sería un retroceso en la búsqueda del Reino de Dios.

Valoraron en su momento la situación que se dio después de las elecciones como una etapa histórica que debería mostrar el carácter genuinamente democrático de la Revolución Popular Sandinista, y que se constituiría en un real desafío para vivir un “nuevo kairós”, una nueva oportunidad de purificación y crecimiento. Los dominicos también hacían público un

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

documento donde se comprometían a mantener la solidaridad con el proyecto popular, siendo una instancia crítica ante el nuevo escenario y en acompañamiento con las aspiraciones de las mayorías pobres.

En este sentido, la CBN (Conferencia Bautista Nicaragüense) advirtió en su Carta Pastoral del 15 de marzo que el cambio de gobierno no debería ser visto como un retroceso en los beneficios, logros y demás conquistas que generó la Revolución. A su vez exigió al gobierno de los Estados Unidos una indemnización para Nicaragua por los daños y perjuicios ocasionados por la guerra y la intervención velada en la nación centroamericana, y exhortaba a los bautistas y evangélicos en general a seguir luchando desde una posición crítica, por una sociedad más humana y justa. El 17 de abril las diferentes agrupaciones de la IP convocaron a una jornada de ayuno y oración para el desarme y la desmovilización de la contrarrevolución. Esta actividad tuvo gran acogida entre la población y la consiguiente repercusión nacional e internacional. Hubo gran participación de las CEB en diferentes partes del país, sobre todo teniendo en cuenta el clima político que se vivía, y su objetivo, el ayuno habría podido ser una oportunidad para buscar un consenso eclesial amplio incluyendo a los sacerdotes y laicos que votaron por la UNO, quienes también anhelaban el fin de la guerra y el desarme de la contra. Pero como muchas de las acciones no llegó a esas dimensiones, entre otras razones porque implicaba reasumir crítica y generosamente la situación en su conjunto, para lo cual no estaban dispuestos muchos de los actores involucrados en el proceso, desde la jerarquía hasta muchos de los cuadros eclesiales.

Por otra parte, no se logró convocar a nuevos sectores de cristianos y los dirigentes de este ayuno, una vez más se apresuraron a ofrecerle al líder de la futura oposición política una plataforma religiosa pública. Si bien estaban más unidos entre sí, los centros e instituciones de la IP mostraron de nueva cuenta una de sus añejas y distorsionadas deficiencias: el sectarismo político y eclesial con lo que la IP en Nicaragua perdió una vez más la oportunidad de responder favorablemente con una nueva estrategia los retos que le planteaban la nueva coyuntura socio-política e histórica que se abría ante sus ojos.

En el acto de traspaso de poder el 24 de abril de 1990 con la destacada presencia de la Iglesia, el discurso emitido por el Cardenal Obando se dejaba ver que el proyecto político de ese sector de la Iglesia estaba en plena coincidencia con el gobierno entrante. El Cardenal en su intervención cambió la invocación propuesta en el programa por un largo discurso que apoyado en diversos documentos pontificios definió según él lo que debería ser una sociedad democrática. Criticó con dureza algunos aspectos de la política gubernamental saliente, sobre todo, el “autoritarismo” y el proyecto educativo que lo calificó como un proyecto ‘carente de

toda moralidad y ausente de Dios', pero sobre todo, habló 'del restablecimiento de la democracia y del estado de derecho'.

Con esto, el Cardenal, ante la falta de un proyecto ideológico propio por parte de los nuevos gobernantes, sirvió como ideólogo principal, solicitaba para la Iglesia un espacio no sólo relevante, sino también especial, que les permitiera actuar con soltura, a la vez que abogaba por un capitalismo al más puro estilo norteamericano. En el mismo acto mostró una vez más que se continuaría la lucha entre “el Dios” que el Cardenal invocó para apoyar el proyecto de reconciliación como convivencia pacífica entre las clases antagónicas, pasando por alto las justas reivindicaciones de las mayorías populares, y “el Dios de los pobres” al que se refirió Daniel Ortega en su discurso de despedida cuando dijo que el hecho de haber resistido durante diez años la agresión norteamericana era “un milagro de Sandino, un milagro de la Revolución, un milagro del pueblo, y por lo tanto, un milagro de Dios”.⁴⁹ En este sentido se puede afirmar que, los sectores más conservadores de la Iglesia se mostraron dispuestos a la colaboración pacífica en consonancia con el proyecto de paz, interpretándolo desde su punto de vista ideológico con claros intereses políticos. Por ello es que se vivía una cierta distensión en los conflictos ideológicos entre la Iglesia y el gobierno, así como al interior de la Iglesia entre los sectores de cristianos con intereses opuestos.

Tanto la oposición política como religiosa encontraron en los Acuerdos de Esquipulas II nuevos espacios de lucha y caminos de esperanza para debilitar aún más a los sandinistas, y con ello poder revertir el proceso revolucionario. En la CEN el tema de la confrontación con el gobierno pasó a un segundo término para concentrarse más bien en el problema interno, que era cómo combatir y desarticular a la IP. Así pues, en este ambiente de menor conflictividad y de luchas coyunturales es que concluyó la campaña electoral. Los cristianos de base empezaron a recuperar también cierto espacio de reflexión para poder evaluar con actitud crítica su práctica pastoral y reorientar su compromiso e inserción cristiana al interior del movimiento popular. En este periodo, sin embargo, empezó a desarrollarse un creciente distanciamiento entre las comunidades cristianas y los centros e institutos de servicio por su tendencia burocrática y hegemónica sobre el movimiento cristiano de base. Este proceso de autocrítica y reorientación entra en una nueva crisis con la derrota electoral que obligaba a los cristianos a buscar nuevas respuestas a los retos y desafíos que la realidad nacional les habían impuesto, porque el panorama político-social se reconfiguró de manera vertiginosa, y en algunos casos de manera dolorosa y traumática. Era el fin de la Revolución en su modalidad

⁴⁹ Aragón, Rafael - Lösckke, Eberhard, *op. cit.*, p. 96.

de *movimiento de masas*, donde los resultados fueron en todos los órdenes muy desiguales y contrarios al movimiento popular.

e.- ¿Estamos ante una nueva formulación?

A raíz de los resultados electorales de 1984 quedó claramente definido que la fuerza de los diferentes partidos políticos de oposición al FSLN era más bien simbólica, en cuanto que no podían aspirar a ocupar el ejecutivo nacional ni compartir el *status* y los privilegios del partido gobernante. En esas condiciones la Iglesia institucional pasó a ser considerada como la fuerza política con mayor capacidad e influencia en el pueblo nicaragüense, a la vez que la fuerza más beligerante de oposición, como ya se había planteado en su momento. Por su capacidad organizativa, la Iglesia orientó sus actividades para elevar los niveles de preparación de sus cuadros laicos y fortalecer el movimiento juvenil. Con el nombramiento de Monseñor Obando como Cardenal se planteaban ya una serie de acciones de fortalecimiento de la institución religiosa a través de la creación de nuevos cargos en su estructura. Entre otros aspectos, tal nombramiento, objetivamente ayudó a las fuerzas políticas que impulsaban la negociación entre el gobierno y la contrarrevolución.

La jerarquía incrementó sus actividades masivas dentro de un contexto claramente marcado por la agitación y la efervescencia social. La ruta que recorrió el Cardenal Obando por toda las diócesis del país, mostró el papel asignado por el gobierno norteamericano al Cardenal, el ser aglutinador de la oposición. Por ello las actividades que fue desarrollando la Arquidiócesis de Managua y la CEN mostraron el despliegue de algunas estrategias básicas entre las cuales se pueden señalar las siguientes: Debilitar las posibilidades de incorporación de los cristianos a la Revolución (por la confrontación con la IP), debilitar las organizaciones de masas, reclutar y organizar cuadros intermedios, a través de la pastoral social con altas motivaciones políticas, diversificación de los organismos laicales, aprovechamiento del poder episcopal y contribuir a la política de desprestigio y aislamiento internacional de la Revolución. En consonancia con el acuerdo de diálogo con la contrarrevolución, la Iglesia comenzó a reivindicar y hacer suya la bandera de diálogo y reconciliación nacional.

Un aspecto que debe ser valorado en su justa dimensión es que el movimiento cristiano de base estuvo estrechamente ligado en su desarrollo al proceso mismo que siguió el movimiento popular. Esto quiere decir que las mismas CEB tuvieron una marcha paralela con el también llamado movimiento de masas. Aunque el movimiento cristiano surgió al interior de la Iglesia como una fuerza renovadora de la misma, sobre todo, por la inspiración que

había dejado el Vaticano II, paulatinamente fue creciendo y se fue dando un proceso de concientización y de participación social al lado del movimiento popular, donde se fueron creando las redes de apoyo táctico y logístico cuando el FSLN amplió su radio de lucha, sobre todo, al momento de lanzar la insurrección final. Con el entusiasmo todavía presente por el triunfo revolucionario, no se vislumbraba conflicto alguno, pero uno de los conflictos que posteriormente se va a desplegar será la confrontación ideológica en los años más duros y de mayor desgaste por el accionar de la contrarrevolución, a la par que se irá proponiendo el proyecto de paz.⁵⁰ Un proyecto no sólo anhelado, sino exigido y apurado por la población en su totalidad. Es decir, el movimiento cristiano de base fue parte integrante del pueblo todo que luchó por la liberación proponiendo salidas a la álgida situación de la guerra, defendiendo la paz, la vida, la soberanía nacional y contribuyendo desde su barricada a la creación del proyecto de nueva sociedad, donde sus elementos constitutivos fueran la justicia y la fraternidad.

Los sectores más conservadores de la Iglesia nucleados en torno al Cardenal Obando mantuvieron y han mantenido una alianza con la burguesía no somocista. Cuando se comenzó a formar como oposición, la jerarquía inició un proceso de distanciamiento ambiguo respecto de la dictadura, durante la alianza momentánea de la burguesía reformista con el movimiento revolucionario, es en esta etapa que legitima la insurrección popular que derroca al dictador y aprueba al nuevo gobierno revolucionario. Al romperse esa “alianza” la jerarquía se pronuncia abierta y críticamente contra la Revolución. Durante los años difíciles de la guerra la jerarquía fungió como brazo ideológico de la contrarrevolución. Cuando vio que se cerraba la opción estratégico-militar para la contrarrevolución se mostró dispuesta a abogar por una salida pacífica que abriera un espacio para la oposición política. Con el triunfo de la UNO y la toma de posesión del nuevo gobierno la Iglesia jerárquica se convirtió en la plataforma de apoyo ideológico del gobierno de Violeta Barrios, con ello buscaba recuperar su hegemonía y liderazgo social debilitado por la confrontación con la Revolución.

También se puede decir lo siguiente: de las alianzas que han hecho los diversos sectores de Iglesia, la conflictividad que se va a dar al interior de la Iglesia no es única y exclusivamente por la aparición de la IP, y en consecuencia, la confrontación entre base y jerarquía, sino que es el fruto de la renovación eclesial, y por el empuje del movimiento popular en su

⁵⁰ Girardi, Giulio, *Revolución popular y toma del Templo, op. cit.*, p. 108.

conjunto.⁵¹ Esto es, el conflicto entre los diferentes modelos de Iglesia ha sido paralelo a las opciones por los diferentes modelos históricos de sociedad. Por ello de alguna forma se refleja una cierta lucha de clases pero que no se agota en ella. La experiencia de los cristianos dentro del proceso revolucionario es legítima, vista desde su dimensión evangelizadora. Por lo cual se ha llegado a afirmar que la IP fue una respuesta adecuada a la coyuntura que se vivió, donde se pretendió formar una nueva identidad cristiana al interior y junto con el proyecto popular.

El proyecto de la IP no se ha consolidado en Nicaragua porque no estaba ni está lo suficientemente maduro, es decir, desde el triunfo revolucionario hasta el presente. A su vez, se ha desgastado de forma innecesaria en luchas y confrontaciones ideológicas de estricto orden coyuntural lo que no le ha permitido desarrollar con solidez y amplitud una pastoral popular. Tampoco ha alcanzado a desarrollar un proceso de reflexión crítica y una coordinación unificada. En este orden, se vio enfrentada de manera permanente a la persecución episcopal que la minó notoriamente. El papel que la IP realizó en la lucha ideológica y política, en estricto sentido no fue bien llevado, porque la consecución de objetivos políticos de corte inmediateista no fueron en su caso la mejor aliada ni la mejor estrategia, tanto en el campo pastoral como en los métodos de lucha popular, ni mucho menos fueron los más adecuados para resolver los conflictos intraeclesiales, como el querer desafiar de manera abierta y frontal a la autoridad eclesiástica.

En cuanto al proceso social donde el pueblo trató de constituirse en sujeto histórico se puede decir que mientras el cristianismo de base antes del triunfo revolucionario contribuyó de manera consecuente y consistente, para convertirse en protagonista de su historia, progresivamente fue perdiendo ese espacio después de la victoria. Cuando los cristianos se incorporaron a los organismos de masas e instituciones revolucionarias sin recrear sus propios espacios dentro de la Iglesia dejaron un gran vacío en la pastoral popular, desde donde hubieran contribuido con mayor eficacia en la formación del pueblo hacia ese ser sujetos de su propio proceso.

Los sectores conservadores de la Iglesia respetuosos y tolerantes con el proceso antes del triunfo se convirtieron poco después en la punta de lanza de la lucha para revertir el proyecto popular. Los sectores progresistas al interior de la Iglesia para contrarrestar la campaña

⁵¹ Un libro que se ubica en este contexto y que puede servir como material para la reflexión es: Puentes Lutteroth, María Alicia, *Innovaciones y Tensiones en los Procesos Socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CEHILA/CONACYT, 2002.

eclesiástica antipopular se fueron desgastando a lo largo de los años que se sostuvo el gobierno revolucionario. Una nota a su favor, fue que con sus esfuerzos dieron un aporte a la defensa del proyecto revolucionario y con ello colaboraron a que el pueblo asumiera responsablemente la conducción de su destino. Para Girardi este planteamiento tiene un contenido muy preciso y significa que: "...el sujeto revolucionario no se define únicamente por su ubicación objetiva en las relaciones de producción y de dominación, sino también y esencialmente por su dimensión ético-popular: el pueblo surge como sujeto en la medida en que asume conscientemente el proyecto de liberación nacional y popular; y por tanto, los valores que lo inspiran".⁵²

Esto es, para que el pueblo de Nicaragua de profunda raíz cristiana, pero sobre todo, católica, pasara a constituirse en sujeto de su historia y forjador de su destino, de una u otra forma era necesario transitar por un proceso donde se convirtiera, también en sujeto de su fe. El desfase profundo de amplios sectores de la población entre su conciencia política revolucionaria y su conciencia cristiana tradicional abrió de manera más o menos sencilla el cauce para la manipulación religiosa contra el proceso revolucionario. En este sentido, el FSLN durante esos años no supo enfocar con la lucidez requerida el peso que tenía la dimensión religiosa, y mucho menos elaborar una visión integral con visión estratégica amplia. Ello contribuyó a que no se desarrollara un proceso donde se diera un aporte autónomo y específico para la gestación del pueblo como sujeto realmente revolucionario desde su ser cristiano. Más bien, la movilización de los cristianos revolucionarios respondía a la coyuntura en turno, con fines políticos inmediatistas, en muchas ocasiones realizadas de manera imprudente, lo que impidió el despliegue y la consolidación sólida y masiva de un modelo liberador de vivir la identidad cristiana, que aportara de forma decisiva desde campo religioso a la constitución de ese sujeto histórico. Sobre este punto 'el pueblo como sujeto de la historia' se puede puntualizar que, antes del triunfo se dio un proceso limitado e insuficiente porque el pueblo se iba transformando en sujeto de su fe y de la Iglesia. Después del triunfo por la misma situación conflictiva y precaria este incipiente proceso sufrió un severo revés. Esto dio lugar a que el modelo conservador haya recuperado 'sus' espacios pastorales con lo que ha destruido o neutralizado a muchos grupos y experiencias del sector progresista. Las comunidades organizadas en torno a las CEB y otros grupos de base terminaron siendo marginados y marginales de la pastoral y de la vida de la Iglesia

⁵² Girardi, Giulio, "Pueblo revolucionario, pueblo de Yavé", *op. cit.*, p. 279.

institucional, deslegitimados públicamente y lejos de formarse como sujetos dentro de la misma Iglesia.

Otro elemento que ha tenido un contenido específico ha sido que la IP y sus distintos miembros no han logrado superar la dependencia de los sacerdotes y las religiosas, aunque ya se había dado pasos en ese sentido. Después del triunfo, y en particular, en los últimos años se fue reduciendo aún más la participación e influencia de los sectores populares adheridos al proyecto de la IP, se han impuesto equipos centrales de coordinación donde los centro e instituciones progresistas se han convertido en 'el' sujeto decisorio de la IP. Falta todavía mucho para que se llegue a consolidar un modelo de Iglesia donde el pueblo pobre pueda vivir como sujeto profético e histórico, tanto en la sociedad como en la comunidad eclesial. Como un ejemplo elocuente de esta experiencia paradójica, única, pero también extremadamente compleja, convulsa y turbulenta, se puede decir lo siguiente, y retomo lo dicho por Sergio Ramírez al respecto:

Nicaragua se convirtió en un laboratorio para los teólogos de la liberación al ascender el sandinismo al poder. Pero al mismo tiempo, con la llegada de Juan Pablo II, la época de la Iglesia abierta al camino revolucionario tocaba a su fin, como se anunciaba ya con los resultados del Congreso Eucarístico de Puebla a comienzos de 1979. Y Nicaragua se volvería también, a lo largo de los años ochentas en campo de confrontación para concepciones antagónicas de la Iglesia, con la jerarquía apoyada por Roma de un lado y los curas rebeldes apoyados por gobierno revolucionario, del otro.

El choque con la jerarquía de la Iglesia Católica fue el menos deseable para la dirigencia de la revolución, pero también llegó a volverse inevitable, como el que se dio con los Estados Unidos y el que se dio con los empresarios; y la figura central del conflicto permanente con la Iglesia fue el arzobispo de Managua, Miguel Obando y Bravo.⁵³

⁵³ Ramírez Mercado, Sergio, *op. cit.*, p. 185.

Capítulo Cuarto

Relación Iglesia-Estado en Nicaragua: Una interpretación

La crítica de la religión, propuesta por Carlos Fonseca y por Ricardo Morales Avilés, nunca se refiere a argumentos metafísicos, al estilo Lenin. Ella tiene un sentido económico y político. Es un análisis de la función política de la doctrina social cristiana y de las organizaciones que en ella se inspiran.¹

Giulio Girardi

El fenómeno religioso desde lo social

Este capítulo es ante todo una propuesta interpretativa del fenómeno descrito, donde las coordenadas y los elementos teóricos sean un aporte al debate y a la comprensión sobre este tipo de procesos, como se ha expuesto muchos de sus componentes han sido inéditos y como tales dignos de un estudio más detallado y riguroso. Este capítulo también tiene el carácter de ser conclusivo por los planteamientos que propone. Uno de los puntos más álgidos y debatidos sobre estas cuestiones ha sido la relación entre “ciencia y religión”. Entrecomillo estos elementos para resaltar la centralidad de la discusión, entre otros aspectos porque se ha considerado que: “Son incursiones impertinentes en campos ajenos al de la sociología –como podría ser la teología- aunque precisamente lo que se quiere es acercarse al discurso sobre lo religioso con un hecho social, revelando las condiciones de su producción como tal y su relación con la sociedad en que se genera”.² Se hace referencia a este punto, porque considero ilumina, nutre y da mayor capacidad de comprensión a la vez que nos permite ubicarnos con mayor claridad y profundidad ante el fenómeno analizado. Es decir, en nada lesiona o perjudica la seriedad y la objetividad del estudio, sino por el contrario, lo fortalece. Esto también significa que en el estudio de los fenómenos religiosos, como en el de cualquier otro, no existe la llamada ‘neutralidad interpretativa o valorativa’.

1 Girardi, Giulio, *Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua*, Managua, CEAV/Nuevomar, 1986, p. 264.

2 Pochet, Rosa María-Martínez, Abelino, *Nicaragua: Iglesia ¿manipulación o profecía?*, San José, Ediciones DEI, 1987, p. XI, Col. Sociología de la Religión.

En esta parte del trabajo se intentara elaborar un planteamiento teórico sobre el fenómeno religioso descrito, que a su vez sea capaz de dar razón sobre el cristianismo revolucionario como se le ha conceptualizado a la Iglesia de los Pobres (IP) en Nicaragua, y particularmente, durante la fase del llamado “movimiento de masas”. En este orden, tanto los sociólogos conservadores como revolucionarios afirmaban que un cristianismo auténtico y revolucionario era imposible. Si es auténtico, no es revolucionario, si es revolucionario, no puede ser auténtico. Las experiencias centroamericanas, y particularmente, la nicaragüense han desmentido claramente tal supuesto. Algunos de los elementos que constituyen esta propuesta son los siguientes: 1.- Tiene un carácter multidisciplinario, en cuanto que involucra a la filosofía, la dimensión sociológica y la teoría del conocimiento, también conocida como la gnoseología, la historia de las religiones, la historia socio-económica, así como la teología. 2.- La pluralidad de tradiciones teóricas que van desde Marx, pasando por Weber, apuntan hacia una visión más acabada con la concepción que Gramsci tenía sobre la religión. Sobre todo tomando como marco de referencia la concepción marxista de la religión, pero con el ingrediente que se da un paso más allá en esta interpretación. Esta reflexión se presenta en un plano crítico, a la vez que intenta superar una visión estrecha que tradicionalmente había detentado la teoría marxista cuyo intelectualismo y cientificismo se ponen en tela de juicio, porque el asunto es precisamente ir más allá de esa propuesta teórica. 3.- La propuesta multidisciplinaria tiene su justificación por la complejidad y ambigüedad del fenómeno religioso porque en ella intervienen el conocimiento, la política, el factor económico-social, la imaginación simbólica, con esto se pretende cerrar la puerta, en la medida de lo posible, una lectura esquemática y reduccionista del fenómeno religioso.

Una de las notas relevantes que aportó el caso nicaragüense fue precisamente que se dio un desplazamiento de lo político y esto quiere decir que hubo el encuentro de la población con una idea de transformación social desde la ética religiosa, que a su vez se mostró como un ‘elemento más de la dinámica social’. Este encuentro le dio paso a un sector de la sociedad hacia la convergencia entre sandinismo-marxismo-cristianismo con sus matices, alcances y contradicciones. Esto también significó la búsqueda de una autenticidad religiosa y un compromiso ético-político.

La vinculación orgánica entre lo religioso y lo político permitió entender la dinámica de transformación que venía en proceso, de forma paralela se dio el encuentro y asimilación al interior de la Iglesia por parte de los creyentes de la renovación que estaba en curso a partir del Vaticano II, Medellín, con la reapropiación de la Escritura en clave liberadora, así como la experiencia que se estaba dando, a partir del compromiso político y revolucionario. En

definitiva estos elementos permitieron generar la interacción e intercomunicación entre los sectores más combativos y actuantes en esa coyuntura: los sandinistas y los cristianos de base. Además, dio cauce a la revaloración de lo profano y de la política en la vida del cristiano que era entendida como la revitalización de sus quehaceres sociales.³ Con esta interacción se superaba y con mucho, viejas concepciones, sobre todo al interior de la Iglesia, en cuanto al desprecio y la poca valoración que le merecía la vida cotidiana, porque según eso lo “verdaderamente importante y trascendente está por venir, en la vida futura”. Esto también puede ser interpretado como un intento de mostrar la relativa autonomía de lo religioso rechazando las interpretaciones reduccionistas. La categoría Iglesia Popular o también llamada *Iglesia Profética* reabrió la problemática de la relación entre la Iglesia misma y el proceso de secularización, provocado y acelerado por la situación revolucionaria. Ello plantea una clara distinción y precisión entre una secularización que excluye toda trascendencia y la que rechaza el clericalismo como expresión determinante de lo eclesial.⁴

En esa coyuntura el ser sandinista y cristiano constituía una forma coherente e integrada de identificarse con la patria. Esto también significaba asumir como propia la causa del nuevo sujeto histórico que eran las masas populares con sus alcances y limitaciones todo esto desde la dimensión histórica. Con ello se condensaba de manera original y novedosa, esa rica y compleja experiencia latinoamericana, acompañada de forma estrecha con la Teología de la Liberación y su respectiva reflexión. La riqueza social de este fenómeno, su amplia difusión y su importancia desde el punto de vista político y religioso, ha dejado huella en la historia continental. Esto ha tenido como contrapartida, los prejuicios positivistas que devaluaban el fenómeno religioso como fenómeno social, que había impedido el acercamiento de las ciencias sociales a este tipo de coyunturas y su posible explicación e interpretación. A partir de Gramsci se puede afirmar que estos fenómenos son un hecho filosófico y social mucho más original y significativo que las solas ‘genialidades’ de un intelectual aislado de los procesos sociales. Sin lugar a dudas, estudiar esta experiencia en el contexto nicaragüense, es profundizar la práctica religiosa y social de importantes sectores populares en una coyuntura histórica que se revelan contra la opresión y la marginalidad y se lanza a la construcción de

3 Richard, Pablo-Torres, Esteban, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 15.

4 Sobre esta propuesta eclesial hay un trabajo de Guillermo Meléndez: “Década de 1970: el surgimiento de una Iglesia profética en Centroamérica”, en Puente Lutteroth, María Alicia, (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades, Porrúa, 2006.

un orden nuevo. Esto también significa estudiar la inserción de estos grupos en un proceso mayor como lo fue la Revolución sandinista.

En este sentido, y sin pretensiones de ninguna índole se puede afirmar que el estado actual de los estudios sobre la historia de la Iglesia en América Latina en relación con coyunturas y procesos específicos, donde se asuman, analicen e interpreten situaciones concretas está por desarrollarse a cabalidad. Más bien, lo que ha sucedido es que se ha trabajado a partir de coyunturas muy definidas, o a partir de procesos muy delimitados como lo fue la Revolución nicaragüense, y en ella la participación de vastos sectores de cristianos lo que le ha dado relevancia y protagonismo.

Ahora bien, uno de los factores que le dieron fundamento, orientación y concreción a este tipo de prácticas fue la creación de las CEB que obedecieron a una concepción renovada de pastoral al interior de la Iglesia donde se privilegiaba la atención a las necesidades religiosas y materiales de las comunidades en su vida concreta y cotidiana. Se pretendía sustituir las prácticas tradicionales por una dinámica comunitaria en la que los quehaceres eclesiales se adaptaran a las necesidades objetivas de cada comunidad, lo cual permitiría una reinterpretación del mensaje religioso en clave propia.⁵ Los hechos mostraron que la renovación religiosa que se venía dando en la Iglesia de base no tendría la participación y apoyo de la jerarquía, entre otras razones, porque el movimiento social en marcha contemplaba factores religiosos que comenzaron a plasmarse y a incidir objetivamente con un elemento que trabajaba en favor de la misma lucha popular. Es decir, el trabajo desarrollado en las CEB tuvo al interior de sus comunidades un impacto real y efectivo lo que hacía ver a estas comunidades como fracciones de Iglesia plenamente inmersas en la lucha insurreccional y que en muchos casos fueron catalogadas como antagónicas al llamado “pueblo fiel”.

No hay que perder de vista que nos estamos refiriendo al desarrollo que cobraron estas comunidades y la manera en que se insertaron en el proceso revolucionario. Esto también significa que eran los primeros años de la Revolución donde las definiciones de orden social, político, económico, social e incluso ideológico comienzan a tener su concreción y deslinde. En este marco, el papel que jugó la Iglesia jerárquica liderada por Monseñor Obando iba a ser central, entre otros aspectos, porque la misma instancia religiosa contemplaba esta coyuntura como “un vacío de poder”, con ello se crearon las condiciones para que la jerarquía emergiera como una instancia alternativa de oposición a la Revolución. Este dato en sí mismo muestra

⁵ Vega, José Manuel, *Movimientos y agrupaciones de laicos en Nicaragua y su inserción pastoral*, Managua, agosto, 1978, mimeografiado.

la centralidad que cobró la Iglesia institucional como sector protagónico en el orden político. Se hace referencia a este punto de manera general porque es uno de los aspectos más reiterados respecto a la religión, y se refiere sin duda a la relación impregnada de conflictividad entre la jerarquía católica y la dirigencia revolucionaria por el grado de polarización de las contradicciones sociales que se generan en un contexto revolucionario, a la vez que es pertinente hacer los matices respectivos porque de lo contrario se haría ininteligible la problemática eclesial a nivel de su acción y de su producción doctrinal, es decir, sin referirla a problemas políticos concretos y específicos, tal es el caso de la actuación del Arzobispo Obando, quien en nombre de la religión, y aún manteniéndose dentro de la lógica religiosa llegó a constituirse en una figura realmente política.

Al respecto, el Arzobispo Obando se “cuidaba” de no aparecer públicamente acompañado de figuras que al interior del sistema de símbolos de la llamada cultura popular lo unieran o identificaran con la dirigencia revolucionaria, ya fuera, el FSLN o la JGRN. Se trataba de una omisión significativa, y más bien “el trabajo” se realizaba y afirmaba en los espacios litúrgicos de masas ya sea al margen del acontecer popular-revolucionario o en forma paralela a éstas. En este sentido, se pueden incluir un sinnúmero de celebraciones que se cargaban de connotaciones políticas en el momento en que se agitaban consignas relativas a la unidad de la Iglesia en torno a la figura del Arzobispo y se coreaba la expresión: “Cristo ayer, Cristo hoy, Cristo siempre”, que pretendía ser la contra consigna revolucionaria: “Sandino ayer, Sandino hoy, Sandino siempre”.⁶ Parafraseando a Tomás Borge cuando afirmaban, “Cristo hoy, Cristo siempre”, los fariseos en sentido estricto no estaban pensando en Cristo, sino más bien lo hacían con una clara intención de enfrentar a la Revolución, y no tanto para exaltar la figura de Cristo.

Sobre esta situación se abre un nuevo capítulo en 1981 al inicio de la Consulta Nacional sobre la Nueva Educación en Nicaragua a partir del hecho revolucionario. Luego de las primeras declaraciones de la CEN en el sentido de que la nueva educación debía ser fundamentalmente cristiana, se generaliza una campaña áspera que tuvo como plataforma de despegue al diario *La Prensa* en contra de presuntas intervenciones de la dirigencia revolucionaria al tratar de establecer una educación “atea y marxista” en Nicaragua. Finalmente la Iglesia jerárquica entrará en la confrontación abierta y en especial el Arzobispo Obando comenzó a proyectarse abiertamente como un elemento que contribuirá decididamente en la campaña internacional de desprestigio y aislamiento de la Revolución.

⁶ *Amanecer*, Managua, marzo-abril, Núm. 7/8, 1982, p. 10.

Esta primera etapa fue intensa y compleja por la también conflictiva relación entre la Iglesia institucional y todos aquellos grupos eclesiales que optaron por acompañar al proceso revolucionario. Estos también pueden caracterizarse como un sector de la “Iglesia Profética” (IP) en cuanto que asumen de manera consciente y abierta su opción por los pobres. Opción enmarcada dentro del proceso revolucionario en marcha bajo las amenazas bélicas por las maniobras desestabilizadoras, así como por el bloqueo comercial y financiero que ya se le había impuesto a Nicaragua. Mientras que la IP (integrada por las CEB, el Movimiento de Delegados de la Palabra, grupos de religiosos, sacerdotes, laicos de la ciudad y el campo, que contaban con algunas instituciones de apoyo y producción doctrinal, tales como el CEAV, CEPA y el IHCA) promovían una línea de acercamiento y diálogo con la jerarquía, la cual esgrimirá un discurso cada vez más anatematizante intentando afirmarse como la única Iglesia a partir del criterio de unidad en torno al pastor. En consecuencia se puede decir que la actuación de la Iglesia jerarquía de cara a la IP fue: a.- Una actitud permanente de deslegitimarla, aislándola sistemáticamente en cada celebración litúrgica y acto eclesial; b.- Promoviendo la ruptura con dicha Iglesia al cerrarle los canales de diálogo; c.- Ofreciendo un suplemento cuasi-mágico de espiritualidad popular con connotaciones políticas deslegitimadoras de la Revolución; d.- Debilitando a las CEB restándoles cuadros dirigentes.

La relación que se va a establecer entre la IP, el FSLN y las organizaciones de masas fue también compleja. Aquí se puede destacar un proceso de búsqueda de identidad por parte de estos cristianos y su modelo eclesial. Búsqueda que intentaba concretar su aporte efectivo en favor de la Revolución por la que habían optado a partir de criterios inspirados en el Evangelio. Se cuestionaba el autoritarismo eclesiástico y se levantaba la consigna: “queremos una Iglesia al lado de los pobres”. La Iglesia jerárquica se mantuvo impenetrable a la demanda de diálogo con estos grupos lo que a mediano plazo tendrá un costo muy elevado, tanto para estas comunidades como para la misma jerarquía. Posteriormente el periódico *La Prensa* dará espacio para crear una campaña orquestada en el marco de las celebraciones marianas de diciembre que en Nicaragua tienen una gran importancia por su arraigo popular en torno al presunto milagro de “la Virgen que sudaba”, en Cuapa, Chontales. Si algo tenían en común ‘estas apariciones’ era el mensaje subliminal que proyectaban consistentemente con la idea de que la Virgen se aparecía porque debía expiarse un pecado nacional: el de la agresión cometida contra la Iglesia por parte del régimen sandinista y de la IP. El carácter

ideológico-político de estas expresiones no se ocultaba a los sectores más lúcidos de la Iglesia.⁷

a.- La práctica como elemento aglutinador de las dos instancias: Iglesia-Revolución

La persistencia y profundización de los conflictos entre las diversas instancias involucradas en el acontecer religioso parecen ser la característica más sobresaliente de esta etapa. La jerarquía parecía alcanzar mayor grado de cohesión en su oposición a la Revolución al tiempo que se tendía hacia 'la internacionalización' del problema político-religioso, a la vez que se continuaban acentuando las divergencias entre la cúpula eclesiástica y la IP. La IP va viviendo un mayor proceso de maduración en el nivel doctrinal y pastoral haciéndose cada vez más consciente de sus propias limitaciones en momentos en que han quedado atrás los tiempos de la euforia y el triunfalismo. Las disputas entre instancias religiosas conservadoras y la dirigencia revolucionaria conocieron momentos de verdadera gravedad que permitían hablar con fundamento de una ruptura entre la Iglesia institucional y el Estado revolucionario.

Probablemente el caso más sonado fue la remoción de Monseñor Arias Caldera, el famoso "Obispo de los Pobres" que era cura-párroco de Santa Rosa en Managua. El hecho se desencadena a mediados del 82 y dio pie para uno de los enfrentamientos más enconados entre los distintos sectores eclesiales. Los fieles tomaron el templo y el Arzobispo recurrió a la excomunión en contra de algunos fieles, pero esta medida fue vista como una muestra más de la actitud represiva, revanchista y poco sensible por parte del obispo que desató una impresionante respuesta por parte de diversos grupos de cristianos de los sectores populares con pronunciamientos contestatarios y movilizaciones callejeras. El enfrentamiento llegó a límites impresionantes sólo superados por los sucesos ocurridos a propósito de la visita papal. Al respecto hay la siguiente afirmación que dice: "La jerarquía basó su decisión de excomulgar a los fieles aduciendo actos sacrílegos. Monseñor Arias Caldera declararía que: 'No es sacrílego que los pobres, por la fuerza de su fe en Dios, defiendan su derecho a tener el amparo de Dios representado por ellos en el sagrario'.⁸ Por otro lado, mientras se incrementaba el accionar contrarrevolucionario desde Honduras el cual cobraba más víctimas entre la población nicaragüense, el silencio de Monseñor Obando y de la CEN era tomado como punto de reflexión y crítica por parte de la IP.

⁷ *Amanecer*, Núm. 1, Managua, p. 6.

⁸ *Amanecer*, Núm. 12, Managua, septiembre-diciembre, 1982.

Ante este silencio se levantará un impresionante clamor que provendrá de los más diversos sectores sociales, incluida la IP que reiteraba la petición para que los obispos se pronunciarán sobre los crímenes cometidos por las bandas contrarrevolucionarias, se solicitaba una vez más que se legitimara, la ya de por sí legitimada defensa armada de la Revolución. El silencio jerárquico alimentaría y confrontaría aún más las contradicciones con la IP.⁹ Ante al vacío doctrinal y pastoral que mostraba la Iglesia institucional que no sólo se ubicaba al margen del proceso revolucionario sino que antagonizaba abiertamente con él, surgirán diversos esfuerzos de sectores de la IP al proponer alternativas religiosas renovadas como, plantearse una visión renovada de Iglesia a la vez que proponer un acercamiento con los distintos sectores de la institución que permitieran a la conciencia popular avanzar en su proyecto social y político, nutridas y generadas por una interpretación de fe realmente coherentes con su práctica político-social. No era otra cosa que asumir consecuentemente su responsabilidad social e histórica de cara a un proceso inédito, rico, pero a su vez, extremadamente complejo.

En este sentido, la jerarquía no tuvo respuestas apropiadas ni consecuentes en consonancia con las nuevas realidades, donde los otros sectores de Iglesia sí las tuvieron o trataron de tenerlas. Esto puede ejemplificarse con el intento creativo impulsado por el CEAV al reelaborar el contenido de los rezos tradicionales publicando el resultado en un folleto didáctico. Los obispos sin ofrecer otras alternativas se pronunciaron desautorizando dicha novena: “Para que no se interprete –decían- nuestro silencio como una aprobación a dicho folleto y de otros publicados por el Centro Antonio de Valdivieso...”¹⁰ Las razones aducidas por los obispos para condenar la publicación se referían a errores relativos a la doctrina católica y a los dogmas. La respuesta de diversos teólogos, entre ellos algunos del CEAV, se encaminaría entonces a mostrar la coherencia de los contenidos doctrinales de la novena en cuestión con la doctrina oficial de la Iglesia católica. El director del CEAV comentaría al respecto:

...si en alguna frase apareciera realmente que estamos negando o afirmando errores contra la doctrina católica, nosotros queremos públicamente confesar nuestra adhesión al Magisterio de la Iglesia y a nuestros obispos, y estamos dispuestos a retractarnos humildemente si después de un diálogo ponderado o

⁹ *Amanecer*, Núm. 14, Managua, diciembre, 1982. pp. 10-11.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 9.

del juicio de una comisión teológica se encontrarán realmente tan graves errores.¹¹

No está fuera de lugar decir que la jerarquía guardó absoluto silencio ante este pronunciamiento del CEAV. Los obispos guardaban silencio, a menos de que se tratara de criticar o cuestionar a la Revolución o de mandar callar a la feligresía por considerar que había puntos incuestionables y que no estaban sujetos a ningún tipo de ‘negociación’.

El creciente endurecimiento de la relación encontró un nuevo y explosivo despunte al conocerse las acusaciones públicas y directas de la CEN contra el gobierno revolucionario respecto de presuntas violaciones a los derechos humanos en contra de la población miskita al noreste del país, la cual se expresó con una marcha religiosa con fines políticos y que encabezaría el Arzobispo Obando. Estas acusaciones se inscribía en una estrategia de deslegitimación y confrontación hacia la revolución por considerar que se había apartado de su postulado fundamental: la lucha de liberación nacional. En agosto del 83 una manifestación organizada por la Juventud Sandinista 19 de julio en Masaya fue atacada por algunos francotiradores que dispararon desde el Colegio Salesiano, uno de los jóvenes muere en el acto, y otros más fueron heridos. Varios de los padres salesianos fueron detenidos al comprobarse su complicidad en los hechos. Este fue uno de los momentos de agravamiento del conflicto.

La relación Iglesia-Estado amenazaba con fracturarse, en el mes de agosto el FSLN retomaba la iniciativa al publicar un nuevo documento sobre la religión.¹² Además de reiterar sus posiciones de un inicio en relación con la cuestión religiosa, llamaba a la cordura y la madurez de las partes implicadas a fin de que las diferencias pudieran ser superadas sin tener que llevar a la calle la confrontación ideológica que ya estaba en marcha. Este documento tenía como trasfondo mostrar ‘el respeto y la neutralidad’ de la revolución en materia religiosa, con lo que también se pretendía dar un espacio a la tolerancia religiosa, abrir el camino a las expresiones de todo tipo, y de paso buscar la cooptación de cuadros para los múltiples quehaceres revolucionarios. Pese a esto, la iniciativa del Frente Sandinista y sus reiterados intentos de promover el diálogo con la CEN, los problemas continuarían incrementando la confrontación.

¹¹ *Ídem.*

¹² FSLN, *Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión*, Managua, 7 de octubre de 1980

Se repetirán los cuestionamientos de la Conferencia Episcopal en torno al carácter de la educación en el país (las acusaciones de ateísmo) y se atacarán y cuestionarán algunas medidas de la Revolución. Entre otras tantas se pueden mencionar las siguientes: Las críticas al SMP en las que la CEN trata de reivindicar el criterio de las “objeciones de conciencia” sin reparar en la necesidad de la defensa que tenía el país, ya en guerra y con la amenaza de ser invadida a gran escala. Cuestionó de manera velada la legitimidad de la defensa armada en el momento en que se propone “el diálogo” con los que llamaba “alzados en armas”, omitiendo de manera reiterada y permanente el carácter interventor y genocida de la guerra contrarrevolucionaria. Esto daría pie a un severo cuestionamiento por parte del FSLN a Monseñor Obando. En este orden, el cardenal Obando emite una serie de declaraciones a la prensa nacional e internacional en las que omitía hablar sobre las acciones contrarrevolucionarias y sus crímenes, y centrando todo el problema en la Confrontación Este-Oeste y en la Teoría de los Dos Imperialismos. Llega al extremo de guardar absoluto silencio sobre el minado a los puertos nicaragüenses por parte de la CIA, asunto que había involucrado denuncias de organismos internacionales, entre ellos el Tribunal Internacional de la Haya.¹³

Sobre este punto se puede afirmar que se dio una mayor internacionalización del conflicto religioso. Esta cuestión es central en vista del espacio y la dimensión que comenzaba a cobrar, y donde se jugaba en buena parte el futuro de la Revolución. No se pretende sobredimensionar el punto, pero si bien, el conflicto religioso en Nicaragua es interno su repercusión internacional en algunos aspectos fue más importante. Entre otras razones, porque la prensa internacional le dio mayor cobertura algunos aspectos de la conflictiva realidad nicaragüense y los relanzaba de manera desbordada, con ello la maquinaria de desinformación transnacional jugó un papel relevante y perverso porque seleccionó y distorsionó la información de tal manera que se pudiera generar la impresión de que en Nicaragua la contradicción real era entre ateísmo y teísmo, entre Cristianismo y Revolución, en términos de que el gobierno revolucionario atacaba a la religión y a la Iglesia tratando de imponer una concepción “atea y marxista”. Con esto se puede decir que la mayoría de los problemas ocurridos entre el gobierno y la Iglesia fueron efectivamente generados, alimentados y fomentados por la guerra ideológica, alrededor del problema religioso y que estaba orquestada a nivel internacional para dar la impresión que este tipo de procesos sociales lo que único que llevaría a los países sería a la confrontación, a la pérdida de valores;

13 *Amanecer*, Managua, mayo-junio, Núms. 26-27, 1984.

y en consecuencia, a la pérdida de sus tradiciones, de sus creencias y su religiosidad. Pero no sería la única forma de internacionalización del conflicto religioso. Otra correlativa se encontraría en las relaciones que se establecieron entre la CEN y otras instancias religiosas de orden regional e internacional.

Además de la visita de Monseñor Obando (en enero de 1982) al Instituto sobre la Religión y la Democracia (IRD) en Estados Unidos, organismo de clara filiación política pronorteamericana, también va a recibir el apoyo de la CELAM sobre la orientación que deben seguir algunos procesos internos, así como el apoyo incondicional por el Vaticano, que en definitiva fue el que tuvo mayor fuerza e impacto en las decisiones tomadas por la jerarquía nicaragüense. Al respecto hay un libro muy sugerente y revelador que plantea una serie de “coincidencias” entre la línea que en su momento detentaba la administración reaganiana y los intereses vaticanos, en este trabajo se hacía el siguiente planteamiento al decir:

El nombre clave con que la CIA se refería a la Iglesia católica romana de Centroamérica era ‘La Entidad’. La Entidad desempeñaba un papel importante en los planes del gobierno de Reagan para combatir el comunismo y los movimientos de corte marxista en el continente americano [...] Casi desde un comienzo, la administración había decidido que el gobierno sandinista de Nicaragua, de tendencia marxista, tenía que ser derrocado [...] Como el gobierno de Reagan no podía operar libremente en Nicaragua había que reforzar el papel de su principal aliado moral y político en el país: la Iglesia católica tradicional, la Entidad”.¹⁴

Sobre este punto cabe recordar la visita que hizo el Papa Juan Pablo II a Nicaragua el 4 marzo de 1983, así como el significado que cobró su llegada y los hechos acaecidos durante esta visita. Es precisamente este uno de los puntos más explosivos de esta coyuntura, por la difusión y tergiversación que se dio de este suceso. Entre otras razones, porque el Papa llegó con una clara intención disciplinaria y confrontativa, además que nunca tuvo un asesoramiento serio y desapasionado sobre la situación revolucionaria y eclesial. En consecuencia, este acontecimiento no agota la discusión con la sola internacionalización del

¹⁴ Bernstein, Carl -Poletti, Marco, *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia de nuestro tiempo*, Bogotá, Editorial Norma, 1996, p. 388.

conflicto religioso, donde la prensa deformó, amplificó o simplificó los hechos según su conveniencia de manera burdamente impresionante tratando de hacerla ver como “una profanación monstruosa” y “una ofensa maquinada de manera diabólica contra el Papa por las masas y la dirección revolucionaria”.¹⁵ Este suceso mostró de manera clara las contradicciones más profundas en el orden religioso, así como las implicaciones políticas existentes en el país hasta ese momento.

De manera abierta el Papa deslegitimó el proceso revolucionario, y con ello a la masa de cristianos, obreros y campesinos que hicieron y que estaban haciendo la Revolución.¹⁶ Con ello también dio un golpe mortal a los intentos renovadores de la IP y fortaleció la autoridad del Arzobispo Obando, pero también contribuyó a ahondar los antagonismos entre los distintos sectores de Iglesia y el Estado, con esto el Vaticano quedó involucrado en la contradicción no como mediador sino como un actor central de la contienda y como parte activa y adversa a la Revolución. Una de las contradicciones más evidentes fue que el Papa entró en una lógica que sin duda tenía un entramado religioso (porque el Papa representa a una institución religiosa) pero con absoluto contenido político, y que en última instancia estaba en estrecha consonancia con la política reaganiana, al contribuir objetivamente al aislamiento de la Revolución a nivel internacional, antecedente inmediato para poder proyectar una invasión a gran escala. Esto significaba que tanto el Vaticano como la jerarquía nicaragüense se movían sobre el mismo planteamiento, apostando al derrumbe de la Revolución, en contra del pluralismo religioso y en contra de la IP en una clara toma de posición que parecía no tener matiz alguno.¹⁷ Ante la actitud tomada por el Papa serían tres factores de poder externo que confluían en una línea general de actuación además de la CEN, el Instituto para la Religión y la Democracia (IRD) de clara naturaleza política que obedecía al diseño ideado por Kissinger y Reagan, la CELAM de carácter religioso pero en estrecha coincidencia con el IRD y el Vaticano, definido como un Estado con gran poder ideológico que se asumía con capacidad para legitimar o deslegitimar procesos sociales según el tono y el tinte que estos cobraban.

La oposición a la Revolución por parte de la jerarquía católica tuvo mayor resonancia hacia el exterior que al interior del país. Puede parecer paradójico, pero la jerarquía en la medida en que atacaba al proceso revolucionario se aislaba cada vez más quedándose sin base social. Su

15 Cáceres, Jorge, et. al., *Iglesia, Política y Profecía*, San José, EDUCA. 1983.

16 “La oración que nunca se dio”, en *El Nuevo Diario*, Managua, 28 de febrero de 2005.

17 Pochet, Rosa María- Martínez, Abelino, *op. cit.*, p. 66.

feligresía politizada con una clara orientación conservadora, era reducida, con la consiguiente consecuencia de una insuficiente posibilidad de organización y representación que pudiera considerarse una fuerza social y política seria y articulada de oposición al régimen sandinista. Sin embargo, hacia el exterior, el frente ideológico contrarrevolucionario tenía en Obando a su representante principal, que dentro del país alimentaba esta lucha contra el proceso revolucionario. Es decir, la Revolución se vio envuelta en múltiples frentes de lucha en un mismo espacio pero uno que cobró mayor dimensión por su difusión fue el ideológico, encabezado por la jerarquía católica, apoyada por organismos internacionales con peso y capacidad de decisión y que antagonizaban abiertamente con la Revolución, en concreto, el gobierno norteamericano y el Vaticano.

En esta primera aproximación se puede decir lo siguiente. Desde mediados de los años sesenta, el proceso de renovación eclesial que estaba viviendo la Iglesia nicaragüense en sus diversos niveles y sectores abrió el paso a un movimiento religioso con una fisonomía muy clara de corte popular que se fue desempeñado en el orden social y tuvo un marcado tono rejuvenecedor y contestatario con lo que se pretendía recuperar el contenido plenamente profético, esto quiere decir, de denuncia y proposición de cara a una situación social e histórica insostenible. Este planteamiento no debe desubicarnos porque en sentido amplio los movimientos de rebeldía al interior de la Iglesia conllevan y conjugan este tipo de contenidos y planteamientos.¹⁸ Esto también hacía referencia a una forma de conciencia religiosa que era al mismo tiempo una forma de conciencia social, en cuanto que resignificaba las relaciones sociales atribuyéndoles un contenido nuevo, tanto a la experiencia de la opresión y la explotación como a la necesidad de superación de esas condiciones a través del trabajo humano, entendido como trabajo revolucionario. Según Opazo esta forma de conciencia es diferente de la conciencia política propiamente dicha, es decir, analítica, discursiva, ‘científica’, remitiéndonos más bien a una gama muy amplia de objetos simbólicos, que en sí pueden ser ambiguos y ambivalentes pero que tienen la virtud de producir un sentido concreto y movilizador. Esta manera de apropiación del mundo, se refiere a realidades de sentido antes que a cosas sensibles, porque tienen una impresionante capacidad de integración social, entre otros aspectos, remueve la afectividad de los sujetos.

Por ello se afirma que tienen una gran capacidad movilizadora, a diferencia de la sola conciencia analítica, que si bien proporciona un conocimiento sistemático y claro, aunque

¹⁸ Opazo, Andrés, “Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos”, *Revista de Ciencias Sociales*, San. José, CSUCA, Núm. 33, 1985.

parcial de la realidad, no es capaz de mover la voluntad de los seres humanos, esto en términos muy concretos quiere decir: “Nadie estaría en condiciones de perder la vida por un concepto por muy lúcido que éste sea”. La realidad se mueve desde otros marcos y con otras coordenadas.

Esta conciencia simbólica de orden religioso puede encontrar sus rasgos más propios en la organización que se da en una comunidad de creyentes los cuales viven de forma muy intensa la dimensión ética de su responsabilidad social y se lanzan a la transformación de esa realidad, donde tanto la práctica social como la experiencia comunitaria son alimentadas y nutridas por una visión trascendente. Esto quiere decir que la categoría de praxis entra como un elemento constitutivo de esta nueva conciencia y se ubica en abierta contradicción con otras formas religiosas como serían las llamadas sectas y “asambleas” donde sus contenidos y formas hacen referencia a un mundo etéreo y desprendido. Esto quiere decir en términos muy concretos que la comunidad no se evade de su compromiso histórico de transformación social. La vivencia religiosa tiene una adhesión sólida en lo ético, entendido como un imperativo, el trabajar aquí y ahora para remover y subvertir el orden social vigente. Con esto se obtiene una visión subversiva y revolucionaria que genera la movilización antes mencionada. También hay que decir que se puede estar ante una ideología no mistificadora de la realidad, que no está exenta de acciones anárquicas porque sus formas y contenidos en una primera fase no tienen una propuesta alternativa y claramente definida. Son acciones y movimientos, más bien desbordados y desordenados que se inscriben en la necesidad imperiosa de actuar y “comenzar a hacerse presentes” con lo que manifestarían su insatisfacción y rebeldía.

El contenido que guarda la práctica comunitaria y su énfasis en la dimensión moral está sancionado por una visión trascendente, que no hace a un lado la importancia del trabajo concreto y su eficacia en el nivel organizativo. La comunidad se forma y se organiza a partir un contenido ético específico pero el trasfondo está dado por el carácter trascendente de su accionar histórico-social. También se podría formular así: las formas en que los mecanismos de participación actúan en una determinada situación donde lo religioso cobra un carácter social, nos remiten a la formación de una conciencia popular con un fuerte contenido religioso que sería la expresión de factores religiosos, que se desdoblan como una percepción más clara de lo social. Una comprensión del factor religioso en otra clave como que sería una concepción renovada y más abierta del fenómeno religioso, nos permite tener una visión más clara y objetiva del mismo, a la vez que nos faculta captar otras formas de valoración de lo religioso como la que detentaba en su momento el IRD, según la cual “la Iglesia Popular no

era una comunidad cristiana, sino una tendencia que se definía en primera instancia, y sólo por su índole política”.¹⁹

El carácter religioso de este fenómeno y su expresión eclesial se mueven en un marco muy complejo y dinámico con autonomía respecto de otras determinaciones, por lo tanto, con sus propios y distintivos mecanismos. Por otro lado, negar su determinación social nos llevaría a una aproximación claramente idealista que en nada nos ayudaría en la interpretación. La conciencia que las comunidades van adquiriendo de sí mismas y de su referente social sólo puede ser inteligible a partir de la comprensión que tengamos del contexto socio-político en que se producen y se dan. No pueden florecer en cualquier contexto sino que deben estar inscritas en determinadas condiciones socio-históricas. Lo que se quiere afirmar es que en Nicaragua, la formación y desarrollo de las CEB, así como el desarrollo de la IP se producen en un contexto de agudización de la crisis social que tendría un desenlace revolucionario. Se trata de una crisis generalizada en el nivel económico, social, político e ideológico.

Es en la concurrencia de estos factores, el desdoblamiento de la crisis social y el crecimiento del movimiento popular, donde se puede entender el desarrollo de la conciencia social, esto a su vez significa que no puede darse en una dirección meramente espiritualizante, evasiva o reformista, ni tampoco por parte de las sectas, ni por parte de la jerarquía, porque los productos simbólicos de estos agentes le confieren un significado diverso y antagónico al que le imprimía el movimiento popular, es decir, como la expresión de la “voluntad divina”, “el castigo por los pecados sociales”, en definitiva llevando al desinterés y a la resignación social entendida como algo indeseable y que sólo se cambiaría en su forma, no en su contenido. Esta sería la visión de los sectores y grupos opuestos al movimiento popular, como la burguesía y la jerarquía. Por otro lado, los productos simbólicos generados por las comunidades y por el movimiento popular llegan a superar el peligro de la parálisis social, así como a superar la vía reformista y evasiva. Un punto que debe ser reflexionado con seriedad y objetividad es que la toma de conciencia por parte de las comunidades no es en sentido estricto producto inmediato del movimiento popular, ni se da como designio de la vanguardia, la emergencia del movimiento religioso se produce de forma paralela con el FSLN en el contexto social.

Esta toma de conciencia se fue dando, a la vez que se fue construyendo la comunidad al margen de los planes de la vanguardia en la medida en que el movimiento popular se

¹⁹ Ezcurra, Ana María, *El Vaticano y la Administración Reagan*, México, Nuevaomar, 1985, p. 58.

expandía y se hacía visible su presencia, tanto el movimiento religioso como el movimiento revolucionario se encontraban y convergían. En este punto no se puede menoscabar el influjo creciente y atrayente que tuvo la dinámica histórica sobre la sociedad en su conjunto.

La dinámica histórica de alguna manera encauza y nutre el movimiento que ya se estaba dando en las comunidades en el sentido de que pone en sus manos una herramienta básica de lucha, la llamada racionalidad política. Al respecto hay un planteamiento muy sugerente que considero ubica con mayor precisión el punto en cuestión:

El análisis científico de la sociedad se pone al alcance de la profecía, lo que es explicado por ésta última en los términos siguientes: este compromiso a partir de la fe, no aleja ni el análisis científico, ni las exigencias de organización, sino al contrario [...] A partir de una exigencia de fe llegan a descubrir que esa fe no es suficiente para organizar la lucha, hay que descubrir su análisis científico, no parece que esto lo proporcione el marxismo, no es suficiente plantear movimientos morales y de servicio social, sino que hay que organizarse políticamente y militarmente y descubren la necesidad de integrarse al Frente Sandinista”.²⁰

De tal suerte que el movimiento religioso sólo se puede hacer inteligible si se advierte que ha surgido en condiciones de una crisis social generalizada y que se potencializó su fuerza y contenido por el influjo que le causó el movimiento popular, y para el caso concreto, por la influencia de la vanguardia, el FSLN.

Los elementos mencionados no se dieron única y exclusivamente por la agudización de las contradicciones sociales o por la sola actuación del movimiento popular. En este sentido, el fenómeno religioso se presenta como un proceso de cambio y de renovación de la conciencia religiosa donde los mensajes son asimilados y reproducidos con clave nueva, que puede ser considerada como la subversión de la conciencia social. Por otra parte, la protesta popular de carácter religioso no se separó de la Iglesia e incluso estuvo reivindicando su permanencia a la misma, a la vez que reclamaba su identidad católica. Por ello se puede afirmar que la subversión en el plano religioso en Nicaragua provino de una toma de conciencia renovada

²⁰ Girardi, Giulio, *El sandinismo frente al fenómeno religioso en Nicaragua*, Managua, 22-VIII-1983, p. 13. mimeografiado.

como un movimiento que se fue gestando en las estas comunidades y que era parte de un vasto proceso generado al interior la Iglesia católica latinoamericana.

Este despertar de la conciencia también fue entendido como una experiencia liberadora, tanto en los sujetos como en el seno mismo de las comunidades. A su vez, se veían así mismas como: “el Pueblo de Dios en marcha”. No se veían estáticas, ni en una actitud meramente contemplativa. Consideraban tener *una misión*, un deber histórico. La comprensión que tenían sobre esa misión se articulaba con su propio proceso de crecimiento y desarrollo en clave socio-religiosa, es decir, la tarea era acompañar lúcida y críticamente a la revolución en marcha. Por ello, era vista como punto de llegada, en cuanto que se constituía en una nueva forma de “conocimiento”, a partir de esta comprensión también se volvía en punto de partida porque se sentían llamados a cumplir con ese deber social. Van experimentando de manera muy intensa el sentido de su deber y su responsabilidad de cara a su propia sociedad. Esta experiencia vivida al interior de la comunidad estaba lejos de ser vista como una evasión. Las reivindicaciones sociales así como la lucha explícita en contra de la dictadura era un elemento inherente a esa práctica religiosa, de tal forma que los cristianos debían afrontar como una labor suya la transformación social. Este componente ético del ‘deber ser’ que conduce a un ‘deber actuar’ no tenía como ya se ha mencionado su punto de partida en la racionalidad política, aunque más adelante se articuló con ella. Porque en esta fase de su desarrollo, todavía no estaba provista de un diagnóstico científico de su sociedad, sino que ese diagnóstico lo irá tomando en el curso del movimiento social en marcha. Es desde su fe que vendrá la motivación y la obligatoriedad de transformar el orden social que es percibido como una radical negación de los valores que la comunidad ha cultivado y proclamado. Aquí se puede apreciar de manera más clara, que el sentido del deber conduce al actuar social y tiene como elemento dinamizador y motivación profunda, la conciencia religiosa asumida.²¹

Este tipo procesos que en sí mismo son vastos y profundos, sobre todo, a nivel de las concepciones y en la conciencia, donde pronto cayeron en la cuenta que implicaban dimensiones más amplias y complejas, entre otras, una comprensión más aguda y penetrante de lo social. Es cuando se van abriendo a una práctica social más organizada y politizada buscando contribuir de manera más eficaz y decisiva en la superación de los antagonismos sociales. Por ello, se ha afirmado que la racionalidad política que llegó a las comunidades, vía el accionar militante del FSLN comenzó a circular como un elemento instrumental en el

21 Pochet, Rosa María, Martínez, Abelino, *op. cit.*, p. 147.

quehacer y la comprensión del todo social, incluyendo la ubicación que tenían las propias comunidades en ese todo. Estas van a entender que su labor es compleja, que las mediaciones instrumentales y metodológicas se deben ir construyendo y adquiriendo para lograr las transformaciones exigidas, que no está sólo en sus manos llegar a ellas. Por eso el ideal de transformación es captado:

... a partir del cambio de estructuras, de la mentalidad, de la vida misma, del sistema económico, no sólo a nivel eclesial, sino también a nivel político, es decir, que no sólo bastaba con estar desarrollando una forma nueva de ser Iglesia, a partir de la renovación y la conversión, sino también se debería alcanzar una transformación en el nivel estructural del país, no sólo bastaba la palabra, sino también la acción –el cómo lograrlo le va a competir al FSLN como vanguardia de la lucha nicaragüense...”²²

Las comunidades con su quehacer se ubicaban muy lejos de fomentar la pasividad ante lo social con actitudes de orden meramente contemplativo, que había el elemento reflexivo era claro, así como el interpersonal y subjetivo era cierto, y muy fuerte, pero de ahí no se puede concluir que esa era toda la actividad de la comunidad.

Es pertinente hacer esta puntualización porque en muchos casos se ha prestado a deformaciones y tergiversaciones, al no captar de manera clara y precisa cómo es que las comunidades desarrollaban su trabajo. Más bien, era toda una experiencia social que se abría ante sus ojos partiendo de una práctica teórico-reflexiva que tenía como punto de llegada una acción transformadora. Una experiencia azarosa y compleja pero que devino en un actuar político. Esto quiere decir que mientras que las organizaciones políticas fundaban su práctica transformadora en la llamada racionalidad científica donde el análisis discursivo de las contradicciones existentes era la base de su actuación, la toma de conciencia hecha por las comunidades asume esos análisis, respalda los diagnósticos generados y le da un nuevo ingrediente que es la proyección ética y trascendente. El juicio que se formulaba sobre la realidad social así como su estatuto ético se van desprendiendo de los análisis y diagnósticos elaborados desde y fuera de la misma comunidad, pero con la proyección ya mencionada.

²² Trayner, Mari Pau, *Una Esperanza para la Iglesia. Comunidades Eclesiales de Base de Nicaragua*, Zaragoza, Gorfisa, 2000, p. 257.

Los signos, los símbolos, las imágenes que para las comunidades tienen un carácter metahistórico como el Reino de Dios están animados por un compromiso que se ancla en el presente, son los mismos que van a juzgar de manera radical e intransigente la pertinencia de un actuar consecuente para revertir las estructuras que los llevaron a ese estado de cosas. Se puede ver que si este carácter metahistórico produce una reacción determinada en el nivel intrahistórico en cuanto que tiene capacidad de convocatoria y de actuación es porque se han generado las condiciones para trabajar con miras hacia la transformación social teniendo como marco, normas y conductas éticas. El movimiento cristiano de base puede entenderse como un gran movimiento de transformación de la conciencia por su carácter comunitario, tanto por su naturaleza ética que es puesta en marcha a partir de una normatividad trascendente. En consecuencia se puede hablar de una forma de conciencia social que le otorga un significado más pleno a la lucha, esto es, ir en la búsqueda de una sociedad más elevada, más humana, más generosa, más solidaria. Es un fenómeno religioso que alcanzó una traducción política que fue determinada en gran medida por el contexto socio-político e ideológico en que se produjo, que se fue agudizando y profundizando por la crisis del capitalismo en Nicaragua. Por otro lado, la práctica revolucionaria no llegó a desplazar o a sustituir a lo propiamente religioso con el argumento de la “maduración de la conciencia”. Más bien, fue un elemento que estuvo presente en toda esta coyuntura.

Estas dos formas de conciencia, la política y la religiosa, llegaron en un momento determinado a tener puntos de contacto, donde una y otra fueron aportando elementos que significaron avances en la lucha revolucionaria. En este sentido, se puede mencionar que la conciencia religiosa asumió como propia la racionalidad política desde el momento en que se apropió del análisis marxista de lo social, en tanto una mediación y como herramienta privilegiada. Con estos elementos se entiende el porqué de la simpatía que tenía el FSLN por el Movimiento Cristiano Revolucionario, entre otros aspectos, porque se sentía una carencia de orden ético que pudiera afectar la calidad del compromiso revolucionario, a la vez que se buscaba darle mayor empuje a la lucha popular. Por medio de estas mediaciones les fue posible a las comunidades valorar y apreciar en toda su dimensión la causalidad histórica y social del “mal” que se había institucionalizado en la dictadura, así como la posibilidad histórica, real, concreta de subvertir el orden existente, así como la posibilidad, de poder construir una sociedad cualitativamente diferente, con una nueva visión y nuevos valores.

Se puede decir que los aportes que le dieron las comunidades a la lucha de liberación fueron, entre otros: La generación de espacios organizativos autónomos al interior del movimiento popular, espacios en que tenían cabida las expresiones políticas estimuladas por

una conciencia religiosa más aguda y profunda; la creación de un espacio simbólico que le daba un sentido pleno a la opción por los pobres y que radicalizaba su lucha a muerte contra la dictadura. La constitución misma de las comunidades, en sí misma fue un enorme aporte, en cuanto que, se constituyeron en los espacios más propios para la generación de una conciencia social, donde había una propuesta y un compromiso por lo social y donde se dejaba a un lado el individualismo, la apatía o el desinterés. Esta toma de conciencia y su proyección a través del análisis político constituyó en muchos de los actores una fuente de tensión y antagonismos permanentes. No hay que pensar que todo fue lineal y en ascenso constante. Entre otros aspectos, porque para muchos de los cristianos significaron rupturas y cortes no sólo de orden social, sino fundamentalmente de conciencia, esto quiere decir, asumir lúcida y críticamente una forma nueva de ver, entender e interpretar la realidad, esto visto desde diversos ángulos los puso delante de sí mismos y de sus posibles opciones. En términos muy concretos era acompañar el movimiento popular con sus retos e implicaciones o quedarse instalados en sus posiciones y dejar que el proceso siguiera su curso, pero sin ser afectados por. Esto implicó nuevos desafíos y problematizaciones en el momento de definir su integración a esta racionalidad política. Esta toma de conciencia no produjo el proyecto ideológico-político que guiaba a la sociedad nicaragüense pero sí contribuyó con él siendo capaz de apoyarlo y de esta forma, asumirlo como un proyecto propio.²³

Uno de los problemas que se plantearon desde un inicio las comunidades fue, si, entraban en la discusión ideológica hasta el punto de la hiperideologización, esto quería decir, ¿hasta que punto su acompañamiento y participación las ponía en riesgo al abandonar su propia naturaleza o su propia identidad dejando de ser lo que se eran, en consecuencia, ya no se podía hablar de la integración de dos planos, sino la asimilación de uno por parte del otro? Es decir, la coyuntura histórica les demandaba hacerse presentes o quedar excluidos como sujetos de ese proceso. En este orden, el plano religioso requiere del ingrediente político como una forma de concretar sus aspiraciones históricas, y ello implicaba un compromiso político concreto, como una mediación para el cabal cumplimiento de lo que se venía deseando, esto es, la realización parcial en la historia de un plan trascendente. En este punto se puede afirmar que la Iglesia, tanto la institucional como la de base, puede ser vista como un aparato generador de significados. Esta se organiza en un sistema de símbolos que tienen la función de atribuirle sentido a la realidad social, ya sea, legitimando el orden existente o cuestionándolo.

23 Girardi, Giulio, *op. cit.*, p. 283.

Es en el nivel ideológico donde se juega la función primordial de la Iglesia. La eficacia social de la religión ya sea revolucionaria o reaccionaria en mucho dependerá del grado de producción simbólica que haya generado y que haya sido asimilada y consumida por esa sociedad. Por ello, no sólo consumen el producto simbólico en cuanto tal, sino también los productos llamados “profanos”.²⁴ Estos últimos pueden ser entendidos como un sistema de valores de orden espiritual que han sido producidos por los aparatos del Estado que actúan como mediadores de la dominación de clase. De esta forma puede afirmarse que todo sistema de dominación, revolucionario o reaccionario aspira a tener una eficiente circulación de todo su sistema simbólico de manera tal que legitime dicho sistema, mientras más se desarrolle su circulación mayor va hacer su eficacia. Por lo tanto, se puede decir que una determinada forma de religión es eficaz si puede conseguir en la medida de lo posible articular su producto de conciencia con otro producto de conciencia no religioso.

b.- Cristianismo y Revolución: ¿la búsqueda de una nueva síntesis?

La relación entre el campo socio-político y el religioso es una relación entre dos sistemas simbólicos. Para el caso nicaragüense, desde la década de los setentas se identificaron diferentes etapas o momentos de reacomodo entre ellos. Se está hablando de un sistema simbólico religioso caduco, la Iglesia institucional, y otro nuevo, el de la Iglesia Profética, así también como de un sistema simbólico político obsoleto, el Estado somocista, y otro nuevo, el Estado revolucionario. En una primera fase de la lucha ideológica no se va traspasar la esfera religiosa, sólo y únicamente, cuando las condiciones del sistema simbólico religioso dominante se activan desde el poder ocupando un puesto de dirección en la producción de significados integradores. Es decir, faltando un sistema simbólico que le de sentido a la dominación de clase empiezan a aparecer en “el mercado” de los valores ideológicos nuevas “mercancías” espirituales destinadas a llenar ese vacío de símbolos.

Lo que va a caracterizar esta fase es precisamente el encuentro entre estos dos nuevos sistemas simbólicos, tanto el profético como el político. El religioso surge de un movimiento eclesial de corte popular, mientras que el segundo está en pleno ascenso y procede de una organización político-militar que asume la dirección de la lucha revolucionaria. Estos sistemas simbólicos comienzan a interactuar, enriqueciéndose y retroalimentándose en la perspectiva de una síntesis integradora. Los elementos religiosos con sus componentes,

²⁴ Maduro, Otto, *op. cit.*, p. 183.

entendidos como la producción de símbolos y signos, se van transformando en materia altamente explosiva y son vistos como extremadamente subversivos del orden, a la vez que como factor de agitación en contra de la dominación de clase.²⁵ Esto se puede comprobar en el sentido de que en los últimos años de la lucha antidictatorial se da espacio a una mayor conjunción entre la conciencia política y la conciencia religiosa al fundirse en una misma dirección el movimiento popular con su dirección político-militar y las comunidades de base. Se han llegado a unir e identificar dos universos considerados ajenos, sino es que antagónicos, con sus valores y símbolos en una misma dimensión y práctica social insurreccional. Aquí el factor político fue el que actuó como factor desencadenante de esta síntesis que va a operar en la práctica. El sistema simbólico religioso con un contenido renovador no tenía objetivamente condiciones para producir o para orientar la transformación en marcha, ni la dirección que pudieran cobrar los acontecimientos.

En cambio, la racionalidad política estaba en la dirección revolucionaria, era la que le podía dar giro, orientación y definición al rumbo que podía cobrar la lucha insurreccional, con ello, otorgar mayor profundidad y relevancia a los contenidos y valores provenientes del campo religioso. Fue aquí, y no en la zigzagueante, medrosa y oportunista actitud episcopal, donde se jugó la legitimidad de la lucha antidictatorial. Es decir, en la práctica y en las acciones conjuntas de estos dos sectores fue que se resolvió el conflicto social. Al respecto Frei Betto planteaba el punto en cuestión de la siguiente forma:

...no solamente no consiguieron superar una visión anticuada del papel de la Iglesia en la sociedad, sino que además siguieron coherentes en su vinculación a una determinada clase social, la clase burguesa. O sea, cuando la burguesía nicaragüense fue antisomocista, los obispos fueron antisomocistas; cuando la burguesía nicaragüense simpatizó con los sandinistas, los obispos también simpatizaron con los sandinistas; y cuando la burguesía rompió con los sandinistas, también los obispos rompieron con los sandinistas. Y no sólo existe esa vinculación, sino que en verdad la Conferencia Episcopal de Nicaragua actuó, y sobre todo ahora, como un partido político”.²⁶

²⁵ Molina, Uriel, “Movilización revolucionaria de una comunidad cristiana popular”, en *Revolución Popular y Toma del Templo. El pueblo cristiano de Nicaragua en las barricadas*, Roma, Nueva Utopía/CEAV/Edizioni Associate, 1989. p. 37.

²⁶ Frei Betto, “El compromiso cristiano con Nicaragua”, en *Nicaráguac*, Managua, abril, Núm. 5, 1985.

Las transformaciones en curso, tanto en el orden económico como social requerían de un nuevo sistema simbólico, y es precisamente el que propone el FSLN antes del triunfo revolucionario, que estaba llamado a operar a través de diversos mecanismos e instancias sociales e ideológicas como el elemento legitimador del orden que se deseaba construir. El valor del sacrificio, la entrega, la solidaridad en favor de la colectividad, la socialización de los bienes, el cumplimiento del deber como imperativo categórico, el respeto y la veneración a los caídos, la apertura como muestra de generosidad revolucionaria, así como la disposición a entregar la vida antes que permitir una nueva sumisión, constituyeron algunas de las nuevas categorías simbólicas, fueron nuevos códigos para darle legitimidad a la lucha popular. A través del Estado contando con el aporte del partido FSLN es que estos nuevos valores comenzarán a reproducirse y promoverse.

Se puede afirmar que la naturaleza del sistema simbólico que se estaba impulsando obedece a una racionalidad distinta a la científico-política. Ésta parte de categorías analíticas propias de las ciencias sociales, como clases, lucha de clases, lucha popular, burguesía, enajenación; mientras que en el nivel religioso se articula con un régimen en el que impera lo simbólico, lo volitivo, lo emocional, lo integrador, y centralmente, lo ético. Es por ello que haciendo una revisión general sobre el contenido de muchos de los discursos típicos de los dirigentes sandinistas, éstos parecieran evocar contenidos propios del mensaje cristiano, como así fue. Tenían un propósito muy definido, en cuanto que apelaban a la subjetividad como factor que impulsaba la convocatoria y el llamado a vastos sectores. Se trataba de un sistema simbólico de orden secular que no cobraba ningún género de confesionalidad religiosa. Esa simbología ético-política con toda su carga emotiva y movilizadora del movimiento popular desencadenado, tenía su fundamento en la experiencia de lucha de cincuenta años atrás con Sandino como figura aglutinadora y convocante que por las difíciles condiciones en que surgió estaba fuertemente impregnada de ejemplos de valor y entrega con un inmenso potencial movilizador.

El martirio y el heroísmo van a ser categorías básicas de este discurso hasta el punto en que se convirtieron en la meta a alcanzar, el cenit de la realización humana, donde todo dirigente, combatiente o militante vio en ellos su más plena adhesión a la Revolución. Con el capital moral acumulado y con el enorme potencial que tenía se educó a las nuevas generaciones en estos valores que van desde los difíciles y duros años de la lucha clandestina hasta la defensa de la soberanía nacional. Era la nueva simbología legitimadora de la sociedad que busca construirse, así como el marco institucional donde esas visiones fueran los elementos

ordenadores de esta nueva realidad.²⁷ Esto marcaría una diferencia sustancial y clara en relación con los regímenes centroamericanos donde había esa insistencia, ese apelar de forma reiterada a la dimensión religiosa, en la búsqueda de una legitimidad que no tenía y por ello el proclamarse con frecuencia miembros de determinada credo o confesión.

En este sentido, fue plenamente compatible con el sistema simbólico religioso y en concordancia con el proceso en sí mismo, el que las comunidades se articularan con el movimiento popular, esto por otro lado, se venía dando desde los años previos a la insurrección. Por ello, con el triunfo de la Revolución se vieron diversas manifestaciones de apoyo, simpatía, adhesión y compatibilidad entre los nuevos valores revolucionarios y aquellos valores que tradicionalmente eran considerados como patrimonio de los cristianos y que ahora tenían un signo particular, el de ser cristianos identificados con la Revolución. Esta compatibilidad fue la que dio lugar a la famosa consigna que se hizo famosa a nivel mundial: “¡Entre Cristianismo y Revolución no hay contradicción!”, que también fue esgrimida tanto por el movimiento religioso simpatizante con el proceso revolucionario como por el movimiento popular en su conjunto. Esta consigna alude a la existencia de una relación entre estos dos ámbitos.

En contrapartida con estas adhesiones y simpatías tanto la burguesía como el clero más atrasado y conservador trataron de mostrar el más absoluto antagonismo y divorcio entre Cristianismo y Revolución con el propósito expreso de atizar el fuego de la hoguera ideológica, donde ellos se mostraban como la nueva Inquisición, según la cual la Revolución era atea y potencialmente anticristiana llamando a combatir en favor de la religión. Como si fuera una reedición más de las Cruzadas en el siglo XX.

En los años de hegemonía revolucionaria se trató de construir una nueva sociedad con la conducción sandinista, se pudo asistir a un proceso donde el sistema simbólico revolucionario prestó base ideológica a un conjunto muy complejo de tareas sociales, políticas y económicas encaminadas a producir un orden social cualitativamente superior al somocista. El espacio social de la práctica revolucionaria así como el sistema simbólico que le servía de soporte, con todo y que tenía una enorme compatibilidad y confluencia con la dimensión religiosa en clave renovadora seguía siendo secular, esto quiere decir que hubo un insuficiente trabajo y reflexión en este nivel que hubiera potenciado la labor revolucionaria y sobre todo el superar antagonismos innecesarios. En relación con este planteamiento es necesario anotar que la natural identificación o compatibilidad entre estos dos sistemas simbólicos lejos de ser un

²⁷ Pochet, Rosa María - Martínez, Abelino, *op. cit.*, p. 157.

elemento que en el pasado fue muy activo, potencialmente había alimentando las contradicciones entre Cristianismo y Revolución por esa falta objetiva de desarrollo y tratamiento. Estos sistemas simbólicos los podemos ver de manera sucinta de la siguiente forma: por parte de de la revolución como un proceso que intenta abordar nuevas realidades socio-políticas como sería introducir al país en la llamada modernidad, con todo lo que ello implica, desarrollo, progreso, bienestar, una vida más humana.

Por el lado cristiano, este sistema simbólico estaría dado por su capacidad de integración en esta nueva realidad, donde la trascendencia tenga su propio espacio, a la vez que se pueda constituir en un referente social y cultural, pero con una perspectiva renovada, el de ser una visión más de orden histórico. Todo esto va a tener su desenlace en los acontecimientos posteriores como la profunda crisis que se comenzaba a sentir sobre todo al final de la gestión revolucionaria, que dio como resultado un distanciamiento entre estas instancias. Porque para nadie fue un misterio que mucha de la labor se fue centrando en determinados puntos desconociendo el universo de necesidades y tareas pendientes por realizar. Aunque ya se tenía un tramo avanzado, ese tramo se fue desfasando del proceso y este se fue desarticulando, hasta el punto en que históricamente la Revolución fue arrinconada y quedó sin respuesta.

No hay que perder de vista que si en la práctica política de los cristianos había una clara conciencia y que estaba en consonancia con la lógica de su propia renovación antes del triunfo revolucionario, con el triunfo se entró en un proceso de reconstrucción social de nueva sociedad, lo que implicaba procesos complejos y azarosos y las tareas del movimiento eclesial de bases mostraron a la vuelta de de años la falta de cuadros con formación y la retroalimentación devino en un hecho objetivo insoslayable que tuvo como resultado un definitivo debilitamiento de las comunidades en cuanto tales. Estos es, los quehaceres revolucionarios demandaron toda la energía, la capacidad y el potencial de estas comunidades dejándolas sin sustento ni posibilidad de regeneración. Por otro lado, cuando la producción social de sentido simbólico se estaba dando de manera privilegiada en los espacios “profanos” se encuentra que si en el pasado la renovación eclesial contribuyó a crear una síntesis simbólica que legitimó la insurrección, ahora se mostraba menos clara la posibilidad de esa contribución como la que exigía el nuevo reacomodo en la producción de sentido. Este reacomodo tendría que ver en primer término con el reconocimiento de que el movimiento eclesial en cuanto tal no estaba llamado a constituirse en un movimiento masivo desde el punto de vista organizativo. Es decir, la comunidad eclesial estaba llamada a crear un sentido adecuado para las tareas de construcción de lo nuevo, pero no para aglutinar en sus

estructuras una gran cantidad de adeptos, simpatizantes, o “militantes”. Estaría más bien llamada a permanecer como un estructura reducida con lo que no se perdía el acceso a amplias capas de la población sobre el consumo social de su producción simbólica.

Desde otro punto de vista, el reacomodo en la relación entre lo religioso y lo socio-político en el caso referido sólo podría tener coherencia con los procesos vividos a partir de una condición fundamental: que las comunidades continuaran siéndolo. Esto significa básicamente que su quehacer como productora de significados religiosos siguiera articulándose con la normatividad y la ética trascendente. En este sentido, lo que ocurrió en Nicaragua con la Revolución de ninguna manera puede constituirse en la realización plena de la utopía religiosa. Se trató tan sólo de un intento, un ensayo, muy lúcido, muy adelantando si se quiere, de la factibilidad histórica de esa propuesta a la que habían apostado las comunidades, y que supuestamente deberán seguirle nuevas experiencias y nuevos intentos.²⁸ No obstante, esta cuestión sobre la síntesis entre el sistema simbólico religioso y el político que se pretendía fuera consistente, también estuvo llamada a experimentar nuevos reacomodos a partir de los cuales pudiera dar lugar una nueva articulación que tuviera un carácter original y novedoso en esa posible síntesis.

Conocido es el hecho de que las fuerzas conservadoras norteamericanas contaron y cuentan con una poderosa plataforma de lanzamiento ideológica en contra de este tipo de integraciones lo que ha generado un combate sistemático que ha terminado comprometiendo a instancias eclesiásticas de primer rango como son el Vaticano y la CELAM, en contra de expresiones muy articuladas y potencialmente desestabilizadoras como fue la Teología de la Liberación o contra la llamada Iglesia de los Pobres.²⁹ Esta ofensiva ideológica de raíz religiosa constituyó el marco general en que se movió de manera clara y precisa la contradicción fundamental de orden intraeclesial en Nicaragua.³⁰

Esta contradicción tenía en la actividad de la institución religiosa a su elemento más dinámico. A través de la iniciativa episcopal le imprimió el sesgo definitivo a muchas de las actuaciones posteriores del conjunto eclesial. Si en un primer momento habían perdido la iniciativa su recuperación posterior se dio con particular intensidad y beligerancia al final del periodo. Se lanzó una embestida en contra del sistema simbólico que se venía articulando entre Cristianismo y Revolución tratando de aplastar tal síntesis. A pesar de que la institución

²⁸ Hinkelammert, Franz, *Crítica a la Razón Utópica*, San José, DEI, 1985, p. 83.

²⁹ Bernstein, Carl -Poletti, Marco, *op. cit.*, pp. 288-291.

³⁰ Ezcurra, Ana María, *op. cit.*

episcopal no generara un sistema propio de significados capaz de articularse con la nueva situación revolucionaria tenía y tiene una enorme capacidad de respuesta como para antagonizar contra el único sistema simbólico capaz de haber creado su sistema simbólico la IP. Cuando los ideólogos del IRD se preocuparon por analizar la dimensión y la proyección que pudieran tener la IP de manera meticulosa y precautoria optaron por negarle especificidad e identidad y con ello se le negaba su naturaleza religiosa, prefiriendo identificarla como un movimiento de estricto corte político-social y partidista que se cubría con ropaje religioso.

En esta misma línea de análisis pareciera encontrarse en instancias como la CELAM e incluso en algunos miembros de la CEN, entre ellos, naturalmente el Arzobispo de la Ciudad de Managua. Para Monseñor Obando se trataba de un movimiento que era usado por el Frente Sandinista con el claro propósito de debilitar y dividir a la Iglesia por lo que toda posibilidad de entendimiento con este fenómeno en su complejidad y autonomía resultaría, una pérdida de tiempo. Por su parte, el Papa cuando desautoriza a la IP argumentando lo que él entendía como “desviaciones”, tampoco alcanzaba a percibir la naturaleza de este fenómeno que estaba movilizandando a vastos sectores populares que tenían una orientación revolucionaria.³¹ De forma paradójica se pueden encontrar oposiciones que provienen de fuentes religiosas o políticas supuestamente identificadas con el proceso revolucionario que incurren en burdas simplificaciones. Esto ocurre cuando algunas expresiones del Papa u otros miembros de la jerarquía dan lugar a calificar a esos frentes eclesiales como otras tantas instituciones políticas, de esta manera se cierra el paso a una interpretación global del fenómeno en cuestión.

En los casos mencionados, el factor religioso se presenta como un encubrimiento de la realidad o como una suerte de pretexto para incrementar la eficacia de las intencionalidades políticas. En uno y otro caso, lo religioso viene a ser considerado como una especie de epifenómeno sin consistencia propia y cuya suerte depende en buena medida de forma desproporcionada de las líneas de fuerza fundamentales de la sociedad, esto tiene un claro referente en los factores socio-políticos y económicos. Al hacer este tipo de análisis no hay que perder de vista que uno de los objetos centrales de estudio es la conciencia religiosa y sus manifestaciones en el orden social, y por tratarse de un elemento de sentido y significación tiene entre sus características, el de ser no compatible con otras formas de conciencia como las propiamente políticas, en primera instancia. De aquí surge que en la realidad resulte hart

31 Cardenal, Ernesto, *La revolución perdida*, México, FCE, 2004.

complejo y difícil de asir e identificar a la conciencia religiosa en su estado “puro”, sin adherencias ni manifestaciones de otro orden.

El dar cuenta de la especificidad de este tipo de fenómenos religiosos aunados con otros fenómenos de orden político y social, nos interroga acerca de cuál es la naturaleza propia de las luchas ideológicas que se están produciendo en la esfera religiosa. Como tal, la lucha ideológica en términos amplios, y para nuestro caso, en los conflictos religiosos se expresa de alguna manera la lucha de clases, porque la institución religiosa viene así a constituirse en un aparato hegemónico integrado por personal especializado que elabora productos de conciencia destinados a producir un sentido común. Son los intelectuales orgánicos de los que nos habla Gramsci.³²

Por otro lado, de manera gradual y creciente la institución religiosa venía esgrimiendo una actitud crítica frente al Estado. Tanto el somocismo como el sandinismo debieron hacer frente a esa crítica, sin embargo, antes de la Revolución los ataques por parte de la jerarquía fueron vacilantes y acomodaticios, ahora con la nueva situación iban a asumir un carácter beligerante, radical y prejuicioso. La contradicción entre la institución religiosa y la IP también conoció un proceso gradual de confrontación. Durante la dictadura el conflicto despuntaba de manera ocasional. Se mostraba como una forma de cuestionamiento o de llamado al orden por parte de la jerarquía y se daba de forma particular en determinadas coyunturas en que la actividad de la IP acompañaba los momentos de radicalización de la lucha popular, estos es, con la toma de templos, en acciones clandestinas, en el periodismo de catacumba o en las movilizaciones. Con el periodo revolucionario da lugar a una mayor identificación hasta el punto en que puede hablarse de una abierta persecución religiosa intraeclesial.

Esta persecución asumió contornos dramáticos, sobre todo cuando la autoridad episcopal echó mano de la excomunión como forma radical de control sobre las acciones emprendidas por la IP. La desautoriza, la margina, la anatematiza, la tilda de sacrílega, todo con el propósito último de exterminarla. Tampoco se debe olvidar el hecho que esta nueva conciencia religiosa emergió en un contexto muy concreto que estaba cercada por un esquema fuertemente institucionalizado. Esta compacta institucionalización operaba como un aparato hegemónico que tenía a su cargo la producción de un sistema simbólico destinado a la formación del sentido común, lo cual se produjo guardando una estricta funcionalidad con el ordenamiento social en el que los sectores populares se ubican en una posición de

³² Gramsci, Antonio, *Antología*, México, Editorial Siglo XXI, 1998, p. 317.

subordinación. Esta generación de significados orientados a la producción de consenso social, a una cierta articulación con significados políticos profanos se cumplió en muchos aspectos con el viejo régimen. Hay que recordar de manera particular la figura de Monseñor Lezcano, Arzobispo de Managua durante el somocismo.

La institución religiosa fue percibiendo desde su conciencia que el somocismo estaba dejando de ser alternativa de dominación de clase, porque en ella veía asegurada su supervivencia como aparato productor de significados. En los años finales de la dictadura y ante la irrupción del movimiento popular vanguardizado por el FSLN que impulsó proyectos de corte popular fue cuando la Iglesia jerárquica vivirá sus momentos más incómodos. Verá antes sus ojos surgir una nueva modalidad de organización social intentando nuevas relaciones sociales de producción con una propuesta diferente de distribución de la riqueza, tratando de que sea lo más democrático posible, lo que se verá acompañado de una simbología humanista y revolucionaria que otorgaba sentido y significación plena a las transformaciones que se comenzaron a implementar.

Para la jerarquía católica la nueva realidad le comenzó a resultar extremadamente riesgosa, provocadora y excesivamente profana. Consideró ese momento como una amenaza a su existencia y a su estatus de privilegio. Se ponía en grave peligro su condición de monopolizadora absoluta de la producción de significados. La ética revolucionaria se expandía desde el Estado, particularmente desde el sistema educativo. Aquí como en pocos lugares la institución religiosa vio como le iban arrebatando su “tradicional campo de acción”. Es decir, el poder revolucionario entraba, según la jerarquía, en competencia abierta por este sector social que para ambas instancias era un sector privilegiado. Ese temor y esa férrea defensa de la institución religiosa la llevarán a extremos que parecieran superar todo margen de sensatez. La Iglesia generó una discursividad y culpará de todos los males a la Revolución pretendiendo mostrar una violación sistemática a los derechos humanos, acusándola también, de atea, antirreligiosa, y por lo tanto, perseguidora de la religión. Mientras callaba de manera farisaica y escandalosa ante los crímenes perpetrados y comprobados por la contrarrevolución.

La institución religiosa por el poder con que cuenta, organizaba, de manera no tan velada, la persecución de la IP cercenando sistemáticamente la ya de por sí débil disponibilidad de agentes de pastoral que había en el país, y más bien parecía que la jerarquía estuviera interesada en una especie de suicidio pastoral de toda la Iglesia. De tal suerte que la lógica de la defensa de los privilegios institucionales se mostraba como una cuestión central, el monopolio de producción de significados religiosos era capaz de promover una práctica que

iba más allá todo sentido común, y ponía a la misma institución en una contradicción insalvable con los “contenidos evangélicos” que presuntamente invocaba. Por otra parte, la consigna de fondo que inspiraba ese comportamiento, aunque afectaba el estatuto y la función misma de la Iglesia estaba dotada de una cierta justificación: Esa argumentación estaba referida a un conjunto de postulados de orden teológico respecto a la naturaleza misma de la Iglesia, es decir, cuestiones de naturaleza eclesiológica. Esa eclesiología se caracteriza por definir a la Iglesia en función de un criterio orgánico burocrático donde la obediencia y la autoridad juegan un papel central, y en torno de la cual gira toda esta concepción.

Con esto se llamaba a los fieles a ajustar su comportamiento de acuerdo con reglas y parámetros que tienen un estricto orden jerárquico, también se convocaba a asumir una actitud compacta y monolítica contra todo aquello que se percibía como antagónico o peligroso, y para el caso concreto: el de una Revolución “atea, antirreligiosa y anticristiana”. Una concepción de Iglesia como ésta donde la nota más relevante es la antidemocracia difícilmente puede caber en una sociedad donde se pretendía hacer de la democracia y su práctica correspondiente, el horizonte social alcanzar. Por ello resultaba, sino sorprendente, sí muy desconcertante el pronunciamiento que hiciera la CEN en el sentido de que: ‘pedía para ella humildemente sólo un modesto espacio donde poder ejercer su función evangelizadora’. Cuando tal función estaba muy lejos de constituirse en el verdadero interés de la institución, como tampoco lo era su presunta resignación a su “humilde status” evangelizador. Desde otra perspectiva, y en sentido claramente opuesto, la IP juzgaba su actuación y al mundo a partir de una normatividad trascendente que la llevaba a formular una crítica radical a todo orden injusto.³³

Mientras la institución hacía sus críticas desde la defensa de sus espacios como monopolizadora de la producción de sentido, la percepción de la realidad social a partir de criterios inspirados en esa normatividad trascendente no daba espacio a actitudes y acciones contrarrevolucionarias, más bien estimulaba una participación crítica y creativa dentro del proceso revolucionario asumiéndolo en todas sus dimensiones. La jerarquía después de su toma de posición se ubicó fuera del proceso, y como tal generaba sus críticas fuera del mismo. Se estaba sin duda ante un fenómeno claramente reaccionario protagonizado por la jerarquía. Es decir, como un fenómeno de marcado corte “institucional”. En lugar de ir privilegiando los valores trascendentes con la práctica religiosa y social que los agentes

³³ Vigil, José María, *Entre Lagos y Volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, San José, DEI, 1990, pp. 65-69.

mismos iban desarrollando, aquí se trataba de reivindicar el interés religioso institucionalizado entendido como el monopolio doctrinal y social.

Todo esto nos lleva a ver la originalidad y la especificidad del fenómeno religioso institucional generado en Nicaragua sin tener que caer en simplificaciones, como el considerarlo un simple fenómeno político que en una visión caricaturizada proyectaba la imagen de los obispos conspirando en alianza con agencias políticas extranjeras contra la Revolución. Mostrar el carácter específico de la lucha ideológica que se desarrollaba en el terreno religioso no debe llevar, sin más, a negar la determinación socio-económica-política. Más con ella se enfatiza que tal determinación no se produce de manera mecánica, aunque sea fundamental, ni tampoco es directa, sino que está mediada por mecanismos de naturaleza diferente.³⁴ También nos permite resaltar una relativa autonomía de los factores religiosos a partir de la cual podemos tener acceso a un nivel de comprensión en el proceder de lo institucional religioso lo que viene a ser determinante para la generación de ese universo simbólico, así como de su práctica social que incide con fuerza propia en la lucha de clases. En este orden, la dinámica de origen religioso alcanza resultados políticos porque se encuentra articulada con dinámicas estrictamente políticas.

Por ello, los fenómenos institucionales de corte religioso encuentran su traducción claramente política en el sentido de que su punto de llegada es a través de una yuxtaposición en la cual la institución opera como una fuerza actuante en el contexto de la lucha de clases. En un contexto como el descrito, el de la construcción de una nueva sociedad, pareciera que el conflicto religioso estuviera privilegiado y en particular la figura de la institución como si fuera el polo más dinámico de la disputa porque a partir de su accionar político que se activa por su propia lógica el conflicto religioso y el conflicto político que está oculto e inmerso en ella. En este sentido, las impugnaciones más fuertes, los ataques más violentos, a la vez que los silencios y las omisiones más graves y elocuentes, estuvieron en la institución religiosa dirigidas de manera sistemática y permanente contra el proyecto revolucionario y contra la Iglesia de base. Por su parte, los representantes de estas últimas moviéndose cada una con sus propios ritmos y sin que la IP fuera rebasada por la dinámica político-social se limitó a entrar a la defensa o a la ofensiva pastoral-teológica o político-ideológica según fuera la coyuntura.

c.- Proceso social y campo religioso, una propuesta por desarrollar

³⁴ Maduro, Otto, *op. cit.*, p. 134.

Hay un aspecto interesante dentro del fenómeno analizado que ha cobrado cierta relevancia y que puede ser manejado como una hipótesis de trabajo muy sugerente, es en relación con la conciencia religiosa como forma de conciencia social que nos puede hacer pensar sobre un cierto proceso secularizador de la realidad nicaragüense a partir del proceso revolucionario. El proceso mismo ya contenía algunos aspectos fundamentales del mismo que en cierta medida ya se estaban experimentando al interior de las comunidades de base. La secularización puede ser entendida como el proceso que vivió la sociedad occidental moderna donde los factores religiosos, en el pasado, eran dominantes a nivel institucional y cultural, y que fueron cediendo espacio a la llamada racionalidad y a una actitud humana que prescindía de todo referente religioso. Al respecto hay una definición que nos permite ubicar este proceso, y dice así:

Es el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura [...] Proceso que se ha visto cumplido cuando hay una evacuación por las Iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control e influencia, como la separación de la Iglesia del Estado, la expropiación de las tierras de la Iglesia, o la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica”.³⁵

Este proceso estaría marcado por la mundialización que en definitiva respondía a un desarrollo tecno-industrial acelerado, y que en la Iglesia se vivió de manera severa por los cambios que ello implicaba, tanto a nivel teológico como pastoral. Ahora bien, hablar de secularización en la Revolución sandinista es tratar de entender una de las dimensiones que tuvieron los reajustes entre el campo religioso y el campo socio-político. La relación entre estos campos se estaba dando de forma súbita y se referían en lo fundamental a la liberación de la política y de la racionalidad social respecto de lo religioso. Aquellos factores religiosos asociados a la sociedad, la política, la cultura del pasado no pudieron obtener carta de ciudadanía en la nueva situación. Dicho de otra forma, “la libertad de culto” que hay en Nicaragua no pudo impedir la verdadera incompatibilidad entre la Revolución como hecho político-cultural y las formas religiosas asociadas a concepciones reaccionarias.³⁶ No sólo los

³⁵ Berger, Peter, *El Dósel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 134.

³⁶ Girardi, Giulio, *op. cit.*, p. 161.

elementos religiosos más reaccionarios entraron en cuestionamiento, sino todo el conjunto de prácticas y teorías que resultaban funcionales para las tareas revolucionarias en el pasado que después del triunfo tuvieron que ser reformuladas a profundidad. Esto quiere decir que la secularización en muchas formas impactó al campo religioso, formulando diferentes demandas según se trataba de una forma religiosa ligada a la cultura decadente o ligada a la nueva situación revolucionaria. Esto hizo crisis tanto en las comunidades como en las otras formas religiosas. Lo que también significó que la noción de secularización alude a un fenómeno más complejo, que no consiste sólo en la desaparición de la religión, sino una drástica rearticulación de la simbología y de la institucionalidad religiosa.

En los años de la Revolución lo religioso estuvo presente de manera constante. Las sectas, la institución, las comunidades de base incidían a su manera en el curso de los acontecimientos religiosos y políticos. El proceso de secularización que se estaba dando era extremadamente complejo por la forma en que la sociedad en su conjunto la percibía y la desplegaba. Estaba más claro en las ciudades que en el campo. Un elemento que se matizaba era en el sentido de que la problematización o el debilitamiento de la IP tenían mayor impacto en la ciudad que en el campo. En la ciudad esta modalidad eclesial se definía en un medio donde el movimiento popular y la Revolución la eximían en gran medida de asumir “funciones supletorias”, mientras que en el campo se reservaba un mayor espacio de maniobra. Por otra parte, este proceso admitía una participación muy diferenciada de los diversos sectores religiosos, en cierto sentido la Iglesia institucional parecía jugar un papel ‘no secularizado’ en cuanto tendía a legitimar sacralizando una ideología política, la de la reacción.

En este orden, el movimiento de base tuvo que vivir sus propias crisis, algunas de ellas fueron: El reclutamiento de los cuadros cristianos por parte de instancias seculares de la Revolución, sustrayéndolos de sus quehaceres propiamente religiosos. Esto alimentaba más las carencias orgánicas de la IP en la medida en que actuaba en contra de la posibilidad de que el movimiento se proyectara con mayor coherencia, cobertura y calidad en su actividad pastoral. Hay que tomar en cuenta que un buen número de estas comunidades venían preparando sus cuadros mucho tiempo atrás, incluso antes del triunfo revolucionario, sin embargo, era ahora con el proceso en marcha que esos cuadros estaban siendo mayormente afectados dadas las proporciones de la tarea por delante; y en muchos casos, también, por la invasión y penetración de sus espacios por parte de las sectas que tenía un corte claramente reaccionario.

Lo más dramático para estas comunidades fue la contundencia con que la institución los estaba diezmando al desautorizarlos e impedirles en muchos aspectos el desempeño de su actividad pastoral a través de sus líderes religiosos que acompañaban la Revolución desde sus estructuras parroquiales de base. La “estrategia jerárquica de una contrapastoral” debilitó seriamente la presencia de estas comunidades al interior del movimiento popular. Otro factor que problematizó a la IP se encontró en la deslegitimación que este movimiento había sufrido por parte del Papa y por una buena parte de la jerarquía nicaragüense. Es decir, la institución religiosa reaccionó en contra de ese incipiente proceso secularizador al entender que él había puesto en tela de juicio su monopolio en la producción de significados, y contra atacaba obstaculizando las tareas y los quehaceres de la IP desacreditándola, tanto dentro como fuera del país.

Es así, como ante este panorama la IP se encontró ante un proceso de redefiniciones pastorales, teológicas, litúrgicas y organizativas que respondían a las exigencias del proceso secularizador en marcha, debiéndose involucrar y enfrascar en el combate ideológico intraeclesial que en sentido estricto fue muy rudo y desgastante, a la vez que defenderse de la campaña de descrédito implementando, orquestado y articulado por la institución tratando de impulsar una estrategia pastoral que le permitiera dar respuestas a las ‘necesidades’ religiosas de las bases. No hay que pasar por alto que este incipiente proceso secularizador constituyó una variable dependiente del proceso revolucionario, aunque tuvo su relativa autonomía, como ya se había planteado.

La Revolución Popular Sandinista en tanto proceso de transformación social, política, económica y cultural puede ser definida como un inmenso motor secularizador en la medida en que lo religioso, entendido como la “sacralización del mundo”, era ya un lastre innecesario y pernicioso para dicho proceso. El carácter mismo de la Revolución desde el punto de vista de la sacralización era eminentemente, profano y sacrílego, tanto por las tareas políticas, económicas, sociales que se impulsaban como por el todo simbólico que se estaba creando, a la vez que se pretendía como una “ideología acabada” que llegaba a legitimarse. Otro aspecto central de esta discusión es que desde el momento mismo en que la normatividad trascendente se puso en juego quedó relativizada la propia institución religiosa porque a pesar de lo hecho no se podía confirmar la realización, ni mucho menos el inicio de la construcción del Reino. Lo único que estaba claro en el proceso revolucionario en marcha que el componente ético era pertinente, necesario e insustituible. Por otro lado, la Revolución en cuanto un quehacer estrictamente humano no agota el contenido de la utopía del Reino, es imperfecta y contingente de cara a la trascendencia. Por ello, el proyecto ideológico sólo se

asume cuando es coherente con esa normatividad ética y trascendente, y más si hay una mayor coherencia con los más pobres. Esto constituye la expresión más radical de la secularización en un contexto revolucionario.

La religión misma desde este ángulo ha quedado reducida a un status relativo como un producto humano, social y no como un producto divino o mágico. Esto tiene la ventaja entre otros factores que se puede preservar a la comunidad de los creyentes de toda subordinación ciega y acrítica a la institución, ya sea la autoridad local o pontificia.³⁷ La pérdida de ese universo cerrado por parte de la religión ante la conciencia religiosa renovada, en mucho va más allá y llega a incluso a relativizar sus propias estructuras en función de una meta más elevada, la construcción misma del Reino. Meta última de esa búsqueda y esa renovación. De esto resulta que la IP no se concebía como un fin en sí misma. Por ello no le resultaba contradictorio su “debilitamiento” orgánico si era el resultado de su fidelidad a esa meta última trascendente. Por ello veía con entusiasmo el hecho de que los miembros de la comunidad fueran avanzando en su quehaceres dentro del proceso revolucionario porque se constituía en la labor misma de concreción de todo aquello por lo que habían luchado, y esto era la construcción de una nueva sociedad, incluso al margen del ámbito eclesial.

En todo esto se expresa una dialéctica muy particular que tiene que vivir con la contradicción entre la necesidad de mantener y fortalecer sus propias estructuras y la necesidad de relativizarlas. Es un negarse a sí misma para afirmarse en un plano superior, como lo sería, el ser fiel a la dimensión ética que se postula como absolutamente necesaria. Su objetivo tiene un carácter trascendente que lo hace entrar en confrontación con la institución, que privilegia su naturaleza burocrática y su defensa del monopolio de producción simbólica. Si la Revolución en verdad fue ese hecho social profundo con su propia dinámica y autonomía, en consecuencia es pertinente preguntarse ¿cuál era el papel que le correspondía jugar a la estructura religiosa renovada? Como ya se había expuesto, la institución religiosa nunca terminó por embonar en este incipiente proceso secularizador, ni tampoco encontró una adecuada interlocución con los agentes secularizadores: la IP y la Revolución. Se sentía realmente amenazada por este proceso, en cuanto que se ponía en peligro su propia existencia.

Todo contexto secularizador, y para el caso que se viene exponiendo requiere un mínimo de pluralismo, lo que inquietaba a la institución religiosa. Por ello se encontraba acorralada y

³⁷ Houtart, Francois, et. al., *Iglesia Política y Profecía. Juan Pablo II en Centro América*, San José, EDUCA, 1984, p. 44.

ante la disyuntiva de retroceder y marginarse hasta la extinción para dar paso a lo nuevo o contraatacar a la Revolución, a la IP y al proceso secularizador. Esto último fue lo que hizo, para lograr sus cometidos tuvo que entrar en una flagrante alianza con la oposición política cayendo sobre los hechos en una práctica contrarrevolucionaria. El único papel social que le quedó a la institución religiosa fue el haber compartido junto con las sectas, el reaccionarismo más abierto y beligerante.

En oposición a todo esto, la IP fue la única que pudo articular su quehacer con el proceso en marcha. Esto fue sólo posible, porque las comunidades se situaron en otro nivel, al tratar de resignificar su labor de cara a la trascendencia. Para las comunidades a estas alturas del proceso revolucionario lo único que validaba su esfuerzo era la construcción de lo nuevo y su respectivo acompañamiento. La confluencia estaba en el hecho de que el universo de significación trascendente se encontró con el universo de significación utópica de la Revolución. El espacio de convergencia no era otro que la utopía.³⁸ Por ello, la única forma religiosa coherente con el proyecto revolucionario era la IP. En este orden, un sistema religioso que tenga una normatividad meramente institucional dejará de oponerse a un proceso revolucionario, en la medida en que descubra que ese proceso tiene visos de ser irreversible y tratar de acomodarse a la nueva realidad, pero sobre todo, cuando deje de ser propiamente una institución religiosa que se busque a sí misma.

Un aspecto que es digno de mención se refiere a la eficacia social o al impacto que puede tener este tipo de formas religiosas como la IP en un contexto revolucionario. Se ha llegado a afirmar que la función social de una Iglesia con espíritu liberador al interior del proyecto revolucionario no necesita de legitimación alguna de carácter religioso, en consecuencia se llega a concluir que la misión propia de la Iglesia no estaría tanto en la legitimidad del proyecto en cuanto tal, porque ella se legitima a sí misma. Más bien, el asunto va en cuanto considerar al factor religioso como un elemento que ofrece una dimensión ética más sólida, a la vez que un acompañamiento consecuente con las labores propias de la Revolución. En este sentido, un aporte fundamental sería el poder contribuir a la legitimación del proyecto en el plano de la conciencia social.

No se está sugiriendo de ninguna manera que haya algún tipo de manipulación religiosa por parte de los agentes políticos ni tampoco que la conciencia religiosa sea incorporada a los quehaceres revolucionarios, el decir, la confección de un discurso ideológico servilmente politizado, más bien estaríamos ante un fenómeno político revestido de un halo religioso y no

³⁸ Libanio, Joao Batista, *op. cit.*, pp. 90-91.

ante un fenómeno religioso con un impacto político. Lo que se quiere precisar es que la función social última de la IP en un contexto revolucionario no puede ser otra que contribuir a la formación de una nueva visión de sociedad que se corresponda con las tareas revolucionarias. Esto tiene un referente muy claro y preciso en cuanto que no se pretende que la IP deje de ser un movimiento religioso para convertirse en un movimiento político. Por el contrario, ella estará aportando en la medida que legitime a la Revolución en su radicalidad desde su propio espacio, específico, y este es el religioso.

Por otra parte, para que se de la permanencia de este tipo de formas religiosas en condiciones revolucionarias es necesario puntualizar lo siguiente: Que la IP se mantenga en el ámbito de lo ético, esgrimiéndola con una radicalidad total, que le permita a la vez, darle legitimidad al proyecto. Es decir, actuar como una instancia crítica respecto de sí y del proceso revolucionario. En este sentido, lo que único que la IP puede absolutizar, es su radicalidad por los pobres y su intransigente rechazo a la injusticia; compartiendo propuestas de nueva sociedad, esclareciendo el alcance de las mismas, en código secular. Sobre este punto en específico se puede afirmar lo siguiente: es aquí donde la moral revolucionaria se conjuntaba en la dirección ética generada desde las comunidades de base; atender de manera privilegiada los espacios religiosos propios, donde se tienen las condiciones comunitarias, interpersonales y éticas que permitan el despliegue de la normatividad trascendente. Es decir, la comunidad como el espacio privilegiado donde se pueda generar la conciencia social y la posibilidad del acompañamiento social y revolucionario. No hay que perder de vista que se estará permanentemente en una tensión, en crisis, en conflicto. Tanto en el orden institucional como en el orden político. Esta tensión puede ser fuente de importantes quehaceres pastorales para las comunidades, porque las revitaliza y las ponen en sintonía con el momento histórico que viven.

Finalmente, la radicalización del compromiso social de la IP no estaría en lo político sino en lo religioso, sólo desde esa instancia será capaz de llegar a lo político, lo cual supone esa tensión entre lo político y lo religioso. La IP aparece desde esta perspectiva como una vanguardia ética, al lado de la vanguardia política en una interacción constante para asegurar la eficacia deseada. Esto no quiere decir que la vanguardia política no incorpore lo ético, ni que la vanguardia ética se desentienda de lo político. Lo político sólo llega a lo ético desde su propio quehacer y la conciencia renovada llegará a lo político desde lo ético como una forma concreta de hacer efectivo sus sueños y utopías. Al respecto hay una cita que la tomo *in extenso* y que retoma muchos de los elementos planteados en este trabajo, dice así:

Una población (mayoritariamente de tradición católica), se dividió, por una parte los que participaron en la Revolución, por otra los desafectos. Una población que no había pasado por la modernidad, con alto número de analfabetas, sin conciencia crítica, se ve influenciada por las nuevas corrientes ideológicas y el nuevo pensamiento que viene con la Revolución. La misma Cruzada de Alfabetización, una obra heroica realizada por la juventud, llega con un nuevo bagaje ideológico obligando a dar un salto muy grande en la conciencia popular. Este hecho no fue pastoralmente acompañado, más bien (manipulado por los temores de la burguesía), provoca malestar y reacciones en algunos sectores más conservadores de la iglesia.

(...) El ideal de los cristianos revolucionarios expresado en la consigna “entre cristianismo y revolución no hay contradicción”, quedará como signo de identidad de los grupos que ya habían hecho su compromiso cristiano antes del triunfo. Estos grupos estaban más cercanos a las corrientes de la modernidad posconciliar propias de la iglesia del primer mundo, que a un proceso popular en una sociedad donde prevalece la cultura tradicional y la conciencia mítico-religiosa característica de los ambientes rurales. Las tensiones y los conflictos impidieron el desarrollo y fortalecimiento del proceso renovador iniciado en torno al Concilio, y no lograra penetrar en las raíces populares ni crear el nuevo imaginario social que expresaba la consigna mencionada.³⁹

Es a partir de estas consideraciones y planteamientos como podemos entender, valorar y analizar de forma más clara el proceso seguido por la revolución sandinista y la conflictividad que vivió con la Iglesia jerárquica y con el resto de los actores sociales que intervinieron en esta compleja, abigarrada y desgarradora historia. En este orden, otro elemento que debe ser consignado es la dialéctica histórica que ha seguido la sociedad nicaragüense, esta historia en términos objetivos no ha concluido, todavía está en marcha por la cercanía en el tiempo y por ser uno de los fenómenos socio-históricos contemporáneos que ha cobrado una relevancia particular en el contexto latinoamericano. A manera de conclusión propongo la cita siguiente:

³⁹ Aragón, Rafael, “Una visión histórico-pastoral de la Iglesia Católica en Nicaragua”, en *Xilotl*, Managua, UPOLI/STB/CIEETS, Núm. 25, 2000, pp. 87-89.

Mucha de la conflictividad estuvo marcada por el desmoronamiento que fue viviendo la revolución en sus diversos órdenes y niveles, como la pésima gestión gubernamental, los excesos burocráticos, políticos y morales, así como el haberse confrontado de manera innecesaria con la iglesia jerárquica. Todo esto fue minando social, política e ideológicamente a la Revolución hasta llevarla a un callejón sin salida, lo que a su vez le restó consenso y legitimidad delante de su base social y afectó su dimensión internacional. Con todo esto a cuestas, el régimen sandinista no pudo contrarrestar su derrumbe con acciones claras y contundentes. Otro factor que fue determinante el curso de los acontecimientos fue el cerco que le tendió la oposición interna y externa encabezada por lo el gobierno norteamericano; este cerco atravesó todos los frentes posibles, que iban desde lo estrictamente militar hasta lo religioso.*

* Para una profundización sobre este planteamiento propongo la lectura del siguiente trabajo: Wingartz Plata, Oscar, *Nicaragua ante su historia (¿Esperanza o frustración)*, México, UAQ, 2003, Serie Humanidades.

CRONOLOGÍA MÍNIMA DEL PERIODO

1979 (19 de julio) Las Columnas de Frente Sur “Benjamín Zeledón” provenientes de la Ciudad de Rivas entran victoriosas a Managua, y con ello se declara el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional contra la dictadura militar somocista

(Agosto) Se constituye como supremo órgano de gobierno la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional encabezada por tres sandinistas: Daniel Ortega, Sergio Ramírez y Moisés Hassan, y por dos representantes de la burguesía: Violeta Barrios viuda de Chamorro y Alfonso Robelo

Carta Pastoral de la CEN “Momento insurreccional”

(Noviembre) Se emite el famoso *Mensaje Pastoral* de la CEN donde da su “bendición” a la revolución triunfante

1980 Se constituye el Movimiento Democrático Nicaragüense con Alfonso Robelo como líder

(Marzo) Inicio de la Cruzada Nacional de Alfabetización

Se emite el Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión

Primeros planes económicos para Nicaragua

1981 (Marzo) El MDN celebra su primer aniversario con una convocatoria masiva, celebrada en Nandaime

(Septiembre) ‘Declaración del Estado de Emergencia Económica y Social’

(Diciembre) Escalada agresiva de Estados Unidos

Surge la Unión Nacional de Agricultores y Ganadores (UNAG)

Se emite la *Ley de la Reforma Agraria*,

1982 El FSLN formula su política de unidad nacional ante la primera gran ofensiva de la Contrarrevolución

(1982-1984) El Banco Interamericano de Desarrollo suspende siete créditos para desarrollo agropecuario y de servicio social, todos ellos estimados en \$145.000,000 de dólares

(Diciembre) La CIA logra unificar a las distintas bandas contrarrevolucionarias que “trabajaban” desde Honduras, y se logra constituir el Directorio del Frente Democrático Nicaragüense (FDN)

1983 (Marzo) Primera Visita del Papa a Nicaragua en un marco de extrema polarización por las acciones contrarrevolucionarias y por la confrontación con la revolución

(Agosto) Se aprueba el Decreto-Ley sobre el Servicio Militar Patriótico que generaría controversias de diverso orden

Carta Pastoral sobre el Servicio Militar Patriótico

(1983-84) Se aprueba la *Ley de Partidos Políticos* y la *Ley Electoral*

1984 El gobierno norteamericano bloquea los préstamos del Banco Mundial por un monto de \$19.000,000 de dólares destinados a proyectos agrícolas

(Septiembre) El grupo de Contadora presenta su propuesta de paz denominada “Acta de Paz para la Región.

(Noviembre) Se celebran las elecciones llamadas intermedias para la Presidencia, Vicepresidencia y la Asamblea Nacional, donde el FSLN gana con amplio margen

1985 Se comienzan a desarrollar los contactos más serios en vistas a la firma del Acta de Paz de Contadora

Aprobación de la controvertida Ley del Servicio Militar Patriótico

1986 (Junio) El gobierno sandinista gana ante La Corte Internacional de La Haya demanda interpuesta por daños y prejuicios en su contra ocasionados por la Administración norteamericana encabezada por Ronald Reagan

Firma del Acta de Paz de Contadora en la Ciudad de Panamá con la presencia de los cinco presidentes de la región

Se constituyó en San Salvador, la Unión Nacional Opositora (UNO) encabezada por Adolfo Calero, Arturo Cruz y Alfonso Robelo

El partido Demócrata critica la malversación de los fondos a favor de la Contra que desencadenará el escándalo Irán-Contras (*Irangate*)

1987 (Enero) Se promulga la nueva *Constitución Política de la República de Nicaragua*

(Noviembre) Firma de los Acuerdos de Esquipulas ante la ONU y la OEA respectivamente

Se crea la CIVS integrada por los presidentes del Grupo de Contadora y de Apoyo, los secretarios de la OEA y de la ONU y de los cinco países centroamericanos para comprobar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz de Esquipulas

Según datos del Ministerio del Interior y del EPS se profundiza la derrota militar de la Contrarrevolución, que de seguir en la misma tónica su derrota hubiera sido estrepitosa en 1988

1988 (Marzo) Firma de los Acuerdos de Paz en Sapoá con lo que se cierra uno de los capítulos más tormentosos y turbulentos de la historia centroamericana reciente

La Dirección Nacional del Frente Sandinista tiene como consigna “Defensa y Producción lo que significará en términos objetivos: “hacer mucho con poco o casi nada”

1990 (Febrero) En unas elecciones presidenciales muy comprometidas por el contexto que se vivía, el FSLN pierde el poder y concluye así el llamado movimiento de masas, y con ellas se da el fin del gobierno revolucionario

(Abril) Traspaso de poder en una situación de extrema polarización, Violeta Barrios viuda de Chamorro asume la Presidencia de la República por parte de la UNO

SIGLAS

ACLEN	Asociación del Clero Nicaragüense
AMNLAE	Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinosa”
APP	Área Propiedad del Pueblo
ARDE	Alianza Revolucionaria Democrática
ATC	Asociación de Trabajadores del Campo
BIPBC	Bloque Intercomunitario Pro-Bienestar Cristiano
BIR	Batallones de Infantería de Reserva
BLC	Batallones de Lucha Convencional
BLI	Batallones de Lucha Irregular
BMR	Batallones de Milicia de Reserva
BOS	Bloque Opositor del Sur
CAD	Cooperativas de Autodefensa
CAS	Cooperativas Agrícolas Sandinistas
CBN	Convención Bautista Nacional
CBN	Conferencia Bautista Nicaragüense
CDN	Coordinadora Democrática Nicaragüense
CDS	Comités de Defensa Sandinista
CEAV	Centro Ecuménico Antonio de Valdivieso
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CEE	Comunidad Económica Europea
CELAM	Comisión Episcopal Latinoamericana
CEN	Conferencia Episcopal Nicaragüense
CEPAD	Centro de Pastoral Arquidiocesana
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CIEETS	Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales
CIVS	Comisión Internacional de Verificación y Seguridad
CNA	Cruzada Nacional de Alfabetización
CNR	Comisión nacional de Reconciliación
CONFER	Conferencia Nacional de Religiosos
COPETES	Compañías Territoriales Permanentes

COSEP	Consejo Superior de la Empresa Privada
CST	Central Sandinista de Trabajadores
DN-FSLN	Dirección Nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional
DP	Delegados de la Palabra
EPS	Ejército Popular Sandinista
FAO	Frente Amplio Opositor
FAS	Fuerzas Armadas Sandinistas
FDN	Frente Democrático Nicaragüense
FPR	Frente Patriótico Revolucionario
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
GBI	Guerra de Baja Intensidad
IHCA	Instituto Histórico Centroamericano
IP	Iglesia Popular, Iglesia Profética, Iglesia de los Pobres
IRD	Instituto para la Religión y la Democracia
IS	Internacional Socialista
JGNR	Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional
JS	Juventudes Sandinistas
MAP-LN	Movimiento de Acción Popular-Marxista Leninista
MCR	Movimiento Cristiano Revolucionario
MDN	Movimiento Democrático Nicaragüense
MEPVR	Movimiento Ecuménico por la Paz, la Vida y la Reconciliación
MIDINRA	Ministerio de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria
MINT	Ministerio del Interior
MIPLAN	Ministerio de Planificación
MISURA	Miskitos, Sumos y Ramas
MISURASATA	Miskitos, Sumos, Ramas y Sandinistas Unidos
NEP	Nueva Política Económica
OEA	Organización de Estados Americanos
OM	Organizaciones de Masas
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OP	Organizaciones Populares
PCD	Partido Conservador Demócrata
PCD	Partido Cristiano Demócrata
PCde N	Partido Comunista de Nicaragua

PLI	Partido Liberal Independiente
PPSC	Partido Popular Social Cristiano
PSN	Partido Socialista Nicaragüense
RN	Resistencia Nicaragüense
SMP	Servicio Militar Patriótico
SMR	Servicio Militar de Reserva
UCA	Universidad Centroamericana
UNAG	Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos
UNO	Unión Nacional Opositora

FUENTES CONSULTADAS

DOCUMENTOS

-*Acta de Paz de Contadora*, Managua, septiembre, 1985.

-CEN, “Jesucristo y la Unidad de la Iglesia”, en *Centroamérica en llamas. Nicaragua primer paso*, México, Ed. Promesa, 1985.

-CEN, *Carta Pastoral sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto, 1983.

-CEN, *Carta Pastoral sobre la reconciliación*, Managua, abril, 1984.

-CEN, *Mensaje Pastoral del Episcopado Nicaragüense*, Managua, 19 de noviembre de 1979.

-CEPAL, “Nicaragua: Repercusiones económicas de los acontecimientos políticos recientes”, México, agosto, 1979.

-*Constitución Política de la República de Nicaragua*, Managua, 1987. *Presentación*.

-*Decreto-Ley sobre el Servicio Militar Patriótico*, Managua, agosto, 1983.

-*Documentos de Esquipulas III*, San José, 15-16-I-1988.

-Documentos de la Dirección Nacional, en *Habla la Vanguardia*, Managua, DEPEP, mayo, 1981.

-FSLN, *Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión*, Managua, 7 de octubre de 1980.

- Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, *Leyes y Decretos del Gobierno Revolucionario*, núm. 1, Managua, 1979.
- MIPLAN, *Programa de Reajuste de Inversiones*, Ministerio de Planificación, Managua, 1984.
- Obando Miguel, Declaraciones a la Agencia de noticias ANSA, 29 de noviembre de 1985.
- _____, Entrevista concedida a *VENEVISIÓN*, 31 de mayo de 1985.
- _____, Homilía en la Iglesia 'Las Sierritas', Managua, 13 de septiembre de 1987.
- Sergio Ramírez, Declaración a su llegada a Caracas, 28 de junio de 1983.
- UNO, *Documentos de Constitución de la Asamblea de la UNO*, Guatemala, 25 de julio de 1986. Mimeografiado.
- UNO-BOS, *Programa Político de la UNO-BOS*, s/e, 10 de enero de 1987. Mimeografiado.

HEMEROGRAFÍA

- Amanecer*, Managua, Nicaragua. Años: 1982-1984.
- Ambar*, Tuxtla Gutiérrez Años: 1990.
- Barricada*, Órgano Oficial del Frente Sandinista de Liberación Nacional, Managua, Nicaragua. Años: 1981, 1983, 1985-1988.
- Boletín de Noticias*, Servicio Informativo y Cultural de la Embajada Norteamericana en Managua, Nicaragua. Años: 1985.
- CRIES*, INIES-CRIES, Managua, Nicaragua. Años: 1985.

-*El Nuevo Diario*, Managua, Nicaragua. Años: 1986, 1990, 2005.

-*Envío*, Revista Mensual de la Universidad Centroamericana, IHCA/UCA, Managua, Nicaragua. Años: 1983, 1985, 1986, 2002, 2003.

-*La Prensa*, Managua, Nicaragua. Años: 1983, 1985.

-*Nicaráuac*, Revista del Ministerio de Cultura de Nicaragua, Managua, Nicaragua. Años: 1981, 1985.

-*Revista de Ciencias Sociales*, Centro de Estudios Universitario de Centro América, San José. Años: 1985.

-*Semanario*, Managua, Nicaragua. Años: 1997.

-*Xilotl*, UPOLI/STB/CIEETS, Managua, Nicaragua. Años: 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta de Paz de Contadora, *Pensamiento Vivo*, Managua, junio, 1986.

- Aragón, Rafael y Lösckke, Eberhard, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*, s/e, Managua, 1991.

- Arce, Bayardo, “Discurso ante el PSN”, *La Vanguardia*, Barcelona, Núm. 24, julio de 1984.

- Arnáiz Quintana, Ángel, “Cristianismo y Revolución en Nicaragua”, en Enrique Dussel (comp.), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI/CEHILA, 1995.

- Arnove, Robert F., *La Educación como terreno de conflicto: Nicaragua, 1979-1993*, Managua, UCA, 1994.

- Assman, Hugo y Reyes Mate, *Sobre la Religión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

- Barry, Deborah, *Aproximaciones al Conflicto Centroamericano. Desde la Perspectiva de la Guerra de Baja Intensidad (GBI)*, Managua, CRIES, 1986.

- Berger, Peter, *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

- Bermúdez, Lilia, *La Guerra de Baja Intensidad. Reagan contra Centroamérica*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1989.

- Bernstein, Carl y Poletti, Marco, *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia de nuestro tiempo*, Bogotá, Editorial Norma, 1996.

- *Biblia Latinoamericana*, Madrid, Ediciones Paulina Verbo Divino, 1972.

- Bloch, Ernst, *Principio Esperanza*, Barcelona, Herder, 1979.

- Boff, Leonardo, *Introducción a la Teología de la Liberación*, Estela, Verbo Divino, 1986.

- _____, *Eclesiología. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia*, Santander, Editorial Sal Terrea, 1980.

- Borge, Tomás, “El nuestro es un proyecto enredado”, *Pensamiento Propio*, Managua, Núm. 15, 1984.

- _____, “La Revolución combate la Teología de la Muerte”, en *Cristianismo y Liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas, 1986.

- Cabieses, Hugo, *Estimación sobre la descapitalización en base a la balanza de pagos*, Managua, 1986.

- Cáceres, Jorge, *et. al., Iglesia, Política y Profecía*, San José, EDUCA, 1983.

- Cardenal, Ernesto, *La revolución perdida*, México, FCE, 2004.

- Carrión, Luis y Wheelock, Jaime, *Líneas para el fortalecimiento de la alianza con el campesinado. Balance y perspectivas de la Revolución en el campo*, FSLN, Managua, 1986.

- Casaldáliga, Pedro, “El kairós y Centroamérica”, en José María Vigil (coord.), *El Kairós en Centroamérica*, Managua, CAV/NICARAO/CIEETS, 1990.

- Chamorro, Edgard, *Testimonios ante la Corte Internacional de Justicia*, Managua, 5 de octubre de 1985.

- Chow, Napoleón, *Teología de la Liberación en crisis. Religión, poesía y Revolución en Nicaragua*, FEBCN, Colombia, 1992.

- Consejo de Seguridad Nacional, *Background Papers*, Washington D.C., 30 de octubre de 1984.

- De Lella, Cayetano, (coord.), *Cristianismo y Liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas/Nuevomar, 1984.

- Dri, Rubén, *Insurrección y Resurrección (La Práctica Liberadora de Jesús de Nazareth)*, 2a. ed., México, Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), s/f.

- Ezcurra, Ana María, *El Vaticano y la Administración Reagan*, México, Nuevomar, 1985.

- Girardi, Giulio, (coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, México, CEAV/Claves Latinoamericanas, 1989.

- _____, *El sandinismo frente al fenómeno religioso en Nicaragua*, Managua, 22 de agosto de 1983, Mimeografiado.

- _____, *Revolución Popular y Toma del Templo. El pueblo cristiano de Nicaragua en las barricadas*, Roma, A.C.R.A./Edizioni Associate/CEAV, 1989.

_____, *Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua*, Managua, CEAV/Nuevomar, 1986.

- González Gary, Oscar, *Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua*, México, Claves Latinoamericanas, 1986.

- Gramsci, Antonio, *Antología*, México, Editorial Siglo XXI, 1998.

_____, *Obras*, t. III, México, Juan Pablos, 1975.

- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973.

- Guzmán, Luis y Puente, María Alicia, *Análisis de la variable religiosa en la coyuntura nicaragüense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesiológico en el proceso de liberación*, tesis de Maestría en Sociología, México, Universidad Iberoamericana, 1981.

- Harnecker, Martha, “Nicaragua y el Frente Antisomocista”, en Marta Harnecker (coord.), *Estudiantes, Cristianos e Indígenas en la Revolución*, México, Editorial Siglo XXI, 1987.

- Herrera Zúñiga, René, *Nicaragua. El Derrumbe Negociado. Los Avatares de un Cambio de Régimen*, México, COLMEX, 1994.

- Hinkelammert, Franz, *Crítica a la Razón Utópica*, San José, DEI, 1985.

- Houtart, Francois, *et. al., Iglesia Política y Profecía. Juan Pablo II en Centro América*, San José, EDUCA, 1984.

- Houtart, Francois y Lemercinier, Geneviève, *La cultura en Managua. Influencia de la Religión*, Managua, UCA/Lovaina la Neuve, 1988.

_____, “Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)”, en *El Mundo Actual*, México, CIICyH/UNAM, 1997.

- Invernizzi Pisan, Ceberio, *Sandinistas*, Managua, Ediciones Vanguardia, 1985.

- Kuant, Elia María y O'kane, Trish, "Nicaragua: Political Parties and Elections", en *Cuadernos de Trabajo (Working Papers)*, Managua, CRIES, s/f.

- Libanio, Joao Batista, *Utopía y Esperanza Cristiana*, México, Ed. Dabar, 2000.

- Maduro, Otto, *Religión y Conflicto Social*, México, CEE/CRT, 1981.

- Malo González, Claudio, *Arte y Cultura Popular*, Cuenca, U de A/CIAyAP, 1996.

- Meléndez, Guillermo, "Década de 1970: el surgimiento de una Iglesia profética en Centroamérica", en Puente Lutteroth, María Alicia, (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Facultad de Humanidades/Porrúa, 2006.

- Mejía Godoy, Carlos, *Guitarra Armada*, México, Ediciones Pentagrama, 1999.

- Metz, Johann Baptist., "Temas de Teología Política", en *Cuadernos de Reflexión Teológica*, núm. 12, México, UIA, 1988.

- Molero, María, *Nicaragua Sandinista: Del sueño a la realidad (1979-1988)*, Madrid, CRIES/IEPAL/Fundación Bonfill, 1988.

- Moltmann, Jürgen, *Teología de la Esperanza*, Barcelona, Herder, 1970.

- Mulligan, Joseph E., *The Nicaraguan Church and The Revolution*, Kansas City, Sheed & Guard, 1991.

- Núñez, Daniel, Entrevista en *Pensamiento Propio*, núm. 30, Managua, enero-febrero de 1986.

- Núñez Soto, Orlando, *Insurrección de la Conciencia*, Managua, CIPRES, 1996.

- Páez Montalbán, Rodrigo, *La Paz Posible. Democracia y Negociación en Centroamérica 1979-1990*, México, UNAM-CCyDEL/IPGH, 1998.

- Pochet, Rosa María -Martínez, Abelino, *Nicaragua: Iglesia ¿manipulación o profecía?*, San José, Ediciones DEI, 1987. Col. Sociología de la Religión.

- Puente Lutteroth, María Alicia, *Innovaciones y Tensiones en los Procesos Socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CEHILA, CONACYT, 2002.

- Ramírez Mercado, Sergio, *Adiós Muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*, México, Aguilar, 1999.

- Rentería Chávez, Leticia, MMB y Giulio Girardi, *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, México, Ediciones Dabar, 2000.

- Richard, Pablo y Esteban Torres, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

- Robelo, Alfonso, *La voz de América*, Emisión de radio, mayo de 1987.

- Rueda Estrada, Verónica, “El rebelde nicaragüense. La santidad del sandinismo”, en Camacho Navarro, Enrique (coord.), *El Rebelde Contemporáneo en el Circuncaribe*, México, CCyDEL/UNAM/EDERE, 2006.

- Ruscio, David, “El Estado y la planificación en Nicaragua”, en Rose Spalding, *The Political Economy of Revolutionary Nicaragua*, Boston, Allen-Unwin, 1984.

- Silva Gotay, Samuel, “Teología de la Liberación Latinoamericana: Camilo Torres”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM/UDUAL, 1986.

- Segundo, Juan Luis, *Teología de la Liberación*, Nueva York, Orbis Books, 1976.

- Selser, Irene, *Cardenal Obando*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1989.

- Sobrino, Jon, *Cristología desde América Latina*, México, Nuevomar, 1976.

- Trayner, Mari Pau, *Una Esperanza para la Iglesia. Comunidades Eclesiales de Base de Nicaragua*, Zaragoza, Gorfisa, 2000.

- Vargas, Oscar René, *El Sandinismo: Veinte años después*, Managua, CNE-ANE, 1999.

_____, *et. al.*, *Dando razón de nuestra fe*, Managua, Nicarao, 1991.

- Vega, José Manuel, *Movimientos y agrupaciones de laicos en Nicaragua y su inserción pastoral*, Managua, agosto, 1978. Mimeografiado.

- Vigil, José María, *Entre Lagos y Volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, San José, DEI, 1990.

- Vilas, Carlos, “Economía, Política y Unidad Nacional”, en *La Revolución Nicaragüense*, México, ERA, 1986.

- Wheelock, Jaime, *El Gran Desafío*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985.

- Wingartz Plata, Oscar, “Teología y Utopía”, en Cerutti, Horacio (coord.), *La Utopía en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, Núm. 3, 1991. Col. Quinientos Años Después.

_____, *El Amanecer dejó de ser una tentación*, México, Editorial ACD, 2000.

_____, *Nicaragua ante su historia. (¿Esperanza o frustración?)*, México, UAQ, 2003, Serie Humanidades.