

X. Conducta Política del Cristianismo en Nicaragua

Jerjes Ruiz Castro

1. Introducción

El presente trabajo es el resultado de una investigación sobre el comportamiento político del cristianismo en Nicaragua durante la revolución sandinista del 19 de julio de 1979, al 25 de abril de 1990. Una fase de nuestra historia nacional en la que saltan a la luz pública las motivaciones del cristianismo en la sociedad civil. Esas motivaciones se mueven entre dos polos: el poder y el servicio. Resulta bien esclarecedor para esta realidad las palabras de Jesús a sus discípulos en ocasión de la petición de Jacobo y Juan: “Concedéndonos que en tu gloria nos sentemos el uno a la derecha, y el otro a tu izquierda” (Marcos 10:37). Tales palabras fueron:

“Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos. Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar vida en rescate por muchos”. (Marcos 10:42-45)

El servicio para Jesús no era hacer favores sin más. El servicio era su práctica orientada a la formación de una comunidad alternativa en Palestina frente a la sociedad que el imperio romano con el apoyo de la jerarquía judaica había establecido. Ejercer poder, dominar sobre otros, fue la sutil tentación en la cual el movimiento de Jesús caería con el tiempo siendo la forma concreta de ello la iglesia cristiana institucional siempre en lucha por tener el poder temporal.

En nuestro estudio distinguimos cuatro fases en los diez años de gobierno revolucionario. Nosotros estamos interesados en entender lo que era la conducta política del cristianismo en cada fase, qué intereses defendía, hacia dónde apuntaba su solidaridad, su lucha.

1. Conducta Política del Catolicismo

1.1. Primera fase: Del triunfo de la revolución a la visita del papa (1979-1983)

Sobresale en esta fase el entusiasmo popular que hizo en general a los cristianos participar totalmente en las tareas de la reconstrucción nacional combinando su nueva experiencia política con su religión, sin problematizar la unión entre la fe cristiana y la revolución sandinista a nivel académico. La reflexión sobre la práctica fue un acto segundo vigorizada por actividades que la Universidad Centroamericana (UCA) y el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CAV)

desarrollaban. En el campo protestante esta labor intelectual era efectuada por el Eje Ecueménico, el Seminario Teológico Bautista y por el Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD).

Los obispos de la Iglesia católicos en su pastoral del 17 de noviembre de 1979 externaron su simpatía con la revolución y reconocieron la posibilidad de un socialismo compatible con la fe cristiana, entendiendo por socialismo un proceso que camina firmemente a una sociedad íntegra y auténticamente nicaragüense, no capitalista, no dependiente, no totalitaria.

En 1980 pasaron dos cosas negativas por sus consecuencias: 1) la visita de Monseñor López Trujillo, Secretario Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), quién vino con una actitud conservadora que influenció en el cambio de actitud de los obispos hacia la revolución. 2) la burguesía nicaragüense que ya estaba oponiéndose a la Revolución, abandona los puestos que la Revolución les había dado, buscando con su salida provocar cierta desestabilización del estado. Entonces, los obispos nicaragüenses emitieron un comunicado oficial en el que ellos les pedían a los sacerdotes en el gobierno dejar sus cargos y dedicarse a sus funciones pastorales. De este modo el conflicto entre la iglesia jerárquica y el estado revolucionario se hizo público (Arnaiz, 134-136). La situación se puso peor con las confrontaciones y conflictos que personas del FSLN crearon a la religión en la vida diaria. A veces estos líderes actuaron así debido a la falta de prudencia, otras por sus convicciones ateas. Sin embargo, las personas sencillas vieron esto como una orientación general del FSLN, aunque realmente no era así.

El FSLN respondió a esta situación con el Comunicado Oficial de la Dirección Nacional sobre la Religión (7 de octubre de 1980). Éste era un documento que hizo historia porque por primera vez un partido revolucionario de orientación marxista respondía a los problemas religiosos en términos positivos. Sin invalidar las diferencias filosóficas se ponía al frente lo que es fundamental: hay un camino común para cristianos y no-cristianos revolucionarios, un proyecto de liberación donde el proyecto científico de la revolución incorporaba los valores esenciales del cristianismo (Rosales, 93-97, Girardi, 1989, 65).

Los cristianos revolucionarios difundieron masivamente el documento. Sin embargo, deben decirse dos cosas: 1) dentro del FSLN el documento no tenía mucha resonancia y en la práctica era asumido muy poco en algunos aspectos, no sabemos por qué. 2) la población prestó poca atención al Documento, el que permanecía más que todo en el extranjero para el uso de intelectuales y teólogos (Aragón-Loschcke, 46-47).

En esta fase las Comunidades de Base (CEB) dejaron de ser el único espacio de la lucha política pacífica como en tiempos del somocismo. La revolución con sus organizaciones se volvió el nuevo espacio popular. Las CEB dejaron de ser el punto de convergencia y de encuentro entre la fe y la lucha social. Todo esto

causó crisis en las CEB. Algunos cristianos del movimiento popular dejaron sus iglesias o se volvieron ateos. (Aragón-Loeschke, 35; CAV-IHCA, 74).

Desde la publicación del Documento del FSLN sobre la religión hasta un día antes de la visita del Papa a Nicaragua, el clima político y religioso era sumamente tenso entre la iglesia jerárquica y el estado, la lucha ideológica se puso al rojo vivo entre 1980-1983. Particularmente porque la guerra de baja intensidad empezó con la organización de fuerzas de la Contra bajo la formación, instrucción y dirección de la CIA en obediencia al Congreso Americano (Rosset-Vandermeer, eds., 171-236).

El Instituto de Religión y Democracia (IRD) creado en Estados Unidos en 1981 encabezó una ofensiva neoconservadora sobre las iglesias protestantes norteamericanas y los grupos progresistas en América Latina. Específicamente para Nicaragua su objetivo fue fortalecer la legitimidad de la Iglesia Católica como poder central de oposición al sandinismo. Para el IRD el Estado, el FSLN y los cristianos revolucionarios eran la fuente de hostilidad contra la Iglesia ya que ella era la única institución que podría frenar al totalitarismo (Escurrea 1983). El FSLN intentó manejar los conflictos a través de los diálogos con diferentes sectores de la iglesia. Por otro lado, cedió al sector cristiano revolucionario el papel de confrontar a los sectores cristianos conservadores. Así la iglesia popular adquirió una beligerancia más pública. (Aragón-Loeschke, 54-55; López Vigil, 80).

1.2. Segunda fase: De la visita del Papa (3 de marzo de 1983) al principio de la "Insurrección Evangélica" (7 de julio de 1985)

Con la visita del Papa una confrontación abierta empezó entre la jerarquía católica y FSLN. En el área política y militar, la guerra de baja intensidad entró en su segunda fase cuando la ayuda norteamericana. Un aumento considerable de la ayuda americana producía en las Fuerzas de la Contra un aumento en su ejército, unidades de transporte, helicópteros, aviones, bases militares y centros de instrucción en varios lugares de Nicaragua. Había muchas declaraciones de obispos, sacerdotes y religiosos que intentaban detener la participación de las personas en el proceso revolucionario y justificar la ayuda norteamericana a la Contra.

La visita del Papa fortaleció el poder de la jerarquía y deslegitimó la Iglesia de los Pobres. Sin embargo, esto no significó que la Iglesia popular dejó de crecer después de esa visita. Resulta interesante la actitud del pueblo en la Plaza el 19 de julio ante el Papa que, por un lado defendía la revolución gritando "Queremos la Paz" y "Poder Popular", y por el otro, seguía en su adhesión a la misma Iglesia Católica. Esto en el fondo era un catolicismo alternativo, era una nueva manera de ser Iglesia dentro de la revolución. La Iglesia de los Pobres en esta segunda fase a pesar de haber sido deslegitimada, sin embargo, estaba ganando fuerza en las masas populares y madurando internamente.

1.3. Tercera fase: De la Insurrección Evangélica (7de julio de 1985) a Esquipulas II (7 de agosto de 1987)

El conflicto político entre la jerarquía católica y el gobierno empeoró. Ahora el conflicto se centró en la figura de Mons. Obando, Arzobispo de Managua quien fue nombrado Cardenal el 25 de mayo de 1985, y al volver de la ceremonia de su instalación cardenalicia se detuvo en Miami para celebrar Misa con 4000 nicaragüenses incluso con la cúpula de la contrarrevolución y los parientes de Somoza.

Ante la gravedad de la situación nacional, el P. Miguel D'Escoto, Canciller de la República, convocó a un ayuno por la paz y contra el terrorismo. Sacerdotes y cristianos de base se le unieron, incluso pastores y laicos protestantes. Así empezó en Nicaragua "la Insurrección Evangélica". La Iglesia de los Pobres se reavivaba así con su propio proyecto, partiendo de su experiencia espiritual dentro del proceso revolucionario, y no como una reacción directa al conflicto político entre el Cardenal Obando y el gobierno (Richard 87, 24). El sector protestante interpretó teológicamente que Dios estaba haciendo en Nicaragua lo que había hecho en los Estados Unidos a través de su profeta, Martin Luther King. De esta manera, podría verse la universalidad de la causa del Reino de Dios en la tierra.

En la Insurrección Evangélica como un movimiento espiritual de masas participaron también militantes de FSLN, miembros del Ejército Popular Sandinista, y muchos internacionalistas que vinieron a Nicaragua para participar en ella. El teólogo español Teófilo Cabestrero señaló que el Canciller D'Escoto enfrentaba la voluntad obstinada de destrucción y exterminio de Reagan quien, además de su poder militar asumía un mesianismo falso, se constituía en un defensor del bien contra el mal en Nicaragua. A los cristiano les correspondería, en el nombre de su fe y su misión en el mundo, la tarea de desembarazarse de la manipulación de Reagan.

D'Escoto había pensado que la tarea de contestarle a Reagan pertenecía en primer lugar a la jerarquía de la Iglesia. Estaba convencido que se podría detener la guerra y lograr la paz para Nicaragua y para todo Centroamérica si los obispos hablaran. Pero la jerarquía de la Iglesia se mantuvo un silencio. Por ese silencio D'Escoto creyó que la Iglesia era cómplice, y más culpable que Reagan, debido a su misión como Iglesia de Cristo. Él por consiguiente con su ayuno hizo un llamado que encontró respuesta en la insurrección evangélica creciente de cristianos en Nicaragua, en los Estados Unidos, en América Latina y en el mundo (Richard, 1987b, 26-27).

En 1985, la Contra intensificó sus ataques contra los blancos económicos, el terrorismo se aumentó de acuerdo al Manual de Sabotaje y Guerra Psicológica publicado por la CIA. Se pensaba que de este modo se podría levantar al pueblo

contra el FSLN. Este para enfrentar el aumento de la agresión militar de la Contra decretó el Estado de Emergencia. El 3 de enero de 1986, la Radio Católica fue cerrada indefinidamente por el gobierno revolucionario quien consideró que la Radio había violado la ley repetidamente. El Cardenal Obando viajó a la oficina principal de ONU para pedir la intervención de la Secretaría General para mejorar las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica en Nicaragua. Esta demanda no fue concedida.

Ante el clima de agresión y muerte, el P. D'Escoto organizó el “*Vía crucis* por la Paz y la Vida” empezando en Jalapa, del 14 al 28 de febrero. Esta celebración tuvo un gran impacto nacional. Más de 14,000 personas entre católicos y protestantes participaron. Entretanto, en EE. UU., el Presidente Reagan solicitó cien millones de dólares al Congreso para apoyar la Contra. El Cardenal Obando y el Obispo Pablo A. Vega viajaron a Washington y legitimaron la petición de Reagan. Después, debido a otras declaraciones a favor de la Contra, el Obispo Vega fue expulsado del país (Arnaiz, 146).

En la misa final que cerró el *Vía crucis* en Managua, el P. D'Escoto se dirigió al Cardenal Obando amonestándolo a no celebrar misa de nuevo por ser un cómplice del asesinato de las personas y lo llamó al arrepentimiento y conversión públicamente. Éste fue un momento cumbre en el cual dos modelos de Iglesia en Nicaragua quedaban claramente definidos. Obando representaba el modelo de Cristiandad y D'Escoto el modelo llamado Iglesia de los Pobres o Iglesia Popular. Éstos son maneras de ser Iglesia tanto en su estructura interna como en su relación con la sociedad.

En el modelo de Cristiandad la jerarquía se inserta en la totalidad social a través del poder socio-político de las clases dominantes, al mismo tiempo intenta organizar la Iglesia internamente según esos moldes de dominación. De ahí que la relación Iglesia-Estado y la relación Iglesia-poder es la relación que estructura y orienta la presencia de la Iglesia en la sociedad. Al contrario, la Iglesia de los Pobres se relaciona con la totalidad social a través de su inserción con las clases explotadas y busca su organización interior según la fraternidad y el servicio (Richard 87, 2).

En la Iglesia de Cristiandad los sectores dominantes usan la Iglesia como fuerza espiritual en la lucha de la civilización occidental cristiana contra el comunismo, era la llamada confrontación Este-Oeste. En la Iglesia de los Pobres la confrontación se ve en el eje Norte-Sur, es la confrontación del pobre contra los centros de poder en los países del mundo desarrollado (Aragón-Vigil, 42-44).

Ante la agresión de la Administración Reagan, el pueblo nicaragüense recibió la solidaridad de un sector del pueblo norteamericano que no estaba con Reagan, sino que conciente de la injusta y agresiva política extranjera de su gobierno, optó por apoyar la causa de los nicaragüenses; así, veteranos de Vietnam empezaron un ayuno público frente al Congreso Americano. Por eso, en diciembre de 1986 los participantes del ayuno en Washington fueron recibidos en Nicaragua por cristianos nicaragüense en un único acto de amor, solidaridad

y fe. También subrayamos el papel importante de cristianos americanos organizados en Witness for Peace, el Comité Ecuménico de los Norteamericanos Residiendo en Nicaragua, y Veteranos por la Paz quienes semana tras semana celebraban ayuno ante la Embajada Americana en Managua.

Con los esfuerzos diplomáticos para la pacificación de Centroamérica que los gobiernos de México, Panamá, Colombia y Venezuela hicieron y, ante la gravedad de la situación, el Vaticano cambió su política hacia Nicaragua, una política más mediadora entre el gobierno y la jerarquía católica. Envío para ese fin un nuevo Nuncio Apostólico, Paolo Giglio que llegó a Nicaragua el 28 de julio de 1986. Era obvio que este cambio tuvo lugar cuando en el aspecto militar el Ejército Sandinista, el Servicio Militar y con el apoyo de las organizaciones de masas los Contras estaban siendo derrotados.

El FSLN tenía que dialogar con la Contra para conseguir la pacificación del país que estaba económicamente arruinado y qué había perdido mucha sangre en términos de vidas humanas. (Véase Cabestrero, 1985, y la reflexión espiritual de Casaldaliga, 1987, 64-90, sobre el sufrimiento de Nicaragua debido a la guerra Contra). Nicaragua tenía relativamente más muertos que Estados Unidos en sus cuatro grandes guerras juntas: las dos Guerras Mundiales, Corea y Viet-Nam. Era como si EE. UU. perdiera 3 millones de personas hoy.

1.4. Cuarta fase: De Esquipulas II (7 de agosto de 1987) a la toma de posesión de Violeta Chamorro (25 de abril de 1990)

El 7 de agosto de 1987 en Esquipulas, Guatemala, los Presidentes de los cinco países centroamericanos firmaron los acuerdos de paz conocidos como Esquipulas II. Esto representó una salida independiente de la política bélica de los Estados Unidos en Centroamérica. Para Nicaragua esto representó el reconocimiento de la Revolución Sandinista, un anuncio del fin de la guerra.

El gobierno nicaragüense inmediatamente organizó una Comisión Nacional de Reconciliación encabezada por el Cardenal Obando y el Dr. Gustavo Parajón, este último en representación del sector protestante. Se formaron comisiones de paz regionales y locales integradas por católicos y evangélicos.

Esta nueva coyuntura abrió nuevos horizontes para la práctica ecuménica y la búsqueda de la paz. En octubre una peregrinación ecuménica partió a Nueva Guinea para invitar a las personas armadas a aceptar una amnistía ofrecida por el gobierno. También se formó el Movimiento Ecuménico por la Paz, la Vida y la Reconciliación Nacional, se volvió una experiencia ecuménica amplia entre los líderes de las diferentes organizaciones e instituciones que habían estado trabajando previamente en "el Diálogo sobre la Praxis Cristiana en Nicaragua Hoy" que se llevó a efecto por iniciativa del Seminario Bautista.

En el marco de Esquipulas II, los líderes cristianos comprometidos con la causa de los pobres escribieron un documento teológico titulado **Kairos**

Centroamericano en el que llamaban a las iglesias del mundo a reflexionar sobre las raíces de la guerra y contribuir a la búsqueda de la paz con justicia para la región centroamericana. Este documento tuvo mucha divulgación internacional y logró eco en las iglesias protestantes de Estados Unidos y Europa.

El "Plan Melton para Nicaragua" se descubrió en mayo, 1988. Este plan, dirigido por el embajador norteamericano en Managua, pensaba desestabilizar la marcha de Esquipulas II en Nicaragua, durante los últimos meses de la Administración Reagan. En junio, una Carta Pastoral fue emitida por la Conferencia Episcopal de Nicaragua donde había una coincidencia con el Plan de Melton hasta el punto de mostrar interés en la formación de un nuevo gobierno de reconciliación nacional. La oposición nacional al gobierno Sandinista tomó las calles en marchas furiosas en las cuales la Policía usó gas lacrimógeno para dispersarlas. En estas marchas se implicaron varios miembros de la Embajada americana. El gobierno decretó la expulsión del Embajador Melton y otros siete miembros de la Embajada. (Arnaiz, 150) En esta ocasión las Comunidades de Base creyeron conveniente no avivar más la lucha ideológica, sino buscar como unir esfuerzos en la pacificación del país y por esa razón, esquivaron la Carta Pastoral (Aragón-Loeschke, 84).

En 1989 Nicaragua recibió apoyo pastoral de la comunidad cristiana internacional más sobresaliente, por ejemplo el Encuentro de los Obispos Metodistas de las Américas, la visita del Arzobispo africano Desmond Tutu, la visita del Obispo Edmond Browning de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos, la visita del Premio de Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, y de Brian Wilson veterano norteamericano que arriesgó su vida intentando detener en Concord, California, un tren cargado con armas que se enviarían a Centroamérica, el 1 de septiembre de 1987 (Campbell, 32).

Cuando ocurrió el martirio de los Jesuitas (noviembre 1989) y de la religiosa americana Maureen Courtney en El Salvador, y de Teresa Rosales religiosa nicaragüense en Zelaya Norte (enero 1990), los cristianos por los pobres condenaron estos actos y celebraron servicios religiosos *in memoriam*. Con estos eventos se sellaron la solidaridad internacional y el martirio por la causa de los pobres en Centroamérica. Pero la Conferencia Episcopal de Nicaragua guardó silencio.

El papel de los cristianos durante la campaña electoral no fue relevante, pues, se daba por un hecho el triunfo de FSLN. Después de la derrota electoral, las organizaciones cristianas solidarias con la revolución hacían un llamado a las iglesias advirtiendo que un retroceso al capitalismo significaría un retroceso del Reino de Dios (cf. CAV, 1990).

Durante la ceremonia del cambio de gobierno el 25 de abril de 1990, el Cardenal Obando en su discurso lanzó una crítica áspera al gobierno Sandinista y una demanda al nuevo gobierno para que le diera un espacio amplio al actuar eclesial. Por su parte, Daniel Ortega en su discurso de despedida dijo que el

hecho de haber resistido durante 10 años la agresión del imperialismo era “un milagro de Sandino, de la Revolución, del Pueblo y, así, de Dios” (Aragón-Loeschke, 96). Para los cristianos revolucionarios era una hora de pascua política. Para el catolicismo de cristiandad o neocristiandad se volvía al poder hegemónico en alianza con la burguesía no somocista.

2. Conducta Política del Protestantismo

Aunque ya hemos hecho referencias a la participación del protestantismo en el período revolucionario, queremos de manera sucinta señalar algunos elementos que consideramos importantes para entender la conducta política de las iglesias evangélicas o protestantes de Nicaragua en esa época. Un estudio amplio sobre quiénes son los protestantes o evangélicos en Nicaragua, su trasfondo histórico, sus denominaciones principales y sus tendencias políticas se encuentra en la obra de Wolfgang Bautz, Noel González y Javier Orozco: **Política y Religión. Estudios de Caso: Los Evangélicos en Nicaragua**, publicación conjunta de la Fundación Friedrich Ebert y el Centro Inter-Eclesiástico de Estudios Teológicos y Sociales (Managua, 1994).

Tengamos en cuenta que el Protestantismo empieza en el Pacífico y las regiones centrales del país en el contexto de la revolución liberal de José Santos Zelaya (1893) cuando la libertad religiosa y la separación de Iglesia-Estado fueron proclamadas. En el área social, los protestantes contribuyeron a la salud y educación de los pobres. Sin embargo, nunca penetró significativamente en los sectores más afectados por los cambios estructurales traídos por el reordenamiento social lanzado por la revolución liberal (Pixley-Ruiz, 1972:55).

Desde la perspectiva de la opción para el pobre, sobresale a mediados de los 60s el movimiento juvenil profético que surgió de la Iglesia Bautista. Esta juventud había sido impactada por el estudio del profetismo bíblico, por el pensamiento protestante que venía del cono Sur (especialmente de Mauricio López, Emilio Castro, José Míguez-Bonino) y por la vida de Dietrich Bonhoeffer (Torres, 52-53).

También deben mencionarse dos proyectos fundados por la Convención Bautista de Nicaragua en 1967 que serían fructíferos para la nación nicaragüenses: 1) la fundación del Instituto Politécnico de Nicaragua (la actual UPOLI) bajo el lema "Sirviendo a la Comunidad", y 2) el Proyecto de Vacunación y Desarrollo Comunal (PROVADENIC). Estos proyectos de naturaleza diaconal eran señales incipientes de una opción por los pobres que maduraría después durante la revolución.

El otro elemento a tomarse en cuenta fue la creación del CEPAD en diciembre de 1972 ante el desastre nacional del terremoto que destruyó Managua. Lo que empezó como un Comité para ayudar a las personas damnificadas, después fue una organización evangélica para el desarrollo. Poco a poco las iglesias que conformaban el CEPAD se fueron percatando que era insuficiente resolver los

problemas sociales del país si el desarrollo no iba acompañado por cambios en la estructura económica y política. Eso se constata en su carta pastoral del 14 de febrero de 1978.

Nosotros subrayamos el hecho significativo que un buen número de jóvenes y mujeres bautistas que decidió colaborar e integrarse a la lucha armada del FSLN hasta la victoria de la Revolución Popular el 19 de julio de 1979. Unos eran estudiantes del Colegio Bautista, otros del Seminario Teológico Bautista y de la Universidad Politécnica. Otros vinieron del legado libertario de sus antepasados, caso de Doña. Olimpia Colindres, hija de Gregorio Colindres, uno de los generales de Sandino (Mojica, 48-50).

La victoria del FSLN el 19 de julio de 1979, impactó profundamente al protestantismo nicaragüense y le llevó a replantearse su pastoral tradicional. En octubre dieron a conocer el documento llamado "La Declaración de los 500 Pastores" por medio del cual se llamaba al pueblo evangélico a tener confianza en el gobierno revolucionario y a participar en las tareas de la reconstrucción nacional como expresión de su ética cristiana (Ruiz, 112).

El 3 de marzo de 1980 el CEPAD emitió una Carta Pastoral en la que reafirmó la voluntad del pueblo evangélico de asumir las tareas históricas de la reconstrucción, llamaba a la juventud evangélica a participar con valentía en la Cruzada Nacional de Alfabetización, y exhortaba a los padres de familia a apoyar a sus hijos en esa tarea. También apoyaban el programa de Reactivación Económica por considerar que respondía a las necesidades reales e inmediatas de Nicaragua.

Respecto al "Documento de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión", el Seminario Teológico Bautista (STB) emitió un manifiesto público que refleja un sentido pastoral profundo claro al estimular a las iglesias a seguir apoyando el proceso revolucionario y destacar el hecho de que el principio evangélico de separación entre la Iglesia y el Estado se garantizaba en el Documento del FSLN.

Durante la revolución, de las organizaciones protestantes que se destacaron por su solidaridad con el proyecto popular podemos mencionar: (1) al Eje Ecueménico MEC-CELADEC, obtuvo un asiento en el Consejo de Estado; (2) la Comisión Evangélica para la Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES), su tarea principal fue coordinar actividades entre evangélicos involucrados en la revolución, esto fue un acompañamiento pastoral a militantes que no tenían el apoyo de sus congregaciones locales; (3) la Acción Médica Cristiana con su mística de servicio a los pobres en el área de la salud, durante la guerra de baja intensidad enviaba brigadas de salud a las zonas más peligrosas; (4) el Centro Inter-Eclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) y (5) el Seminario Teológico Bautista hicieron su aporte en el terreno de la educación teológica para que fuera coherente y consecuente con la sociedad nicaragüense en revolución.

La Convención Bautista de Nicaragua (CBN) tuvo una destacada labor profética y pastoral ante la agresión norteamericana. Su Cartas Pastorales fueron la expresión más reconocida nacional e internacionalmente de su solidaridad con el pueblo nicaragüense y manifestaban una ética política clara a favor de las mayorías, de los pobres. En su carta de marzo de 1984 se condenaba el bloqueo norteamericano y sus ataques a las esperanzas de vida del pueblo nicaragüense. El 9 de noviembre de ese año escribieron una carta al presidente Reagan en la cual desde la Biblia se le llamaba a cambiar de actitud.

Hubo pastores jóvenes de las Asambleas de Dios, Iglesia del Nazareno y las Iglesias de Cristo que también tenía una participación excelente en la revolución. En la Costa Atlántica las Iglesias Moravas y Episcopales desempeñaron un rol relevante (Haslam, 21-38).

El apoyo protestante a la revolución no tenía la magnitud probablemente del catolicismo. Sin embargo, el papel de interpretación y comunicación del protestantismo, principalmente organizado en CEPAD, era sumamente útil fuera de Nicaragua. El protestantismo al lado de los pobres en Nicaragua junto a la solidaridad del protestantismo norteamericano que simpatizó con la revolución, fue un factor muy importante para evitar que la guerra de baja intensidad se volviera una invasión directa debido al peso de protestantismo norteamericano ante de la opinión pública de su país. Y, además, por la solidaridad económica para proyectos de desarrollo que la Revolución obtuvo de las iglesias protestantes del mundo entero. No fue casual que una de las tareas del Instituto de Religión y Democracia fue tratar de impedir el financiamiento de las iglesias protestantes norteamericanas a los sectores cristianos progresistas y a los proyectos en los cuales se involucraban.

Hubo un sector del protestantismo nicaragüense que aunque en los primeros años del proceso apoyó la reconstrucción nacional, a medida que la revolución se radicalizaba se iba marginando. Llegó un momento en que veían en la revolución un grave peligro para la marcha del evangelio, no se podía entender que un evangélico pudiera militar en el FSLN, expulsaban pastores de sus iglesias por considerarlos sandinistas, hacían diversionismo ideológico, estaban a favor del Cardenal Obando, para ellos era como un profeta. De este sector del protestantismo muchos se fueron del país. Se puede notar, entonces, que en Nicaragua la división del cristianismo no era por razones dogmáticas (catolicismo vs. protestantismo), era por razones políticas (estar o no estar con el proyecto popular).

Posteriormente, en los 90, grupos de evangélicos o protestantes que durante la revolución sandinista proclamaban la apoliticidad de la iglesia, llegarían a constituirse en grupos o partidos políticos que buscarían llegar al poder por la vía electoral, a veces en alianza con los grandes partidos de izquierda o derecha. Este es un fenómeno más complejo que el planteado en el presente trabajo y por lo cual merece un estudio aparte.

3. Reflexión Crítica

Al presentar la conducta política del cristianismo nicaragüense durante la revolución sandinista queremos hacernos una reflexión crítica a lo que fue, a lo que pasó, y después otra reflexión para hoy ante el nuevo escenario nacional. Consideramos que la época revolucionaria fue un laboratorio inmenso de muchas cosas, de la economía, de la política, de la educación, y de la religión, etcétera. Es por ello que es necesario e interesante sacar al máximo las lecciones que tal época nos deja.

3.1. Crítica de la praxis cristiana durante la revolución

En agosto de 1990 el Centro Antonio Valdivieso promovió la celebración de la Semana Teológica bajo el tema "Los Cristianos Latinoamericanos frente a la crisis del Socialismo y la derrota Sandinista". En ese evento, María López Vigil hizo comentarios críticos valiosos sobre la iglesia de los pobres en Nicaragua referido al sector católico (López Vigil, 76-82).

Primero, la Iglesia de los Pobres en Nicaragua es débil en organización, desarrollo, y experiencia, es evidente que el triunfo de la revolución popular sandinista hizo la Iglesia de los pobres mayor de lo que realmente era, el FSLN le dio una responsabilidad continental, universal, que también era desproporcionado a su fuerza. Segundo, el FSLN también la distorsionó, en algunos momentos la arrastró a actividades y posiciones que la polarizaron más, en otras ocasiones intentó sustituirla. Tercero, se creyó que la síntesis fe-política se había hecho, pero esto no fue así, de igual manera se pensó que la síntesis marxismo-cristianismo se había logrado, pero la realidad hizo ver que no estaba hecha por lo menos en las bases. Cuarto, el conflicto entre la jerarquía católica y el estado revolucionario condicionó a la Iglesia de los pobres muchísimo a tal punto que a veces este conflicto pesó más ideológicamente que el conflicto entre la revolución y los empresarios. Quinto, al poder sandinista le faltó autocrítica y a los cristianos les faltó audacia en la crítica a dicho poder. Sexto, se quemaron etapas y su discurso se volvió tan politizado que dio la impresión que la Iglesia de los pobres era una sucursal religiosa del Frente Sandinista.

Hay otras críticas importantes que en general valen para todo el sector cristiano que estuvo con la revolución y son aceptables, mencionamos las siguientes (Aragón-Loschke, 99-109). Primero, se descuidó el trabajo específicamente pastoral perdiendo la oportunidad de volverse sujeto de transformaciones y cambios dentro de la misma iglesia. Segundo, los centros e instituciones progresistas se volvieron sujetos de tomas de decisiones y declaraciones desconectados de las bases. Tercero, sino en principio, al menos de hecho el FSLN trató el sector religioso progresista bajo la perspectiva de la conveniencia política y los usó tratando de alcanzar objetivos de corto plazo y por esa razón un movimiento cristiano, autónomo y revolucionario no pudo desarrollarse.

Cuarto, la pérdida de paciencia de parte del FSLN frente a las actitudes antisandinistas de la jerarquía católica significó un costo muy alto en términos políticos, pues la población en su mayoría ve lo sagrado en la jerarquía, y de la forma que fuera la gente resentía el maltrato a sus líderes religiosos (UCA, 5).

Las críticas a la praxis cristiana en la revolución también están relacionadas con lo que consideramos fallas del FSLN como vanguardia de la revolución, en particular su falta de tolerancia a la crítica, de tal modo que el sector cristiano que se les integró desde su fe, no pudo tener un rol profético al interior de la revolución por el cuidado de no tener problemas ante la cúpula del FSLN o por no hacerle involuntariamente el lado a la ofensiva reaganiana y a la neoconservadora del IRD. A la larga esto hizo perder confianza en los cristianos por la revolución especialmente entre los sectores indecisos de iglesia dentro y fuera del país que ante las dos posiciones polarizadas no sabían a qué lado estar, ni quien tenía la razón.

Pese a los errores tanto de parte de los sectores cristianos solidarios con la revolución popular como de parte del FSLN, Nicaragua asombró al mundo con su revolución, dio esperanza a pueblos en lucha, se escribió un hermoso capítulo en la historia de la iglesia en América Latina que hizo impacto en el mundo. Dio aportes significativos a la teología y la filosofía de la liberación como productos genuinamente latinoamericanos. Se demostró una vez más que el cristianismo puede ser opio pero también puede ser liberador. Detrás de los modelos de conducta política están dos modelos de sociedad, dos modelos de ética política que conllevan las iglesias, ya sea en relación con el poder burgués (dominación) o con el poder popular (servicio).

3.2. ¿Cómo vivir hoy en Nicaragua el Principio-Liberación?

Enrique Dussel formula el Principio-Liberación en estos términos: "el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general". "Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso cualitativo de la historia" (Dussel, 558, 559).

El Principio-Liberación estuvo presente en la ética política del cristianismo progresista en Nicaragua durante el proceso revolucionario. ¿Qué fue todo el sacrificio por los pobres, sino una manera de lograr el proceso cualitativo de nuestra historia nacional? Sin embargo, este Principio, hay que replantearlo a la altura del tiempo en que vivimos. El mismo Dussel presenta en su obra **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión** (1998) el paso de una ética de la liberación latinoamericana a una ética situada en el horizonte mundial, planetario.

En Nicaragua el escenario ha cambiado, se pasó de una revolución a la exclusión neoliberal. La lucha por una nueva sociedad se da en términos políticos buscando la unidad en la diversidad, trabajando por una cultura de paz. Estamos

viviendo un nivel de pobreza altamente preocupante sin que haya un movimiento popular fuerte para enfrentarlo, ya no hay un proyecto de nación ni una vanguardia conductora de un proyecto de liberación. La globalización neoliberal avanza, dejando cada vez más numerosas víctimas (hombres, mujeres y niños viviendo la exclusión), con el agravante de una corrupción nunca antes vista. Un pueblo empobrecido rematado por asaltantes de saco y corbata. Sumado a todo ello la problemática medio ambientalista.

En el campo religioso, los teólogos de la liberación optamos por los pobres, pero los pobres optaron por el pentecostalismo o por la jerarquía católica. La Iglesia de los Pobres en el campo católico ha quedado reducida a su mínima expresión frente a una jerarquía hegemónica con un proyecto de romanización acelerado para revertir el movimiento popular, la teología de la liberación y el crecimiento protestante. El protestantismo progresista es minoritario, las iglesias locales que nos apoyaron en la década de los 80 están más interesadas ahora en el iglecrecimiento cuantitativo buscando una salida religiosa a la crisis nacional.

Si en los 80 el Principio-Liberación se vivía en los niveles de la defensa armada del proyecto popular, en la educación popular, en la confrontación teológico-política contra las jerarquías eclesásticas y la teología tradicionalista-traditionalizante, en la Insurrección Evangélica. ¿Cómo vivirlo hoy en las condiciones antes mencionadas? Señalamos pautas éticas que guardan coherencia con las vividas en los 80 y que sintonizan con los avances de la teología y la filosofía latinoamericanas, en espíritu de diálogo, no de confrontación.

Primero, manteniendo la esperanza. En días pasados el Dr. Vicent Martínez Guzmán citaba una frase (si mal no recuerdo de Bloch) que nos hacía ver que cuando todo va mal, insertar el factor esperanza es ser revolucionario. Hay lugar para la esperanza. En estos días hemos sabido que obispos europeos se han pronunciado a favor de América Latina y han condenado la corrupción. El Consejo Mundial de Iglesias está laborando por la cultura de paz, está desarrollando programas contra la violencia y el terrorismo.

Segundo, afirmando la ética del bien común. Significa que de la opción por los pobres se ha pasado a una opción más amplia, la opción para la vida. La vida humana se ha convertido en un imperativo universal y absoluto (Vuola, 3). En América Latina concretamente se afirma el bien común en términos de la sociedad en que quepan todos y todas incluyendo la naturaleza. Es el bien común lo que nos garantiza la vida humana y del planeta, es por ello que la teología de la liberación actualmente incorpora la temática ecológica.

Tercero, la ética de relacionalidad. Esto es algo relativamente nuevo para nosotros. Reconocemos el aporte de las teólogas y filósofas feministas quienes están señalando una ética sexual desde la mujer y de los pobres que rescate el cuerpo, que diga que el cuerpo es el centro de la vida misma, punto de partida concreto para el entendimiento de la vida y la defensa de la misma.

Cuarto ética de la educación. La educación superior, debería rescatar y recontextualizar creativamente lo que considero uno de los mejores logros de Nicaragua en los 80, los fines y objetivos de la educación surgidos de una consulta nacional. Significa ligar al estudiantado universitario con la educación popular. Ahí hay un potencial enorme para lograr el desarrollo sostenible, para la formación democrática, y la cultura de paz.

Bibliografía

1. Aragón, Rafael & Loschcke, Eberhard. *La Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Historia y Perspectivas*. Publicación de Rafael Aragón. Managua. 1991.
2. Arnaiz Quintana, Angel. *Historia del Pueblo de Dios en Nicaragua*. Managua: CAV. 1990.
3. Bautz, Wolfgang., González, Noel & Orozco, Javier. *Política y Religión. Estudio de Caso: los Evangélicos en Nicaragua*. Fundación F. Ebert & CIEETS. Managua. 1994.
4. Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la Tierra. Grito de los pobres*. Trotta. Madrid. 1996.
5. Campbell, Gary. "Nicaragua sigue siendo el lugar de mi corazón". Amanecer # 76. (enero-febrero). Managua. 1991.
6. Cabestrero, Teófilo. *Blood of the Innocent. Victims of the Contras' War in Nicaragua*. Orbis. Maryknoll. 1985.
7. Casaldáliga, Pedro. *Prophets in Combat*. CIIR. London. 1987.
8. CAV. *Dando razón de nuestra esperanza*. Ediciones Nicarao. Managua. 1992.
9. CAV-IHCA. *Apuntes para una Teología Nicaragüense* Managua. CAV-IHCA y San José. DEI. 1981.
10. Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. UNAM. México D. F. 1998.
11. Ecurra, Ana María. *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. Nuevota. México D. F. 1983.
12. Girardi, Giulio. *Faith and Revolution in Nicaragua. Convergence and Contradictions*. Orbis. New Cork. 1988.
13. Haslam, David. *Faith in Struggle*. Epworth Press. London. 1987.
14. López Vigil, María. "La realidad de la Iglesia de los Pobres en Nicaragua". *Dando razón de nuestra esperanza*. Ediciones Nicarao. Managua. 1993.
15. Mojica, Julio A. *La Pastoral Profética Bautista en la Revolución Sandinista*. 1990. Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica.
16. Moller, Alois. "Angustia y esperanza: hacia un modelo alternativo de desarrollo". *Pasos #73*. p. 11-25, DEI. San José. 1997.
17. Richard, Pablo. *La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres*. DEI. San José. 1983.
18. *The Spiritual Power of the Church of the Poor*. Versión de Marilyn Chilcote. 1987.

19. Rosales, Juan. *La Revolución es un Sueño Compartido. Cristianos y Marxistas en Nicaragua*. Antarca. Buenos Aires. 1987.
20. Rosset, Peter & Vandermeer, John (eds). *The Nicaraguan Reader. Document of a Revolution under Fire*. Revised Edition. Grover Press, Inc. New York. 1983.
21. Ruiz, Jerjes. "*The Priest of All Believers*". *Faith Born in the Struggle for Life*. Dow Kirkpatrick ed. Eerdmans. Grand Rapids, MI. EE. UU. 1988.