

**LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN ACCION:
LA DENOMINADA "IGLESIA DE LOS POBRES"
UTILIZADA POR LA IGLESIA DE LA REVOLUCION (*)**

POR

PH.-I. ANDRÉ-VINCENT, O. P.

De Tubingen a Managua.

El día de Pentecostés se reunían en Tubingen cuarenta teólogos de Europa y América para proclamar su apoyo a la «Iglesia de Nicaragua». El manifiesto iba acompañado de firmas har-to conocidas: de Schillebeeckx a Hans Küng, todos los nombres de la nueva teología se hallaban presentes; los alemanes (Metz, Moltman), los ingleses, los italianos, los españoles, los franceses (Jossua, Pohier y el grupo de los discípulos que seguían al viejo maestro, el profético Padre Chenu). ¿Qué era lo que motivaba una reunión semejante de teólogos «comprometidos»? Ese minúsculo país de América Central que se llama Nicaragua.

Con sólo dos millones de habitantes, es decir, tres veces menos que El Salvador, Nicaragua tiene una superficie siete veces mayor que la de ese país vecino: con su geografía de lagos y montañas estaba hecho para la guerrilla. Y he aquí que desde hace dos años, la guerrilla ha vencido y la Revolución se halla en el poder; y lo está con el apoyo de la «Iglesia de los pobres», atestiguada por el manifiesto de Tubingen.

(*) De *L'homme Nouveau* del 2 de octubre de 1983, traducimos este interesante artículo, de plena actualidad, de nuestro amigo el R. P. Philippe I. André Vincent, a quien agradecemos la claridad con que nos ilustra de lo que significa la que hoy se autodenomina «iglesia de los pobres». El P. André Vincent ha publicado recientemente el libro *L'Eglise dans les Révolutions de l'Amérique latine* (París, Aux Editions SOS, 106, rue de Bac).

¿Y qué es esa «Iglesia de los pobres»? Podría preguntárseles a los teólogos que les prestan su testimonio. Pero ellos mismos nos remitirían a esa teología en acción que está siendo escrita por la Revolución nicaragüense, vanguardia inspirada de la Revolución mundial. El mismo acontecimiento escribe en ese rincón del planeta el primer capítulo de la Revolución y el primero de la Iglesia nueva.

El manifiesto de los cuarenta teólogos, al igual que la mayoría de los textos de las «teologías de la liberación», no es una exposición doctrinal sino que debe leerse al filo de la historia y se inscribe en la praxis que hace hoy la historia en Nicaragua. A través de esa praxis pueden entenderse también los acontecimientos ocurridos en la misa de Juan Pablo II en Managua (4 de marzo de 1983).

La misa del Papa en Managua.

Esa misa «desnaturalizada» fue evocada por el Papa, tras su retorno a Roma, como el punto negro de su viaje. Juan Pablo II había predicado la unidad, rechazando una vez más la dicotomía de las dos Iglesias, la de los pobres y la de los ricos; pero, apenas oída, la voz del Papa fue cubierta por la de las mujeres que se agrupaban alrededor de los mandos radiofónicos: «Queremos rezar por los muertos..., queremos la paz...» (¡Ah!, el bello pretexto...). Esos slogans y otros parecidos, repetidos sin tregua por los grupos que rodeaban el podio, dominaron de un extremo a otro la celebración eucarística. Al pueblo fiel, que se apiñaba en los alrededores, le fue imposible escuchar la misa.

El Papa ha expresado el sufrimiento del pueblo cristiano al manifestar el suyo ante esa «*profanación organizada de la liturgia eucarística* (16 de marzo). Los cuarenta teólogos han aparentado ignorar esa profanación y ese sufrimiento. Adoptan sin pestañear la versión oficial del partido: «*No se ha dado respuesta a las esperanzas del pueblo, que aspira a la paz y pedía que fuese honrada la memoria de sus muertos*». Tal es el rumor que ha

hecho circular el partido después de su fracaso de Managua: «El Papa no ha querido rezar por la paz; no ha querido rezar por nuestros muertos».

Había fracasado el intento del Frente Sandinista de Liberación de capitalizar el viaje del Papa. La trampa había sido colocada, con mano maestra, por el Presidente de la República en su discurso inicial, donde declaraba a su país en estado de defensa frente a la agresión del capitalismo opresor. Se exaltaba en él el compromiso de la «Iglesia de los pobres» en esa cruzada...

Como todas las revoluciones, la de Nicaragua jugaba la baza de «la patria en peligro». El Papa se ha negado a entrar en ese juego. Ha predicado la unidad de la Iglesia; ha rechazado la dialéctica de la lucha de clases en la Iglesia y en la sociedad. Había apoyado a los obispos en su actitud de retirada ante la Revolución (los obispos «conservadores»). El viaje de Juan Pablo II a Nicaragua revela un plan de integración de la Iglesia en la Revolución. La «Iglesia de los pobres» es el instrumento de esa integración, no tan sólo para Nicaragua sino para la Iglesia entera en la Revolución mundial.

En el "Frente Sandinista de Liberación".

¿Qué es, por tanto, esa «Iglesia de los pobres»? ¿Y qué esa Revolución? Podremos hallar la respuesta a esa pregunta en cualquier lugar donde aparezca una población católica y una voluntad de cambio social explotada por una praxis revolucionaria. Es el caso de todos los países de Hispanoamérica. La «cristiandad del tercer mundo» era la tierra de elección para esa síntesis entre la fe y la praxis. Allí es donde se desarrollaron las «teologías de la liberación».

Dichas teologías no son, en primer lugar, una doctrina, sino una práctica. Se insertan en la historia de cada país y en la de todo el conjunto hispanoamericano aquejado de «liberación». Esa proliferación teológica tiene por doquier el mismo origen y

el mismo método: tiene como punto de partida un análisis marxista de la situación y se desarrolla en la acción revolucionaria. Aspira a comprometer a la Iglesia entera.

Un desarrollo semejante del pensamiento y de la acción se opera a través de la historia de Nicaragua de forma ejemplar. Para toda Hispanoamérica y para el mundo entero, la epopeya del «Frente Sandinista de Liberación Nacional» es la experiencia piloto. ¿Qué es, pues, ese «Frente Sandinista de Liberación»?

Sobre la venerable fachada de la catedral de Managua se impone a la vista un enorme cartel: una silueta destaca sobre la blancura de una hostia gigantesca; el poncho, el bolero, las botas, permiten identificar a un caudillo tradicional; Sandino es el «leader» asesinado, el primer mártir de la Revolución. Nacionalista y tradicionalista, como en todos los países del tercer mundo, la Revolución es también, aquí más que en cualquier otro lugar, marxista. La hostia gigante sólo ocupa el primer piso de la fachada; el segundo lleva sobre una banda los nombres de la revolución mundial: Marx, Engels, Lenin, «gigantes del pensamiento proletario».

Sandino es la imagen que sirve de tocado a la dialéctica marxista en Nicaragua. Un tocado que se presta a engaño. En la euforia de la victoria, cuando figuraban codo con codo marxistas de todas las obediencias y cristianos de todas las tendencias, era posible engañarse. La incompatibilidad entre marxismo y cristianismo parecía superada en el movimiento de la acción común. Los propios obispos, en el mensaje del 17 de noviembre de 1979, al día siguiente del triunfo de la «Liberación», prestaban su confianza al Frente sandinista: acariciaban la hipótesis de un socialismo de rostro humano. Mantenían, sin embargo, «los ojos abiertos ante los riesgos» de la empresa. Esos riesgos estallaron enseguida y, al año siguiente, una nueva carta de los obispos se alzaba contra una propaganda que atacaba las «raíces de la fe», que «ridiculizaba la religión», sirviéndose de ella a través de los sacerdotes comprometidos en el movimiento revolucionario. Los obispos se pronunciaban contra los «nuevos modelos de dominación y los exclusivismos de clase»; reivindi-

caban para el pueblo un «orden social que... se enraizase en el hombre y en el bien común».

En el seno de una población tradicionalmente católica, el Frente de Liberación no podía avanzar sin la Iglesia, cuya «ala en marcha» drenaba el pueblo de los fieles hacia la Revolución. La experiencia de la «cruzada de alfabetización» lo había demostrado. El «ejército popular de alfabetización» arrastraba en sus «brigadas» a una juventud católica todavía no «concienciada» totalmente por la dialéctica revolucionaria. Un documento de la Conger (organismo oficial de los religiosos y religiosas) les reprochó su «mentalidad sacramentalista»: concedían demasiado sitio al «Santísimo», y la presencia eucarística adquiría «demasiada importancia» en detrimento de la «presencia de Jesús en la lucha de clases».

Sin embargo, el padre Fernando Cardenal, jesuita, miembro de la Junta gubernamental y «coordinador nacional de la Cruzada», evocaba la verdadera conversión del espíritu, la «metanoia» realizada por los jóvenes comprometidos en esa cruzada: habían optado «por los pobres» y, a la vez, habían entrado en la evangelización y en la acción revolucionaria. La praxis había renovado su fe. Porque *«la fe cristiana no es distinta del proceso revolucionario»* (1). Es *«el momento de probar que somos capaces de integrarnos en ese proceso»* (2).

La Iglesia en la Revolución.

Esta integración de la fe en la praxis revolucionaria requería la integración de la Iglesia en la Revolución. En Nicaragua el instrumento de esta integración estaba forjado: se llamaba la «Iglesia popular». Esta Iglesia tenía sus propios organismos y vinculaciones oficiales con el Frente Sandinista de Liberación, que ponía a su disposición los medios del poder: la televisión entera, el 80 % de las radios, los dos tercios de la prensa; disponía

(1) Citado por F. Francou.

(2) F. Cardenal.

de todas las complicidades de la red internacional tejida a través del mundo en torno a los «movimientos de liberación».

La «Iglesia popular» establecida en Nicaragua se desborda ampliamente sobre América Central y más allá. Sus «teólogos» le llegan de toda la América hispana y de Europa. En el Centro Valdivieso figuran, junto a los hermanos Cardenal y Pablo Richard, peruanos, argentinos y brasileños, tales como Gustavo Gutiérrez, Merino, Enrique Dussel y Leonardo Boff, mundialmente conocidos. El «Centro Juan XXIII» y el «Instituto Histórico de América Central», creado en Managua por los jesuitas, acogen a los mismos «teólogos comprometidos».

Esta Iglesia forma cuerpo con el «Frente Sandinista de Liberación»; numerosos sacerdotes, religiosos y religiosas se han enrolado en las filas del partido; cuatro de ellos son miembros de la «Junta dirigente»: los hermanos Cardenal, el padre Edgar Panales, el padre Miguel D'Escoto, Ministro de Asuntos Exteriores. Por tanto, la «Iglesia de los pobres» era rica en poder e influencia. Obtenía con facilidad la eliminación de los sacerdotes y laicos en desacuerdo con ella que ocupasen puestos importantes en la nueva sociedad.

Ante la evolución abiertamente marxista del régimen, los obispos vieron la necesidad de romper su primitiva solidaridad: pidieron a los sacerdotes que se retirasen de la Junta gubernamental. Los cuatro sacerdotes se negaron, acompañados en su negativa por una oleada de protestas orquestadas por los órganos de la «Iglesia popular» y también por los religiosos y religiosas que dirigían las «comunidades de base».

En una carta abierta de las comunidades de base a los obispos puede leerse lo siguiente: *«Si nuestros obispos temen al comunismo, es seguramente porque no viven con los pobres... La misión propia de la Iglesia consiste en favorecer la integración del pueblo en las organizaciones revolucionarias... Acepten, así pues, los obispos el proceso de la lucha de clases que debemos atravesar y ante el cual la neutralidad no es posible, porque la neutralidad es contraria al Evangelio»*. Y este manifiesto, firmado por los religiosos y los dirigentes de las comunidades de

base, concluye declarando: *«Es la jerarquía quien rompe la unidad con su exhortación fraterna a la unidad de la Iglesia; sí, porque la unidad se hace alrededor de la causa de los pobres: esa es nuestra causa, la que nosotros defendemos».*

La unidad quedaba rota en el seno de la Iglesia de Nicaragua. La guerra estaba declarada e iba a prolongarse en el seno mismo de la Iglesia, por los responsables de la Iglesia. Estalló la violencia. Se organizaron tumultos populares contra los sacerdotes fieles a la jerarquía. ¿No era acaso Mons. Ovando un secuaz de los conservadores? Un «contra-signo» declaraba un ministro sacerdote, un «anticristo», vociferaba Tomás Borges, Ministro del Interior.

- El 20 de julio, los obispos entregaron un mensaje a la prensa. Se quejaban en él de numerosas violaciones de la libertad religiosa que el gobierno atribuía a individuos «no controlables». Pero, ¿sobre quién echar la culpa de abusos tan graves como *«la expulsión de Mons. Schloefer, obispo de Bluefields y, en los organismos del Estado, la manipulación de las creencias, la ridiculización sistemática de la religión popular y, en fin, el empleo de los medios de comunicación social contra la fe, la incitación al odio y a la agresión»?* Esta carta, remitida a la prensa, fue prohibida por la censura (21 de julio). Idéntica prohibición recayó sobre la carta dirigida por el Papa en apoyo de los obispos de Nicaragua (31 de julio). Dicha carta era, sin embargo, moderada en extremo.

El 11 de agosto tuvo lugar el innoble atentado perpetrado contra el padre Carballo, responsable diocesano de la prensa. El espectáculo del sacerdote desnudo, expuesto con una mujer desnuda a las burlas del populacho, fue difundida por la T.V. nacional. Grande fue la indignación del pueblo cristiano. Los indios del «barrio indígena» levantaron barricadas... ¿Iba a alzarse un nuevo ejército de cristeros? El partido ordenó una «retirada estratégica».

El temor principal del gobierno se centraba no en una insurrección, que sería ahogada en sangre, sino en una guerra fría con la jerarquía católica que habría cerrado a la Revolución su avan-

ce a través de un pueblo profundamente religioso. Los *mass-media* cambiaron de tono. El gobierno intentó un acercamiento a ciertos obispos menos «conservadores». La campaña de difamación contra Monseñor Ovando Bravo fue relagada a la «Iglesia popular».

Monseñor Ovando era el blanco ofrecido por la «intelligentzia» revolucionaria a los informadores de ambos mundos. La información católica internacional no era la menos vulnerable a la estrategia de la «Iglesia de los pobres». Se difundió a través del mundo que el arzobispo de Managua estaba prisionero de los ricos y de los americanos: de ahí que se mostrase «poco comprensivo» hacia los esfuerzos «constructivos» de la revolución sandinista. Estas acusaciones, propaladas hasta Roma y luego difundidas por el organismo de la Santa Sede, *Pax Christi*, salpicaban a todo el episcopado de América e incluso al CELAM. Acusada, la conferencia episcopal reaccionó vigorosamente. Todo el episcopado de Hispanoamérica se manifestaba solidario de los obispos de Nicaragua y de Monseñor Ovando.

¿Podría la visita del Papa invertir la situación? ¿Podría propiciar un acercamiento entre el gobierno del «Frente Sandinista» y los obispos? El movimiento revolucionario no puede ser detenido: ¿querría el Papa bendecir «la integración de la Iglesia en el F. S. L. N.»? Ernesto Cardenal, arrodillado delante del Papa, representaba la demanda de esa bendición. El Papa se negó.

La homilía del Papa en la misa de Managua «no tenía nada de un discurso político»: no era una alocución de circunstancias. Respondía a la urgencia del momento pero lo hacía invocando la Verdad que no pasa. Proclamaba la unidad de la Iglesia pero no el solo movimiento de la historia sino, primero, en su fuente divina, en el ser de Cristo y en el ser de los cristianos. Rechazaba el dinamismo dicotómico de la lucha de clases oponiéndole el de la caridad.

En realidad el Papa se alzaba contra una dialéctica que reducía la fe al mandamiento de amor al prójimo, y este mandamiento a una solidaridad de clase y de lucha de clases. Una vez más era denunciado el error de las «teologías de la liberación».

La teología de la Revolución.

La «Iglesia de los pobres» es una teología en acción. Bajo el nombre de «Iglesia popular» ha tomado cuerpo en Nicaragua a través de la lucha revolucionaria del «Frente sandinista». Y no sólo en Nicaragua: en toda Hispanoamérica es la «Iglesia que nace del pueblo» mediante la «concienciación» que hace entrar en la lucha de clases a las masas católicas. La cabeza de ese movimiento se halla en todas partes. Sin embargo, existen algunos centros dirigentes que reúnen y transmiten los impulsos de la dialéctica a través del cuerpo. Para América Central un centro semejante lo constituye, en San José de Costa Rica, el «Departamento de Investigaciones Ecuménicas» (el D. E. I.).

En 1960 el D. E. I. recibía del «Consejo mundial de las Iglesias» 100.000 «escudo-dólares». Se convertía en una de las encrucijadas más importantes de las «teologías de la liberación» y de la acción revolucionaria. Dos maestros de esa teología-acción se instalaban en el D. E. I.: el brasileño Hugo Assman y el chileno Pablo Richard; irradiaban desde allí sobre América Central; fueron los padres de la «Iglesia de los pobres» en Nicaragua.

La «Iglesia de los pobres» o «Iglesia popular» se define como el «brote de las instituciones intermedias» (entre la Iglesia y la Revolución), instituciones ligadas más o menos orgánicamente al movimiento popular, y en comunicación más o menos crítica con la jerarquía. Son, por ejemplo, C. A. V., I. H. C. A., Eje Ecuménico, Confer, Aclen (3).

El centro «Antonio Valdivieso» (C. A. V.), el Instituto Histórico Centroamericano (I. H. C. A.) y el Eje Ecuménico son creaciones de la «Iglesia popular»; pero la Confer y el Aclen son organismos oficiales de la Iglesia católica (la federación de los religiosos y religiosas, la asociación de los sacerdotes diocesanos). Es toda la Iglesia entera quien debe integrarse en la Re-

(3) Uriel Molina, *La Iglesia en la Revolución. Apuntes para... nicaragüense*, pág. 66.

volución. La «Iglesia popular» es el instrumento de esta integración.

La integración de la Iglesia en la Revolución es exigida por la lógica de la «opción por los pobres». Esta opción sólo es real, se dice, si pasa por la necesaria «mediación» de lo político. «La opción preferente y solidaria por los pobres» significa hoy, en Nicaragua, trabajar bajo la dirección del Frente sandinista. Se trata de una «opción eclesial». Así, pues, es en cuanto miembro de la Iglesia que los católicos deben comprometerse en la Revolución. Y lo que encuentran en ese compromiso *«no es sólo su deber político, sino su visión cristiana del mundo, una nueva vida de su fe, una teología»*.

La «Iglesia popular» y la «teología de la liberación» nacen juntas del compromiso revolucionario. «Primero hay un hecho mayor y constitutivo, la participación de los cristianos en el movimiento obrero-campesino. Con relación a ese hecho principal la «Iglesia popular» y la «teología de la liberación» son sólo un hecho secundario» (4).

La Iglesia popular se compone de los cristianos que «han aprendido la teología en la praxis revolucionaria» (5). Esos «cristianos revolucionarios» han hecho una lectura política del Evangelio, «un análisis marxista de la realidad, diríamos en términos actuales» (6).

La nueva lectura del Evangelio se define como una «hermeneútica práxica». Esta hermeneútica, ilustrada por la praxis revolucionaria, «confronta la situación actual con el Jesús histórico». De esta interpretación se deriva la figura del «Cristo subversivo», del «Cristo guerrillero». Se sigue que la lucha de clases atraviesa la Iglesia como el propio fermento evangélico.

La unidad de la Iglesia en esta visión no es una realidad presente sino futura: es la unidad del mundo consumado. Tiene por principio no la presencia eucarística sino el futuro escato-

(4) Pablo Richard, *La Iglesia latino-americana*, pág. 69.

(5) Argüello.

(6) Molina, *La Iglesia en la Revolución*, pág. 42.

lógico que polariza el conflicto y lo estimula. Porque el conflicto social es el eje de la Iglesia tanto como de la sociedad. La Eucaristía está dominada por la lucha de clases. No existe comunión real posible entre somozistas y sandinistas, entre conservadores y revolucionarios. Una misa verdadera es una misa comprometida en la Revolución. En este compromiso encuentra la Eucaristía su sentido: es el sacramento de la «Iglesia de los pobres».

La integración de la Iglesia en la Revolución realiza, la verdad de la Iglesia, la autenticidad de la fe. La verdad, la autenticidad, no existen antes del compromiso. Por lo tanto «no hay que buscar en la fe la justificación del compromiso revolucionario sino, en ese compromiso, la justificación de la fe». Y Pablo Richard nos invita, con Assman, Cardenal y otros teólogos de la liberación, a «repensar toda nuestra fe» (7).

«No se trata de un cristianismo que aspira a dar sentido al proceso revolucionario; de lo que se trata es de encontrar un nuevo sentido al cristianismo a partir del compromiso, de encontrar la justificación de la fe». Y debemos integrarnos en ese proceso y, en su seno, construir la Iglesia. Debemos entonces expresar nuestra fe pero no con la pretensión de ser la vanguardia: «es el partido quien guía al proletariado» (8).

La «Iglesia popular» es por tanto esa Iglesia que nace del partido, el equivalente de la fórmula «La Iglesia que nace del pueblo».

Un texto de J.-B. Metz publicado por las «Informaciones» del C. A. V. manifiesta la magnitud del designio inscrito en la «Iglesia de los pobres». El teólogo de Tubingen se hallaba de visita en Nicaragua:

«Yo veo en Nicaragua una posibilidad histórica nueva... porque los cristianos y el pueblo cristiano han sido también los protagonistas de esa revolución... Es la primera vez que ocurre en la historia... Ello plantea un interrogante radical sobre la identidad eclesial y sobre las estructuras eclesiales... Será muy

(7) Pablo Richard, *Fe cristiana y revolución marxista*, pág. 231.

(8) P. Richard, *ibid.*

importante comprobar si en Nicaragua se puede conseguir que la Iglesia, como Iglesia de base, represente esa identidad tanto religiosa como política del pueblo. Si ello se produce tendremos un ejemplo histórico de lo que son nuestras esperanzas».

«Todo depende de ese proceso... De ahí que la Iglesia de Nicaragua necesite nuestra solidaridad. En la conciencia de esa solidaridad surge en nosotros una nueva Iglesia».

Este texto del teólogo alemán apareció en las «informaciones» del C. A. V. en julio de 1981. ¿La esperanza que expresa ha sido frustrada por la visita del Papa, dos años más tarde? En su Pentecostés, a continuación de la visita, J.-B. Metz y sus colegas tuvieron la audacia necesaria para censurar al Papa y perseverar en su visión de una «Iglesia nueva», esa «Iglesia de los pobres» que es la Iglesia entera regenerada por el dinamismo de la Revolución... ¿Hasta donde llegará esa utopía?