

SANDINISMO EN NICARAGUA: ¿UNA REVOLUCION LIBERADORA?

(ANALISIS DE LAS CLAVES DE LA REVOLUCION SANDINISTA)

POR

JAVIER URCELAY ALONSO

Dedicado:

A los cristianos de El Salvador, Guatemala y todo Centroamérica, que son tentados a dejarse arrastrar por los falsos profetas de la liberación.

A los cristianos perseguidos de Nicaragua, para que Dios les de fortaleza para el sacrificio, y haga de él semilla de nuevos discípulos.

A los cristianos de toda Hispanoamérica para que, confirmados en la fe por pastores santos, impidan que el ejemplo de Nicaragua jamás se repita en aquellas naciones hermanas.

Dedicado, finalmente, con toda humildad, a la Santa Iglesia católica, apostólica y romana, nuestra madre, en quien tenemos todas nuestras esperanzas.

Nicaragua, «lugar teológico» del liberacionismo

Si alguna característica se ha considerado rasgo diferencial de la Revolución Sandinista es que «los cristianos han sido, pues, parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedente en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y posiblemente del mundo» (1).

La revolución cultural que significa que, por primera vez, aparezca un gran número de cristianos comprometidos, en nombre de su fe, en un proceso revolucionario como el sandinista, tiene para los teólogos de la liberación una trascendental importancia de cara a la revolución de la propia Iglesia. Así lo hace

(1) «Declaración oficial del F.S.L.N. sobre la religión,» documento hecho público el 7 de octubre de 1980 por la Dirección Nacional del F.S.L.N.

ver Giulio Girardi, uno de los principales ideólogos de la Teología de la Liberación y los Cristianos por el Socialismo: «Esta experiencia es nueva no sólo para la sociedad y la cultura: representa una novedad también para la fe cristiana, ya que ésta no puede intervenir activamente en un proceso de transformación social sin sufrir ella misma un proceso de transformación» (2).

Nicaragua se convierte de esta manera en verdadera experiencia piloto o campo de pruebas de la Teología de la Liberación, como reconoce el propio Girardi: «El nuevo aporte que significa la participación en un proyecto revolucionario para la fe, la Iglesia, la teología, ha sido desde hace tiempo objeto de la Teología de la Liberación. Sin embargo, dicha teología hasta ahora había sido elaborada en relación a una revolución posible, o incluso imaginaria. Es la primera vez que la experiencia cristiana aparece involucrada en una revolución real y victoriosa. Es la primera vez que se dan, en el mismo proceso, una revolución cultural y una revolución teológica. Mientras en las otras revoluciones el cristianismo era una de las ideologías de las que el pueblo trataba de liberarse, ahora es reconocido como un factor decisivo de liberación. De ahí que nos sea posible verificar en el proceso revolucionario cómo el potencial subversivo que determinados sectores de las iglesias atribuyen a la fe, se expresa en la transformación de la sociedad y, particularmente, de la cultura; y, por otra parte, cómo la fe se renueva a sí misma en lo vivo de este proceso» (3).

Esta es la razón por la que desde el principio, como testimonio autorizadamente el cardenal López Trujillo, «los liberacionistas hicieron de Nicaragua un centro de experimentación política que han apoyado con empeño y entusiasmo. Varios congresos han tenido lugar allí, y se ha convertido en lugar de frecuentes «peregrinaciones» para latinoamericanos y europeos entusiasmados en esta unión de cristianos y marxistas. El sandinismo triunfante se tornó en punta de lanza de la Iglesia popular...» (4).

Efectivamente, aparte del Congreso de teología, celebrado en Managua en septiembre de 1980 y recogido en el libro *Apuntes para una teología nicaragüense* (5), allí han acudido liberacionis-

(2) G. GIRARDI: *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, Editorial Nueva Nicaragua, Ediciones Monimbó, Managua, 1983, pág. 9.

(3) G. GIRARDI: *op. cit.*, pág. 10.

(4) ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO: «La Teología de la Liberación: datos para su historia», en Revista *Sillar*, n.º 117, enero-marzo de 1985, pág. 33.

(5) *Apuntes para una teología nicaragüense*, Co-edición Centro Antonio Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano. Publicado por Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1981.

tas de todo el mundo, incluidos los españoles F. Urbina, B. Forcano, J. J. González Faus, I. Armada, Juan Carmelo García, Teófilo Cabestreros, Maximino Cerezo y Carlos París entre otros.

Igual significación tiene la «Carta de apoyo a la Iglesia de los pobres» de Nicaragua, que firma la plana mayor de la teología progresista católica y evangélica del mundo (Chenu, J. B. Metz, Schillebeeckx, Kung, Moltman, Ducquoc, Boff, Casalis,...) apoyando a la facción cristiano-sandinista deslegitimada por el Papa durante su visita a Nicaragua (6).

Nicaragua es, así, «lugar teológico» fundamental de la Teología de la Liberación, que considera el compromiso de muchos cristianos con los procesos revolucionarios y con la praxis histórico-social de liberación como el «hecho mayor» de la Iglesia en el continente americano. Y cuyo objetivo es no sólo «el compromiso con las clases populares, el análisis de las raíces estructurales de la opresión de sus pueblos y la lucha por una alternativa real al capitalismo periférico dependiente», sino también «la generación de un nuevo modelo histórico de la Iglesia» (7) o, como señalaba Girardi, la transformación de la propia Iglesia desde el seno mismo del proceso revolucionario.

Los teólogos de la liberación son los ideólogos del cristianismo popular revolucionario cuya función sería, según por ellos mismos se alega, no «hacer teología», sino reflexionar y sistematizar la «teología» que emana de la praxis liberadora de los cristianos involucrados en el proceso revolucionario. No existe, por tanto, una doctrina separada de la acción. La Teología de la Liberación se convierte, así, en puro análisis de las condiciones de y para la revolución, que a fuer de hacer dialéctica, no sólo llega a asumir el marxismo como método de análisis científico de la realidad, sino que llega a hacerse marxismo mismo, fundiéndose en un magma inseparable con los principios del materialismo dialéctico. No en vano en un paroxismo de locura y clarividencia se ha llegado a gritar: «¡De los ateos revolucionarios será el Reino de los Cielos!» (8).

Pablo Richard, teórico liberacionista de penetrante intuición del significado último de sus ideas y admirable sentido de la

(6) «La Iglesia Católica en Nicaragua después de la revolución. Cronología-informe», de la revista *Envío*, en Pastoral Misionera n.º 131, noviembre-diciembre de 1983.

(7) NICOLÁS BAJO: «Las relaciones entre cristianismo y revolución desde una perspectiva política y de solidaridad». En *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. Ed. IEPALA, Madrid, 1982.

(8) Periódico «Barricada» del 6 de junio de 1980. Artículo firmado por el Instituto Histórico Centroamericano.

estrategia, explica en un párrafo sin desperdicio esta dimensión profunda de la llamada Teología de la Liberación: «No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria. La teoría no es algo que se añada a la práctica. La teoría son los ojos de la práctica, la cabeza de la práctica. Es una dimensión interna, intrínseca de la misma práctica. La práctica se hace transparente en su teoría, en su proyecto, en su estrategia.

Esta dimensión teórica de la práctica los cristianos la hemos encontrado con el marxismo como una exigencia teórica de la praxis y a partir de la práctica revolucionaria, antes definida. No lo hemos encontrado en libros, sino que lo hemos interiorizado como una exigencia de radicalización de una práctica política. No podemos hacer de la teoría una cosa en sí y para sí, como algo separado de la práctica de los cristianos. A veces se dice que la teología de la liberación surgió cuando la teología integró al marxismo. Es una aberración, como cuando se pretende distinguir entre una teología de la liberación evangélica, que no utiliza el marxismo y otra que lo utiliza. La Teología de la Liberación es la reflexión sobre la fe vivida en una práctica política de liberación. ¿Utiliza el marxismo? Evidentemente, en la medida en que va radicalizando y haciendo más exigente esa práctica revolucionaria. Pero la utilización del marxismo es una exigencia de la práctica y no un problema teórico abstracto» (9).

Para los teólogos de la liberación el problema no es sólo la transformación de las estructuras sociales. Incluso ello puede ser un fin subordinado a otro fin, que es la construcción del Reino, o si se quiere, el advenimiento de la utopía. En ese paralelismo trágico con el desarrollo ideológico de la teoría marxista que los teólogos liberacionistas se han empeñado en recorrer, la praxis liberadora asume el papel central de la lucha de clases— de la que a menudo es indistinguible—, confiándose a su virtualidad y desenvolvimiento una cierta capacidad demiúrgica para generar un desenlace cualitativamente distinto, que para el marxismo clásico sería el paraíso comunista o la sociedad sin clases y para los teólogos liberacionistas la utopía del Reino que se hace realidad en la tierra. En su persecución, la Iglesia se va transformando al asumir el papel de adelantada y semilla premonitora. Por eso «en la medida en que la Iglesia se introduzca en el pueblo asumiendo su experiencia de liberación, en esta medida logrará su auténtica identidad». Esto significa que la opción de

(9) PABLO RICHARD: «Los cristianos y la Iglesia en los procesos revolucionarios. En *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. IEPALA, Madrid, 1982, pág. 239.

la Iglesia por los pobres debe concretizarse en la opción por el proyecto histórico social que beneficie la causa de los pobres, que se convierte en fin y a la vez en medio para la «transformación purificante» de la propia Iglesia. «En la medida que esta inserción de la Iglesia en nuestro pueblo se haga real, la evangelización, la liturgia, la catequesis y la misma religiosidad popular tomarán su verdadero sentido. Por eso, es de urgente necesidad la elaboración de un marco teológico que ilumine, acompañe y motive a los cristianos que participan ya en el proceso revolucionario» (10).

Los teólogos liberacionistas juegan ese papel: la convergencia entre conciencia revolucionaria y conciencia religiosa no se ha dado automáticamente. Es fruto tanto de un trabajo político de concientización como de un trabajo de educación liberadora (11). Sólo mediante esta educación política de la fe del pueblo podrá motivarse a la práctica de su liberación, sacándole de su pasividad en una Iglesia que *es* para incorporarle a una Iglesia que *se hace* en continua transformación.

Este es el alcance en última instancia del «proyecto de educación popular en la línea de Paulo Freire» —parte inseparable de la Teología de la Liberación— con el que se continúa, como proyecto oficial del gobierno sandinista, la ya concluida Cruzada Nacional de Alfabetización (12).

La llamada Iglesia popular, que tan trascendental papel juega en la revolución sandinista nicaragüense, ha invocado siempre su vinculación a la Teología de la Liberación. Así se recoge expresamente en numerosos documentos: «Esta teología [la de la Iglesia popular] debe recoger la vida del pueblo antes, en y después de la revolución. Por eso debe ser una teología de la liberación, de la itinerancia, del camino, del desierto, de la reconstrucción... Nombres diferentes con los que se pretende reflejar las distintas situaciones y momentos de la vida del pueblo» (13).

Cristianos revolucionarios en Nicaragua «son los cristianos que han aprendido teología en la praxis revolucionaria, son los cristianos que conocen y practican la Teología de la Libera-

(10) *Apuntes para una teología nicaragüense*, págs. 193 y 194.

(11) PABLO RICHARD: *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, pág. 238.

(12) Véase F. URBINA: «Nicaragua en 1983, testimonio personal». En *Pastoral Misionera*, n.º 131, noviembre-diciembre de 1983.

(13) *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, pág. 268.

ción» (14) y que, precisamente porque ese es su sentido profundo, saben que la Iglesia popular y la propia Teología de la Liberación son «acto segundo», de un «hecho mayor y constitutivo» que es la propia participación de los cristianos en la revolución (15).

Una Teología de la Liberación que, como hemos visto, en modo alguno tiene que ver con la teología de la Iglesia. Fernando Cardenal es particularmente explícito al respecto: «Yo estoy convencido de unas cosas. Los cristianos estamos formados, y yo me incluyo, yo estudié cuatro años, no hay una sola tesis, una sola página, un solo párrafo que me sirva, ninguno, ninguno, y lo manifiesto aquí y delante de quien sea, que toda la teología que esos grandes profesores jesuitas me enseñaron, no me sirvió de nada...» (16).

Más adelante sigue: «Y yo les digo que no busquen grandes libros teológicos. Y yo les propondría un texto sencillo, que estudien la misa campesina que para mí es una síntesis de la teología latinoamericana, de la Teología de la Liberación. Ahí se puede estudiar el concepto de Iglesia. Estudiemos la misa campesina, que es un manual de teología, pero de esa teología que nosotros necesitamos para acompañar al pueblo en la lucha» (17).

O, como pedían los grupos de trabajo del Congreso sobre las relaciones entre Cristianismo y Revolución, celebrado en Madrid en 1981, una «teología que ayude a superar las expresiones, imágenes y símbolos ya gastados; que cree nuevas experiencias y símbolos cristianos. Una teología que ayude a replantear la oración y la espiritualidad, en y desde el compromiso liberador con los pobres» (18).

La teología de la Iglesia popular es una sociología de la religión, en la que para nada hacen falta la Revelación, la Tradición, los Concilios, los doctores de la Iglesia, ni el Magisterio Pontificio:

— Su acercamiento a la Biblia se hace desde la libre interpretación protestante o desde la lectura en clave marxista llevada a cabo por las células de la propia Iglesia popular: «Las

(14) ALVARO ARGÜELLO, S. J.: «Posturas de los cristianos frente al proceso nicaragüense. En *Cristianos revolucionarios*, Managua, 1980, pág. 3.

(15) PABLO RICHARD: *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José, Costa Rica, 1980, pág. 69.

(16) FERNANDO CARDENAL: *Reflexión cristiana y revolución sandinista*, CELEADEC, Lima, Perú, 1979, pág. 19.

(17) Idem, pág. 21.

(18) *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, pág. 269.

únicas interpretaciones de textos que se conocían eran las interpretaciones, muchas veces fundamentalistas, hechas por las jerarquías u otro exégeta oficial. Sin embargo, en la medida en que las comunidades eclesiales de base empiezan a tener contactos con la palabra de Dios, yo diría que se opera una verdadera revolución cultural al interior de la Iglesia... La exégesis literalista quitó por completo el contexto de la Biblia, Jesús resultaba ser un espiritualista, una especie de ángel que planeaba por encima de las contradicciones humanas, sociales, políticas. Estas cosas no se trataban. Y de repente, por la interpretación del contexto, se comprendió que Jesús vivió dentro de contradicciones muy semejantes a las contradicciones que nosotros vivimos hoy en nuestras comunidades. Yo diría que estos dos pasos fueron dados también en la exégesis europea, sobre todo ese segundo paso, gracias a las pesquisas hechas por los exégetas protestantes y, también, por los últimas tentativas de hacer una lectura materialista de la Biblia» (19).

— Su cristología, elaborada por la comunidad que entresaca los rasgos que le parecen convenientes para responder a cada situación que atraviesa el proceso revolucionario, será la de un Cristo subversivo o un Cristo guerrillero en el que puedan reflejarse las notas del compromiso político-marxista asumido por la Iglesia popular: «Los cristianos reconocemos en Jesús de Nazaret el prototipo del hombre movido por esta pasión por la verdad y la vida de los dominados, el modelo del hombre justo. Durante su vida desenmascaró aquel poder religioso y político que había secuestrado a Dios y había disfrazado de bondad lo que no era más que dominación. Cuando Jesús afirma que Dios está de parte de los dominados, de los pobres, de aquellos a los que el sistema margina, los poderosos de su tiempo —jefes religiosos y autoridades políticas— lo "demonizan"» (20).

— Su eclesiología consiste, al decir de F. Houtart, en un discurso articulado desde la base, edificado sobre una práctica de clase, con participación de una parte del clero: sacerdotes, religiosas, obispos. Ellos parten de las prácticas de estas clases —clases obreras y campesinas, que están a favor de un poder popular y eventualmente de un proyecto socialista— y las acompañan con expresiones religiosas y organizaciones eclesiales (co-

(19) FEI BRETTO: «La Iglesia que surge del pueblo». En *Apuntes para una teología nicaragüense*, pág. 79.

(20) Comunidades cristianas de Nicaragua: «Queremos la paz. Reflexiones desde la Nicaragua agredida». En *Pastoral Misionera*, n.º 131, noviembre-diciembre de 1983, págs. 567-568.

munidades de base) (21). Una eclesiología, según la que, como explica P. Richard, «la dimensión profética de la Iglesia, en tal situación de vivencia del evangelio en la revolución, no se descubre a partir de la Iglesia, sino a partir de la reconstrucción de la Iglesia en el proceso revolucionario». De ahí que «el poder de la Iglesia está en su capacidad sacramental de celebrar la presencia del poder liberador de Dios en la revolución nicaragüense», ya que «la Iglesia afirma su identidad pastoral en el proceso revolucionario, en la medida que ella es capaz de vivir como Jesús al interior del proceso revolucionario» (22).

Desde esta perspectiva se comprende que a Fernando Cardenal de nada le sirviera la teología que los grandes jesuitas le enseñaron. La Teología de la Liberación no es teología católica; no es ni siquiera teología. La Iglesia popular no es Iglesia Católica, es la Iglesia de Judas.

Sobre estas bases, recorridas de forma necesariamente rápida, es difícil contestarse sobre si la revolución sandinista es efectivamente la plasmación de las ideas cristiano-revolucionarias, tal y como han sido sembradas por la Teología de la Liberación; o si, por el contrario, la Teología de la Liberación no es más que la coartada para poder hacer revoluciones como la sandinista, difícilmente viables sin el trabajo de zapa de los liberacionistas.

De momento, Nicaragua es para los liberacionistas ese «lugar teológico» en el que las lucubraciones de la Teología de la Liberación han tomado cuerpo y presencia operativa, proporcionando al marxismo revolucionario, cuando menos, una simbología, un lenguaje asimilable por el pueblo, una proximidad a las masas y hasta una generosidad militante (ahí está el caso de los cristianos revolucionarios que han dado su vida), de los que careció hasta el momento en el continente hispanoamericano.

Significado estratégico de la participación de los cristianos liberacionistas en el proceso revolucionario.

«Es notable lo mucho que en los diarios de Nicaragua se escribe sobre temas religiosos —noticias, editoriales, comentarios, reportajes—. Desde el triunfo revolucionario hasta el 31 de diciembre de 1982 aparecieron 6.500 de estas informaciones en los tres diarios del país. Un promedio de seis informaciones diarias;

(21) *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, pág. 229.

(22) PABLO RICHARD: «Identidad eclesial en el proceso revolucionario». En *Apuntes para una teología nicaragüense*, págs. 102 y 103.

es posible que sea un récord mundial. Es un índice de lo prioritario que es el tema religioso en la confrontación ideológica que acompaña la lucha de clases agudizada por la revolución» (23).

Este dato de la inusitada presencia del elemento religioso en el marco de unos acontecimientos como los que se viven en Nicaragua, debe llevarnos a tomar en consideración la hipótesis de que la revolución sandinista pueda ser algo original —diferente de fenómenos similares acaecidos en otros países, incluso próximos, como es el caso de Cuba—, y que esta originalidad se manifieste precisamente en el modo como la revolución concibe la cultura y el papel que en ella desempeña la religión cristiana.

Ciertamente opina Girardi, en un pueblo de arraigados sentimientos religiosos como es el nicaragüense, la revolución no hubiera llegado a ser un fenómeno masivo si hubiera sido percibida como incompatible con el cristianismo o tan sólo ajena a él (24).

Con él coincide el dominico liberacionista brasileño Frei Betto, al señalar que la reciente lucha en Nicaragua, en la que los cristianos participaron activamente, hace valer para América Latina lo que se observa en el Oriente musulmán: es imposible pensar en una alternativa social sin tener en cuenta la religiosidad del pueblo (25).

Sin duda, una de las intuiciones estratégicas decisivas del frente sandinista ha sido ésta: comprender que la revolución nicaragüense no hubiera llegado a ser verdaderamente popular si no hubiera sido capaz de involucrar a los creyentes como tales.

De ahí la importancia central que en el frente ideológico le ha correspondido a la interpretación de la fe, que ha llegado a hacer verdad para muchos cristianos el eslogan «entre cristianismo y revolución no hay contradicción» —voceado por las turbas sandinistas durante la misa celebrada por el Papa en Nicaragua—, e incluso encontrar en la lectura revolucionaria del Evangelio la primera motivación para su compromiso político.

Veinte años después, resuena con insistencia en Nicaragua por boca de los portavoces del sandinismo y la Iglesia popular, la consigna del precursor Camilo Torres, el sacerdote colombiano muerto en la guerrilla: «el deber de todo cristiano es ser revo-

(23) *Pastoral Misionera*, n.º 131, pág. 590.

(24) G. GIRARDI: *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, páginas 20-21.

(25) FREI BETTO: «Qué es la comunidad eclesial de base?». Centro Eucuménico A. Valdivieso, Managua. Citado por R. de la Cierva en *Jesuitas, Iglesia y Marxismo*, Madrid, 1986, pág. 235.

lucionario. Y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución».

Así lo afirma el 4 de septiembre de 1979 en «Barricada» el rector de la U.C.A. el P. Armando López, S. J.: «Todo cristiano debe apoyar con entusiasmo y conciencia el triunfo revolucionario...». «La Iglesia debe mantener su compromiso con la revolución».

Y días más tarde el también jesuita Alvaro Argüello, director del Instituto Histórico Centroamericano, cuando el 26 de septiembre escribe en el mismo periódico que en la Iglesia hay tres corrientes: la tradicional imperialista aliada con la oligarquía; la reformista democrática aliada con la burguesía desarrollista y la liberadora, formada por los cristianos revolucionarios.

El entonces también jesuita Fernando Cardenal suma su voz: «No caben críticas fuera de la revolución, en nombre de la fe cristiana» (20 de noviembre de 1979).

La actitud de la Iglesia popular es compartida por la cúpula del poder sandinista. En el Congreso de teología de São Paulo (3 de marzo de 1980), el comandante Daniel Ortega sentencia: «en Nicaragua, ser cristiano es ser revolucionario».

Podríamos seguir aduciendo interminables testimonios, que ponen de manifiesto la intensiva propaganda ideológica a la que ha sido sometido el pueblo nicaragüense por parte de los medios de comunicación sandinista, y su correa de transmisión, la Iglesia popular, en torno a este punto medular: la no contradicción entre el proceso revolucionario y la fe cristiana del pueblo (26). De su importancia crucial, es muestra el que, como ya se ha dicho, fuera éste el eslogan suministrado a las masas sandinistas para, voceando sin interrupción, intentar impedir que el mensaje de Juan Pablo II llegara al pueblo cristiano de Nicaragua.

El sandinismo, al reconocer el papel histórico que en Nicaragua puede jugar la religión como fermento revolucionario, no hacía sino llevar a la práctica una conclusión a la que ya muchos años antes había llegado el «Che» Guevara: «Cuando los cristianos se incorporen al proceso revolucionario, la revolución en América Latina será incontenible» (27).

A partir del «Che» este enunciado de presunto valor estra-

(26) Para más testimonios, véase el folleto de R. Cardenal: «Nicaragua. La situación de la Iglesia», editado por *Cristianismo si*, México, y que es reproducción del artículo publicado por el autor en la «Revista del Pensamiento Centroamericano», n.º 186, enero-marzo de 1985.

(27) Citado en el boletín mexicano del Comité Cristiano de Solidaridad Monseñor Romero.

tégico para una revolución que, pese a intentarlo denodadamente (Colombia, Bolivia, Ecuador, Chile...) no había conseguido implantarse en ningún país hispanoamericano después de Cuba, pasó a integrar el acervo ideológico de todos los revolucionarios del continente, incluidos Fonseca, Borges y los demás fundadores del F.S.L.N.

El planteamiento está expresamente recogido en una de las respuestas de Fernando Cardenal a una entrevista concedida durante su visita a fines de mayo de 1982 a la Unión Soviética. Merece la pena que la reproduzcamos (28):

— «Usted, igual que su hermano Ernesto Cardenal, ministro de Cultura de Nicaragua, quien escribió en reiteradas ocasiones para nuestra revista, se dedicó a la causa de la revolución. Lo mismo que él, usted llegó a la revolución influido por la «Teología de la Liberación». ¿Cuál es su opinión, como sacerdote y como revolucionario, acerca del papel de la Iglesia en el movimiento de liberación desplegado en Nicaragua y en América Latina en general?

— Cardenal: la unidad entre los cristianos y los marxistas en Nicaragua va a tener una gran repercusión en toda revolución de América Latina. Indudablemente que hay allí una visión exacta de lo que va a significar para las otras revoluciones el ejemplo de Nicaragua. Entre Cuba y Nicaragua en este aspecto hay diferencias, a pesar de que en la historia veinte años son nada. Sin embargo, en esos 20 años en la historia de la Iglesia hubo un cambio fundamental...

En Nicaragua la revolución se desarrolla después del Concilio Vaticano II, después de la reunión de Medellín: La «Teología de la Liberación» fue oficializada en Medellín. Muchos representantes del clero entendían bien que en un país como es el nuestro, el único camino de ayudar para que su pueblo hallara la libertad y la independencia era el camino de la revolución. Por otra parte, en el curso de la lucha contra la dictadura y después del triunfo, la dirección del F.S.L.N. siempre tomó en consideración los ánimos no sólo de las amplias masas de creyentes sino también la posición del alto clero. Estos dos factores —la incorporación de una parte del clero a la lucha política al lado del clero por los dirigentes de la revolución— tienen sin lugar a dudas gran repercusión, principalmente en tales países como El Salvador y Guatemala, donde la lucha armada tiene muchos

(28) La entrevista con Carlos Carrión Cruz y Fernando Cardenal se recoge en el capítulo «La revolución es irreversible». En *La revolución en Nicaragua ayer y hoy*. Ed. Progreso, Moscú, 1985.

rasgos similares al desarrollo del proceso revolucionario en Nicaragua.

La importancia de nuestra experiencia, del ejemplo de las relaciones existentes entre la revolución y la Iglesia consiste ante todo en que las masas de los creyentes —en nuestro país los sentimientos religiosos son muy profundos— y el clero vieron que podían participar en la revolución sin necesidad de dejar su fe religiosa. Esa circunstancia no puede por menos que llevar al aumento de la base social de la revolución, a que las masas de los cristianos y los dirigentes cristianos sean incorporados a la justa lucha contra la opresión y la explotación».

De esta manera y en parte gracias a la difusión de la Teología de la Liberación experimentada a raíz de Medellín, Nicaragua supone un paso más adelante en las relaciones cristianismo-revolución, que supera decididamente la fórmula de la «alianza estratégica» entre cristianos y marxistas, lanzada por Fidel Castro en 1971, durante su visita a Santiago de Chile, a poco del triunfo de Salvador Allende (29).

La nueva estrategia representa además, en opinión del teólogo marxista Giulo Girardi, un cambio de enfoque del marxismo hacia el problema de sus relaciones con el cristianismo. Para los marxistas ortodoxos, los cristianos pueden ser importantes aliados, pero de todas maneras subalternos; el encuentro con ellos se realiza en la praxis, no en la teoría, donde la divergencia es total; por lo demás, en la misma práctica, los cristianos no dan garantía de ir «hasta el fondo», ya que antes o después chocan necesariamente contra el lastre de su propia fe y su propia iglesia.

Para el marxismo «nicaragüense», sin embargo, según Girardi, una de las implicaciones más evidentes de la lucha que creyentes y no creyentes han llevado a cabo juntos, es la necesidad de reformular la teoría revolucionaria de la religión, reconociendo en ella un potencial subversivo en razón del cual existen entre cristianos revolucionarios y marxistas convergencias también teóricas en lo tocante al tema fundamental de la liberación de los oprimidos, en razón de lo cual, además, muchos creyentes en Nicaragua pertenecen con título pleno a la vanguardia revolucionaria (30).

(29) Para completar la mención a la propuesta de Castro en Chile, véase el número monográfico de la revista *Iglesia-Mundo* sobre la «Teología de la Liberación en España», n.º 305-306, de octubre de 1985, págs. 29 y siguientes.

(30) G. GIRARDI: *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, página 69.

El optimismo manifestado en este sentido por Girardi parece excesivo, incluso para un cristiano revolucionario como él, por las razones que más adelante se expondrán. El propio Instituto Histórico Centroamericano, uno de los centros neurales de la llamada Iglesia popular, publicó en su revista *Envío* un informe titulado «Nicaragua en la encrucijada» en el que se mostraba mucho más cauto (31). En su opinión, «la izquierda revolucionaria no ha terminado de asimilar esta novedad histórica en el campo religioso, ni tampoco las consecuencias políticas que tiene el hecho religioso latinoamericano. Numerosos sectores de la izquierda tienen aún reticencias, si bien su lenguaje, tradicionalmente agresivo o escéptico, se ha tornado pregunta y demanda de verificación. El papel revolucionario que han jugado los campesinos cristianos de El Salvador, los indígenas cristianos de Guatemala y el pueblo de Nicaragua, han contribuido a que se tematicen en esquemas distintos el fenómeno religioso».

Por nuestra parte y para confirmar la vigencia de lo que afirma Girardi referido al marxismo ortodoxo, tras revisar detenidamente las consideraciones teóricas y aplicadas sobre la revolución nicaragüense de un grupo de expertos soviéticos, no hemos encontrado ni una sola alusión a la importancia del fenómeno del cristianismo revolucionario, y mucho menos un reconocimiento a su hipotético papel como vanguardia de la revolución (32).

El papel específico de los cristianos dentro de la revolución

Reconocida la novedad que supone la incorporación de sectores cristianos al proceso revolucionario, y la trascendencia que en la práctica esta participación puede llegar a tener en las naciones iberoamericanas, Giulio Girardi resume cual es el papel que el cristianismo revolucionario y la Iglesia popular deben jugar en la Revolución: «La evangelización, comenzando por la catequesis, llega a ser, bajo estas condiciones, un momento de formación de la conciencia revolucionaria. Sacerdotes, religiosos, religiosas, delegados de la palabra (nuevo tipo de evangelizador laico, especialmente campesino) asumen también las funciones de los intelectuales orgánicos del bloque revolucionario. La Igle-

(31) Revista *Envío*, n.º 9, junio de 1983. Recogido en *Pastoral Misionera*, n.º 131, págs. 515 y sigs.

(32) Véanse los artículos de Iliá Bimov, Sergó Mihoyan, Anatoli Shulgovski, Boris Koval y otros en *La revolución en Nicaragua ayer y hoy*. Ed. Progreso, Moscú, 1985.

sia popular entera con toda su red organizativa se convierte en agente de la revolución cultural» (33).

En medio de una estrategia como la sandinista, de carácter insurreccional y de corte predominantemente leninista, es significativo descubrir que el papel asignado a la Iglesia en la revolución centroamericana es, sin embargo, eminentemente gramsciano, es decir, eurocomunista; lo que corrobora una vez más lo inadecuado de este último término, y la aplicación universal por parte del marxismo de nuestros días de las aportaciones del filósofo italiano.

Según la visión gramsciana, las clases dominantes obtienen la dirección intelectual y moral de la sociedad civil a través de las instituciones educativas en sentido amplio —una de las cuales sería la Iglesia Católica—, que extienden su concepción del mundo, de las relaciones sociales y de la cultura, llegando a modelar el sentido común popular.

Una sociedad se desintegra, un «bloque histórico» se resquebraja, cuando empiezan a fallar los mecanismos de la sociedad civil (34). Este fallo es, en gran parte, obra de los intelectuales, que empiezan a traicionar a la clase dominante y a acercarse a la nueva hegemonía emergente, cambiando el signo de su labor educadora y amalgamando al pueblo en los valores del nuevo consenso revolucionario.

Pablo Richard, el ideólogo chileno (!) incardinado en Centroamérica, explica con su habitual transparencia, este papel gramsciano de la Iglesia en Nicaragua: en el sistema capitalista y de acuerdo al esquema de Cristiandad, la Iglesia tiene un lugar privilegiado en la sociedad civil al integrarse como fuerza de legitimación del poder político. Por el contrario, en la Nicaragua revolucionaria actual, la revolución ofrece a la Iglesia todo el espacio necesario al interior de la sociedad civil —siempre y cuando no use su presencia para fines proselitistas, ajenos a los fines y estructuras de esa sociedad civil—, pero no pide a la Iglesia que legitime el poder político revolucionario, pues este poder tiene en sí mismo su propia fuente de legitimidad. En

(33) G. GIRARDI: *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, página 62.

(34) Gramsci definió la sociedad civil como «el movimiento ético e intelectual de las masas». Es decir, el fundamento ético e intelectual del sentido común del pueblo. Según el filósofo italiano, es ahí donde se forja el consenso social, el sentir nacional y popular, la comunión en ciertos valores y en una determinada visión del mundo. La sociedad civil como fuente de legitimidad del derecho y la justicia, es también para Gramsci la base de sustentación de la sociedad política.

otras palabras, la Cristiandad es incompatible con una sociedad civil popular y revolucionaria, pero no así una Iglesia que rompa los esquemas de Cristiandad. La integración de la Iglesia en la sociedad civil exige una radical conversión de la Iglesia, asumiendo el «movimiento ético-cultural de las masas», los valores y visión del mundo del consenso social popular revolucionario.

Pero además de esa integración básica y directa en la sociedad civil, la Iglesia también se integra asumiendo una actividad que le es propicia y específica, a saber, la educación de la religiosidad popular. La Iglesia puede insertarse en la sociedad civil, en la medida en que lleva a cabo el papel de intelectual orgánico al que antes se refería Girardi, es decir, en la medida en que es capaz de educar la fe del pueblo, los referentes religiosos del pueblo, de acuerdo a la nueva hegemonía de las clases populares mediante una evangelización liberadora.

La religiosidad es parte de la sociedad civil, especialmente en Nicaragua, donde cualquier movilización popular tiene lugar en un mundo de valores, motivación y visión del mundo de carácter preponderantemente religioso. Si la Iglesia no educara esa religiosidad popular en un sentido liberador, la Iglesia se estaría ella misma excluyendo del proceso revolucionario, al renunciar a su forma específica de inserción en la nueva sociedad civil; o, aún más, se estaría haciendo directamente responsable de un desgarramiento de la sociedad civil, ya que, por su culpa, parte del pueblo, en nombre de su religión, no participaría en el proceso revolucionario o se opondría a él.

La inserción de la Iglesia en la nueva sociedad civil creada por la revolución, exige a los cristianos vivir de forma explícita y masiva su cristianismo de manera coherente con la práctica revolucionaria, única forma en que podrá evitarse que el cristianismo sea utilizado como fuerza contrarrevolucionaria (35).

Existe una fe cristiana que impide a los cristianos comprometerse y entender el proceso revolucionario, que les lleva incluso a enfrentarse con él y que aleja al pueblo de la revolución. La primera misión que el sandinismo propone a la Iglesia popular es transformar los contenidos de esa fe, para que la identidad cristiana y la fidelidad a la Iglesia ya no se expresen en los términos de la tradición y el seguimiento de las orientaciones del Magisterio, sino en «la articulación de la racionalidad religiosa con la racionalidad política popular revolucionaria, a

(35) *Apuntes para una teología nicaragüense*, págs. 100 y 101.

través de la relectura militante de la Biblia y la teología marxista de la liberación, es decir, de la «conversión de la Iglesia» (36).

Conquistado por el sandinismo el poder político y militar, le hace falta controlar también el ideológico y cultural. Para la lucha ideológica, inevitable en todo proceso de transformación que se lleva a cabo contra el ser de una nación, el sandinismo en el poder necesita eliminar el riesgo de rechazo al injerto revolucionario por parte de un pueblo creyente. De ahí su obligación de plantearse en la teoría cuáles son las tareas que puede jugar la Teología de la Liberación; y en la práctica cómo llevarlas a cabo con los recursos de los diversos centros cristiano-marxistas existentes, así como su articulación en una Iglesia popular que lleve a cabo la lucha de clases en el interior de la Iglesia, al tiempo que «educa» la fe del pueblo en la racionalidad de ese cristianismo «agente de la revolución cultural» del que habla Girardi.

La creación de contradicciones en la Iglesia, a través de la oposición en su seno llevada a cabo por la Iglesia popular, busca así la transformación («conversión») de la Iglesia misma al sumergirla en un proceso dialéctico.

Por otra parte, siguiendo a Gramsci, significa esa «traición de clase» y «acercamiento a la nueva hegemonía» que contribuye al desmoronamiento del «bloque histórico» dominante. O, dicho de otro modo, a la demolición de los puntales de la fe del pueblo y el consecuente resquebrajamiento de toda su concepción del mundo, de la sociedad y la cultura que se apoyaba en esa fe, momento en que puede ser sustituida por las nuevas consignas revolucionarias.

No hay en nada de ello improvisación: «poco a poco se fue avanzando en la crítica a la Iglesia y al servicio sacerdotal, conscientes de que si se criticaba a la Iglesia institucional y se tomaba posición frente a ella como parte de ella misma, las demás estructuras entrarían por consecuencia en una crisis: entrarían en lo criticable» (37).

En cuanto al objetivo de reeducar la fe del pueblo, segunda parte del mismo proceso, sus propósitos son explícitamente declarados:

El 9 de octubre de 1980, el Instituto Histórico Centroamericano, explica que la estrategia seguida hasta octubre de 1979,

(36) Idem, págs. 190 y 192.

(37) Comunidades de la diócesis de Esteli: «Presencia cristiana en el proceso revolucionario». En *Apuntes para una teología nicaragüense*, página 61.

fue la de romper el bloqueo que muchos creyentes estaban encontrando en la realización de su síntesis entre fe cristiana y revolución sandinista, ayudando a vencer el «tabú» del marxismo.

El 24 de julio de ese mismo año, el Centro Valdivieso había definido su misión como la de servir de muralla de contención a quienes usan el espacio religioso a nivel ideológico para defender sus intereses en nombre de la fe cristiana.

Este propósito de servir de muro de contención a la utilización de la religión por parte de la resistencia al sandinismo, es la explicación del nombramiento de tres sacerdotes —con un poder más simbólico que real, por cierto— en el actual gobierno de Nicaragua.

Basta recordar la designación del entonces jesuita Fernando Cardenal como Ministro de Educación, hecho sólo cinco días después de la expulsión de diez sacerdotes y que se quiso utilizar como una prueba de que los sandinistas no persiguen a la Iglesia.

El nombramiento sirvió de coartada a Daniel Ortega para declarar a los cuatro vientos: «En nuestro país se apoyan las tareas pastorales, y prueba de ello es que los principales ministerios en nuestro país están en manos de sacerdotes». Algunos dicen que aquí existe «persecución religiosa, pero estamos actuando como cristianos y revolucionarios» (38).

Los hermanos Cardenal, D'Escoto y otros más, han servido como quinta columna dentro de la Iglesia Católica, para convencer a los fieles dentro y fuera de Nicaragua de que la revolución no es anticristiana, que la revolución no enseña en sus escuelas el materialismo científico; que la revolución no ha generado una nueva dictadura, que no es colectivista, que la revolución es por último el mejor instrumento para la liberación de los pobres y la salvación de Nicaragua. En definitiva, para ocultar la verdadera situación de la Iglesia Católica en Nicaragua (39).

(38) Publicado en «Nuevo Diario» del 14 de julio de 1984, citado por R. Cardenal en *Nicaragua. La situación de la Iglesia*.

(39) Pocos días después del nombramiento ministerial de F. Cardenal, el 3 de julio de 1984, la Iglesia Católica declaró públicamente «que el hecho de que algunos sacerdotes y religiosos ocupen cargos políticos y de gobierno, no lo considera (la Iglesia) como una benevolencia hacia ella, ya que, por el contrario, eso sirve solamente para ocultar la verdadera situación de la Iglesia Católica en Nicaragua» (ver R. Cardenal: *Nicaragua. La situación de la Iglesia*. Movimiento Cristianismo Si, México, pág. 25).

Los frutos de la participación de los cristianos en la revolución

La estrategia revolucionaria seguida en Nicaragua tiene, por tanto, una función política crucial asignada a la Iglesia popular y a los cristianos liberacionistas. Hasta tal punto se trata de una misión transcendental, que ha sido presentada como el hecho más característico de la revolución sandinista, sin el cual difícilmente hubiera ésta triunfado (40).

La cuestión es entonces analizar lo que, al margen de ese servicio prestado al marxismo, haya habido de aportación específicamente cristiana en el proceso revolucionario y lo que realmente pueda y deba ser la aportación de los cristianos liberacionistas, en cuanto cristianos, a la actual sociedad en construcción.

Se afirma que «la Iglesia se inserta en el pueblo, en la medida que favorece al máximo la participación, movilización y organización de las masas, base de un auténtico poder popular sandinista». Pero, ¿qué rastro deja esta presencia cristiana en apoyo de la revolución?

La Iglesia popular se apresura a responder que no se trata del apoyo cristiano-religioso a la revolución, ni de buscar al mismo tiempo, así por debajito, que la revolución se convierta en apoyo institucional de la Iglesia. Eso sería instaurar una especie de «nueva cristiandad».

La aportación específica de los cristianos revolucionarios sería más bien «hacer ver que la historia concreta del sandinismo lleva en sí misma semillas, que hay que abonar, cuyos frutos pueden ser un marxismo y un proyecto socialista compatibles con la fe. Hacer ver que esas semillas no son un marxismo y un proyecto socialista en germen, contradictorios con lo mejor del marxismo y del proyecto socialista tradicionales, sino que son congruentes con un marxismo que se entiende a sí mismo no como última palabra dogmática, teórico-práctica, sino como un «modelo» o «marco teórico-práctico» que sólo se hace verdadero cuando se lo fecunda nacionalmente desde dentro de la originalidad luchadora de las clases populares de un país...» (41).

La aclaración de G. Girardi sobre este mismo punto deja

(40) Los propios militantes revolucionarios tuvieron desde el principio conciencia de que «la organización popular crecía basada en la confianza que el pueblo tenía en la Iglesia». Véase *Apuntes para una teología nicaragüense*, pág. 47.

(41) *Apuntes para una teología nicaragüense*, pág. 146.

poco lugar a dudas: «esto significa, en último análisis, que la participación de los cristianos interviene en la dialéctica interna de la revolución, impulsando su originalidad; interviene en la dialéctica interna del marxismo, contribuyendo a la elaboración de un marxismo nicaragüense» (42).

No se trata pues, de convertir a la revolución, sino de dejarse convertir por ella, de descubrir la propia identidad en el proceso revolucionario, de penetrarse de él hasta estar seguros de que esta conversión produce «un cambio de mentalidad ... una ruptura de nosotros mismos, en nuestros esquemas mentales y en nuestras actitudes y en nuestras opciones...». Algo así como el hierro que metido en el fuego de la fragua llega a fundirse con él y hacerse fuego, el «cristiano liberacionista» —¿cómo podremos llamarlo a estas alturas?—, aspira a sumergirse en tal manera en la dialéctica de la revolución, que llega a hacerse igual a ella, convirtiéndose en pura crisis, en pura contradicción interna, en pura revolución.

Decía el Che Guevara: «Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución, y muy en especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas, ni hacer proselitismo para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos».

Ese fue el punto de partida. El punto de llegada, con el sandinismo en Nicaragua, fue el de asimilar la cosmovisión marxista. No ocultaron su fe, sino algo peor: la vaciaron.

La Iglesia popular no es la Iglesia Católica, ni por sus miembros, pues esta compuesta de protestantes y católicos; ni por su naturaleza, porque es un cuerpo político-religioso; ni por su contenido, porque ha adulterado el dogma para adaptarse al marxismo; ni por su fines, porque se ha rendido ante el mito de la sociedad comunista final; ni por su jerarquía, porque se opone a la jerarquía de la Iglesia y obedece, en última instancia, a la dirección del partido (43).

Pero necesita crecer a la sombra de la Iglesia Católica para

(42) G. GIRARDI: *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, página 70.

(43) Esta es la irrefutable conclusión a la que llegan Octavio y Elvyra Sanabria al final del capítulo dedicado a la Iglesia de su libro *Nicaragua: diagnóstico de una traición*. Plaza y Janés Barcelona, 1986, pág. 110.

cumplir su misión política, sin la cual la revolución filocastrista del F.S.L.N. no hubiera llegado nunca a ser una revolución verdaderamente popular.

Lo que esta en juego en Nicaragua

Se ha llegado a afirmar que «la revolución nicaragüense es no sólo nicaragüense, sino latinoamericana y mundial», comparándola de este modo con la Revolución francesa (44). Y ello porque las circunstancias del proceso que allí tiene lugar le confieren carácter de reto universal, con valor también para otros pueblos.

Como en España en 1936, en Nicaragua se enfrentan dos visiones del mundo y dos formas de ver el hombre y la sociedad, a las que se añade en este caso el conflicto entre dos concepciones del cristianismo y dos teologías. Todos estamos implicados en lo que allí ocurra y nadie debería poder inhibirse. Así lo exige desde su lado el internacionalismo revolucionario, que ha sido capaz de urdir una densa trama de acogida, solidaridad y apoyo exterior a la revolución. Así tendría que exigirnoslo con más motivo nuestra condición de «ecuménicos», es decir, de «universales», miembros de una única Iglesia cuyo distintivo es precisamente el de ser «católica».

La situación de Nicaragua debe recibir una alta prioridad, en particular para nosotros como españoles. Los ojos de todo el continente americano están puestos en ella; los de los marxistas; los de los «teólogos de la liberación» y los de los católicos fieles.

Para el marxismo la experiencia centroamericana reviste una importancia trascendental. Por primera vez se ha puesto en práctica, y con resultados evidentes, una estrategia producto de una innovación en su teoría de la religión, fruto tanto de experiencias anteriores en Hispanoamérica como de la asimilación, aún reciente, por parte del pensamiento marxista de las aportaciones de Gramsci.

Durante decenios el «análisis científico de la realidad» despachó el hecho religioso considerándolo el opio del pueblo y simple reflejo de las relaciones sociales. Los reiterados fracasos y los audaces planteamientos del filósofo corso han conducido al marxismo a modificar sus posiciones, llevándole a reconocer al campo religioso una cierta autonomía y a descubrir en la re-

(44) ERNESTO CARDENAL: «Cultura revolucionaria, popular, nacional y antiimperialista». En *Nicarauac*, n.º 1, mayo-junio de 1980, pág. 164.

ligión del pueblo un posible factor activo determinante de los fenómenos sociales.

La nueva valoración teórica ha guiado al marxismo a una nueva interpretación de la religiosidad popular, presente en las naciones hispanoamericanas: la política no sólo condiciona la religión, sino que también la religión puede condicionar la política. De ahí el interés creciente de los sociólogos, políticos y líderes marxistas por la religión del pueblo.

El reconocimiento de la existencia de un condicionamiento religioso en los conflictos sociales allí donde el pueblo expresa en términos religiosos sus valores, su visión del mundo y sus intereses inmediatos —constituyentes de lo que Gramsci denominó «Sociedad civil»—, ha llevado al marxismo a entender que, en tales circunstancias, no puede haber un cambio revolucionario sin realizar a la vez un cambio profundo de la religiosidad popular. Más aún: una transformación de la religión del pueblo en sentido revolucionario, puede ser el detonante de una transformación revolucionaria de la sociedad. No hay un proceso de concientización política que pueda llevarse a cabo sin una reeducación de la conciencia religiosa. Igualmente en el terreno de la movilización y de la organización popular: toda transformación en este terreno lleva a una transformación del campo religioso y sus sistemas propios de movilización y organización (45).

La consecuencia política de todo lo expuesto se refiere a la importancia de la faceta religiosa en todo proceso revolucionario. El partido de la revolución, no puede abandonar el terreno religioso, ni mucho menos dejarlo en manos de sus enemigos.

Nicaragua es el escenario donde por primera vez el marxismo internacional pone en práctica una estrategia fundamentada en esta nueva apreciación teórica del papel de la religión. El triunfo sandinista y el futuro desenlace del proyecto revolucionario suponen hitos transcendentales para la consolidación de esta nueva actitud del marxismo, cuyas repercusiones —una vez contestados los numerosos interrogantes que se plantean— (46), podrían dejarse sentir sobre otras muchas naciones.

(45) Todos estos conceptos aparecen así desarrollados en PABLO RICHARD: «Religión del pueblo y política». En *Apuntes para una teología nicaragüense*. DEI, San José, Costa Rica, 1981, págs. 180 a 182.

(46) Un gran número de estos interrogantes, del máximo interés para establecer el perfil definitivo de la estrategia revolucionaria, figuran expuestos por NICOLÁS BAJO —miembro del IEPALA— en «Las relaciones entre cristianismo y revolución desde una perspectiva política y de solidaridad», recogido en *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. IEPALA, Madrid, 1982.

El éxito de la revolución nicaraguense podría multiplicar por mil los esfuerzos para crear en cada país, empezando por los más próximos, una Iglesia popular al servicio de la revolución, encontrar unos hermanos Cardenal y repetir la ceremonia de la confusión manipuladora de la fe sencilla del pueblo.

También para la Iglesia Católica la experiencia de Nicaragua debe llevar a conclusiones que desborden los fronteras del pequeño país mesoamericano.

La más inmediata será saber mejor cómo la Iglesia y los cristianos pueden enfrentar una situación en que una estrategia marxista trata de minarla por todos los medios, introduciendo la lucha de clases en su propio seno.

Otras deberían venir después. Entre ellas el firme convencimiento de que ante la revolución no valen terceras vías o posiciones intermedias. Y, a partir de ahí, el replanteamiento de cuál es el tipo de política que la Iglesia debe favorecer en las naciones hispanoamericanas de fuerte raigambre católica. La democracia cristiana, surcada de contradicciones doctrinales, ha probado reiteradamente, allí donde ha gobernado, su insensibilidad para responder a las aspiraciones sociales y corregir las situaciones de injusticia que se dan en el continente. Pero sobre todo, ha demostrado su incapacidad para comprender la naturaleza del fenómeno revolucionario, ante el cual con frecuencia —fue el caso de Chile y ha sido el caso de Nicaragua— acaba cumpliendo el triste papel de compañeros de viaje, víctima más tarde de la mayor coherencia política de los que conducen la estrategia revolucionaria.