

La crisis de la Iglesia nicaragüense

RODOLFO CARDENAL
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Una de las notas más novedosas del proceso revolucionario nicaragüense ha sido y es la presencia y la participación de los cristianos. Junto a ellos, otro grupo de cristianos, nada despreciable numéricamente, se ha opuesto al proceso revolucionario en nombre de Dios. Por lo que toca a la Iglesia católica estas dos posturas, asumidas desde la fe, han causado una dolorosa y honda división desde julio de 1979. La división en algunas ocasiones se ha vuelto también escandalosa para la fe cristiana. Las posturas de los cristianos, y con ellas, la división de la Iglesia, se ubican frente al proceso revolucionario. El problema fundamental no es la fe, sino el proceso revolucionario; la fe y la Iglesia se vuelven problemáticas derivadamente.

Estas páginas pretenden ofrecer una visión de conjunto de esta crisis. Es un modesto intento de poner junto lo más importante que ha ocurrido desde julio de 1979 hasta principios de 1986. Esto no es nada fácil, así como no lo ha sido la misma crisis de la Iglesia nicaragüense. Sin embargo, el intento vale la pena porque la situación eclesial de Nicaragua ha estado y está muy presente en los medios de comunicación y en las conversaciones sobre Nicaragua y Centroamérica. El tema es inevitable y de mucha actualidad. Su actualidad es constante por las crisis continuas. En las últimas semanas la expulsión de un obispo y de un consejero del arzobispo de Managua han vuelto a poner el tema sobre el tapete.

Pese a su actualidad, el tema del conflicto que ha enfrentado a la Iglesia consigo misma desde 1979 no es tratado, por lo general, con claridad suficiente. Hay mucha ignorancia, en parte, por la forma distorsionada como los medios de comunicación social han estado sirviendo la información, y en parte, por posturas previas e intereses particulares. Teniendo en cuenta todo esto, pretendo ofrecer al lector de la

revista una visión de conjunto de esta crisis. Mis pretensiones son modestas porque no pretendo ser exhaustivo, ni neutral, pero sí objetivo. Hasta donde la información disponible lo permite.

Para la elaboración de este artículo he usado la información y los comentarios de *Envío*, publicación mensual del Instituto Histórico Centroamericano. Asimismo he recurrido a otras fuentes, citadas todas ellas en el texto, y a mi propia experiencia personal.¹ El artículo consta de una introducción, de dos partes y de una breve conclusión.

Introducción: una Iglesia mayoritariamente tradicionalista

La Iglesia nicaragüense no es un todo homogéneo, más aún, es difícil identificar qué se puede entender por "católicos." El pueblo nicaragüense es muy religioso, pero no es muy católico, es decir, carece de elementos de organización comunitaria, de disciplina interna, de práctica sistemática y de una tradición histórica formal. En consecuencia, la llamada Iglesia tradicional católica debe ser relativizada, así como la llamada Iglesia progresista. La Iglesia nicaragüense, tradicionalista o progresista, carece aún de la autonomía y de la personalidad que ya tiene la revolución sandinista. La Iglesia está tratando de forjar su realidad en medio de conflictos internos, de pugnas políticas y de una guerra de agresión. Por eso, la Iglesia nicaragüense se encuentra en desventaja frente al proceso revolucionario sandinista.

De la misma forma, tampoco puede afirmarse sin más que la Iglesia sea perseguida ni que la mayoría de los llamados católicos esté con el arzobispo de Managua, ni siquiera que esté a favor o en contra de la revolución. La realidad eclesial es mucho más compleja y rica.

Históricamente, la Iglesia nicaragüense ha sido una Iglesia dormida y poco creativa frente al poder político del Estado. La jerarquía, con muy raras excepciones, ha sabido acomodarse a cada nueva situación histórica; mientras tanto el pueblo ha estado viviendo masivamente una religiosidad sin mucha vinculación con la realidad. La jerarquía se mantuvo callada durante la intervención norteamericana a principios del siglo e ignoró la resistencia de César A. Sandino. Se acomodó a la dictadura somocista sin mayores dificultades, bendiciéndola de múltiples formas. De esta legitimación religiosa del poder dictatorial se benefició materialmente.

Las primeras manifestaciones críticas contra la dictadura fueron tímidas; las primeras aparecieron en las cartas pastorales de los años 70. Sólo en los dos últimos años del somocismo los documentos episcopales adoptaron un tono fuerte deslegitimando al régimen. En sus cartas de 1971 a 1974, los obispos enfatizaron llamados a depurar los mecanismos electorales, esperando que la cordura se impusiera y se diera con una salida democrática pacífica a la crisis de legitimidad de la dictadura. Ante el endurecimiento insensato de la dictadura, los obispos constataron públicamente las injusticias y las violaciones de los derechos humanos (declaración del 27 de mayo de 1974). Los mensajes episcopales de enero de 1977 a 1978 colocaron al régimen fuera de los principios jurídicos. Su objetivo era impactar al somocismo para evitar una insurrección que costaría miles de vidas. Finalmente, el 3 de junio de 1979, el arzobispo de Managua, Mons. Miguel Obando, y su consejo presbiteral invocaron la doctrina tradicional sobre la violencia y así legitimaron la insurrección ya

en proceso. Sin embargo, el documento era ambiguo al proponer soluciones. En concreto, propiciaba una mediación con la dictadura con lo cual la legitimaba de hecho.

En realidad, entre los obispos no había ni claridad ni unidad. La conferencia episcopal se pronunció en términos más radicales que el clero de las arquidiócesis, pero de un modo muy genérico y, por lo tanto, con poco impacto popular. La falta de claridad dentro del episcopado es importante para comprender las posturas posteriores a julio de 1979.

Diez años antes, en 1969, después del Vaticano II y de Medellín, los sacerdotes y religiosos hicieron un balance dramático sobre la situación de la Iglesia nicaragüense. El balance fue hecho dentro de una semana de pastoral. Había 6 obispos ajenos a la renovación eclesial de esos años, estaban desunidos, alejados del pueblo y sin iniciativa. El clero era poco y con ideas preconciarias. Los párrocos estaban más interesados en sus beneficios económicos que en el trabajo pastoral. Los religiosos estaban encerrados en sus colegios. La asistencia al culto era baja. La liturgia no se había renovado. No existían los proyectos pastorales diocesanos. Las únicas excepciones las constituían un grupo de sacerdotes diocesanos y algunas comunidades religiosas femeninas que comenzaban a trabajar en la promoción de la justicia.

Estas excepciones dieron paso a significativos gérmenes renovadores. La ausencia de sacerdotes, sentida a finales de los 60, dio paso al movimiento de delegados de la palabra (laicos predicadores de la palabra de Dios en sus respectivas comunidades). El movimiento surgió y se desarrolló en regiones bien delimitadas; no fue un movimiento universal. El movimiento de delegados cobró fuerza en las comunidades rurales de Rivas, Matagalpa, Boaco y en la frontera norte. De estas comunidades han surgido los dirigentes de las organizaciones campesinas y de los proyectos gubernamentales revolucionarios. En la costa Atlántica, los capuchinos promovieron a centenares de evangelizadores en lengua miskita.

En algunas parroquias de la capital comenzaron experiencias de comunidades de base, a partir del movimiento piloto de la parroquia de San Pablo, la cual estaba inspirada a su vez en la de San Miguelito, en Panamá. El movimiento de cursillos de cristiandad contribuyó mucho a la renovación de las capas medias y altas urbanas. Muchos cristianos que actualmente ocupan cargos en el gobierno sandinista salieron de este movimiento, el cual actualmente se opone al proceso revolucionario.

Caso extraordinario fue la comunidad campesina de Solentiname, fundada y dirigida por Ernesto Cardenal a partir de 1965. Su arte, su reflexión teológica,² y su poesía llevaron durante años por el mundo la imagen del cristianismo nicaragüense. Era una imagen original, pero aislada como el archipiélago donde se creó.

El periódico *Testimonio*, fundado en enero de 1969, quiso ser el portavoz de estas nuevas corrientes, pero a finales de 1970, después de 18 ediciones, tuvo que cerrar por falta de apoyo.

Todos estos gérmenes renovadores no consiguieron cambiar la estructura de la Iglesia nicaragüense, la cual siguió siendo fundamentalmente tradicionalista. El impacto revolucionario cayó sobre esta Iglesia y sus consecuencias más evidentes y dolorosas son la crisis de unidad.

En el fondo del conflicto actual está la confrontación de dos modelos de Iglesia. Por un lado, hay un incipiente modelo de Iglesia renovada conforme al Vaticano II, Medellín y Puebla, el cual no es algo exclusivo de Nicaragua, y por el otro lado, existe una poderosa Iglesia tradicional mayoritaria que durante muchos años ha vivido de las rentas de una religiosidad simple. Estos dos modelos se encuentran actualmente enfrentados. Es un conflicto entre lo nuevo y que apenas nacía y lo antiguo, que teme perder espacio social. Como lo nuevo se ha estado fraguando en medio del conflicto ha sido difícil llegar a las síntesis ya conseguidas en otros países centroamericanos. Esto explica las polarizaciones extremas por parte de lo antiguo y los tanteos y debilidades del lado de lo nuevo.

El conflicto planteado enfrenta a quienes piensan que es preferible el proyecto impulsado por el capital nicaragüense y Estados Unidos al proyecto popular sandinista y a quienes han optado por correr los riesgos necesarios para terminar con la secular situación de injusticia y violencia institucionalizada. En la primera opción priva la condena y el rechazo al sandinismo, pasando por alto la violencia de los contrarrevolucionarios. Algunos incluso han aprobado esta violencia. De este modo, este sector prefiere el proyecto norteamericano al sandinista por considerar a éste último comunista. El comunismo es para él intrínsecamente malo por ateo, materialista y totalitario. Su triunfo sería un mal intrínseco que colocaría a la Iglesia en situaciones indeseables. Por otro lado, denuncia que el marxismo se ha infiltrado ya en la Iglesia, concretamente en el sector que denuncia a los ricos y proclama el derecho de las mayorías populares a buscar su propia liberación y a resistir a la violencia que se les hace. Para el sector anticomunista, la otra parte de la Iglesia, a la cual llama "popular," es también responsable de la violencia.³

En cambio, el otro sector de la Iglesia está dispuesto a correr los riesgos de su opción por las mayorías desposeídas, inclusive el triunfo del Estado revolucionario porque es más probable que éste último termine con la injusticia secular y con la violencia institucionalizada. Los presuntos males —favorecer al este en la confrontación con el oeste, debilitar la posición norteamericana, poner en desventaja a las clases adineradas y medias, hacer sacrificios importantes, etc.— son muy inferiores al mal casi absoluto que ha predominado durante la dictadura somocista y que volvería a predominar si se pone en práctica el proyecto capitalista norteamericano. Para estos cristianos cuando está en juego el derecho a la vida, a la satisfacción de las necesidades básicas, cuando están de por medio los derechos fundamentales de las grandes mayorías, todos los demás derechos deben esperar.

Este sector de la Iglesia ha suscitado la cuestión de la llamada Iglesia popular a la cual se acusa de sembrar la división y el conflicto dentro de la institución. Sus críticos entienden que la Iglesia popular se opone a la jerarquía, está infiltrada por el marxismo si es que no es marxista ya y se identifica con el Estado revolucionario y con el FSLN.

En el fondo está el problema del comunismo como mal principal. Para quienes denuncian a la Iglesia popular todo aquello que favorece al comunismo debe ser condenado, prescindiendo de si sirve al pueblo. Lo que dificulta el desarrollo del comunismo debe ser apoyado sin importar cuánto daño al pueblo. Este enfoque desvirtúa el problema y polariza los ánimos. A esto se añade una profunda divergencia sobre la concepción teológica de la Iglesia. El grupo tradicionalista subraya los ele-

mentos verticalistas, jerarquizantes, institucionales y organizativos. Los miembros de la llamada Iglesia popular enfatizan los aspectos comunitarios y las relaciones horizontales. Los primeros hablan más de la ortodoxia doctrinal y de la exclusividad del magisterio; los otros, de la necesidad del seguimiento y del discernimiento comunitario.

Esta situación desafía por igual a la Iglesia tradicional y a la progresista, y también al propio Estado revolucionario, sin experiencia suficiente en un terreno tan complejo como lo es el religioso.

I. La Iglesia tradicional

En Nicaragua, al igual que en los demás países centroamericanos, Managua, la capital, marca la pauta por ser el centro de la vida nacional. La figura del arzobispo también se vuelve el centro de la Iglesia nacional. La pastoral de confrontación impulsada por la arquidiócesis para provocar tensiones con el Estado revolucionario y con la llamada Iglesia popular hace creer con facilidad que es toda la Iglesia nicaragüense la que se encuentra en crisis. En las otras 7 diócesis las polarizaciones no han sido tan críticas ni los problemas han adquirido las características de los de la capital. Eso no quiere decir, por supuesto, que no se hayan visto afectadas por los problemas nacionales ni por los problemas particulares de la arquidiócesis.

La Iglesia de la costa Atlántica en particular, siempre ha tenido una dinámica propia por su convivencia histórica con la Iglesia morava, por los componentes étnicos de cualquier conflicto y por ser una región muy sensible para la defensa militar.

La figura del arzobispo

El arzobispo Miguel Obando desde el principio estuvo del lado de la oposición capitalista nicaragüense y con los partidos de la oposición tradicionales. Más aún, participó en la formulación e implementación de un proyecto socialcristiano alternativo al somocismo ya derrumbado. El triunfo sandinista lo sorprendió en Caracas donde se estaba tratando de conformar tal proyecto bajo la mirada nerviosa de Estados Unidos, temeroso del triunfo sandinista.⁴

No hay que confundir la trayectoria antisomocista del arzobispo con el FSLN. Su postura fue la de un moderado reformista asociado a los sectores hegemónicos de la burguesía antisomocista, pero no estuvo en contra del capitalismo ni fue un antiimperialista. Sus relaciones con la dictadura somocista estuvieron condicionadas a la observación de ciertos derechos humanos tales como la democratización liberal, el alto a la represión y la implementación de un modelo de desarrollo moderado. Desde esta postura, Mons. Obando criticó a la dictadura y medió entre las fuerzas sociales en pugna. A petición de la burguesía opositora nicaragüense medió con Somoza desde 1977. En el ejercicio de este papel de mediador había un mutuo reconocimiento entre la Iglesia y el Estado.

La trayectoria antisomocista del arzobispo fue rápidamente aprovechada por la burguesía nicaragüense, por los partidos políticos de la oposición y por la embajada de Estados Unidos. Estas fuerzas lo convirtieron en su portavoz y defensor de sus intereses. El arzobispo se encontraba al frente de una plataforma privilegiada para

ello al ser el obispo de la capital y al ser, en ese momento, presidente de la conferencia episcopal.

El periódico *La Prensa*, representante de estos sectores potenció sin medida la imagen del arzobispo a nivel nacional e internacional, presentándolo siempre como el pastor de todos los nicaragüenses. Cuando a finales de agosto de 1981 el gobierno de Venezuela le otorgó una alta condecoración, *La Prensa* le dedicó una edición especial con 36 fotografías pagadas por la empresa privada y algunos partidos políticos de la oposición.

La Prensa saludó al nuevo cardenal nicaragüense con el siguiente texto del 14 de julio de 1985: "Caerán mil a su diestra y diez mil a su siniestra, pero a él (al cardenal) no lo tocarán los enemigos, porque es un escogido del Señor... La vida del cardenal Obando es un espejo donde la gloria de Dios se refleja... no habla en nombre propio, sino que por su boca habla el Señor."

Esta desmesurada promoción de la figura del arzobispo, acentuada aún más después de su nombramiento de cardenal, ha opacado la presencia de los otros obispos y ha distorsionado en el exterior la imagen de la Iglesia nicaragüense, puesto que casi todo se juzga a partir de lo sucedido en la arquidiócesis y de lo protagonizado por el arzobispo cardenal.

La ruptura con el Estado

Desde julio de 1979 los obispos se mostraron reticentes a reconocer la revolución sandinista. Apenas dos semanas después del triunfo sandinista, el 31 de julio, los obispos publicaron un ambiguo documento expresando largamente sus temores al caer en la cuenta que la lucha iba más allá de derrocar a la dictadura somocista. Los obispos pretendían conseguir del nuevo gobierno revolucionario el reconocimiento de los elementos de la cristiandad. El ambiente generalizado de euforia y esperanza revolucionaria silenció la angustiada voz de los obispos. Esta primera declaración pasó inadvertida para la conciencia nacional.

Ya desde entonces, el obispo de Juigalpa, Mons. Pablo Vega, se dedicó a publicar por su cuenta papeles reivindicando un pluralismo democrático liberal desde su posición episcopal.

Los obispos se mostraron incapaces para captar la novedad del proceso revolucionario. Por eso no pudieron captar la novedad del comunicado sobre la religión del FSLN del 7 de octubre de 1980, cuya tesis central establecía lo siguiente, "nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente, y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas." Era la primera vez que un movimiento revolucionario contemporáneo en el poder rompía con el rígido esquema de considerar la religión como opio del pueblo y como un freno de la historia. La ruptura se hizo a partir de la experiencia de lucha dentro del proceso revolucionario. En su respuesta al FSLN, los obispos volvieron a un tema que será constante, el de los sacerdotes en puestos gubernamentales. Aparte de introducir otros elementos polémicos como "el intervencionismo humillante," "el proselitismo ateizante," y "el materialismo clasista."

El tono de estas y otras declaraciones episcopales que siguieron ha sido abstracto y prejuiciado respecto del Estado revolucionario y el FSLN. Estas declaraciones provocaron que la división de la Iglesia saliera a la luz pública en comunicados de grupos cristianos organizados, quienes desde su fe cristiana comenzaron a cuestionar cada vez más abiertamente las posturas políticas de los obispos. Después de la ruptura con el Estado, los documentos episcopales conmocionaron al país por sus ataques abiertos y desmesurados. Los obispos llegaron al extremo de deslegitimar abierta y claramente al Estado por su supuesta ideología totalitaria a propósito de la implantación del servicio militar obligatorio el 29 de agosto de 1984.

El Estado revolucionario, por su parte, ha ido respondiendo cada vez más duramente. Asimismo ha buscado el apoyo y la legitimidad en los sectores cristianos más progresistas para contrarrestar las posturas de los obispos. De esta forma, los obispos no han sido los únicos en hablar desde la fe cristiana. Un caso entre muchos otros ocurrió en febrero de 1982 cuando los obispos publicaron un documento denunciando supuestas graves violaciones a los derechos humanos del pueblo miskito. El documento episcopal conmocionó porque los miskitos estaban siendo trasladados de zonas militarizadas en la frontera norte a zonas más seguras. Entonces el gobierno invitó a varios sacerdotes y religiosos a visitar los nuevos asentamientos. Después de la visita, éstos publicaron declaraciones cuestionando las drásticas afirmaciones de los obispos, quienes no habían estado en la zona.

El 17 de noviembre de 1979, la conferencia episcopal sorprendió al publicar una carta pastoral única en la cual expresó su apoyo al proceso revolucionario y a la insurrección armada. Este raro y excepcional documento valoraba la lucha de Sandino y el proyecto socialista hacia el cual se dirigía el país. Los obispos se pronunciaron a favor de un socialismo no totalitario, reconocieron la lucha de clases como dinámica interna del proceso y distinguieron entre lucha de clases y odio de clases. El documento fue un esfuerzo por determinar un modelo socialista compatible y convergente con las exigencias de la fe cristiana. Este original texto se debió a los esfuerzos del nuevo representante del Vaticano y al nuevo obispo de Estelí, Mons. Rubén López, quienes además contrarrestaron, al menos por un tiempo, la ambigüedad y la oposición episcopal al Estado revolucionario.

La convivencia más o menos reticente duró lo que la unidad nacional. Al comenzar a privilegiar la lógica de las mayorías, el Estado chocó con algunas minorías. Estas se habían opuesto a Somoza, pero se mostraron renuentes a aceptar una transformación profunda de la sociedad. Querían recuperar la hegemonía que la dictadura somocista les había quitado. Al producirse las dos primeras renunciaciones a la junta revolucionaria de gobierno, la de Alfonso Robelo y Violeta Chamorro, la conferencia episcopal declaró que los cuatro sacerdotes que ocupaban puestos gubernamentales debían abandonarlos. A partir de entonces buena parte del conflicto se centró alrededor de la participación directa del clero en el gobierno sandinista.

En este conflicto han participado desde el papa y las más altas esferas vaticanas hasta el pueblo nicaragüense, organizado o no, incluidos los comandantes sandinistas. Las perspectivas y los intereses del conflicto acerca de los sacerdotes ministros y los funcionarios son muy importantes para todos los involucrados y muestra, además, la situación eclesial nicaragüense en toda su crudeza. Para el gobierno de Washington la presencia de los sacerdotes en el gobierno no favorecía la

imagen de un sandinismo ateo que estaba tratando de vender. Por otro lado, el P. Miguel D'Escoto resultaba un obstáculo en la cancillería nicaragüense porque conoce bien la política norteamericana y porque ha sabido conducir el delicado proceso diplomático en el cual Nicaragua se ha estado jugando su supervivencia. Para los sectores tradicionales de la Iglesia es importante que los sacerdotes dejen sus puestos o que se declaren en abierta rebeldía contra la Iglesia para demostrar claramente que sí hay contradicción entre cristianismo y sandinismo. La contradicción se expresa en la imposibilidad de mantener una doble fidelidad, a la Iglesia y al FSLN. Para este sector eclesiástico resulta muy difícil aceptar la novedad de un sacerdote en un puesto tan importante en un gobierno supuestamente hostil a la fe.

Por contraposición práctica y de principios con estos intereses y prejuicios, para el Estado y para el FSLN es importante que los sacerdotes sigan en sus puestos, justamente para hacer avanzar el proceso revolucionario en la línea correcta y para demostrar prácticamente que cuando se lucha por la justicia y la paz no hay contradicción entre el cristianismo y el sandinismo.

Los cuatro sacerdotes ministros han optado personalmente por servir al pueblo nicaragüense a través de sus puestos gubernamentales y desde el compromiso de la fe.⁵

La presencia de sacerdotes y religiosos en puestos públicos con poder estatal y la presencia de agentes de pastoral en las organizaciones de masas ha sido problemática. Los obispos han reaccionado alegando la disciplina canónica, la cual no permite tales desempeños públicos. Buena parte del pueblo ha visto por eso en los sacerdotes y en los agentes de pastoral a desobedientes y rebeldes, cuando no a excluidos de la comunión eclesial. Pese a haberlo tratado de explicar varias veces, los obispos no han querido aceptar la existencia de un estado de emergencia o de excepción que permita a los sacerdotes ocupar puestos gubernamentales.

A partir de la ruptura de la conferencia episcopal con el Estado, en agosto de 1980, la arquidiócesis ha estado promoviendo actos espectaculares y masivos, paralelos a otros actos similares organizados por el Estado. Estos actos masivos se han caracterizado por su contenido tradicional y por su mensaje político implícito. Se ha querido mostrar a la Iglesia presidida por el arzobispo, como la única fuerza capaz de convocar a las multitudes, tal como lo hace el Estado. La Iglesia tradicional ha estado buscando espacios propios de expresión y autoafirmación en una situación radicalmente nueva y para la cual no estaba preparada. El poder de convocatoria a estos actos ha sido correspondido por la hipersensibilidad nacional al tema religioso.

Esta hipersensibilidad tuvo su mejor expresión en unas polémicas apariciones de la Virgen María. Las primeras noticias sobre las apariciones se conocieron por *La Prensa* en abril de 1980. El periódico dio gran despliegue a la noticia. Según el diario, la Virgen María se estaba apareciendo a un campesino de Cuapa (Chontales). A finales de abril se comenzaron a organizar, especialmente desde Managua, romerías populares. El mensaje de María al campesino era una exhortación tradicional a rezar el rosario reflexivamente en base al evangelio. Algunos obispos, sacerdotes y religiosos han promovido este culto, han publicado estampas, devocionarios, y el obispo del lugar, Mons. Vega, dio el título de santuario a la ermita donde habían tenido lugar las apariciones el 8 de diciembre de 1982.

A finales de 1981, mientras las tensiones nacionales y eclesiales aumentaban, al aproximarse las festividades nacionales de la Inmaculada, *La Prensa* volvió sobre el tema mariano con otro milagro. El periódico informó de una imagen de María que sudaba e interpretó el sudor como lágrimas. El arzobispo y su obispo auxiliar examinaron la imagen. Pocos días después se descubrió la patraña de unos impostores.

El sensacionalismo de *La Prensa* llevó a los demás medios de comunicación a ver en las apariciones un caso de manifestación contrarrevolucionaria revestida de religiosidad popular. A ello contribuyó el que los sectores religiosos opuestos al proceso revolucionario intentaran monopolizar las apariciones. El primer caso fue especialmente exagerado por los medios de comunicación social y fue motivo de polémica nacional.

Los medios de comunicación social han jugado un papel determinante en esta crisis porque han desorbitado las situaciones y han provocado la polémica social. En este sentido, han incidido negativamente en la confrontación eclesial. Además de exagerar los hechos, han aumentado la polarización por el lenguaje utilizado y han distorsionado la realidad por desconocimiento de algunos elementos que han hecho de la noticia religiosa algo especial. La crudeza con la que han tratado supuestos escándalos, como el caso del P. Bismarck Carballo, estrecho colaborador del arzobispo, quien apareció desnudo en los medios de comunicación, ha conmovido la conciencia nacional e internacional desfavorablemente al gobierno. Este, por otro lado, cuando quiere, tiene poder para controlar los medios de comunicación social. Ha habido hechos que, vistos desde dentro, sólo hubieran tenido carácter doméstico, pero se han presentado como la prueba más rotunda de la persecución religiosa.

En cualquier caso es notable que desde el 19 de julio de 1979 al 31 de diciembre de 1982 se hayan escrito 6500 notas religiosas (editoriales, noticias y comentarios) en los tres periódicos del país, es decir, un promedio de 6 notas religiosas diarias.

A la ruptura, manifiesta, en primer lugar, en el deseo expreso y repetido de retirar a los sacerdotes del gobierno, y en oponer una religiosidad popular tradicionalista con un mensaje político contrarrevolucionario implícito, siguió la deslegitimación, el 29 de agosto de 1983.

Una pastoral de confrontación

El descontento de la jerarquía con el nuevo poder popular revolucionario obedece a la vigencia del esquema de cristiandad en ellos. Según el esquema de cristiandad el poder estatal debe mediar para garantizar la misión de la Iglesia. Asimismo a la Iglesia le molesta que el Estado revolucionario no le haya pedido la legitimación tradicional. La oposición de este sector de la Iglesia al nuevo Estado revolucionario ha obedecido más al temor de que éste se vuelva contra la religión, dificultándole su desempeño. Este temor fundamental y el deseo de volver al esquema de cristiandad han impedido una relación sana con el Estado y han llevado a una pastoral de confrontación.

La desconfianza de la mayor parte de los obispos ha sido constante desde octubre de 1980, cuando el FSLN publicó su postura sobre la religión. Los obispos co-

menzaron por insinuar que el Estado tenía dos discursos, el público, en el cual afirmaba respetar la religión, y el real, en el cual se utilizaban prácticas manipuladoras y destructivas. Esta posición fue alimentada por el CELAM. Más aún, el CELAM fue quien más impulsó la pastoral de confrontación con el Estado a partir de este planteamiento. Esta opción pastoral culminó con la visita del papa.

Simultáneamente, la jerarquía comenzó a desconfiar de las comunidades eclesiales de base, mientras apoyaba y legitimaba a los movimientos más espiritualistas y carismáticos, los cuales, al igual que las sectas protestantes, han experimentado incrementos notables. Pero la jerarquía nicaragüense no sólo desconfía de las comunidades de base, sino también de buena parte de su clero. Los obispos temen que los sacerdotes (y los agentes de pastoral también) "políticos" o "sandinistas" arrastren al pueblo creyente hacia una concepción del poder político contraria al esquema de cristiandad. La desconfianza dentro de la Iglesia se ha generalizado. El clero nacional desconfía del extranjero, el religioso del secular y viceversa, una orden religiosa de la otra. Muchos laicos desconfían de la jerarquía y ésta sólo confía en unos pocos.⁶ Dentro de este esquema, la crítica dentro de la Iglesia se considera deslealtad, traición a la fe y una imprudencia castigable.

La falta de diálogo es otra característica fundamental de este sector eclesial. En los primeros pronunciamientos públicos de la llamada Iglesia popular y en las movilizaciones siempre aparece una petición muy concreta: se pide a los obispos diálogo. En efecto, siempre ha sido difícil comunicarse con los obispos, incluso el Estado. Es interesante notar que los obispos nicaragüenses, por razones desconocidas, tampoco quisieron dialogar con los obispos hondureños, quienes en julio de 1983, propusieron a sus colegas nicaragüenses conversar para evitar la guerra.

Desde la ruptura con el Estado, los obispos no se volvieron a reunir con sus altos funcionarios hasta noviembre de 1983. Después de 2 años de incomunicación, se abrieron nuevas perspectivas. A la reunión oficial entre la conferencia episcopal y la junta de gobierno siguieron pláticas informales, pero sólo por breve tiempo. Las relaciones se volvieron a deteriorar muy pronto, a finales de diciembre, a causa del caso del obispo Schlaefer, de la costa Atlántica. El obispo se vio forzado por los contrarrevolucionarios que operaban en la zona a acompañar a la frontera con Honduras a la comunidad donde se hallaba de visita. Errores involuntarios en la información gubernamental, la cual no discernió bien la fuente, hicieron que un sector del episcopado interpretara los fallos como engaño o manipulación. El mismo obispo Schlaefer fue desconcertante, ciertamente espectacular y confuso. La conferencia episcopal interpretó los hechos en los siguientes términos, "la espiral de violencia vuelve a imponerse en nuestra patria ante la carencia de vías y mecanismos que hagan posible a nuestro pueblo expresar y organizarse en promoción y desarrollo de los derechos humanos" (22 de diciembre de 1983).

El 20 de enero se cerraron las especulaciones en un comunicado oficial, publicado al regreso del obispo. El obispo y sus acompañantes desconocían el plan de secuestrar a la población de Francia Sirpi. Los contrarrevolucionarios no los forzaron a acompañarlos, pero les advirtieron que no podrían regresar al haber destruido los puentes. En ningún momento el obispo se puso a la cabeza de la gente, solamente la acompañó. En el camino no hubo ni encuentros armados ni bombardeos. Nunca dijo que los miskitos vivieran en campos de concentración estilo nazi ni que no tuviera

garantías para su misión pastoral. Pese a esta declaración, el arzobispo hizo aún su propia interpretación de los hechos, "quiso hacer el papel de Moisés, que acompañó a su pueblo a través del desierto." La medida de los medios de comunicación social al informar del incidente evitó el surgimiento de la polémica. Sin embargo, las relaciones de la Iglesia con el Estado se deterioraron de todas maneras. También es cierto que la lucha ideológico-religiosa, tan en primer plano desde finales de 1980, empezó a pasar a un segundo plano ante la agresión de los contrarrevolucionarios acampados en Honduras a mediados de 1982.

El diálogo entre los obispos y la junta de gobierno se mantuvo con cierta regularidad cuando el arzobispo dejó la presidencia de la conferencia episcopal. Sin embargo, la situación de diálogo duró poco tiempo y fue poco eficaz para resolver los problemas de fondo. El mayor desafío del diálogo ha sido mantenerlo y consolidarlo. Algo nada fácil. La presencia del nuncio en las conversaciones celebradas desde diciembre de 1984 a principios de mayo de 1985 impidió la ruptura. Cuando el arzobispo fue designado cardenal el diálogo se volvió a interrumpir.

Los obispos han mantenido los siguientes puntos de vista: la situación es dramática y la guerra contrarrevolucionaria debe analizarse dentro del esquema este-oeste; el episcopado pretende colocarse en una posición neutral y por eso precisamente nunca ha denunciado la intervención de Estados Unidos; el diálogo con la contrarrevolución sería la salida política a la agresión. Los obispos han mantenido estos puntos de vista y han hecho sus análisis sobre la realidad nacional desde su magisterio episcopal. Es decir, han emitido sus opiniones, y en cuanto tales discutibles, por ejemplo sobre la finalización del estado de emergencia, sin dar criterios para fundamentar sus juicios.

Esta pastoral de confrontación con todos sus elementos señalados cobró nueva fuerza a propósito de las elecciones. A principios de marzo de 1984, Mons. Vega anunció una carta pastoral sobre el tema. Hubo declaraciones contradictorias y, por supuesto, tensiones. Al fin, el 29 de marzo y después de una semana de reunión, la conferencia publicó un sencillo comunicado sobre las anunciadas elecciones reafirmando "algunos principios generales de la doctrina de la Iglesia sobre la materia." En realidad, se trataba de los mismos principios de 1974, cuando Somoza preparaba su última elección y en la cual salió reelecto. El arzobispo explicó la coincidencia diciendo que esos principios eran tan inmutables como los mandamientos, independientemente del contexto.

La posición oficial de los obispos frente a las elecciones fue esperada con gran expectativa a medida que se iniciaba y se desarrollaba el proceso electoral. Mientras los sectores eclesásticos más beligerantes de la arquidiócesis alimentaban estas expectativas, anunciando una carta pastoral, algunos obispos declararon ignorar el proyecto. Los medios de comunicación social sandinistas llevaron adelante una hábil campaña haciendo hablar a los cristianos revolucionarios sobre la carta ideal, con lo cual esperaban cerrar el paso a una carta contraria al proceso electoral. El arzobispo y Mons. Vega siempre deslegitimaron las elecciones por falta de condiciones.

La carta no se escribió, quizás por falta de consenso dentro de la conferencia episcopal. Probablemente la falta de criterios comunes se tradujo en silencio. No llamaron ni a la abstención, lo cual estaba penado por la ley, ni mostraron adhesión

pública a ninguno de los partidos contendientes. Tampoco se distanciaron escépticamente de lo que iba a suceder. Sin embargo, el arzobispo y Mons. Vega continuaron hablando de "falta de condiciones," con lo cual coincidían con la postura de la Coordinadora Democrática que justificó su abstención con el mismo argumento. En la mayor parte de las parroquias del país se predicó la duda y la falta de condiciones; en otras se predicó la indiferencia ante el acontecimiento electoral.

Mons. Pablo Vega fue más allá al publicar una larga carta 10 días antes de las elecciones, el 25 de octubre, llena de duras críticas al gobierno. Siguiendo su abigarrado estilo y fiel a sus propias ideas el obispo escribió lo siguiente: "la indefinición y la imposición del silencio han sido la más especiosa y abierta táctica para ocultar lo que realmente se persigue y está sucediendo al interior del país... Encrucijada fatal: sumisión o guerra. A cualquier precio y a desprecio de cualquier holocausto del pueblo, contra todas las declaraciones publicitarias de 'esfuerzos de paz,' se cierra toda alternativa de aceptación de un camino cívico. Los esfuerzos se quedan allí: 'en esfuerzos,' en gestos de buena voluntad, en 'posibles soluciones'... Nicaragua, después de cinco años de eufóricas ilusiones, de mitos revolucionarios y de dolorosas desviaciones, es ya una lección viva para el continente. Queda una vez más comprobado que los dogmatismos ideológicos y los esquemas materialistas no colman las exigencias humanas. Son mecanismos de dominación, clanes que desconocen los derechos fundamentales del hombre. No ven en el hombre más que un 'instrumento de trabajo' y un 'soldado' más, para sus fines de dominación del mundo." Ni el gobierno ni los medios de comunicación reaccionaron ante este extremo planteamiento episcopal, por lo tanto, el texto pasó casi inadvertido.

El 10 de enero de 1985, Mons. Vega, en su calidad de presidente de la conferencia episcopal y supuestamente prescindiendo de presiones de todo tipo, asistió a la toma de posesión del presidente Daniel Ortega. De hecho, sólo los dos hablaron durante el acto. Al obispo le correspondió hacer la tradicional invocación a Dios, la cual redactó con toda libertad. Antes de leer el texto propiamente dicho, hizo una introducción para no ocultar sus diferencias con el gobierno. Antes del acto, el obispo Vega conversó animadamente con Fidel Castro, quien lo invitó a Cuba. Parece que en principio Mons. Vega aceptó la invitación, pero luego la rechazó.

La reacción estatal

El Estado no ha permanecido pasivo ante la ruptura ni ante la pastoral de confrontación subsiguiente. El Estado ha tomado medidas contra la Iglesia, pero siempre lo ha hecho reaccionando a las posturas o declaraciones eclesiológicas.

En julio de 1981, las declaraciones intempestivas del arzobispo hicieron que el gobierno suspendiera la misa dominical televisada, en la cual Mons. Obando era siempre el celebrante principal. La arquidiócesis denunció el hecho como un indicio de la creciente falta de libertad religiosa. Entonces, el gobierno propuso que la misa fuera celebrada también por los obispos de las otras diócesis rotativamente. Durante 2 semanas esperó la respuesta de los obispos, mientras tanto el sistema de televisión transmitió una misa papal grabada en Roma. Al final, los obispos respondieron guardando silencio y así se perdió el espacio de la televisión.

Dentro de este esquema debe ubicarse la inicial censura total de la carta del papa a los obispos del 29 de junio de 1982. La carta apoyaba incondicionalmente al episcopado y criticaba a quienes tenían diferencias con ellos. Sin embargo, el gobierno rectificó la medida poco después y la carta fue publicada sin censura.

La primera expulsión fue la de un sacerdote español en agosto de 1982, después del asesinato de un joven sandinista durante un incidente callejero frente al colegio salesiano de Masaya. El joven fue asesinado por francotiradores ubicados en la azotea del edificio. Estos, además, hirieron a otros jóvenes sandinistas.

En mayo de 1983 fue expulsado otro sacerdote español, párroco de La Azucena y de otros pequeños pueblos próximos a la frontera sur, donde operaba el grupo contrarrevolucionario ARDE. El ministerio del interior acusó a dicho sacerdote de utilizar su influencia y las estructuras parroquiales para favorecer la penetración de ARDE entre los campesinos.

Los medios de comunicación social sandinista atacaron duramente al arzobispo en mayo de 1983, cuando éste declaró desconocer datos creíbles sobre la agresión norteamericana. El ataque fue prolongado, irrespetuoso e inoportuno en contra de su persona. En esto se destacaron de modo particular *La semana cómica* y la radio oficial, la cual nunca ha tratado los temas religiosos dignamente.

A finales de octubre de 1983 las organizaciones de masas controladas por el Estado utilizaron procedimientos muy exaltados para detener las procesiones de protesta por el servicio militar obligatorio y a favor de la objeción de conciencia organizadas por la arquidiócesis. El precedente de estos actos fue una procesión de miles de personas en Managua el 9 de octubre, en la cual la objeción de conciencia fue el tema principal. Los jóvenes arquidiocesanos desfilaron gritando "Si quieres la paz, defiende la vida." El arzobispo dijo que Cristo "no derramó la sangre de nadie, sino su propia sangre."

Los métodos utilizados para evitar los actos públicos del 30 de octubre, último día de inscripción para el servicio militar, sorprendieron bastante a los fieles, quienes acudieron a la misa dominical ajenos a los planes. En un barrio muy popular (San Judas) de la capital ocurrieron los incidentes más espectaculares. En el templo parroquial iba a celebrar el obispo auxiliar, pero "las turbas" no lo dejaron entrar al barrio y lo insultaron, pero no lo golpearon. El insulto y la burla en Nicaragua son elementos frecuentes en todos los desórdenes callejeros, sean del signo que sean, y son una expresión sociocultural y no ideológica.

Estos incidentes fueron más graves en las parroquias de la arquidiócesis donde había tensiones acumuladas contra los párrocos. Concretamente, además de la parroquia de San Judas, hubo dificultades en la Centroamérica y en la de Tipitapa, en las afueras de la capital. Los párrocos anteriores habían sido removidos por el arzobispo por considerarlos abiertos al proceso revolucionario. Otro elemento que acumuló las tensiones en algunas de las parroquias agredidas fue la negativa de los párrocos a celebrar misas de funeral o responsos por los miembros del ejército o de los batallones de reserva caídos en la guerra. Esta negativa, por otro lado, ha confundido mucho al pueblo creyente no organizado.

Después de estos incidentes, la arquidiócesis declaró el 2 de noviembre día de luto, ayuno y oración, y cerró los 60 templos arquidiocesanos. El diario oficial del

Vaticano apoyó la medida como "una respuesta sellada con la fe a una provocación llevada a cabo bajo el sello de la violencia."

Siguieron las expulsiones de dos salesianos extranjeros (uno costarricense y otro español), profesores del colegio de Masaya, acusados de hacer propaganda de palabra y por escrito de la objeción de conciencia al servicio militar. La conferencia episcopal respaldó públicamente a los dos religiosos reclamó la falta de diálogo, no obstante que sus superiores religiosos ya estaban advertidos por el gobierno.

A mediados de junio de 1984 se sumó el caso del P. Amado Peña, párroco de Bello Horizonte y asesor del arzobispo. Este sacerdote fue acusado por el ministerio del interior de actividades contrarrevolucionarias, incluido el tráfico de armas y de explosivos. El ministro del interior, extremando precauciones, se reunió con el secretario de la nunciatura y el presidente de la conferencia episcopal, Mons. Vega, para presentarles las pruebas y pedir que el acusado permaneciera en la nunciatura y que los obispos se pronunciaran denunciando tales actividades. El gobierno por su parte se comprometía a tratar el caso aisladamente. Ambos clérigos remitieron el caso al arzobispo, quien se negó a aceptar la culpabilidad de su párroco. Entonces el país vio en televisión las pruebas; lo más escandaloso de la filmación era el lenguaje empleado por el acusado.

La conferencia episcopal emitió un comunicado, en el cual, sin analizar el caso, hizo un recuento de los más recientes "ultrajes y atropellos a personas e instituciones de la Iglesia." El P. Peña hizo su propio pronunciamiento alegando ser víctima de "un montaje publicitario." Pese a una segunda filmación donde se comprobaban los cargos, el arzobispo absolvió a Peña y declaró que la Iglesia era víctima de una tremenda trama sandinista. Hubo movilizaciones de trabajadores frenter a la parroquia del acusado pidiendo su expulsión del país. El P. Peña permaneció recluido en el seminario menor mientras se le juzgaba.

El asunto siguió. El 5 de julio, las agencias de noticias internacionales y La Voz de América informaron que el 9 tendría lugar "la primera manifestación antisandinista en 5 años." Sería una marcha de solidaridad con Peña, encabezada por el arzobispo y 30 sacerdotes. El ministerio del interior pidió al secretario de la nunciatura hacer desistir al arzobispo de sus planes, pero éste se declaró, en privado, "incapaz de influir en él." El ministro responsabilizó al arzobispo de las consecuencias. Mons. Obando fue seguido por unos 20 sacerdotes y unas 200-300 personas, de las cuales muchas eran periodistas extranjeros. El arzobispo comentó que, si hubiera invitado, hubieran asistido más de 200 mil personas.

En respuesta a la postura desafiante e incluso ilegal del arzobispo, el gobierno canceló la residencia a 10 sacerdotes extranjeros de la arquidiócesis. Algunos de ellos con muchos años de trabajo pastoral en Nicaragua. La medida gubernamental fue tomada con precipitación y planteó una diferencia peligrosa entre sacerdotes extranjeros y nacionales. La reacción internacional fue muy negativa para el gobierno. Este se defendió alegando que no buscaba la confrontación ni tenía una política global contra la Iglesia, sino que era una medida aislada destinada a advertir al arzobispo que no podría transgredir las leyes ni desafiar a las autoridades ni provocar

conflictos impunemente. Esta vez no hubo ni declaración de la conferencia episcopal ni exageración por parte de los medios de comunicación social.

El P. Peña fue denunciado por la procuraduría auxiliar de Managua ante los tribunales populares antisomocistas por asociación para delinquir y por estar vinculado al grupo contrarrevolucionario FDN. Después de cubrir algunas etapas del juicio se le aplicó un decreto de gracia en noviembre de 1983 por el cual salió libre y se integró a su parroquia.

Estas represalias gubernamentales han sido vistas como persecución y se ha involucrado en ellas a los sacerdotes y a las instituciones de la llamada Iglesia popular. Los voceros de la Iglesia tradicional suelen afirmar que el gobierno únicamente quiere quedarse con la otra Iglesia. El criterio utilizado por la Iglesia tradicional para hacer sus análisis sobre el Estado revolucionario son las llamadas libertades democráticas y no la globalidad de la causa de los pobres. Las manifestaciones y posturas, al comienzo más o menos antisandinistas, se volvieron claramente contrarias al sandinismo y han sido interpretadas precipitadamente como un ejercicio de valentía y de profetismo cristiano frente a un poder supuestamente tiránico.

Los apoyos de fuera

Este sector tradicional de la Iglesia ha encontrado apoyos muy importantes fuera de Nicaragua. Esos apoyos se han traducido en una derivación de poder que le permite llevar adelante su pastoral de confrontación con el Estado.

La primera fuente de la cual ha derivado poder esta Iglesia tradicional nicaragüense ha sido el CELAM. Esta institución eclesiástica latinoamericana lanzó a nivel continental una campaña de oraciones y organizó una colecta para ayudar a la Iglesia nicaragüense a principios de 1980. Por primera vez se presentó ante el mundo el sufrimiento de la Iglesia nicaragüense. Durante todo ese año, la presencia del CELAM en Nicaragua fue muy notoria por medio de visitas de obispos y de teólogos. Estos últimos impartieron cursos sobre Puebla y sobre otros temas teológicos. Es curioso indicar aquí que un año antes la presidencia del CELAM no permitió la presencia de Mons. Obando en Puebla para explicar la situación del país.

A partir de julio de 1982, el CELAM empezó a hablar claramente de persecución como signo privilegiado de la opción dictatorial del sandinismo y de "la traición" del proyecto político inicial.

Otra fuente de poder son las instituciones neoconservadoras de Estados Unidos. El Instituto para la Religión y la Democracia, una institución sumamente conservadora, mira con consideraciones especiales al arzobispo, a quien, por eso mismo, le ha otorgado su máxima condecoración. Este instituto piensa que la Iglesia es la única institución con aparentes posibilidades de impedir que Nicaragua caiga en el totalitarismo. El éxito dependería del apoyo moral y económico que dé al arzobispo. Idea similar tiene la multinacional Grace, de New York. El arzobispo hizo gestiones en esta empresa para conseguir fondos para la formación de laicos. La AID ha financiado las actividades arquidiocesanas con mucha generosidad.

A principios de 1986, el cardenal estuvo visitando varias de estas instituciones denunciando la persecución y el sufrimiento del que era víctima su Iglesia por parte

de un Estado comunista y totalitario. Asimismo estuvo en la ONU y en la OEA. Su discurso fue utilizado directa y explícitamente para legitimar la campaña de Reagan por los 100 millones de dólares para los contrarrevolucionarios sin que ni él ni ninguna otra autoridad eclesiástica protestara por la manipulación de su discurso supuestamente religioso. Reagan en su discurso del 18 de marzo citó textualmente al cardenal Obando: "Queremos declarar claramente, que este gobierno es totalitario, estamos haciendo frente a un enemigo de la Iglesia."

Una tercera fuente de poder, y no la menos importante, ha sido el papa, quien tomó posición el 29 de junio de 1982 después de un silencio de casi 2 años. En esta fecha, el papa escribió a los obispos nicaragüenses sobre la unidad de la Iglesia. En su carta dio un apoyo incondicional a los obispos y criticó a la llamada Iglesia popular. A partir de entonces, han circulado dos caracterizaciones del conflicto eclesial, la persecución religiosa y el peligro de la Iglesia popular. La primera caracterización tuvo su origen en la interpretación unilateral de algunos errores del gobierno sandinista; errores difícilmente explicables desconociendo la situación nacional. La segunda caracterización fue introducida por la carta del papa a los obispos.

La visita del papa en marzo de 1983 fue el acontecimiento clave en la agudización de la división de la Iglesia al pronunciarse por uno de los modelos eclesiales. Cuando el papa aterrizó en el aeropuerto de Managua lo estaban esperando los funcionarios gubernamentales y los diplomáticos, los obispos y una pequeña representación de madres de héroes y mártires y de inválidos de guerra en sillas de ruedas. Esta última representación quería mostrar al papa la realidad de la guerra de agresión impuesta por el gobierno de Estados Unidos. Los balcones del edificio terminal estaban llenos, aunque tienen poca capacidad. El pueblo presente pertenecía a las dos tendencias eclesiales, había vivas al arzobispo y gritos aclamando que entre cristianismo y revolución no había contradicción. Con todo, el recibimiento fue sobrio y estaba presente la realidad nicaragüense. Desde el primer momento el papa se mostró cansado y frío. Más precisamente, ajeno. Incluso con algunos atisbos de tensión contenida, tanto en su rostro como en sus gestos.⁸

El discurso de bienvenida del comandante Daniel Ortega, coordinador de la junta de gobierno, tuvo como tema central amplios párrafos, leídos literalmente, de la carta de Mons. Simeón Pereira y Castellón, obispo de León, al cardenal norteamericano James Carl Simpson durante la ocupación de los marinos norteamericanos. En su carta el obispo denunció con gran fuerza emotiva y retórica la intervención y pidió la solidaridad cristiana de los obispos de Estados Unidos para terminar con aquélla. En el discurso hubo referencia a los 17 jóvenes sandinistas asesinados hacía unos pocos días; detalló las agresiones norteamericanas contra Nicaragua e hizo referencia a la situación centroamericana. Reafirmó la vocación de paz del pueblo y del gobierno nicaragüense y ratificó la posición de principios sobre la libertad religiosa expresada por el FSLN en su documento de octubre de 1980. No hubo referencia directa ni explícita al conflicto eclesial.

El discurso fue más largo de lo acostumbrado en estos actos protocolarios. El texto no fue solicitado previamente por la nunciatura, tal como es lo usual en estos casos. La respuesta del papa fue breve y casi formalista, salvo una clara referencia a la paz en Centroamérica.

El acto más relevante del aeropuerto fue el saludo del P. Ernesto Cardenal, el único sacerdote ministro presente. Cardenal, quitándose su habitual boina negra, se arrodilló ante el papa en un gesto de humildad; pero el papa levantó los dedos para amonestarlo y cuando Cardenal quiso besarle la mano, se la retiró. El encuentro finalizó con una nueva inclinación del poeta ante el pontífice.

La siguiente etapa de la visita transcurrió en León, donde el papa visitó la catedral colonial y el campus de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. En el sitio lo esperaban unas 100 mil personas, la mayoría de ellas campesinos. Pero el tema de su discurso fue el laicado y la educación. El tema mismo y el lenguaje difícil utilizado no fueron los más adecuados para aquella concurrencia, la cual, sin embargo, lo que quería era ver al papa.

Siguió un breve y frío encuentro con la junta de gobierno y la dirección nacional del FSLN en Managua. El papa saludó fríamente a un grupo de madres de héroes y mártires enlutadas, quienes le entregaron una carta pidiéndole interceder para poner fin a la agresión. También saludó de la misma forma a un grupo de deshabilitados de guerra y de niños.

En la Plaza 19 de Julio había entre 600 y 700 mil personas esperando al papa esa tarde del 4 de marzo. Desde tempranas horas de la mañana el pueblo comenzó a llenar la plaza. La movilización de los habitantes de Managua y de los departamentos hacia ella había sido bien planificada y divulgada una semana antes por el gobierno. Según los informes oficiales, el gobierno invirtió en la movilización la gasolina de 2 meses. Desde horas tempranas de la mañana, un grupo de unas 40 mil personas, dirigidas por el P. Bismarck Carballo, se distribuyeron en lugares estratégicos a lo largo y ancho de la plaza e incluso ocuparon un estrado frente a la tribuna papal que el gobierno había destinado a la prensa. La noche anterior hubo incidentes entre la gente de Carballo y la policía sandinista.

En la plaza se confundían las banderas y las mantas, predominando los mensajes de paz. Había una manta enorme, colocada muy adelante que decía "Monseñor Romero nos señaló el sendero." Otra aún más grande expresaba el saludo de las comunidades neocatecumenales. Desde los micrófonos centrales un sacerdote estuvo coreando saludos al papa y vivas al arzobispo. Pero como no había unanimidad en la multitud, comenzaron a surgir los conflictos en diversos sectores de la plaza. Otros roces se suscitaron porque el llamado "coro católico" quería que los altavoces difundieran sus cantos tradicionales, mientras que los controlistas del sistema sandinista pasaban las canciones de la misa nicaragüense, excluida de los cantos oficiales de la misa.

No se puede decir que únicamente los sandinistas pudieron llegar a la plaza cuando probablemente había una cuarta parte de la población nicaragüense y la mitad de la población hábil para un acto de esta naturaleza. La mayoría de la gente quería ver al papa simplemente.

La misa conflictiva comenzó en medio de una emoción contenida durante horas de inclemente sol. La multitud respondía a las oraciones, cantaba y seguía la liturgia con todo respeto y atención. Luego llegó la homilía cuyo tema único fue la unidad de la Iglesia. Sólo en su primer párrafo hubo una referencia a la realidad nicaragüense y fue lo más elogioso que el papa dijo sobre el país y su gente. A partir de

ese momento y a medida que el papa avanzaba en la lectura de su texto, más por su tono que por su contenido, comenzó a generarse en la plaza, y en un *crescendo*, lo que las agencias de prensa llamaron "irreverencia," "politización" y "manipulación."

El tumulto no se originó por los conceptos del papa, incomprensibles para la inmensa mayoría de los presentes, sino por el énfasis puesto en algunas palabras, por la adustez y la dureza de su figura, especialmente cuando mandó callar a la multitud en vez de comunicarse con ella. Por encima de todo estuvieron sus omisiones. Lo que más impactó fue lo que no dijo. Hasta la mitad de la homilía fue aplaudido por la concurrencia, cuando hizo las pausas acostumbradas para ello y cuando pronunció palabras como obispos, magisterios paralelos, Iglesia popular, etc. Los aplausos generados en distintos puntos de la plaza se contagiaban a toda ella. Lo cual muestra que sólo algunos grupos captaron los conceptos de la homilía.

En esta primera parte, el papa habló de la unidad de la Iglesia, de "la triste herencia de la división entre los hombres," de la misión de Jesucristo de "restablecer la unidad perdida," de la Iglesia como familia de Dios y de la unidad como don de Dios. En el segundo momento de la homilía analizó las amenazas de la unidad. Fueron los fragmentos más duros del texto, especialmente por el tono con el cual fueron leídos.

Después de seguir respetuosa y religiosamente la ceremonia y de aplaudir indiscriminadamente todo lo que el papa iba diciendo, la multitud comenzó a ser consciente de que el papa no estaba hablando de la paz, y entonces, en las pausas, empezó a corearse la consigna del día, "Queremos la paz." De aquí se pasó a pedir "¡Una oración por nuestros muertos!" La autoridad y la misericordia del papa fueron confrontadas con los dos grandes símbolos nacionales, populares y también religiosos, las madres y los muertos. En un cierto momento, la asamblea perdió el sentido del acto y se expresó con las consignas habituales de los actos masivos. Asimismo se oyeron consignas como "Monseñor Romero, ¡presente!" "¡Queremos una Iglesia al lado de los pobres!" y "¡Entre cristianismo y revolución no hay contradicción!" En un determinado momento el papa respondió que la Iglesia era la primera en querer la paz, pero no volvió a comunicarse con la multitud, siguió con su homilía mientras las consignas llenaban los aires. La situación se tornó incontrolable porque su dinámica sorprendió a todos.

Terminó la homilía, pero no el tumulto. En las oraciones de los fieles se intensificó notablemente. La expectativa de una oración por los muertos que nunca llegó exacerbó más los ánimos. La calma volvió al final de la misa, pero con ella un creciente sentimiento de estupor y una perplejidad indefinible se apoderó de la multitud. Fue una gigantesca toma de conciencia colectiva y muy acelerada. En los sectores más conscientes el estupor se tradujo en "esto nunca lo hubiéramos esperado del papa." Para los sectores tradicionalistas estaba claro que los sandinistas "hasta vulgarean al papa." Sin embargo, prevaleció la confusión.

El papa se retiró de la plaza omitiendo todos los gestos con los cuales acostumbra concluir sus actos multitudinarios. No hubo ni sonrisas, ni saludo, ni palabra que trajera la reconciliación. La despedida del aeropuerto fue rápida. Las palabras emotivas del comandante Ortega recogieron la dignidad nicaragüense dolorida por lo sucedido. El papa respondió con un texto preparado semanas antes en el

cual se refirió a quienes no habían podido asistir a los actos de León y Managua, como si el gobierno hubiera impedido a los cristianos asistir a los diversos encuentros con el papa. Fue un tema constante de sus intervenciones públicas.

La Iglesia opuesta al proceso revolucionario vio confirmadas sus posturas y pasó a la ofensiva. Los sacerdotes expresaron en el púlpito, de formas diversas y con entera libertad, su disconformidad con las orientaciones revolucionarias. Por su parte, la Iglesia progresista entró en un proceso de reflexión en orden a buscar proyectos pastorales más realistas. Las relaciones de la Iglesia con el Estado quedaron congeladas después de la visita. La postura del papa impidió que salieran a luz las diversas tendencias y conflictos pendientes entre los obispos. Estos se unificaron más en sus expresiones públicas.

La visita del papa fue preparada de acuerdo a un informe del CELAM en el cual se definía al Estado sandinista como "enemigo" de la Iglesia y se proponía como estrategia eclesial fortalecer la unidad y la firmeza en una enseñanza única y en una dirección fuerte, que obispos y fieles debían construir en torno al arzobispo. El objetivo global de la estrategia era desarrollar una Iglesia similar a la polaca, "restringida, pero con un margen de acción e independencia frente al poder" estatal.

El nombramiento del arzobispo como cardenal de la Iglesia el 25 de abril de 1985 supuso otra derivación de poder desde fuera muy importante por lo que el título implica en sí mismo. A partir de su nombramiento, el arzobispo entró en una actividad considerable visitando ciudades y pueblos de su arquidiócesis y de las otras diócesis. En todas sus visitas utilizó el mismo esquema de los actos organizados en Managua a su regreso de Roma. El cardenal con vestiduras rojas era recibido popularmente. Ingresaba en las poblaciones en un vehículo descubierto adornado como carroza; después celebraba la misa en el templo o al aire libre. En la misa de recibimiento en Managua se leyó el texto del Apocalipsis 12, 7 y siguientes, sobre la lucha de Miguel contra el dragón rojo.

En las 72 giras pastorales que le tomaron 4 meses, el arzobispo fue aclamado como el cardenal de la paz. En todas las concentraciones se respiró un clima de oposición política. Su mensaje fue similar en todas estas apariciones públicas: agradecía a quienes prepararon el acto, recordaba insistentemente el aprecio del papa por los nicaragüenses, hablaba de la necesaria obediencia de los católicos al papa, exaltaba la vocación sacerdotal dirigiéndose a los jóvenes, llamaba a defender la fe y describía dramáticamente la situación como de odio y falta de libertad y, en consecuencia, llamaba al diálogo y a la reconciliación.

A pesar de estas repetidas llamadas al diálogo y a la reconciliación, desde el regreso del cardenal no hubo ninguna reunión con el Estado. El presidente Ortega acudió a felicitarlo personalmente y el vicepresidente lo despidió en el aeropuerto al salir para Roma a recoger el capelo. No aceptó reunirse con el presidente el mismo día de su regreso a Managua, pero sí aceptó decir una misa en Miami para los somocistas, antisandinistas y exiliados. Se tomó fotografías con los dirigentes contrarrevolucionarios. Después del acto religioso, el cardenal declaró que no le importaba que lo identificaran con quien había tomado las armas. En el discurso oficial del gobierno imperó la cautela, la prudencia y también cierto orgullo nacionalista. Para

muchos miembros del gobierno y para muchos cristianos progresistas este moderado júbilo nacionalista antes del regreso del cardenal fue desconcertante y lo interpretaron como una debilidad. Para los fieles seguidores del nuevo cardenal era una táctica engañosa del gobierno.

Algunos de los diques de la cautela gubernamental se derrumbaron al conocerse los detalles de la misa celebrada en Miami el 13 de junio. Sin embargo, en conjunto, los funcionarios sandinistas y los medios de comunicación social evitaron la crítica, la falta de respeto y la polémica.

El Estado ha intentado dialogar varias veces con el Vaticano, pero hasta ahora sin éxito. Entre 1980 y 1984 ha enviado cuatro delegaciones a Roma para buscar la distensión con los obispos y un *modus vivendi*. La primera delegación oficial estuvo en Roma entre el 7 y el 11 de octubre de 1980. Por su medio el gobierno informó al Vaticano del deterioro de las relaciones con la jerarquía nicaragüense y de sus posibles consecuencias. La segunda misión estuvo en Roma entre el 9 y el 18 de julio de 1981. Esta vez se conversó sobre los sacerdotes en el gobierno, sobre "el peligroso deterioro" y sobre una "crisis extremadamente aguda." La tercera delegación planteó la posibilidad práctica del diálogo con la conferencia episcopal entre el 27 y el 30 de abril de 1982. La cuarta misión intentó buscar fórmulas para superar la dinámica de confrontación entre el 6 y el 12 de septiembre de 1984.

II. La Iglesia de los pobres

Un reto histórico pendiente

La fe cristiana en América Latina considera que aún tiene un reto pendiente, el convertirse en impulso positivo en una situación novedosa, como la revolución nicaragüense, en la cual ya hay un impulso social positivo secular. La revolución sandinista ofreció la posibilidad de asumir este reto histórico. Exigía una pastoral creativa por hacer aún. Una creatividad que no podía ser paralela a la estatal porque, aparte de ocasionar dificultades, supondría duplicar esfuerzos en circunstancias desfavorables. El peligro de la obra paralela, algo que no parece ver con claridad la Iglesia tradicionalista, consiste en marginar a la Iglesia del proceso revolucionario.

La pérdida del estatuto tradicional de cristiandad obligaba a buscar una nueva identidad, luchando contra la tentación de buscar el prestigio y los privilegios ancestrales. Las dificultades y las tensiones planteadas por la nueva situación así como por el proceso de búsqueda se iban a enfrentar asumiendo la no existencia de procesos puros. Esta actitud, característica de este sector eclesial progresista, ha sido indispensable para no pedir más de lo que en sí puede dar el proceso sandinista. Este ha sido también un principio tradicional de la política vaticana a lo largo de los siglos. Este sector progresista de la Iglesia se caracteriza por una actitud de apertura y apoyo al proceso sandinista sin por eso ser ciegos a sus fallos y limitaciones.

El clero nicaragüense, mayoritariamente ha permanecido preso de sus temores y miedos, frenando así su participación en el proceso. Los religiosos, y la organización que los agrupa (CONFER), son quienes han mostrado más disposición de apertura entusiasta. Se han sentido llamados por Dios a acompañar el proceso de reconstrucción nacional y la defensa del territorio desde la fe. La CONFER ha encontrado

apoyo en la CLAR, la conferencia latinoamericana de religiosos. Por eso, la CLAR ha tenido que enfrentarse con las posturas del CELAM. Frente a la reticencia inicial del episcopado nicaragüense, la mayor parte de las 52 congregaciones religiosas que participaron con sus miles de alumnos en la Cruzada Nacional de Alfabetización, lo hicieron con gran entusiasmo.

Este sector del clero se vio reforzado por la llegada de sacerdotes, religiosos y laicos en los primeros momentos posteriores al triunfo revolucionario. Todos ellos fueron bien recibidos. La escasez de clero era un límite negativo para enfrentar el reto de crear una pastoral nueva. El personal más preparado era poco y excesivamente cargado de trabajo. Estos refuerzos llegaron dispuestos a colaborar en un proceso que, desde el primer momento, se les ofreció como un espacio original y privilegiado para profundizar en el reto histórico pendiente, las relaciones entre el marxismo y el cristianismo. Querían contribuir a la construcción de una Iglesia renovada, ya no desde la dinámica de la denuncia, sino desde el anuncio de cómo debe ser una nueva sociedad. La mayoría de estos agentes de pastoral provenía de experiencias latinoamericanas mucho más avanzadas que la de Nicaragua. Su entusiasmo quemó etapas rápidamente hasta finales de 1980.

El proceso de renovación teológica y pastoral que estaban viviendo los sectores más conscientes del pueblo de Dios sufrió una gran aceleración en los primeros meses de la revolución. La insurrección había acelerado mucho la renovación teológica pastoral en la práctica, pero no en lo doctrinal. En los meses posteriores de julio de 1979 se aceleró la formulación doctrinal, pero no la práctica.

La urgencia de las tareas diarias y una cierta impaciencia histórica por estar a la altura del proceso revolucionario y de su imagen internacional, estuvieron detrás de muchos errores cometidos entonces. Fue la época de los materiales escritos, los seminarios, los folletos, los carteles en los cuales se apresuraron síntesis que no habían madurado aún en las conciencias del pueblo de Dios. La transmisión de estos nuevos contenidos, y la sistematización de la experiencia vivida durante la insurrección contaban con que la síntesis entre fe y política, cristianismo y marxismo ya estaba conseguida.

A esta etapa y a los materiales que han quedado se refieren constantemente quienes quieren demostrar que el Estado ha querido manipular la fe, instrumentalizando a los sacerdotes ingenuos. Supuestamente estos sacerdotes se habrían entregado al marxismo para destruir las creencias del pueblo y sustituirlas por ídolos políticos y partidistas. Este análisis es tan apresurado como los planteamientos pastorales criticados. Silencia siempre que desde finales de 1980 la reflexión y la práctica eclesial han buscado la renovación adecuándose cada vez más a la realidad nicaragüense.

Si bien es cierto que en sus posturas y pronunciamientos han apoyado al proceso revolucionario, lo han hecho críticamente. Han cuestionado el peligro de la masificación del pueblo, la creciente burocratización estatal y la falta de austeridad de algunos dirigentes revolucionarios. Para ello cuentan con sus publicaciones periódicas, con las páginas editoriales de dos de los tres periódicos, con la radio y la televisión, y con sus propias publicaciones impresas.

Posturas encontradas frente a la agresión

La crisis de unidad de la Iglesia nicaragüense se ha visto prolongada y agudizada en las posturas encontradas frente a la agresión de los contrarrevolucionarios financiados y dirigidos por el gobierno norteamericano. Las diferencias giraron ahora en torno a la vida y la muerte, ya no alrededor de diferencias teóricas sobre la práctica eclesial o sobre declaraciones doctrinales. Se trataba de la vida y la muerte de los nicaragüenses.

A medida que se fueron incrementando los ataques contrarrevolucionarios de la FDN a civiles desarmados e inocentes creció la presión sobre la jerarquía para que dijera una palabra oficial y colectiva de condena de estas agresiones armadas y de los asesinatos de los civiles. Sorprende que una jerarquía tan preocupada por la libertad de la fe haya guardado silencio cuando la FDN usó el nombre de Dios para justificar el asesinato de 14 campesinos en una aldea de San Francisco del Norte, el 25 de julio de 1982. En su boletín *De frente* de octubre de ese año, la FDN reivindicó el hecho, diciendo que en San Francisco del Norte habían causado numerosas bajas al enemigo, y elogió al arzobispo, quien "se identifica más con la lucha por la libertad de Nicaragua." En mayo de 1983 se encontraron afiches en Maracalí en los cuales la FDN presentaba una foto del papa con la leyenda "El papa está con nosotros" y "Con Dios y con patriotismo derrotaremos al comunismo." Los delegados de la palabra y los dirigentes campesinos de las comunidades y de las cooperativas comenzaron a ser el blanco preferido de las bandas contrarrevolucionarias desde 1982. Pero los obispos siguieron guardando silencio, con lo cual contradijeron, además, el principio tradicional de condenar la violencia venga ésta de donde venga. Más aún, el arzobispo lamentó públicamente el atentado del que había sido víctima Edén Pastora en los primeros días de junio de 1984 en Costa Rica.

Cuando *El Nuevo Diario* reclamó a los obispos condenar con energía los asesinatos de la FDN, así como lo habían hecho el 13 de abril de 1983 por el "incalificable irrespeto cometido contra la Eucaristía y la persona del Vicario de Cristo" por una "minoría," respondieron con la necesidad de un diálogo sincero y añadieron que quienes habían creado la división eran quienes "tratan de edificar una Iglesia llamada 'popular' y mezclan lo cristiano con lo político 'partidista.'"

En mayo de 1983, el arzobispo declaró que no tenía información creíble sobre los ataques y los planes norteamericanos contra el Estado revolucionario. Mons. Vega, como siempre, fue más allá. En 1985, después de un ataque contrarrevolucionario con morteros contra la cooperativa San Gregorio de Nueva Segovia en el cual murieron 6 niños pequeños, quienes estaban en las casas atacadas, Mons. Vega declaró que era peor matar el alma, "aquí hay una ideología que parte de que el otro es mi enemigo, y por eso una bomba que se mete en el alma es más grave... La sumisión del hombre quiere decir matar el alma." Quien oyó estos comentarios respondió al obispo que si los 6 niños estuvieran vivos no estarían de acuerdo con su visión dicotómica. Más tarde, el mismo obispo repitió que "el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive." Se refería a que era preferible estar muerto que vivir con el alma sometida a una supuesta ideología totalitaria.⁹

La diócesis de Estelí, sin embargo, se vio obligada a condenar el crimen de un matrimonio cristiano, cuya intachable trayectoria se convirtió en un símbolo na-

cional de la no contradicción entre cristianismo y revolución. El matrimonio Barreda fue asesinado en un campamento contrarrevolucionario ubicado en Honduras después de haber sido bárbaramente torturado. Ambos fueron secuestrados el 28 de diciembre de 1983 por una banda de la FDN cuando cortaban café como trabajadores voluntarios.¹⁰ Pero el matrimonio Barreda no era un caso aislado. Para entonces los asesinados eran decenas de cristianos revolucionarios, especialmente campesinos, delegados de la palabra y jóvenes milicianos.

En abril de 1983, los grupos cristianos conscientes reflexionaron sobre la situación de guerra y la necesidad de defender el país, "defender hoy por todos los medios este proceso revolucionario es un desafío a nuestra fe y debemos responder a él. Porque creemos, hablamos. Y porque creemos vamos a defender esta revolución." En el fondo de esta afirmación estaba ya la polémica de los próximos meses: la defensa armada y el eventual incremento de las fuerzas armadas a través del servicio militar. Estas reflexiones y su divulgación ayudaron a que la defensa fuera asumida por algunas comunidades conscientemente. El Servicio Militar Patriótico ha sido la carga más pesada impuesta sobre el pueblo nicaragüense, un pueblo no preparado culturalmente para ello y que, además, ha tenido que asumir el servicio militar en tiempo de guerra.

Ante el silencio de los obispos y atendiendo a un llamado de las comunidades cristianas de Jalapa, en la diócesis de Estelí, "hace un año y 8 meses estamos pasando por secuestros, asesinatos de delegados de la palabra, técnicos, profesores, jóvenes, niños y familias enteras," la CONFER promovió una reunión de unos 40 sacerdotes y religiosos, y delegados de la palabra en aquella población para mostrar la solidaridad con esas comunidades del norte a mediados de 1983.

Mientras en el Consejo de Estado se discutía el proyecto de ley de servicio militar, la conferencia episcopal publicó un documento de claro contenido político y muy similar en sus argumentaciones al del Partido Socialcristiano, fechado el 19 de agosto de 1983. En su documento, fechado el 29, los obispos deslegitimaron al Estado por su ideología totalitaria y porque "el legítimo movimiento social y popular revolucionario inicial se ha convertido en un partido político." Además, sugirieron la objeción de conciencia para evadir la ley, "y nadie puede ser castigado, perseguido o discriminado por adoptar esta solución."

El documento episcopal impactó a la conciencia nacional cuando la defensa frente a la agresión era vital. El texto provocó los debates habituales en estos casos, pero aumentados por la sensibilidad del tema. Las comunidades cristianas más conscientes respondieron con otro documento, "¡Queremos la paz! Reflexiones desde la Nicaragua agredida" (agosto de 1983). En esta declaración expresaron las inquietudes acumuladas en la conciencia cristiana y respondieron a los argumentos episcopales deslegitimantes. Los obispos siguieron su norma de pasar por alto esta clase de declaraciones.

En abril de 1984, los obispos se atrevieron a proponer el diálogo con los contrarrevolucionarios, mientras éstos lanzaban el ataque más fuerte desde Honduras y minaban los puertos nicaragüenses. El texto episcopal establecía que el camino para la paz pasaba necesariamente por el diálogo; un diálogo sincero que buscara la verdad y el bien, "pensamos que los nicaragüenses que se han levantado en armas contra el gobierno deben participar en el diálogo. Si esto no fuese así, no habría

posibilidad de un arreglo, y nuestro pueblo, particularmente el más pobre, seguirá sufriendo y muriendo." La carta se publicó sin censura, acompañada de una nota del ministerio del interior en la cual se advertía que se autorizaba su publicación "a pesar de contener violaciones a las leyes de nuestro país y posiciones de abierta confrontación con la revolución."

La reacción oficial y popular fue intensamente crítica. El nivel de confrontación verbal con los obispos fue el más alto de los 5 años. Los medios de comunicación contribuyeron deliberadamente a despertar la polémica con el objeto de desenmascarar a los obispos. Los diarios desempolvaron fotografías del pasado somocista en las cuales aparecían varios obispos con Somoza o participando en actos somocistas. Los comentarios que calzaban las fotografías fueron muy críticos de las actitudes de entonces. Se volvieron a cometer los errores anteriores al pasar con facilidad de la información a la ofensa personal, especialmente en las caricaturas. Sólo la visita del papa había alzado semejante polémica alrededor de un tema religioso.

Este alto nivel de confrontación se explica, en primer lugar, por el silencio escandaloso de los obispos ante la agresión contrarrevolucionaria. De tal modo que no tenían credibilidad alguna para proponer el diálogo como solución. Claramente su silencio los había condenado e identificado como parte en el conflicto. Los análisis episcopales de la realidad nacional se han caracterizado por importantes omisiones sobre la amnistía ofrecida por el gobierno, las iniciativas de paz, el esfuerzo de Contadora y la agresión norteamericana. En segundo lugar, los planteamientos episcopales coincidían con los de los partidos de la derecha. En tercer lugar, el tema del diálogo con los contrarrevolucionarios ha sido un punto constante en la agenda de los funcionarios norteamericanos que han visitado el país. Finalmente, la propuesta ha provocado agrias polémicas en el foro de Contadora y ha sido la reivindicación de la coordinadora de los partidos abstencionistas en las elecciones; todo ello parece ser desconocido por los obispos.

Los sectores cristianos opuestos a estos planteamientos de la jerarquía, entraron en la polémica con una publicación difundida ampliamente y cuyo contenido fue tema de cientos de reuniones. El documento insistía en la necesidad de profundizar en temas como el perdón, la reconciliación con los enemigos desde una perspectiva teológica menos parcial, la necesidad de abrir un diálogo en el interior de la Iglesia. Entre los muchos documentos críticos publicados en esos días hay que destacar el de los jesuitas y el de los dominicos.

Aunque el sentimiento del pueblo cristiano fue de desconcierto, frustración y dolor, para los obispos la polémica significó una ruptura esclarecedora. El obispo Vega la formuló en los siguientes términos: "esto es una buena oportunidad para que ya hablemos con sinceridad... Ahora, después de lo que ellos han dicho, en 'piporos' por supuesto, yo creo que ya podemos saber qué es lo que piensan realmente: muchos comandantes son clarísimos en su mentalidad, que es reflejo de una mentalidad totalitaria del poder."

El impacto de las declaraciones del P. Fernando Cardenal a propósito de su expulsión de la Compañía de Jesús por negarse a abandonar su nuevo cargo de ministro de educación, movió a algunos obispos, entre ellos al de Estelí, a manifestarse en contra de la guerra y a favor del diálogo, incluido el diálogo intraeclesial.

Hubo una breve tregua entre la Iglesia y el Estado, pero no fue muy larga. La jerarquía rápidamente volvió a asumir la pastoral de confrontación de los primeros años de 1980, destacándose por su protagonismo militante y organizado. La reanudación de esta estrategia tenía como objetivo a la juventud. La pastoral destacó ante los jóvenes el pacifismo a ultranza, es decir, se oponía a la defensa y al servicio militar. Asimismo trató de reorganizar las parroquias rurales vinculando a los párrocos a la estricta obediencia al obispo y promoviendo la confrontación con los sacerdotes simpatizantes del proceso sandinista. La expresión más clara de este endurecimiento fue la insistencia en el diálogo nacional, incluyendo a los contrarrevolucionarios, y las actividades de Mons. Obando al ser nombrado cardenal.

Los obispos recogieron la propuesta de la oposición armada al Estado revolucionario de mediar en un diálogo nacional a principios de 1985. Recordaron lo que ya habían dicho antes sobre la reconciliación (en 1984) y añadieron su disponibilidad a mediar si las partes los aceptaban. Lo más sorprendente de esta postura episcopal es su coincidencia con la norteamericana. Las celebraciones de la semana santa de 1985, transmitidas en cadena nacional por 3 emisoras, estuvieron llenas de alusiones sobre el mismo tema. Sin embargo, no hubo polémica, como era de esperarse, porque ninguna de las partes dio pie para ello.

La insurrección evangélica

El 7 de julio de 1984, el canciller, P. Miguel D'Escoto, después de pedir permiso para abandonar temporalmente sus obligaciones, anunció que iniciaba un ayuno indefinido "por la paz, en defensa de la vida y contra el terrorismo." Su objeto era desatar "una insurrección evangélica" en la cual los cristianos enfrentaran la agresión imperialista "desde la trinchera teológica" y "con armas religiosas." Entre éstas, proponía el ayuno y la oración.

El gesto sorprendió al país y al mundo. Los párrocos de las comunidades simpatizantes y los medios de comunicación fueron explicitando el contenido religioso y político del gesto, surgido al margen de las tensiones usuales. De la sorpresa se pasó a la reflexión y de ésta a la toma de posturas. Grandes sectores del pueblo nicaragüense, sobre todo los sectores más pobres y que más sufren las consecuencias de la agresión, captaron muy pronto el sentido religioso del ayuno. Mucha gente acudió en peregrinación a la parroquia del Sagrado Corazón en el barrio Monseñor Lezcano de Managua, donde el canciller permaneció ayunando y orando.

Gente de toda condición y edad, y de todo el país, acudió a la parroquia a ver al canciller, a saludarle, a preguntar por su salud, a rezar en el templo, a firmar el libro de visitas, a participar en las oraciones de la mañana y en la eucaristía de la tarde, a depositar su contribución económica para los reasentamientos de los campesinos desplazados y huérfanos de la guerra. También acudió gente a ayunar. El promedio de personas ayunando en las dos primeras semanas fue de 25 diarias. Otras comunidades se sumaron al movimiento y se reunieron a ayunar y a orar. El 26 de julio se proclamó un día de ayuno nacional por la paz, el cual fue observado por muchos cristianos y en muchos ámbitos populares, incluidos el gobierno y el mismo presidente. El movimiento tuvo eco en todo el mundo donde también los cristianos se reunieron a ayunar y a orar. Así, entre el entusiasmo y la simpatía de la

mayoría, el ayuno del canciller se convirtió en un desafío cristiano a la guerra. Esta experiencia colectiva, así como la experiencia mística del P. D'Escoto ha sido recogida por Teófilo Cabestrero.¹² El ayuno concluyó el 7 de agosto.

Los sectores religiosos tradicionales reaccionaron con cautela. En las primeras dos semanas los obispos guardaron silencio, mientras la radio católica repetía constantemente el texto de Isaías sobre "el ayuno que Dios quiere" y el texto de Mateo que critica la hipocresía de los fariseos. *La Prensa* más bien se rió del ayuno y de la persona del canciller. El 23 de julio, la conferencia episcopal reaccionó ambiguamente recordando a los católicos que sólo la legítima autoridad eclesial podía legislar sobre ellos "y, por lo tanto, ninguna otra autoridad o persona particular puede arrogarse el derecho de mandar o promover actividades dentro del campo religioso." El mismo documento reiteraba el llamado a dialogar con los contrarrevolucionarios.

Meses después, al comenzar la cuaresma de 1986, el P. Miguel D'Escoto lanzó otra campaña evangelizadora para profundizar la insurrección, el vía crucis por la paz. Del 14 al 28 de febrero recorrió caminando 326 kilómetros desde Jalapa hasta la Plaza de la Revolución en Managua. Hubo una estación diaria en el pueblo o ciudad más importante del recorrido. El P. D'Escoto fue acompañado por 80 personas, pero entre 500 y 2 mil lo acompañaron por trechos. En varias poblaciones las puertas del templo fueron cerradas al paso del vía crucis, pero en otras el párroco recibió a los peregrinos, los bendijo y los acompañó un trecho. Al llegar a Estelí, el 22 de febrero, el obispo ordenó personalmente abrir la catedral a los peregrinos, abrazó y bendijo al P. D'Escoto delante de unas 20 mil personas. El obispo también se arrodilló y pidió al P. D'Escoto su bendición. El obispo reconoció que los motivos de la peregrinación eran auténticamente cristianos. Estos gestos manifestaron que la jerarquía ya no estaba tan unida detrás de las posturas del cardenal.¹³ Este acto religioso masivo de dos semanas terminó en una concelebración eucarística en la cual participaron 72 sacerdotes (un tercio de todos los sacerdotes de Nicaragua) en las gradas de la derruida catedral. Al acto final asistieron unas 15 mil personas.

Durante la homilía, el P. D'Escoto se dirigió personalmente al cardenal, quien en ese momento estaba en Estados Unidos visitando instituciones neoconservadoras, junto con Mons. Vega. El P. D'Escoto le dijo desde las gradas de la catedral que tenía las manos manchadas de sangre y que había traicionado al pueblo y lo conminó a no decir misa. Asimismo lo llamó al arrepentimiento. En Condega, una población próxima a Estelí, el P. D'Escoto se preguntó en público si podría seguirse celebrando la eucaristía en comunión con los obispos que usaban su influencia religiosa contra el pueblo. Se estaba refiriendo claramente al cardenal y a Mons. Vega.

Las represalias del poder eclesiástico

El poder eclesiástico también ha tomado medidas represivas contra aquellos sacerdotes y religiosos a quienes indentifica como revolucionarios o sandinistas. Desde julio de 1981 los obispos de Managua y de Juigalpa han removido de sus parroquias a los sacerdotes abiertos al proceso revolucionario. En julio y agosto de 1981 fueron removidos 2 dominicos de sus parroquias en la capital; lo mismo ocurrió en

enero y julio de 1982 en otras dos parroquias. En la de Santa Rosa los fieles se tomaron el templo y forcejearon con el obispo auxiliar de la arquidiócesis para evitar que retirara el sagrario. Todos fueron excomulgados por el arzobispo. La arquidiócesis ha querido asegurarse de que las parroquias estén en manos de sacerdotes sumisos a las orientaciones jerárquicas. Las religiosas también se han visto afectadas por estas medidas. Los obispos de la arquidiócesis niegan las licencias eclesiásticas a todos aquellos sacerdotes de quienes no se fían.

Otra de las medidas represivas de la jerarquía ha consistido en desautorizar públicamente. En junio de 1981, por ejemplo, los obispos desautorizaron públicamente al Instituto Histórico Centroamericano y al Centro Antonio Valdivieso por considerarlos parte de la Iglesia popular. Estas medidas eclesiásticas permitieron que los dirigentes de la revolución afirmaran públicamente que en Nicaragua sí había persecución, la de los obispos contra quienes apoyaban el proceso.

La otra línea de represalias jerárquicas ha sido el caso de los sacerdotes en el gobierno. Los casos de los sacerdotes ministros han sido llevados hasta sus últimas consecuencias a través de un proceso jurídico eclesiástico viciado por algunas ambigüedades legales.

El 1 de junio de 1981, los obispos emitieron un comunicado con un ultimátum, "... si los sacerdotes que están ocupando puestos públicos y ejerciendo funciones partidistas no dejaren estas responsabilidades cuanto antes, para incorporarse totalmente a su específico ministerio sacerdotal, los consideraríamos en actitud de abierta rebeldía y formal desobediencia a la legítima autoridad eclesiástica, expuestos a las sanciones previstas por las leyes de la Iglesia."

La jerarquía se refería a Miguel D'Escoto, canciller; a Ernesto Cardenal, ministro de cultura; a Edgard Parrales, ministro de bienestar social y desde 1982 embajador en la OEA, y a Fernando Cardenal, quien al finalizar la campaña de alfabetización en agosto de 1980 pasó a ocupar el cargo de coordinador de la juventud sandinista.

El tono del documento y lo imprevisto de su aparición causaron una gran conmoción nacional. Durante todo el mes de junio sacerdotes, religiosos, religiosas, comunidades de base y otros grupos diversos expresaron públicamente su apoyo a los sacerdotes y su deseo de que siguieran en el gobierno. Como era lo usual, se pidió a los obispos dialogar con los implicados antes de tomar decisiones tan drásticas.

El Vaticano intervino a mediados de julio después de reuniones del más alto nivel en Managua y en Roma. El Vaticano sustituyó el ultimátum por un diálogo conciliatorio. Aceptó que debido a la situación de emergencia los sacerdotes continuarían en sus puestos gubernamentales siempre que renunciaran al ejercicio de su ministerio sacerdotal en público y en privado, dentro y fuera del país.

La polémica de los sacerdotes en el gobierno volvió a ser objeto de debate a mediados de 1984 al informarse que la Compañía de Jesús había dado un ultimátum al P. Fernando Cardenal para elegir entre su nuevo cargo de ministro de educación o su permanencia en la orden religiosa. Fernando Cardenal había dicho en diferentes ocasiones que la fidelidad a su conciencia le exigiría seguir sirviendo a su pueblo en las tareas que la revolución le señalara sin ver en su caso incompatibilidad con su condición sacerdotal, "si me equivoco, pido que se me respete el derecho a equivo-

carme en favor de los pobres. Durante siglos los cristianos nos hemos estado equivocando en favor de los ricos." El 19 de julio, en la celebración del quinto aniversario de la revolución, Daniel Ortega hizo una masiva consulta popular sobre el caso a las 300 mil personas presentes durante su discurso.

En agosto se renovaron las tensiones por las informaciones confusas y extraoficiales sobre el futuro de todos los sacerdotes con cargos en el gobierno. El Vaticano anunció que se había llegado ya a la fase final invocando el nuevo código de derecho canónico (1983), el cual había hecho incompatible el sacerdocio con los cargos públicos que supusieran participación en el ejercicio de la potestad civil. El 10 de diciembre de 1983, la Compañía de Jesús anunció que por permanecer en su cargo de ministro de educación, Fernando Cardenal había sido desligado de sus compromisos jurídicos como religioso; sin embargo, seguía siendo sacerdote.

Fernando Cardenal hizo distintas declaraciones sobre lo sucedido y publicó una larga carta a sus amigos, en la cual explicaba las razones de su objeción de conciencia para no renunciar al cargo de ministro de educación. El documento concluía con la siguiente afirmación, "quien se negó rotundamente a conceder la excepción a los sacerdotes de Nicaragua para seguir trabajando en el gobierno revolucionario fue el papa Juan Pablo II. Me duele esta afirmación, pero cristianamente no puedo callarlo." La indiscutible franqueza y rectitud de Fernando Cardenal movió a algunos obispos a manifestarse contra la guerra y a favor de la distensión y del dialogo, incluida la misma Iglesia. El 13 de diciembre, la diócesis de Estelí hizo un serio llamado a la paz. Después el obispo auxiliar de Bluefields y el obispo de Matagalpa se pronunciaron por la necesidad del diálogo entre la jerarquía y el Estado y reconocieron las cualidades humanas y cristianas de Fernando Cardenal.

Todos los indicios apuntan a que la santa sede quería e hizo todo lo posible por resolver este problema en forma global, imponiendo la misma solución a los 4 casos, es decir, aplicando a los 4 sacerdotes la misma sanción. Probablemente quería dar un ejemplo y así consolidar su posición. Sin embargo, esta uniformidad no fue posible por las diferentes situaciones de los implicados. La vinculación aclesiástica de cada uno, en la cual hay que tomar en cuenta las opiniones y las actitudes de sus respectivos superiores, creó una variedad de situaciones jurídicas que impidió a la santa sede actuar homogéneamente. En consecuencia, debió proceder en forma directa, pero respetando las limitaciones de cada caso.¹⁴ El 23 de enero de 1985, Mons. Vega anunció que los 4 sacerdotes recibirían un aviso instándolos a dejar sus cargos en un plazo de 2 semanas y si se negaban serían suspendidos *a divinis*.

Al llegar a este punto, Edgard Parrales convocó a una conferencia de prensa el 21 de enero en la cual explicó su caso pormenorizadamente. Por motivos personales que describió como "un largo período de crisis interna, reflexión y consejo," y como "un esfuerzo de análisis y definición de mi vocación cristiana" había decidido abandonar el ejercicio del ministerio sacerdotal en junio de 1983. Por lo tanto, había pedido las dispensas necesarias para quedar reducido al estado laical. Había solicitado al papa la dispensa el 13 de octubre de 1983. En mayo de 1984 recibió una primera respuesta en la cual le informaron que se iniciaría el proceso canónico de secularización. Sin embargo, ese mismo mes también se informó a su obispo que la decisión quedaba suspendida sin dar razones ni determinar el tiempo de la suspensión. Esta respuesta colocó a Parrales en una situación paradójica porque si

bien por un lado se presentaba como un sacerdote rebelde, por el otro se le estaba negando la posibilidad de abandonar el ministerio sacerdotal.

Los sacerdotes D'Escoto y Ernesto Cardenal recibieron el aviso anunciado por el obispo Vega. D'Escoto, según el aviso, quedó suspendido *a divinis*, aunque la suspensión no fue formalizada por autoridad eclesiástica alguna. El aviso estaba firmado por el pro-prefecto de la congregación para la evangelización de los pueblos y no por el superior religioso de Maryknoll a cuya congregación pertenece. Según el derecho canónico correspondía al superior religioso dar el aviso de suspensión. Aparentemente el Vaticano debió actuar directamente por el apoyo incondicional que tiene D'Escoto dentro de su congregación.

Ernesto Cardenal informó de su suspensión brevemente el 4 de febrero. Dijo que la aceptaba, pero que la consideraba injusta, "si me quitan los derechos y privilegios del sacerdocio, yo voluntariamente continuaré con los sacrificios y obligaciones del sacerdocio, entre ellos el celibato." El aviso le llegó firmado por el prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero, descargando de toda responsabilidad a su propio obispo.

El Vaticano ha obtenido así una victoria jurídica, pero para un buen sector de la Iglesia nicaragüense y latinoamericana, la victoria moral es de los sacerdotes suspendidos a quienes sigue considerando servidores de Dios y servidores del pueblo.

Otra derivación de poder desde fuera

Este sector eclesial favorable al proceso revolucionario también ha obtenido respaldo internacional significativo, aunque nunca equivalente al que posee la Iglesia tradicionalista. Este respaldo se ha expresado en tomas de posturas públicas constantes desde mediados de 1980, cuando los obispos dieron por terminado el estado de emergencia y pidieron a los sacerdotes en el gobierno abandonar sus cargos. Otra expresión de solidaridad ha sido el financiamiento de instituciones y actividades, la presencia personal y la presión internacional. El financiamiento de proyectos de desarrollo y de publicaciones ha sido considerable.

Las presencias más relevantes han sido las siguientes. En junio-julio de 1981 visitó Nicaragua la comisión Pax Christi Internacional. Al concluir su visita, la comisión redactó un informe en el cual se afirmó que "la personalidad de Mons. Obando se modela más y más como la de un líder de la oposición" y añadía, "mientras los obispos reprochan al FSLN el transformar a los cristianos en 'instrumentos políticos,' ellos mismos se dejan manipular políticamente por la oposición. Fuimos testigos de la manera con que la oposición política proclama al arzobispo 'profeta y mártir.'" Este informe fue respondido por otro elaborado por una delegación del CELAM unos meses después.

La visita de Mons. Pedro Casaldáliga, quien llegó el 28 de julio de 1985, fue un valiosísimo apoyo episcopal a este sector de la Iglesia nicaragüense. El obispo de Sao Félix do Araguaia estuvo recorriendo todo el país hasta el 22 de septiembre, consolando, predicando, y dando testimonio de fe y de esperanza. Llegó representando a 23 obispos y 200 organizaciones de derechos humanos, sindicatos y comunidades eclesiales de base del Brasil. Casaldáliga consideró su visita como "un servicio eclesial de corresponsabilidad apostólica;" pero el otro sector de la Iglesia lo cri-

ticó por intervenir sin haber sido invitado por los obispos locales. Durante todos estos años han desfilado muchas personalidades eclesiásticas por Nicaragua, pero quizá ninguna tan importante como Mons. Casaldáliga.

Conclusión: ¿Iglesia popular?

Se han hecho múltiples intentos nacionales e internacionales para tipificar a este sector de la Iglesia nicaragüense como una Iglesia popular, es decir, como un grupo minoritario de cristianos manipulados por el Estado revolucionario. El intento de consolidar y extender la renovación eclesial vivida antes de la revolución de forma dispersa se ha pasado por alto; lo mismo los múltiples encuentros, seminarios, cursos, talleres y folletos. Y lo que es más importante no se ha querido dialogar con este sector de la Iglesia nicaragüense que no está de acuerdo con las posturas políticas de los obispos ni de quienes los siguen fielmente. Estas iniciativas han sido juzgadas como inaceptables magisterios paralelos. Sin embargo, este sector eclesial las considera necesarias dada la automarginación de los obispos del proceso revolucionario.

La así llamada Iglesia popular rechazó las caracterizaciones del papa en su carta del 29 de junio de 1982. En su escrito de respuesta, además de recoger su sentir, intentó explicar la situación nicaragüense y su opción cristiana. No fue la última vez que hizo este intento. Pero todos los intentos por aclarar la situación han resultado inútiles. No se quiere escuchar ni dialogar.

Parte de la dificultad está en que ambos sectores eclesiales han estado manejando teologías opuestas, una de ellas abstracta y universal que pretende ser válida en todo tiempo, mientras que la otra pretende iluminar el proceso desde la experiencia cristiana. Asimismo, ha habido un marcado desnivel de creatividad, constancia e iniciativas. El problema no es de financiamiento, como se ha hecho creer. La Iglesia comprometida con el proceso revolucionario ha tenido más creatividad que la tradicional encasillada en lo de siempre, sin capacidad para ir más allá de lo sabido de antemano.

Desde que la división eclesial se hizo pública en octubre de 1980, su constante y cada vez más crítica presencia ha desconcertado y escandalizado a la conciencia nacional. Por un lado, ha habido una obstinada crítica, y por el otro, un apoyo global. Los actos litúrgicos han ido expresando la creciente división eclesial a partir de 1980. El apoyo esperanzado al proceso revolucionario y la suspicacia frente a él se han manifestado en dos formas distintas de celebrar la fe. Pero el desconcierto ha ido creciendo en todos los sectores eclesiales. Una de las más graves manifestaciones de él son las deserciones constantes de los jóvenes quienes abandonan la Iglesia desencantados y frustrados. El futuro de la Iglesia nicaragüense no está aún decidido; más aún es una cuestión abierta que depende de todos los miembros de la Iglesia.

NOTAS

1. Sobre el tema se pueden consultar las obras siguientes Edgar Zúñiga. *Historia eclesiástica de Nicaragua*, Managua: Editorial Unión, 1981. *Nicaraguac*, 1981, 5, dedicado a los cristianos y la revolución. *Apuntes para una teología nicaragüense. Encuentro de teología*. San José: DEI, 1981. Guiller-

- mo Meléndez (ed.) *¡Queremos la paz! Documentos de organizaciones y grupos cristianos sobre la paz en Centroamérica*. San José: DEI, 1984. Instituto Histórico Centroamericano, *La sangre por el pueblo*. España: Desclee de Brower. Teófilo Cabestrero, *Revolucionarios por el evangelio. Testimonio de 15 cristianos en el gobierno revolucionario de Nicaragua*. España: Desclee de Brower, 1983. IEPALA Editorial. *El papa en Nicaragua. Análisis de su visita*. España: IEPALA Editorial, 1983.
2. *Evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme, 1985.
 3. Ignacio Ellacuría. "Luces y sombras de la Iglesia en Centroamérica," *Diakónia*, 1983, 26, p. 111.
 4. Shirley Christian. *Nicaragua. Revolución en la familia*. España: Planeta, 1985.
 5. Teófilo Cabestrero. *Ministros de Dios, ministros del pueblo. Testimonio de 3 sacerdotes en el gobierno revolucionario de Nicaragua, Ernesto Cardenal, Miguel D'Escoto y Fernando Cardenal*. España: Desclee de Brower, 1983.
 6. Alejandro von Reichnitz, "La Iglesia de Nicaragua. A veinte años del Concilio," *Diakónia*, 1985, 36, p. 376.
 7. Pablo Richard, "La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Julio 1985 - abril 1986. Análisis histórico y reflexión teológica." Inédito.
 8. *Estudios Centroamericanos*, 1983, 413-414, p. 300.
 9. Pablo Richard, "La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Julio 1985 - abril 1986. Análisis histórico y reflexión teológica." Inédito.
 10. Teófilo Cabestrero. *No los separó ni la muerte. Felipe y Mary Barreda. Esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua*. Santander: Sal Terrae, 1985.
 11. Como un ejemplo citamos algunas frases de la homilía de Mons. Vega el 20 de enero de 1985, en las fiestas de San Sebastián, en Acoyapa, "San Sebastián era escolta del emperador romano en aquellos tiempos, como también hoy hay escoltas en Nicaragua, y reprimía a los cristianos. Pero después se percató de su pueblo y defendió a su pueblo y abandonó su carrera militar... Cristo nunca anduvo con armas. El Señor no quiere hombres violentos ni con armas, pero sí hombres valientes como San Sebastián."
 12. Teófilo Cabestrero. *Un grito a Dios y al mundo. El ayuno por la paz del canciller D'Escoto y del pueblo de Nicaragua*. San José: DEI, 1986.
 13. Conor Cruise O'Brien, "God and man in Nicaragua," *The Atlantic Monthly*, agosto de 1986, p. 50 y siguientes.
 14. El P. Fernando Cardenal es sacerdote y era miembro de la Compañía de Jesús. Como tal, su superior en primera instancia era el Padre General de la orden. El P. Ernesto Cardenal es sacerdote diocesano y como tal tenía como superior directo a su obispo, Mons. Pablo Vega, en cuya diócesis se encuentra el archipiélago de Solentiname. El P. Miguel D'Escoto es sacerdote y pertenece a la orden de Maryknoll. Como tal, su superior en primera instancia es el Padre General de la congregación mencionada. Como sacerdote pertenece a la diócesis de Estelí y su obispo es Mons. Rubén López. El P. Edgard Parrales es sacerdote diocesano y estaba incardinado en la diócesis de Estelí.

