LÍMITES Y TRANSGRESIONES DE LA LAICIDAD EN NICARAGUA "SANDINISTA"

LIMITS AND VIOLATIONS IN NICARAGUA LAICITY "SANDINISTA"

Dario Paulo Barrera Rivera*

RESUMEN: Estudiamos, en este ensayo, la forma particular de las relaciones entre el Estado laico y la Iglesia Católica durante los primeros años (1979-1981) de la "Revolución sandinista" en Nicaragua. Pasamos revista al concepto de laicidad y su relación con la secularización a partir de autores destacados seleccionados, para luego analizar cómo el Estado nicaragüense y la Iglesia Católica entendían, de forma antagónica, las relaciones entre religión y política. Finalmente analizamos las reacciones religiosas al Estado laico, ensayando una propuesta conceptual de la laicidad que permita pensar la práctica política de inspiración religiosa. Apoyamos nuestro análisis del caso de Nicaragua en documentos oficiales que registran los discursos y prácticas de los actores políticos y religiosos y en información bibliográfica sobre la intervención del Gobierno de Ronald Reagan en la región centroamericana en general, y en particular en Nicaragua.

Palabras-clave: Laicidad; Secularización; Nicaragua; Iglesia Católica; Sandinismo.

* Doutor em Ciências Sociais; Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Paulo, SP, Brasil; e-mail: dario.rivera@metodista.br

ABSTRACT: *This paper studies the particular form of relations between the laicity State and the Catholic Church during the early years (1979-1981) of the "Sandinista revolution" in Nicaragua. We review the concept of laicity and its relationship with secularization in texts from prominent authors selected. After, we use these concepts to analyze how the Nicaraguan government and the Catholic Church understood, antagonistically, relations between religion and politics. Finally we analyze religious reactions to the State "laïque", rehearsing a conceptual proposal of laicity that allows thinking the political practice of religious inspiration. We support our analysis of the case of Nicaragua in official documents on speeches and practices of political and religious actors and, too in bibliographic information about intervention of Ronald Reagan government in Central America in general and particularly in Nicaragua.*

Keywords: *Laicity; Secularization; Nicaragua; Catholic Church; Sandinism.*

1 INTRODUCCIÓN

Por regla general los estudios sobre la laicidad presuponen una clara distinción entre las esferas de lo político y de lo religioso, que corresponderían a la separación entre las iglesias y el Estado. Cuando se observa de cerca cómo acontecen las relaciones entre esas esferas o entre esas instituciones, se percibe que las fronteras entre ellas son difusas. El concepto de laicidad muestra sus límites porque fue pensada para una realidad aparentemente estable y con instituciones siempre dispuestas a seguir las reglas del juego. Analizamos en este artículo los límites de la laicidad de un caso específico y en una coyuntura particular. Se trata de las relaciones entre el gobierno sandinista durante los primeros años después de la conquista del poder y antes de la guerra que obligó al Estado a decretar el "Estado de emergencia nacional". Proponemos que el concepto de laicidad encuentra sus limitaciones para analizar contextos contemporáneos, principalmente porque el mismo fue pensado para una situación de

monopolio religioso o de hegemonía del cristianismo. Con el aumento del reconocimiento de la diversidad de prácticas y grupos religiosos el Estado tiene que administrar la laicidad con múltiples actores. Incluimos en el análisis, del caso estudiado, el impacto de la injerencia externa (política y militar) del gobierno americano en las relaciones del Estado laico nicaragüense con la Iglesia Católica.

Con ese objetivo ofrecemos primero una revisión del debate contemporáneo sobre el Estado laico, a partir de autores que consideramos destacados. Acto seguido analizamos el contexto de la toma del poder por parte del Frente Sandinista de Liberación Nacional y la forma como el sandinismo entendía las relaciones entre religión y política. Nos limitamos a analizar las relaciones específicas con la Iglesia Católica. En la última parte revisamos las reacciones del catolicismo al Estado laico, reactivado por el sandinismo, con el objetivo de analizar las limitaciones conceptuales de la laicidad para explicar el caso estudiado. Finalmente proponemos el tipo ideal de "laicidad de compromiso ciudadano", en el que cabe mejor, en nuestra opinión, la práctica política de los cristianos sandinistas.

2 EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE RELIGIÓN Y ESTADO LAICO EN SOCIEDADES SECULARIZADAS

Para discutir el tema "laicidad" es necesario entender su relación básica con el fenómeno de la secularización. La laicidad se refiere a una práctica de Estados modernos. En pocas palabras, Estados de sociedades afectadas, en grados diversos, pero de manera inevitable por la secularización. Éste último ha sido objeto de renovados debates en las dos últimas décadas, especialmente por parte de la sociología europea, y en menor medida en los Estados Unidos, y más recientemente comienza a ser objeto de más atención por los estudiosos de las religiones en América Latina.

En la literatura producida en América Latina, puede constatarse que la comprensión de la secularización ha pasado por diversas revisiones y reacomodos, teóricamente fructíferos, después de un largo período de comprensión reducida, limitada del fenómeno. Con mucha

frecuencia se limitaba la secularización a una retirada de la religión al ámbito de la vida privada. Implícitamente esa perspectiva afirmaba un debilitamiento de las instituciones religiosas, defensoras de una soberanía divina, y en consecuencia, mayor espacio para una soberanía política del Estado moderno. Sin embargo, no son pocas las expresiones públicas de las religiones. Al contrario parece que se hubieran multiplicado: los diversos pentecostalismos, los espacios ocupados en los medios de comunicación, los protagonismos en la política de líderes religiosos ocupando cargas importantes y articulándose con el poder político; son evidencias de que las religiones no se han relegado al ámbito de lo privado. Una frágil respuesta a esa contradicción teórica ha sido negar la secularización. Así se ha afirmado que secularización es cosa de Europa, que los pueblos latinoamericanos son esencialmente religiosos, que la religión está de vuelta y en revancha, y así por el estilo. De hecho, ni en los estados modernos de sociedades más desarrolladas, más modernizadas, la religión ha sido relegada completamente a la vida privada (Portier 2011). Su influencia en dichas sociedades tampoco ha sido aniquilada.

El mayor problema de esas perspectivas está en que no perciben que ha habido una transformación radical del lugar de la religión en las sociedades modernas. Transformación que el concepto de secularización puede expresar de forma incompleta, pero esa transformación es realmente innegable. Es paradójico sólo en apariencia afirmar la importancia de la secularización y al mismo tiempo la proliferación de opciones religiosas. La religión en los países occidentales y cristianos no es más una religión, ni dos. La religión se ha fragmentado, se ha diversificado hasta convertirse en algo que se escoge y se descarta, facilitando con ello el aumento de un fenómeno nuevo. Nos referimos al "declive del compromiso religioso", de lo cual ya hablaba Bryan Wilson en los años setenta (1976). Pero es, en verdad, muy lógico. El aumento inédito de la propaganda religiosa, de los líderes compitiendo, por todos los medios y con todos los recursos posibles, por atraer a sus seguidores, fieles-infieles y clientes, el resultado de toda esa peleadísima disputa no podía ser otro que el aumento de la pertenencia religiosa de corta duración. En la base de

ese "problema" (problema para las instituciones religiosas, evidentemente) está el hecho moderno del valor de la libertad religiosa. Para escoger y descartar. La idea es captada con singular precisión por Pierucci al analizar la modernidad religiosa brasileña a partir de datos de los últimos censos: "Toda esa agitación religiosa en nuestros propios ojos en el escenario brasileño no es otra cosa que resultado de la más amplia libertad de la que gozan en nuestra República, y gracias a ella, los profesionales y activistas de toda y cualquier confesión religiosa" (2008, 13).

Otro aspecto importante de los límites de esa perspectiva de la secularización se encuentra en el foco de análisis reducido al lugar social de las instituciones religiosas. La secularización explicaría las derrotas de las instituciones religiosas en las sociedades, dejando por fuera, por ejemplo, la secularización interna de las propias instituciones. Se encuentra ese problema en los estudiosos de la secularización que definen el fenómeno en relación privilegiada con las instituciones religiosas. Encontramos ese problema en Wilson (1969, 17) y no está ausente en Berger. Al definir la secularización colocando el énfasis en las derrotas de la institución religiosa Berger (1985, 119s) es llevado a: negar el carácter inexorable de la secularización que él mismo propone (1985, 144), considerar un retroceso de la secularización al cristianismo que se hizo dominante en Europa o, lo contrario, la popularización de santos católicos sería evidencia de un "reencantamiento" del mundo (1985, 134ss). Impresiona, realmente, notar como importantes pensadores, clásicos sin duda, trabajaron con una perspectiva limitada de la secularización. Se sintieron de tal forma "chocados" con la efervescencia religiosa de las últimas dos décadas del siglo XX, porque la misma representaba para ellos clara evidencia de fenómeno exactamente opuesto a la secularización. Martin (1996, 40) confiesa que en los últimos años se sintió chocado al constatar que "la tendencia contemporánea dominante corresponde más bien a una ardiente revitalización que a una secularización" (idem). Vale la pena citar una vez más a Berger, por la contundencia retórica de una verdadera retractación sobre lo que pensaba de la secularización:

> Defiendo que es falsa la suposición de que vivimos en un mundo secularizado. El mundo de hoy, con algunas excepciones que luego mencionaré, es tan ferozmente religioso cuanto antes, y aún lo es más en ciertos lugares…La idea es simple: la modernización lleva necesariamente a que la religión decline, tanto en la sociedad como en la mentalidad de las personas. Y es precisamente esa idea central que se mostró estar equivocada. (2001, 9s).

Entre los ejemplos que Berger cita coloca de manera destacada el crecimiento pentecostal en América Latina y su (supuesto) impacto transformador de la cultura: "La conversión al protestantismo provoca una transformación cultural – actitudes nuevas en relación al trabajo y al consumo, un nuevo ethos educacional y un violento rechazo del machismo tradicional" (2001, 15). No es fácil entender tanto entusiasmo con la efervescencia religiosa. Pero, nos parece clave la reducción de tales perspectivas sobre la secularización a una visión polarizada entre religión institucional y religión de la vida privada. Para Berger la religión pierde relevancia cuando sale de la institución, en donde estaría su fuerza, y se sitúa en la vida privada. Por nuestra parte, y para objeto de este artículo, somos simpáticos exactamente con la idea opuesta. Hoy las religiones, especialmente las de tradición cristiana, mantienen su fuerza porque se desligaron, en grados diversos evidentemente, de la institución y salieron a circular fuera del control institucional. De hecho, como veremos más adelante, las prácticas políticas del catolicismo nicaragüense desbordaron el control de la jerarquía.

Es la hora de hacer el puente con el tema central de este texto. La libertad religiosa, característica de sociedades modernas, exige algún tipo de gestión que garantice la igualdad (religiosa en este caso), otro de los valores de la modernidad. La gestión de la igualdad religiosa es papel del Estado. De allí surge la necesidad de un estado sin religión. Laico. La cuestión se tornó complicada cuando la religión no se encuentra más apenas en algunas instituciones sino en muchas y más frecuentemente fuera de las instituciones religiosas. Está presente en los medios de comunicación, en las calles, en

la política. Inspira o justifica prácticas seculares en el campo de la economía, de las costumbres, de la moral, de la política, etc. Para sintetizar nuestra idea central de esta primera parte, diríamos que el avance de la secularización que, por lo menos, contribuyó a, colocar la religión fuera del control institucional, generó al mismo tiempo un escenario nuevo para la gestión de la igualdad religiosa. Nuevos desafíos para el Estado laico que muestran fragilidades del marco jurídico clásico sobre la laicidad.

Es curioso constatar que los estudios sobre religión en América Latina comienzan a prestar mayor atención al tema de la laicidad solamente en las dos últimas décadas. Llama la atención porque en la historia reciente de esta región hubo protagonismos religiosos en la política, muy importantes, durante la segunda mitad del siglo XX, y que no fueron estudiados llevándose en consideración la cuestión de la laicidad. El ejemplo más elocuente sería el papel de la Iglesia Católica (IC) durante el largo pontificado de Juan Pablo II (cerca de 27 años). En su afán de frenar a la Teología de la Liberación la IC o sus representantes locales actuaban de forma legal o ilegal junto a gobiernos conservadores con el mismo objetivo de eliminar el movimiento, al que llamaban de "comunista ateo". La emergencia de la "Nueva derecha" americana y su injerencia en gobiernos latinoamericanos es otro ejemplo. Con objetivos opuestos a los citados tenemos el movimiento "Cristianos por el Socialismo" durante el corto gobierno de Salvador Allende (1970-1973) en Chile. Un último ejemplo, más reciente, es precisamente el que nos ocupa en este artículo, el importante activismo de líderes y grupos religiosos, católicos y evangélicos (que aquí no será analizado), en política durante el gobierno Sandinista en Nicaragua durante los años ochenta. El gobierno nicaragüense de la época subrayaba su laicidad como nunca antes. Veremos más adelante las razones.

La atención más reciente al tema de la laicidad parece haber sido motivada por lo menos por tres razones, el protagonismo creciente de líderes e iglesias en política electoral y en la sociedad política (Pierucci y Prandi 1996); el aumento de reivindicaciones de los "derechos de minorías" en el campo de la moral en general que hasta pocos años atrás

era regulada por las instituciones religiosas (Blancarte 2013a); y la necesidad de interpretar a la luz de la laicidad la historia de las relaciones entre religión y política en los más diversos países de América Latina (Mallimaci 2015 sobre Argentina; Blancarte 2013b sobre México y Colombia; Huaco 2009 sobre Perú; Mariano 2011 sobre Brasil y Da Costa 2011 sobre Uruguay). El caso de Nicaragua corresponde a un período anterior y debe ser explicado en su contexto y coyuntura específica. De todas maneras, muestra también los límites teóricos del marco jurídico clásico sobre laicidad, especialmente por el desborde religioso hacia afuera de los límites y controles institucionales.

Los estudios más recientes sobre el tema, ya en la primera década del siglo XXI, van consiguiendo un consenso alrededor de la necesidad de hablar de laicidades en plural y no de laicidad en singular (Baubérot et Milot 2001; Esquivel 2009; Willaime 2008 y Blancarte 2013b). Eso por el hecho de las particularidades de la historia política de los diversos países y la diversidad de ritmos, de idas y vueltas del Estado laico. La laicidad debe ser pensada como un fenómeno relativo a cada sociedad, pudiendo adquirir las formas más diversas. Esa diversidad ofrece desafíos metodológicos para su estudio. Milot (2008) propone un modelo típico ideal de laicidad, compuesta de tres principios que combinados en formas y grados diferentes pueden dar lugar a varios tipos de laicidad. Esos principios serían: separación entre Iglesia y Estado, neutralidad del estado frente a las diversas religiones, y libertad de conciencia y de religión junto al trato igual de todos los ciudadanos.

Del primer principio se derivan dos cuestiones muy importantes para la eficacia de la laicidad. El Estado tiene una legitimidad de carácter político y no religioso. El reconocimiento del estado no sale de la religión o de la iglesia. Con eso la o las iglesias pierden condiciones de interferir en el poder político. La segunda cuestión es complementaria a la anterior. Las religiones gozan de libertad para decidir sobre sus creencias y valores sin interferencia del Estado. El segundo principio, el de neutralidad, se entiende también en un doble sentido. El Estado no debe favorecer ni obstaculizar a ninguna religión. Que el Estado sea neutro no significa que sea pasivo o indiferente. Para ser neutro el estado debe poder garantizar el equilibrio

entre los actores religiosos. El principio de igualdad ciudadana se impone de manera que la igualdad religiosa sea garantizada.

> El Estado que no interviene para reequilibrar la fuerza política de una mayoría que puede limitar los derechos de una minoría, pierde de alguna forma, su neutralidad, pues, no está más velando por garantizar equitativamente el interés de todos los ciudadanos ni corrigiendo las desigualdades concretas (Milot 2008, 22).

El tercer principio, la libertad de consciencia y de religión, garantiza que los ciudadanos de religiones diferentes no sean discriminados, no pierdan sus derechos, por el hecho de tener otra religión, o por no tener ninguna. De hecho el número de las personas que se dicen ser "sin religión" ha aumentado en los más diversos países. Al mismo tiempo las personas que se consideran ateas también tienen que tener sus derechos garantizados.

Los mismos principios de la laicidad se encuentran en la definición que propone Blancarte, estudiando el caso Mexicano:

> Podemos entonces hablar de laicidad cuando hay presencia de estos tres elementos centrales de un determinado régimen: respeto de la libertad de consciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones frente a la ley, así como no-discriminación (2013a, 300).

En diferentes momentos del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas fueron constituyendo sus Estados siguiendo los principios básicos del liberalismo republicano que acabamos de describir. Nicaragua no fue una excepción. En la última década del siglo XIX líderes liberales en el poder establecieron la separación entre la Iglesia y el Estado, pero la Iglesia Católica siempre consiguió mantener importantes privilegios del Estado. Un siglo después el gobierno Sandinista reactivó el principio de laicidad, en un contexto de construcción de un modelo socialista, pero con dinámica colaboración de líderes religiosos y con fuerte reacción de la jerarquía católica.

3 CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE LA HEGEMONÍA DEL ESTADO SANDINISTA

El 19 de julio de 1979 el pueblo nicaragüense liderado por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) consiguió, después de arduos años de lucha, destituir del poder a Anastasio Somoza, dictador que se mantenía por décadas apoyado internamente por la Guardia Nacional y desde el exterior por el gobierno norteamericano. El FSLN fue fundado en los años sesenta por Carlos Fonseca, un estudiante universitario que descubrió la historia de Augusto Cesar Sandino y su lucha contra las varias invasiones del ejército americano a partir de los años 30 (Belasteguigoitia 1985). Para el FSLN el enemigo estratégico era el "Imperialismo norteamericano". El enemigo inmediato era el somozismo y la Guardia Nacional. No le faltaba razón pues desde la elección de Ronald Reagan a la presidencia de los Estados Unidos, en noviembre de 1980, el gobierno sandinista tuvo que enfrentar una oposición orquestada y financiada por el gobierno americano a lo largo de los dos períodos de la administración Reagan (Bermudez y Cavalla 1982). No entramos en el análisis de esos hechos, pero sí nos interesa destacar que se trataba de una oposición política y militar contra un pequeño país y que esa oposición incluía todo tipo de instrumentalización religiosa, lo que plantaba el desafío de cómo administrar la laicidad de parte del Estado. El periodo del gobierno sandinista coincidió con el retorno al poder del Partido Republicano en los Estados Unidos y con uno de sus líderes más conservadores, Ronald Reagan, quien retomó con fuerza una agresiva política exterior en la que se le daba lugar de singular importancia a la lucha contra el "comunismo" supuestamente ateo.

El gobierno de Reagan aplicó la misma política para toda la región de América Central, a la que consideraba estratégica por estar cerca de Cuba, y, desde el inicio de los años ochenta por el triunfo de la revolución sandinista. Desde los años setenta la región centroamericana se encontraba convulsionada. En Nicaragua, Guatemala y El Salvador fuertes movimientos sociales cuestionaban la legitimidad de los gobiernos. El triunfo de la Revolución Popular Sandinista (RPS) se

dio en ese contexto de crisis política y social (Camacho y Rojas 1984). El gobierno de Jimmy Carter, que antecedió al de Reagan, llamó a su política exterior hacia América Latina como la "Década de los derechos humanos". Pero, en realidad, fue la década de los regímenes de "seguridad nacional" en América Latina. Fue la década de la violación indiscriminada de los Derechos Humanos. La crisis regional, entonces, no puede ser explicada sin llevar en consideración el papel intervencionista del gobierno norteamericano y sus intereses geopolíticos en la región (Gorostiaga 1983). La información sobre el número real de víctimas, sobre la crueldad de las acciones de los ejércitos y de la policía y las articulaciones entre los gobiernos locales y la política hacia América Central por parte del gobierno de los Estados Unidos, permanecen desconocidos. Diferente a algunos países de América del Sur, no ha habido en los países de esa región "Comisiones de la Verdad", como en Argentina y Perú, y más recientemente en Brasil. En la mayoría de los casos aún se desconocen los efectos de la violencia de las dictaduras. En las décadas de los sesenta y setenta sobrevivir a la violencia militar, lograr no ser desaparecido, la solidaridad para comer, huir y protestar se convirtió en tareas prioritarias de la defensa de los Derechos Humanos (Gallardo, 1986, 261).

En la misma década de los años setenta el modelo capitalista dependiente y sub-desarrollista había mostrado su ineficacia económica perdiendo credibilidad política e ideológica. Como bien lo demuestra Ianni (1987), la política exterior de los Estados Unidos hacia América Latina vivía una contradicción importante entre un proyecto económico desarrollista y la "doctrina de seguridad nacional". Esta última se implementó en América Latina por el gobierno de los Estados Unidos inmediatamente después del triunfo de la Revolución Cubana (1959) y con el objetivo de control geopolítico de la región. Para eso se utilizó a los ejércitos de los países de América Latina. La contradicción estaba en que la estrategia americana consistía en apoyar, por todos los medios disponibles, a los regímenes militares poniendo la "seguridad nacional" antes que el desarrollo. Así, el desarrollo debía supeditarse y hasta sacrificarse en nombre de la seguridad nacional.

En el análisis de la situación centroamericana durante la era Reagan es necesario tomar en cuenta el impacto social y político de la Revolución Cubana. El triunfo de la Revolución Cubana tuvo un impacto político en las organizaciones sociales de América Latina. El rechazo al "imperialismo" se consolidó, porque quedó demostrado que era posible una vía alternativa al Capitalismo desarrollista, lo que se constituyó en incentivo para las organizaciones políticas y los movimientos populares. Con razón Sunkel afirmaba que en la década de los años sesenta el pueblo latinoamericano se convierte en sujeto activo de su propia historia (Sunkel 1967). Esto trajo como consecuencia otro hecho significativo en el campo político-religioso, importante para el tema que nos ocupa. El pueblo latinoamericano era mayoritariamente cristiano y muchos de ellos, por razones de su fe o a pesar de ella, se comprometieron participando activamente en las luchas por la liberación. El teólogo Gustavo Gutiérrez consideraba que ese compromiso "constituía el hecho mayor de la vida de la comunidad cristina latinoamericana" y que daba lugar a una nueva manera de ser persona y de ser creyente" (Gutiérrez 1973, p. 30). Comparando los movimientos populares de los años sesenta con los años ochenta Richard afirma que:

> En las décadas anteriores el movimiento popular había adquirido número y fuerza al amparo de los movimientos democráticos y populistas de las burguesías criollas. Ahora el populismo y los movimientos democráticos se quiebran por la base y el movimiento popular adquiere progresivamente espacio propio y autonomía política. Además el movimiento popular se extiende por la incorporación de nuevos grupos sociales, movimientos étnicos, organizaciones de liberación femenina, corrientes culturales, movimientos cristianos, etc. (1987, 26)

En la región centroamericana esas tensiones se verificaban con particular dinamismo. Para los años 70 Edelberto Torres afirmaba que el factor denominador común a los países que conforman la región eran la represión estatal contra el pueblo y la activación

armada de las masas populares en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Honduras y Costa Rica eran países que cedían su territorio para acciones militares de los Estados Unidos contra los primeros tres países (Torres 1987, 113). Es en ese contexto que se debe entender el significado de la toma del poder por el Frente Sandinista de Liberación Nacional el 19 de julio de 1979.

Desde el inicio de su gobierno el FSLN se propuso hegemonizar una nueva lógica de organizar la sociedad. Anteriormente moldeada por los interese de la burguesía, con la derrota del dictador Anastasio Somoza no era más posible que ella beneficiase del poder. Durante el somozismo la lógica económica era la siguiente: el 5% de la población controlaba el 28% de la riqueza (PBI); el 50% de los más pobres vivía con un 15% de esa riqueza. El 45% restante constituían las clases medias (Gorostiaga 1989, 135). La lógica económica estaba controlada por ese 5% de "oligarquía burguesa" y por multinacionales a las que esa burguesía servía. La revolución sandinista se proponía invertir esa lógica, es decir, pensar la reconstrucción del país y de la economía desde ese 50% de los más pobres. En lugar de una economía en función del 5%, cuyos beneficios iban goteando a las clases medias y el resto llegando a los pobres, la propuesta era construir una economía al revés, al servicio de las mayorías pobres, que aumentase también los beneficios de los sectores medios, y luego al 5%. En pocas palabras, la lógica de las minorías pasaba a ocupar un lugar subalterno. Habría lugar para una economía mixta pero bajo la lógica de las mayorías y siguiendo las tres bases de la "estrategia económica sandinista": 1) satisfacción de las necesidades básicas (que no se produzca bienes de lujo, artificiales, que todo se oriente a la producción de bienes básicos, populares, 2) Diversificar la dependencia ampliando las relaciones con Europa, el bloque socialista y los países "no alineados", 3) Un nuevo modelo de acumulación, con participación obrera en la empresa, con nuevas cooperativas, etc. (Gorostiaga 1989, 137).

El rumbo que tomaron las relaciones entre Nicaragua y Estados Unidos a partir del gobierno Reagan es muy importante para entender el contexto de la participación de religiosos y laicos cris-

tianos en actividades políticas y político-militantes, en apoyo o en contra de la revolución. La burguesía nacional, que por muchos años apoyó y se benefició de la dictadura de Somoza entró a la nueva etapa, abierta por la toma del poder por parte del FSLN, como clase militarmente desarmada. La Guardia Nacional que sustentaba al dictador con apoyo del gobierno americano había sido liquidada. A nivel interno la Guardia Nacional había sido el fundamento principal de la dictadura y la burguesía. En el nivel externo la dictadura se sostuvo hasta los últimos momentos con el apoyo del gobierno americano (Serrano 1988). En lugar de la Guardia Nacional el FSLN creó el Ejército Popular Sandinista (EPS) y luego las Milicias populares y la Policía Sandinista. De esa forma se expropió el poder militar de una clase y se lo entregó al pueblo. Esas decisiones del nuevo gobierno fueron absolutamente necesarias pues un ejército contra-revolucionario financiado y armado por la administración Reagan, que dinamizó y reactivó la guerra ideológica y militar contra todo lo que consideraba "comunismo" (Jonas 1981), comenzaría luego a actuar desde Honduras y Costa Rica, los dos países vecinos de Nicaragua. En toda la región centroamericana el gobierno de Estados Unidos incentivó una guerra para combatir los movimientos populares y toda organización crítica del intervencionismo americano. Los estudiosos utilizaban la expresión eufemística de "guerra de baja intensidad" porque no se trataba de una guerra propiamente o solamente militar, sino que incluía fuerte influencia ideológica y religiosa para influenciar a la sociedad civil, grandes recursos de propaganda y sin intervención directa del ejército americano (Vergara et al 1986).

4 RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA TEORÍA POLÍTICA DEL SANDINISMO

Las relaciones entre religión y política durante el gobierno sandinista constituyen un hecho inédito en América Latina. La razón principal fue la aproximación entre cristianos y revolucionarios, entre cristianos y militantes del FSLN. Fue un proceso de cambio social que contó con masiva participación de cristianos. Lo nuevo no estaba en la

participación de cristianos en la política sino el hecho de que lo hacían en nombre de sus principios religiosos y en un proyecto político de izquierda. Por regla general las revoluciones populares no contaban con el apoyo de os cristianos y se hacían contra ellos. Eso porque el cristianismo cumplía un papel a favor de la preservación del status quo.

En Nicaragua los cristianos y los revolucionarios llegaron a una confluencia que desafía la idea básica de separación entre lo religioso y lo político. Hay datos históricos que explican las razones de esa confluencia. Las revisamos en seguida. El sandinismo, como pensamiento político, que inspiró a los fundadores del FSLN evolucionó hacia el marxismo en busca de una praxis liberadora. Eso significa que el marxismo que marxismo sandinista no fue tanto filosófica como práctica. No se definiría fundamentalmente como "materialista" sino justamente como teoría de una praxis liberadora (Girardi 1986). Al mismo tiempo, el marxismo sandinista no era dogmático, como en la mayoría de los partidos comunistas. No consideraba al marxismo como una teoría acabada e inmutable que debía aplicarse a las distintas realidades. Se trataba de estudiar la historia y la realidad nicaragüense como marxistas, pero, también, estudiar el marxismo como nicaragüenses (Girardi 1986, 109s). En tercer lugar, el marxismo sandinista estaba abierto al aporte de la subjetividad como la utopía, la cultura, la imaginación y la religión. No veía esas dimensiones de la subjetividad como simple reflejo de las condiciones objetivas sino que reconocía en ellas una dinámica relativamente autónoma. En consecuencia las consideraba objeto de una atención especial y campo de lucha particular (Morales apud Arce 1985, 46). Esas razones explican por qué la dirección del FSLN, siendo marxista, fue capaz de reconocer y aceptar a cristianos, laicos y religiosos, como fuerzas aliadas primero y como militantes plenos después.

Para un pueblo de fuerte tradición religiosa cristiana, como lo era el pueblo nicaragüense, un proyecto de transformación social que se quería popular no podía ser anti-religioso simplemente porque el marxismo tradicional lo era. La siguiente idea de Carlos Fonseca, principal fundador del FSLN son ilustrativas:

Los revolucionarios marxistas continúan y robustecen a tradición

> de la defensa de los humildes que tiene entre sus principales precursores históricos a los primitivos cristianos, muchos de los cuales, lo mismo que os revolucionarios de hoy, dieron generosamente la vida para que un día los pobres tuvieran justicia…Es fundamental en el Frente Sandinista la unidad entre los verdaderos revolucionarios y los verdaderos cristianos (Fonseca 1983, 283).

Con esas palabras Fonseca marcó la pauta que en adelante seguiría el FSLN respecto a la religión. De hecho, durante la época de la insurrección contra Somoza lo religioso cumplió papel importante (Pochet y Martínez 1987). Fueron muchos los militantes cristianos que se comprometieron con la lucha revolucionaria, no a pesar de su fe sino precisamente por ella. Ese hecho, evidentemente, exigía una reorientación e la teoría política de las vanguardias de izquierda en relación a la militancia de religiosos. Por otro lado, aspecto también inédito fue que muchos cristianos encontraron en el marxismo sandinista un apoyo para su fe. A quienes intentaban ser fieles a las exigencias del cristianismo, en la realidad concreta que se vivía, el análisis marxista se convertía en recurso necesario para interpretar la realidad. Es por eso que podemos hablar de confluencia. Hubo un acercamiento mutuo que se fue consolidando por dos factores. En la medida que muchos cristianos se involucraban en la lucha política y militar contra la dictadura ganando así legitimidad de parte del FSLN y, por otro lado, las declaraciones oficiales de la dirección del FSLN que reconocían la legitimidad de esa práctica. Sobre el primer factor dos documentos son importantes destacar. El primero es "La Proclama del FSLN" de enero de 1969. El documento comienza de la siguiente forma: "Hermanos nicaragüenses: Hace dos mil años hubo un redentor quien para explicar quienes eran sus hermanos, dijo que sus hermanos eran aquellos que hacían la voluntad de quien estaba en los cielos, de donde, según él, procedían la justicia y la verdad" (IES 1983, 273). El segundo documento es el "Comunicado de la unidad de combate Juan José Quesada al pueblo de Nicaragua" divulgado en diciembre de 1974:

> Un importante sector de la iglesia católica y algunos elementos aislados de las otras iglesias son perseguidos y hostigados por la policía represiva, debido a su identificación con las capas pobres, agredidas y explotadas de nuestro pueblo…El FSLN expresa su más cálida simpatía por los cristianos revolucionarios que han rescatado el buen nombre de la iglesia nicaragüense y se han identificado con los mejores mensajes de Cristo. (Wheelock 1980, 107)

Pero el documento más importante sobre la cuestión es, sin duda, la declaración del FSLN publicada el 7 de octubre de 1980, a menos de un año de la toma del poder y un mes antes de las elecciones que llevaron al poder en los Estados Unidos a Ronald Reagan. Esa última información es muy importante para entender el contexto del documento. La burguesía comenzaba a presentar a Monseñor Obando como el "pastor de todos los nicaragüenses" y la jerarquía de la IC comenzaba a tomar posición clara contra el gobierno sandinista. Simultáneamente la cúpula política de lo que sería poco después el ejército contra-revolucionario comenzaba a organizarse con financiamiento y asesoría del gobierno de Reagan. El documento tiene por título "Los Cristianos en la revolución sandinista" (Barricada, 7/10/1980). Del documento de tres páginas nos gustaría destacar algunas partes que son de interés para el tema en pauta. En la introducción se dice:

> Los patriotas y revolucionarios cristianos son parte de la Revolución Popular Sandinista no de ahora, sino desde hace muchos años. La participación que los cristianos, tanto laicos como religiosos, tienen en el FSLN y en el Gobierno de Reconstrucción Nacional, es consecuencia lógica de su destacada participación al lado del pueblo a lo largo de la lucha contra la dictadura.

En la segunda parte del documento el FSLN expresa con meridiana claridad la forma particular de la experiencia nicaragüense y sus implicaciones en la teoría política marxista:

> Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación indudablemente, tiene un valor histórico en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política. Baste recordar el papel que jugaron los misioneros en el proceso de dominación y colonización de los indígenas en nuestro país. Sin embargo los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos poyándose en su fe, son capaces de responder al pueblo y a la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas.

El documento plantea una evidente contradicción entre la afirmación de "algunos autores" y la experiencia nicaragüense. La síntesis de esto habría que buscarla no en el rechazo de la experiencia sino en el cuestionamiento de la teoría. Como bien lo señala Girardi (1986, 247), no se trataba de una "alianza estratégica" entre dos grupos, porque en Nicaragua sandinista había muchos cristianos que no se sentían aliados de los sandinistas sino sandinistas, y muchos sandinistas que no se sentían aliados de los cristianos sino cristianos.

El documento termina tratando de la laicidad. Cuestión que no podría faltar dado el objetivo del FSLN, dicho en el documento, de "exponer su posición oficial sobre la religión". Dice lo siguiente el punto 9:

> La Revolución y el Estado tienen origen, finalidades y esferas de acción diferentes a las de la religión. Para el Estado revolucionario la religión es un asunto personal, de la incumbencia de las personas individuales, de las iglesias y las asociaciones particulares que se organicen con propósitos religiosos. Es Estado Revolucionario, como todo Estado moderno, es un estado laico y no puede adoptar ninguna religión, pues es el representante de todo el pueblo, tanto de los creyentes como de los no creyentes.

Ese párrafo expresa de forma clara el tipo de laicidad. Por un lado se destaca que la religión es considerada como propia del campo privado, individual o asociativo particular. Por otro lado se destaca la neutralidad del Estado: no adopta ninguna religión. No podría hacerlo si se considera representante de todos. Al adoptar una religión perdería esa representatividad. Al mismo tiempo debe destacarse la inclusión, que no es común e las constituciones de los países latinoamericanos, de los no creyentes en pie de igualdad a los creyentes. Esa referencia explícita llama la atención pues la cuestión de la igualdad ciudadana para los no creyentes apareció muy recientemente en los estudios de religión en América Latina, especialmente motivados por la constatación del aumento de personas que se declaran sin religión en los censos.

5 (RE)ACCIONES RELIGIOSAS AL ESTADO SANDINISTA: LAICIDAD DE COMPROMISO CIUDADANO

La laicidad del Estado propuesta por el FSLN en esa coyuntura fue objeto de grandes reacciones, como veremos en seguida, pero nunca más salió de la Constitución que pasó por diversas modificaciones. El Artículo 14 es dedicado específicamente a afirmar: "El Estado no tiene religión oficial" (Constitución Política de la República de Nicaragua 2012).

En los años siguientes, ya durante la administración Reagan la jerarquía de la Iglesia Católica (IC) se fue consolidando rápidamente como principal opositora interna al sandinismo, y utilizaba como uno de sus argumentos centrales que el sandinismo al reducir lo religioso al foro privado quería primero reducir la importancia de la Iglesia Católica para después prohibir la religión. Se trataba de una reacción no a la declaración del FSLN sobre la religión como un todo, aunque así aparecía de manera inmediata. La reacción de fondo era a la pérdida de legitimidad de la IC resultado que por largos años había recibido privilegios y derecho a injerencias políticas junto al Estado somocista. Cuando el nuevo gobierno rescata y reactiva la laicidad del Estado, la IC reacciona pidiendo derechos especiales se-

mejantes a los de una religión oficial. La IB entró al nuevo período, el sandinista, con un nuevo status. Sufrió una derrota política, que se esforzaría por recuperar, apoyado por el pontificado del Papa Juan pablo II y aliándose a la burguesía que también salió en desventaja política y económica con la toma del poder por el FSLN.

Aunque oficialmente declarado laico los hechos demuestran importante presencia de lo religioso en el Estado sandinista, en su discurso, en cargos importantes y en acciones de los aparatos del Estado destinadas a neutralizar la oposición de la jerarquía de la IC. El discurso de importantes líderes políticos del FSLN guardaba afinidad con el discurso de la Teología de la Liberación y de la Iglesia Popular, más llamada en esa época de la "Iglesia de los pobres".

El frente sandinista como partido en el poder contaba entre sus filas con militante provenientes de diversas corrientes de pensamiento, entre los cuales se encontraban también los cristianos de la Iglesia de los Pobres. La presencia de sacerdotes y pastores en el Estado, cumpliendo roles de asesoría, de intelectuales orgánicos a nivel de la producción ideológica, fue muy importante. Cabestrero (1983) recolectó y publicó el testimonio de 15 cristianos en el gobierno sandinista. Un importante asesor del Estado fue el sacerdote jesuita Xavier Gorostiaga, quien había estudiado economía en Cambridge. La siguiente cita de Gorostiaga ilustra bien su papel:

> Nosotros los cristianos hemos trabajado en este proyecto de reactivación, y decimos que esto es una aplicación de esa opción por los pobres, por la Iglesia Popular, que tanto Oaxtepec, la reunión de las iglesias protestantes, como la reunión de los católicos en Medellín y Puebla, dijo que la iglesia hacia una opción por los pobres. Y creo que es un buen ejemplo…creemos que esto es profundamente igualitario, es una tendencia a crear la igualdad. Y eso es profundamente cristiano (Gorostiaga 1984, 34)

Otra evidencia del rol de lo religiosos en el Estado se verifica en el discurso de importantes líderes no cristianos del gobierno. Existe abundante material que lo constata, y uno de los ejemplos más

expresivos es el del Comandante Tomás Borge que ocupaba el cargo de Ministro del Interior. Borge publicó varios libros y artículos, y en todos ellos se registra magistral conocimiento de la Teología de la Liberación. Los más expresivos son, en nuestra opinión: Los primeros pasos de la revolución popular sandinista (1981); El Axioma de la esperanza (1984), y La Paciente impaciencia (1989). No hay espacio para analizar el contenido de esos textos.

Veamos las reacciones de la IC a la nueva situación posterior a la toma del poder por el FSLN. La masiva participación de cristianos en el proceso insurreccional trajo como lógico resultado la integración de los tales en diversas tareas de la revolución. Al no encontrar contradicciones fundamentales entre sus creencias y el proceso político, los cristianos que lucharon contra la dictadura continuaron involucrados en el proceso después del triunfo. Pero un sector del clero y de la jerarquía católica se fue distanciando del proceso y tomando posición protagónica en la lucha político-ideológica.

La primera reacción de la IC después del triunfo recién apareció el 31 de julio de 1979. Es un documento lleno de expresiones de desconfianza hacia el proceso que se iniciaba. Se reconoce la apertura de una nueva situación pero en ningún momento se reconoce a la revolución. Pero en todo caso es un mensaje que muestra claramente el interés de ser copartícipe en las cuestiones del Estado. Citamos dos párrafos de ese documento que así lo demuestran:

> Frente a este despertar de nuevas esperanzas y alegrías, no podemos dejar de compartir también, las angustias y temores en esta época de transición. Comprendemos que hay confusiones serias; tanto en el aspecto ideológico como en la organización de las nuevas estructuras del Estado.
>
> Como pastores hemos venido orientando, en base a los principios y normas del evangelio, la necesidad de imprimir cambios sustanciales en nuestra estructura socio-política. Y así como a la hora de los reclamos, pusimos todo nuestro empeño en ser fieles al Evangelio, interpretando las necesidades de nuestro pueblo, tenemos que ponerlo hoy al momento de iniciarse el reordenamiento de nuestra

> comunidad patria. Como iglesia debemos permanecer libres y en responsabilidad creadora, ante cualquier sistema, para optar siempre por el hombre, por el oprimido y sus derechos a organizar su propia sociedad (CEP 1981, 69)

Como la carta estaba dirigida al pueblo nicaragüense en general, la connotación política inmediata era la imposibilidad de ser parte de la iglesia y al mismo tiempo ser militante sandinista o simpatizante del gobierno. Esa postura contra la participación de religiosos en el Estado se convirtió, poco a poco, en motivo de fuertes tensiones entre el Estado y la IC. En 1980 dos hechos se destacan, los dos en el mes de octubre. El primero fue la culminación exitosa de la Cruzada Nacional de Alfabetización. Para conmemorarla se organizó una celebración política-religiosa masiva a la que Monseñor Obando se negó a participar. El objetivo de la campaña era reducir el analfabetismo especialmente entre los campesinos. En el mismo mes, se publicó un documento en apoyo a la revolución firmada por 135 sacerdotes (CEP 1981, 103s). Muchos de ellos serían posteriormente acusados por la IC de incumplir sus tareas religiosas e inmiscuirse en política. En 1981, a partir del mes de julio, Monseñor Obando hizo reiteradas acusaciones a la Iglesia de los Pobres, acusándola de "divisionista". Simultáneamente Reagan ordenaba los primeros corte de crédito a Nicaragua. Los sacerdotes que colaboraban con el gobierno fueron reprendidos por la jerarquía, posteriormente destituidos de sus facultades sacerdotales, y conminados a abandonar sus puestos en el Gobierno. Eran tres los sacerdotes con cargos más importantes: Fernando Cardenal era Ministro de Educación, Miguel D'Escoto era Canciller de la República y Ernesto Cardenal era Ministro de Cultura. El acto seguido de la IC fue enviar un ultimátum a los tres sacerdotes exigiéndoles abandonar tales funciones e integrarse "total y exclusivamente" al ministerio sacerdotal. Ante las protestas de muchos religiosos, alrededor del mundo, el mismo Vaticano, que ya preparaba una visita a América Central, modificó el ultimátum por un diálogo conciliatorio considerando el caso como una situación de excepción.

Con ocasión de la visita del Papa Juan Pablo II a Nicaragua en marzo de 1982 Ernesto Cardenal fue conminado públicamente por el Papa a abandonar el cargo en el gobierno:

> O que João Paulo II me disse foi: "O senhor deve regularizar a sua situação". Eu não quis lhe responder. Ele voltou a repetir a frase com esse tom brusco que tinha. Ele estava simplesmente me repreendendo porque eu era um sacerdote em um cargo de governo em uma revolução, e ele estava me pedindo que eu deixasse o cargo. Mas o bispo da Nicarágua havia autorizado os sacerdotes que tinham cargo de governo a seguir com eles por certo tempo enquanto fosse necessário, e o Vaticano o havia difundido. Fez-me uma humilhação pública porque eu estava no aeroporto com a junta de governo, e, como eu era ministro da Cultura, o governo decidiu que eu tinha que estar presente, mesmo que o Papa não quisesse a minha presença". (Cardenal 2009)

En 1984 el Vaticano retomó definitivamente la cuestión y el resultado fue la suspensión de los tres sacerdotes de sus facultades ministeriales. En el fondo el problema no era solamente religioso sino también político. La IC lo presentaba como una cuestión religiosa. Para el FSLN era un problema político-religioso. El Estado laico tenía tres colaboradores religiosos, que no eran sólo sacerdotes. Los tres eran intelectuales y entendían su compromiso político como parte de sus creencias religiosas. No se podría considerar el caso como "laicidad de colaboración" (Beaubérot y Milot 2011, 113ss). No era apenas colaboración. El gobierno había convocado a todo el pueblo a participar en la reconstrucción del país. Pero, de hecho la jerarquía católica no quería colaborar. Al contrario, era adversa y pretendía influir en las decisiones políticas. Según los modelos propuestos por Milot (2008) la relación del Estado sandinista con la IC estaba más cerca del modelo "separatista" o del modelo "autoritario", si seguimos los modelos de Milot. Pero esos modelos se quedan cortos para explicar el caso, porque había un separatismo parcial de parte del Estado, porque la IC había sido invitada a participar en

muchas instancias. El FSLN no se limitaba a defender la diferencia entre lo privado y lo público, que sería característico del modelo "separatista". Quería la participación de las instituciones religiosas, pero en proyectos que beneficiasen a los más pobres. El impase, en la perspectiva teórica, estaría más en la diversa actitud de los líderes católicos en relación al proyecto social sandinista. La jerarquía quería una "laicidad separatista", inspirada en intereses ideológicos, económicos y políticos internos y externos as país. Líderes de base, como los sacerdotes mencionados y muchos otros, junto con gran cantidad de laicos, querían relaciones estrechas con el proyecto social sin encontrar cualquier problema entre la militancia religiosa y la política. Proponemos, para pensar esa peculiar situación un modelo típico ideal alternativo: "laicidad de compromiso ciudadano". El Estado no puede tener religión, pero la participación religiosamente inspirada, en diversas instancias del poder es bienvenida siempre y cuando contribuya a una mejora de los derechos ciudadanos. Dos requisitos nos parecen importantes en ese modelo. Proyectos políticos realmente comprometidos con la igualdad social y, segundo, la igualdad de derechos ciudadanos incluye políticas públicas dirigidas a reducir las desigualdades privilegiando a los ciudadanos más vulnerables. En pocas palabras, para que una "laicidad de compromiso ciudadano" funcione es necesario tratar a los ciudadanos según las desigualdades históricamente construidas y reproducidas, teniendo como meta superarlas.

Nos parece que las teorías de la laicidad tropiezan con un problema que no es simple. Presuponen una diferenciación nítida entre lo religiosos y lo político. También apuestan a la posibilidad de que los individuos administren, contengan o limiten sus prácticas y principios religiosos al campo de lo privado. En esa perspectiva, se espera que los individuos que componen un Estado o participan de las acciones del Estado sean capaces de contener su fe. En el caso que analizamos en este texto, los religiosos no pretendían esconder su fe para actuar políticamente sin influencia religiosa. Era exactamente lo contrario. Ellos veían el campo político como el espacio más apropiado para la realización de sus ideales religiosos. No se podría afirmar que ese hecho

limitaba la laicidad del Estado. Esos religiosos no cumplían funciones religiosas en sus puestos políticos. No estaban allá para hacer actividades religiosas o algún tipo de proselitismo facilitado por el Estado. La jerarquía de la IC se posicionaba en las antípodas de esa perspectiva. Desde la primera carta publicada a fines del mes de julio de 1979 la IC reclamaba su derecho a orientar pastoralmente al gobierno. Al no conseguir ese espacio privilegiado se fue aproximando, de manera cada vez más clara, en los años siguientes, a la burguesía nacional que anhelaba recuperar sus privilegios, permaneció indiferente a la guerra financiada por la administración Reagan contra Nicaragua, y, evidentemente orientó su práctica y su discurso por los objetivos mayores del pontificado Juan Pablo II en relación a debilitar a la "Iglesia de los Pobres", acabar con la Teología de la Liberación y desarticular las Comunidades Eclesiales de Base.

En el mes de setiembre de 1981 el Gobierno nicaragüense decretó el estado de emergencia nacional como medida para enfrentar la crisis que envolvía al país. La crisis era múltiple. Gorostiaga (1983, 1ss) presenta cuatro facetas de la misma. Primero, se trataba de una emergencia económica motivada por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo que le había quitado o reducido el crédito a Nicaragua. Segundo, emergencia social causada por la fuga de talentos, el aumento de la inflación y la demanda de vivienda sin solución. Tercero, emergencia militar generada por la organización de la "contrarrevolución" financiada por el Gobierno Reagan. De hecho, desde la segunda mitad de 1981 comenzaron a instalarse bases militares en Honduras, cerca de la frontera con Nicaragua. Cuarto, emergencia eclesial en la que Monseñor Obando jugaba un papel clave por su popularidad y porque se prestaba a los intereses de la burguesía nacional opositora.

A partir de entonces y a lo largo de los casi 9 años de gobierno sandinista, fueron pocos los períodos en que se pudo levantar el estado de emergencia; especialmente porque la guerra se mantuvo durante todo el período de la administración Reagan. En consecuencia, en adelante las relaciones entre lo religioso y lo político, estuvieron marcadas por la situación excepcional de guerra.

6 CONCLUSIÓN

Cuando se revisa la literatura disponible sobre el lugar de la religión en las sociedades contemporáneas del mundo occidental, se pueden constatar los límites de los conceptos utilizados para analizar las relaciones entre Estado e iglesias. Tanto "secularización" como "laicidad" han pasado por importantes revisiones y reformulaciones. Sin embargo, la dinámica del campo religioso parece seguir un ritmo que las teorías y conceptos no logran seguir. Revisamos en este ensayo un selecto número de autores que recientemente concentraron su atención en el fenómeno de la laicidad y mostraron sus fragilidades e insuficiencias, proponiendo nuevas perspectivas para pensar ese importante componente de las sociedades modernas. La laicidad del Estado es indispensable, pero las más grandes instituciones religiosas redoblan sus esfuerzos por recuperar espacios de poder y cuestionan, de forma abierta o velada, el ejercicio de la laicidad.

Se constata también que la idea básica de laicidad corresponde a un contexto muy diferente del actual, fuertemente marcado por la diversidad de prácticas religiosas, diversidad de iglesias y movimientos religiosos. Evidentemente, la propuesta de la laicidad corresponde a una situación de hegemonía de una sola religión, el Cristianismo, en su versión católica o protestante. En ese contexto las tensiones con el Estado laico estuvieron fuertemente marcadas por la disputa de privilegios entre esas dos formas de cristianismo frente al Estado. Las tensiones Estado – iglesia se transforman con el aumento de reconocimiento de formas religiosas alternativas a las más grandes iglesias, católica y protestantes. La gestión de la laicidad por parte del Estado encuentra desafíos inéditos con el surgimiento y multiplicación de iglesias pentecostales, más o menos, autónomas en relación a los protestantismos clásicos.

Estos nuevos actores religiosos buscan legitimidad frente a la sociedad y la construyen en base a un activismo religioso fuera de lo común. Una de las novedades de ese activismo religioso se manifiesta en la entrada de los pentecostalismos al escenario político. Ya no se trata solamente de reivindicar derechos, como era al

inicio de la llegada del protestantismo a América Latina. En el caso que abordamos en este ensayo, que corresponde a un período anterior al protagonismo pentecostal en la política, sin embargo, es el catolicismo popular el más activo sector religioso en el terreno de la política. Se percibe claramente la inevitable necesidad de que las iglesias "tomen partido", a favor o en contra del proyecto político liderado por el FSLN. El proyecto político del Estado sandinista, declaradamente laico, se vio en la obligación de abrir las puertas a la participación de cristianos revolucionarios, los cuales participaban en la política no renegando de su fe o contra ella. Lo hacían inspirados en su fe. Los límites teóricos de la laicidad formal se muestran de forma elocuente. Proponemos, frente a eso, pensar la laicidad en nueva perspectiva, que aquí llamamos de "laicidad de compromiso ciudadano". La propuesta tiene la intención de poder incorporar en el análisis la participación política religiosamente inspirada, cuando la misma persigue intereses sociales igualitarios, de justicia social.

Quedó, también demostrado que en contextos de intervención externa, militar, política y económica, como fue el caso de Nicaragua en la década de los años ochenta, la eficacia de la laicidad se reduce significativamente. Fácilmente se sobreponen prácticas políticas y prácticas religiosas haciendo difícil distinguir la manipulación e instrumentalización política de lo religioso y viceversa. La dimensión de ese problema es proporcional al poderío militar, político y económico del gobierno interventor. En este caso el gobierno de los Estados Unidos durante la era Reagan, el mismo que poseía gran capacidad de influir en las más diversas iglesias cristianas nicaragüenses. Las tensiones política – militares entre el gobierno nicaragüense y el americano se reflejaban directamente en las tensiones entre el Estado laico nicaragüense y la Iglesia Católica; al mismo tiempo y en semejante proporción, se reflejaban en las tensiones entre la jerarquía católica nicaragüense y el catolicismo popular simpático o militante del FSLN.

REFERENCIAS

ARCE, B. Sandinismo y política imperialista. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.

BAUBÉROT, J. Le protestantisme dans une société postsécularisée. Revue de Théologie et de Philosophie. 1988, n. 120.

BAUBÉROT, J. et MILOT, M. Laïcités sans frontières. Paris : Seuil, 2011.

BELASTEGUIGOITIA, R. Con Sandino en Nicaragua. Managua: Nueva Nicaragua, 1985.

BERGER, P. O dosel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, P. A Dessecularização do mundo: uma visão global. Religião e sociedade. Vol 21, n 1, 2001.

BERMUDEZ, L. y CAVALLA, A. Estrategia de Reagan hacia la revolución centroamericana. México: Nuestro Tiempo, 1982.

BLANCARTE, R. (coord.). Las leyes de reforma y el estado laico: importancia histórica y validez contemporánea. México: El Colegio de México, 2013a.

BLANCARTE, R. (coord.) Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo. México: El Colegio de México, 2013b.

BORGE, T. Los primeros pasos de la revolución popular sandinista. México: Siglo XXI, 1981.

BORGE, T. El Axioma de la esperanza. Bilbao: Desclé de Brower, 1984.

BORGE, T. La Paciente impaciencia. Managua: Vanguardia, 1989.

CABESTRERO, T. Ministros de Dios, ministros del pueblo. Managua: Ministerio de Cultura, 1983.

CAMACHO, D. y ROJAS, M. La crisis centroamericana. San José: EDUCA, 1984.

CARDENAL, E. Entrevista a IHU, 19 de octubre de 2009. In: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/26706-%60%60joao-paulo-ii-me-humilhou%60%60-entrevista-com-ernesto-cardenal Acceso: 01/02/2016.

CEP. Nicaragua: la hora de los desafíos. Lima: Cep, 1981.

Constitución Política de la República de Nicaragua. Managua: Asamblea Nacional. 2012.

DA COSTA, N. El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: el caso uruguayo. Cívitas. V.11, n.2. 2001.

ESQUIVEL, J. C. Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del estado laico en la Argentina. Archives de Sciences Sociales des Religions. Paris. 2009, n.146.

FONSECA, C. Los cristianos y la religión. In: Instituto de Estudios del Sandinismo, Sandinismo: documentos básicos. Managua: Nueva Nicaragua, 1983.

GALLARDO, H. Elementos de política en América Latina. San José: DEI, 1986.

GIRARDI, G. Sandinismo, marxismo y cristianismo. Managua: CEAV, 1986.

GOROSTIANA, X. Geopolítica de la crisis regional. Cuadernos de pensamiento propio. Managua: CRIES-INIES, 1983.

GOROSTIANA, X. Reflexiones sobre fe y revolución. Managua: Vanguardia, 1984.

GUTIÉRREZ, G. Teología de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1973.

HUACO, M. Le Pérou: de l'État catholique à l'État laïque ou pluriconfessionel? Archives de Sciences Sociales des Religions. Paris, 2009, n.146.

IANNI, O. Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina. México: Siglo XXI, 1987.

IES. Sandinismo: documentos básicos. Managua: Nueva Nicaragua, 1983.

ISAMBERT, F. La Sécularisation interne du Christianisme. Revue Française de Sociologie. 1976, v. XVII.

JONAS, S. La Revolución nicaragüense y el resurgimiento de la guerra fría. Nicarahuac. N.6, Managua, 1981.

MILOT, M. La laïcité. Montreal: Université Saint-Paul, 2008.

MALLIMACI, F. El Mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires. Capital Intelectual, 2015.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Cívitas. V.11, n.2. 2001.

MARRAMÃO, G. Céu e Terra. Genealogia da secularização. São Paulo: Unesp, 1997.

MARRAMÃO, G. Poder e secularização. As categorias do tempo. São Paulo, Unesp, 1995.

MARTIN, D. General Theory of Secularization. London: Harper Colophon Books, 1978.

MARTIN, D. Remise en question de la théorie de la sécularisation. In Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (Sous la direction de). Identités religieuses en Europe. Paris: La Découverte, 1996.

PIERUCCI, F. De olho na modernidade religiosa. Tempo Social. V. 20, n.2, 2008.

PIERUCCI, F. e PRANDI, R. A Realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.

POCHET, Rosa y MARTÍNEZ, A. Nicaragua. Iglesia: ¿manipulación o profecía? San José: DEI, 1987.

PORTIER, P. Nueva modernidad, nueva laicidad. La República francesa frente a lo religioso (1880-2009). Estudos de religião. V. 25, n 41.

RICHARD, P. La Fuerza espiritual de la iglesia de los pobres. San José: DEI, 1987.

SERRANO, A. Entre la nación y el imperio. Managua: Vanguardia, 1988.

SUNKEL, O. El marco histórico del proceso de desarrollo y subdesarrollo. Santiago: ILPEL, 1967.

TORRES, E. Centroamérica, la democracia posible. San José: EDUCA-FLACSO, 1987.

VERGARA, R. et al. Nicaragua: país sitiado (Guerra de baja intensidad, agresión y sobrevivencia. Managua: CRIES, 1986.

WHEELOCK, J. Frente sandinista: hacia la ofensiva final. La Habana: Ed. Especiales, 1980.

WILLAIME, J-P. Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaisance et de dialogo. Lyon: Editions Olivétan, 2008.

WILSON, B. The Contemporary Transformation of Religion. London: Oxford University Press, 1976.

WILSON, B. La religión en la sociedad. Barcelona: Labor, 1969.

Recebido: 01/02/2016
Aprovado condicionalmente: 26/07/2016
Aprovação final: 25/08/2016