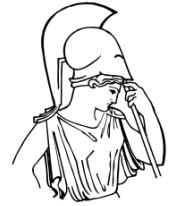




Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Estudios Latinoamericanos



Mujeres, Cristianismo y Revolución:

Análisis de la participación de las mujeres
en el movimiento cristiano liberacionista
en Nicaragua. Elementos para su historia

TESIS

Que para obtener el grado de:

Licenciada en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

Magaly Alcántara Ramírez

Asesor:

Dr. Guillermo José Fernández Ampié

Ciudad Universitaria, CDMX, 2023

Esta investigación fue apoyada por el proyecto “Región Transfronteriza México-Guatemala:
Dimensión Regional y Bases para su Desarrollo Integral” del CentroGeo y el Instituto de
Investigaciones Dr. José María Luis Mora

«La lucha tenaz de la persona* hacia lo perfecto es verdadero amor; somos más auténticos en la medida en que rompemos barreras y limitaciones, enfrentándonos con valentía y optimismo a las vicisitudes que se nos presentan en el camino; y llegar a descubrir algún día que somos capaces de dar mucho más de lo que se nos pide, y que podemos lograr lo que para unos es prohibido o imposible»

Arlen Siu

Para mi mamá y papá, por su apoyo y amor incondicional

A lxs mártires de la Iglesia de los Pobres en América Latina

AGRADECIMIENTOS

Lograr terminar esta tesis, en muchos sentidos, ha sido uno de los retos más grandes que la vida me ha presentado. Y ciertamente haber logrado concluir este camino, ha sido gracias y en gran medida a las tantas personas que con su amor, amistad y solidaridad me han acompañado.

*Al final del camino me dirán:
—¿Has vivido? ¿Has amado?
Y yo, sin decir nada,
abriré el corazón lleno de nombres.*

P.C.

Mi agradecimiento infinito a mis padres y hermanos quienes siempre han procurado con toda generosidad lo mejor para mí y mi crecimiento. Gracias por apoyar mi sueño de estudiar en la UNAM, aunque esto implicara irme de casa y despedirnos por un tiempo; gracias, porque de esa manera aprendí que un aspecto fundamental del amor es el dejar ser libre. A Leonel, mi papá, porque sin darme cuenta me convertí en heredera de sus luchas e inquietudes espirituales; gracias por toda tu ternura y escucha. A Margarita, mi mamá, por enseñarme a no tener miedo ante las adversidades de la vida; espero algún día poder ser tan valiente e inteligente como tú. Gracias a Jacob y Carlitos, mis hermanos, por todo nuestro trabajo en equipo, por su amistad y porque sé que siempre puedo contar con ustedes.

Gracias a las oraciones de mi abuela Natalia, que me hicieron sentir apoyada y cuidada en una ciudad grande y extraña. Gracias a mi abuela Licha, por su cariño expresado en ollas de tamales y bromas constantes. Gracias a las dos, por su legado y ejemplo.

A mis queridos y peculiares amigos de *La Granja*, porque a pesar de los años y los diferentes caminos seguimos encontrándonos con alegría. Sin duda, nuestros años en el COBAO de El Tule son de las memorias más felices que tengo. Por eso y más, gracias a Rox, Chely, Abraham, Kenya, Iván, Niche, Miguel, Gil, Chan, Chucho y Tania.

Gracias a todas las personas que se volvieron mi comunidad y apoyo en la Ciudad de México, gracias por su amistad y complicidad. Porque sin ustedes, este camino no hubiera sido tan divertido y enriquecedor. Les quiero mucho.

A mi madrina Remedios y mi primo Víctor, por todo su ayuda y bienvenida cuando llegué a la ciudad.

A mis amigas de la casa de Copilco, Caro, Diana, Alina, Paloma, Aliz, Crystina, Alejandra, Esther, Monste, Zahel, Dulce, Karen, Vero, Erika, Sara, Danie, Ruth, Marbe y Dalia. Gracias por todas las aventuras y mostrarme lo fabuloso que es vivir entre mujeres.

Al Centro Universitario Cultural, por ser una segunda casa y un lugar de encuentro fraterno. Con especial cariño a fray Juan Efraín, por su cálida amistad oaxaqueña.

A las y los amigos del CUC, mi querida comunidad y *mi barrio que me respalda*. Gracias Óscar, Tere, Daniel, Tayde, Willy, Sai, Aldo, Liz, Rodrigo, Karla, Brenda, Gayatri, Ale, Marcos, Lupita, Alicia, Belem, Alán, Alex, Pedrito, Miguel, Julito y Carmen.

A lxs teólogxs indecentes, Paty, Isaac, Gaby, Amanda y Héctor por todos los recuerdos felices en la *terrazza azul* de Coyoacán, y por las luchas compartidas.

A mis colegas del Colegio de Estudios Latinoamericanos, en especial a Anaid, Atzin, Elvita, Euri, Darío, Moisés, Gastón, Gaby, Sarahy y Fer, por por hacer alegres y especiales los días en la Facultad.

A Óscar Alejandro, por ser mi compañero de tesis en la Biblioteca Central, convirtiéndose en un buen amigo que me apoyó en los días buenos y en los días malos de este camino.

Gracias a las y los profesores que fueron parte de mi formación académica en los Estudios Latinoamericanos (la mejor y más apasionante profesión que pude haber escogido). En especial al Dr. Guillermo Fernández Ampié, por compartirme su sabiduría en los estudios centroamericanos y acompañar mis inquietudes por la historia de Nicaragua. Gracias por su amistad y por apoyar y guiar esta investigación de tantas maneras.

A las profesoras que fueron parte de mi sínodo: Dra. Mónica Toussaint, Dra. Marilú Rojas, Dra. Laura Vargas y al Dr. Mario Vázquez. Gracias porque su lectura y observaciones ayudaron a finalizar de la mejor manera este trabajo.

A la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras por todas las oportunidades académicas.

A la Comunidad Teológica de México por todo lo aprendido y vivido en su vocación como espacio ecuménico. Con especial agradecimiento a mis profesoras del Diplomado en Estudios Críticos de Género y Teología: Gabriela Juárez, Marilú Rojas, Margarita Sánchez, Sandra Villalobos y Ángela Trejo. Sus clases, ejemplo y lucha por la vida digna de las mujeres dentro y fuera de las iglesias ha sido una enseñanza invaluable para mi persona y una inspiración para este trabajo.

Al Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica y a todas las personas que hacen posible este espacio. Por el acceso a su biblioteca que me brindó material valioso para este trabajo, y por su apoyo para hacer una estancia que me enseñó la importancia de tomar en cuenta *nuestro lugar de enunciación* a la hora de hacer investigación. Pero, sobre todo, gracias por las experiencias, aprendizajes y amistades que me acompañan hasta el día de hoy.

A mis hermanas del DEI: Nery, Piera, Chahim, Lulú, Rosario, Rebe, Marlise, Jakob, Rosita y Gaby, por todas las brujerías compartidas y por las redes que perduran a pesar de los años y las distancias.

Mi total gratitud y cariño a todas las personas que me apoyaron durante mi estadía en Nicaragua:

A la hermana Rosario, por su sororidad y por compartirme su casa y amor por Nicaragua.

A toda la familia Morraz López: a la señora Margarita y al señor Leonel, a sus hijos Abi, Israel y Leonela, quienes me adoptaron como una hija y una hermana más. Gracias, porque ahora tengo una familia en la cálida Managua.

A todas las mujeres de la Parroquia San Pablo Apóstol, de las CEBs y del Centro Ecuménico Antonio Valdivieso que sin conocerme me brindaron su apoyo y hospitalidad. En especial a las señoras Ana, Alba y Amparo de la Colonia 14 de Septiembre, por compartir conmigo un poco de sus vidas, pero especialmente, por su amabilidad y generosidad que quedó grabado en mi corazón.

A la hermana Margarita, a Marlene, Jenny y Lourdes por su tiempo y paciencia para platicarme y mostrarme los proyectos de las CEBs.

A Brenda, quien me acompañó y cuidó en mi aventura por Centroamérica, de misteriosas y místicas maneras.

A Di**s, la *Divina Sabiduría*.

ÍNDICE

GLOSARIO	10
----------------	----

INTRODUCCIÓN	12
--------------------	----

CAPÍTULO I

Renovaciones dentro de la Iglesia Católica: bases para entender el movimiento cristiano

liberacionista en América Latina.....	21
--	-----------

1.1 Teología de la liberación y cristianismo liberacionista, nuevos paradigmas en la historia religiosa y política de América Latina	22
--	----

1.2 Nuevas posturas dentro de la Iglesia Católica: el Concilio Vaticano II	26
--	----

1.3 La Iglesia en América Latina ante el Concilio Vaticano II: La Conferencia de Medellín 1968.....	30
---	----

CAPÍTULO II

Cristianismo y sandinismo: antecedentes históricos y culturales de la participación cristiana

revolucionaria en Nicaragua	34
--	-----------

2.1 Antecedentes político- eclesiales en la Iglesia Católica nicaragüense	35
---	----

2.2 La renovación pastoral en Nicaragua	38
---	----

2.2.1 El <i>descubrimiento</i> de Dios en la historia. La Lectura Popular de la Biblia	40
--	----

2.2.2 El acercamiento a una pastoral política, el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base: El caso de la parroquia San Pablo Apóstol	43
--	----

2.2.3 Delegados de la Palabra y la concientización de la zona rural de Nicaragua	50
--	----

2.2.4 Cantar al <i>Dios de los pobres</i> : Música y movimiento popular.....	52
--	----

2.2.5 La participación comunitaria de la interpretación bíblica en las misas: El caso de Solentiname	55
--	----

2.3 El FSLN y su relación con los grupos cristianos	57
---	----

CAPÍTULO III

Elementos para plantear una historia de las mujeres en el movimiento cristiano

liberacionista en Nicaragua	66
3.1 ¿Una historia de las mujeres <i>cristianas sandinistas</i> en Nicaragua?.....	67
3.2 Género e historia.....	73
3.3 Condiciones generales de la vida de las mujeres de Nicaragua en la década de los setenta.....	78
3.4 Las mujeres y su relación con el espacio eclesial-religioso	81
3.5 El testimonio y la vida cotidiana en la historia de las mujeres cristiano liberacionistas	86

CAPÍTULO IV

Las mujeres en el desarrollo y consolidación del movimiento cristiano liberacionista en

Nicaragua	94
4.1 «Nos desarrollamos en ese ambiente de muchísima pobreza, pero muy religiosa» Vida y religiosidad tradicional de las mujeres	95
4.2 «Ese día mi vida cristiana cambió» Conversión religiosa y política de las mujeres a partir del trabajo en Comunidades Eclesiales de Base. Análisis desde la Parroquia San Pablo Apóstol.....	103
4.3 Hacia la lucha política de las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base.....	119
4.4 Vinculación, participación y militancia de las mujeres cristianas con el FSLN.....	136
4.4.1 Las mujeres de los movimientos juveniles cristianos.....	144
4.4.1.1 Movimiento Cristiano Revolucionario.....	144
4.4.1.2 <i>La Comuna</i> de Solentiname y el Asalto al Cuartel de San Carlos.....	151
4.4.1.3 Movimiento Juvenil Cristiano del Reparto Schick	157
4.4.2 El trabajo de las religiosas y monjas	161
4.5 Las mujeres cristianas y sus vínculos con la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC). El camino hacia la Insurrección Final.....	172

CAPÍTULO V

Mujeres, Cristianismo y Revolución

5.1 «Veo que la mujer tiene que dar gracias a Dios, porque esta revolución ha traído la liberación de la mujer» La euforia y la dicha de los primeros años de la revolución.....	190
5.2 «Entonces, ya los sueños vinieron siendo menos sueños» La guerra y el martirio.....	204

5.3 Las madres de los héroes y mártires: representaciones teológico-políticas de la maternidad durante la revolución.....	216
5.4 Apuntes sobre género, feminismo y religión al final de la revolución	235
5.4.1. Movimiento de mujeres	238
5.4.2. El movimiento cristiano liberacionista ante el fin de la revolución y el asomo del periodo neoliberal	244
CONCLUSIONES	252
EPÍLOGO <i>Mirar el pasado desde el presente</i>	260
FUENTES CONSULTADAS	268
PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES	277

GLOSARIO

AMNLAE Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza”

AMPRONAC Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional

APMN Alianza Patriótica de Mujeres Nicaragüenses

CAV Centro Ecuménico Antonio Valdivieso

CDS Comités de Defensa Sandinista

CEB Comunidad Eclesial de Base

CEBs Comunidades Eclesiales de Base

CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano

CEN Conferencia Episcopal de Nicaragua

CENIDH Centro Nicaragüense de Derechos Humanos

CEPA Comité Evangélico de Promoción Agraria

CNA Cruzada Nacional de Alfabetización

COMADRES Comité de Madres “Arnulfo Romero”

CUUN Centro Universitario de la Universidad Nacional

DPD Delegados de la Palabra de Dios

EPS Ejército Popular Sandinista

FAO Frente Amplio Opositor

FER Frente Estudiantil Revolucionario

FSLN Frente Sandinista de Liberación Nacional

IDEL Instituto Nicaragüense de Desarrollo

IHCA Instituto Histórico Centroamericano

JGRN Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional

LPB Lectura Popular de la Biblia

MCR Movimiento Cristiano Revolucionario

MIDINRA Ministerio de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria

MJC Movimiento Juvenil Cristiano

MPU Movimiento Pueblo Unido

OMDN Organización de Mujeres Democráticas de Nicaragua

SMP Servicio Militar Patriótico

UCA Universidad Centroamericana

UDEL Unión Democrática de Liberación

UNAN Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua

INTRODUCCIÓN

Existen acontecimientos dentro de la historia de América Latina que son ampliamente conocidos y estudiados, sin duda, uno de ellos es el de la Revolución Sandinista en Nicaragua. El triunfo del pueblo nicaragüense junto a las fuerzas sandinistas el 19 de julio de 1979 rompió con una larga dictadura familiar de más de cuatro décadas, abriendo un nuevo capítulo y rumbo en la historia política y social de Nicaragua. Así también, fue muy discutido y conocido que a la par de este suceso se desarrolló un extenso movimiento religioso y eclesial ligado a la Teología de la Liberación, que apoyó de manera álgida y organizada al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Podríamos decir que este hecho es una de las peculiaridades que siempre resaltan al momento de hablar de la revolución en Nicaragua, ya que estos actores motivados por su fe religiosa, que clamaban en la década de los ochenta que *entre fe y revolución no había contradicción*, tuvieron una participación activa tanto entre las bases como en la dirigencia del FSLN.

Este resultado político suscitado desde el espacio religioso llamó la atención de diversas maneras, porque en muchos sentidos llevó a replantear las conceptualizaciones teóricas y prácticas de los grupos de izquierda sobre el tema de la religión y la militancia política, interpelando las posturas de quienes simplificaban aquella afirmación marxista de la religión como *opio de los pueblos*. Como declaró Enrique Dussel en una entrevista de 1987:

La originalidad de la revolución nicaragüense entre todas las revoluciones poscapitalistas del siglo XX es que es la primera que tomó en consideración especial y no dogmática el hecho de la religión. Porque en otras revoluciones hay aspectos que podrían coincidir, pero el haber tomado honestamente a la religión como un posible motivo de compromiso revolucionario y de servicio al pueblo [...] es un cambio teórico y estratégico fundamental en el pensamiento socialista mundial.¹

A más de 40 años de aquel histórico 19 de julio podríamos pensar que de la historia de Nicaragua y su mística cristiana revolucionaria y de la llamada *Iglesia de los Pobres*, que apoyó a la revolución, se ha escrito y abordado mucho o que no queda más que decir, incluso queda cuestionarse si aún vale la pena seguir insistiendo en algún trabajo histórico al respecto cuando pareciera que del pasado revolucionario de Nicaragua ya se ha abordado demasiado. Pero cabe decir que la historia y la memoria nunca dejan de ser territorios en disputa con nuevos debates que generar, más cuando la mirada y la palabra principal de la historia la toman actores marginados de ésta, como lo han sido las

¹ Enrique Dussel en José María Vigil, coord., *Nicaragua y los teólogos* (México: Siglo XXI, 1987), 138-139.

mujeres. Y si bien el tema del movimiento cristiano revolucionario en Nicaragua ha sido desarrollado y difundido de diversas maneras, en esta tesis hemos realizado este análisis desde la vida y agencia de las mujeres. Las mujeres pertenecientes a la Iglesia Católica y a los espacios religiosos, lugares donde ellas son mayoría, pero paradójicamente se escribe poco o nada sobre su acontecer al momento de la elaboración histórica sobre la iglesia o movimientos religiosos en América Latina.

O al menos hasta hace poco, ya que las mismas mujeres de las iglesias y las feministas cristianas han visibilizado el hecho de que las mujeres nunca han sido las protagonistas de estas narrativas, porque la manera en que las iglesias están estructuradas las tiene en un plano secundario, donde “las cosas importantes” y las “más sagradas” quedan en manos de los hombres. Esta desigualdad no sólo las marginaliza dentro de las iglesias, sino que también se ve en la manera en que se elabora la historia puesto que, casi siempre, la historia de la Iglesia tratará de las acciones de los Papas, cardenales, sacerdotes o de grandes concilios, pero no de las mujeres catequistas en los barrios populares, del trabajo de las monjas que están en la cocina parroquial o de las mujeres de la iglesia a las cuales su fe personal las llevó a impulsar procesos de lucha colectiva. Lo anterior debido a que los espacios de las mujeres en las iglesias son sitios dados por hechos, considerados “sin importancia”; pero, sabiendo que son ellas las asistentes más numerosas de los espacios religiosos, pensemos: ¿estos movimientos sociales suscitados desde las iglesias, como es el caso de Nicaragua, hubieran sido posibles sin las mujeres?

En esta tesis buscamos contar y recuperar las historias de las mujeres de las iglesias y los espacios religiosos en el marco de la lucha antisomocista y la revolución en Nicaragua, con el objetivo de repensar y abrir nuevos horizontes a la historia del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua.² Retomamos el conocimiento e investigaciones que se han elaborado en torno a la participación cristiana y la lucha de las mujeres durante la revolución, la cual cabe decir que es extensa, respectivamente, situando a las **mujeres cristianas**³ como protagonistas de esta historia y sujetas de

2 Suele denominarse *Teología de la Liberación*, sin embargo, este fenómeno trastoca los límites de la Iglesia como institución y la producción intelectual de los teólogos. Michael Löwy apunta hacia el uso del término *Cristianismo liberacionista*, por el espacio amplio que ofrece este concepto para poder analizar e incluir la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.

3 El cristianismo como una religión antigua resulta ser muy amplia, diversa y cuenta con varias ramificaciones e iglesias, por ello cuando en esta tesis hablamos de cristianismo nos referimos a la Iglesia Católica Romana y su relación con la Iglesia Católica de América Latina, que tiene sus propias peculiaridades. Aunque al principio de esta investigación se pretendió incluir a las iglesias derivadas de la Reforma Protestante, porque es notable que hubo una corriente destacada dentro del protestantismo nicaragüense que apoyó al proyecto del FSLN. Sin embargo, en esta investigación nos enfocaremos solamente a la expresión católica del cristianismo, porque fue de donde pudimos hallar mayores fuentes, y

nuestro análisis. Al hacer esto creímos que era posible encontrar nuevos puntos de vista a un hecho histórico muy conocido, pues las atribuciones culturales, sociales y religiosas dadas a partir de la asignación del género⁴, crearon una dinámica distinta en la experiencia política vivida desde las mujeres cristianas que participaron en las distintas esferas del movimiento cristiano liberacionista y la revolución.

Como hemos mencionado, existe un considerable número de investigaciones sobre la historia, participación y contribución de las bases cristianas al proceso revolucionario, así también, son significativas las publicaciones tanto de la década de los ochenta como recientes sobre la vinculación y participación política que construyeron las mujeres durante este periodo, pero cabe mencionar, que hasta el momento en que comenzamos a escribir esta tesis no encontramos alguna investigación que planteara específicamente a las mujeres cristianas como objeto de estudio en este contexto de la historia de Nicaragua.⁵ Por lo tanto, podemos decir que no contar con bibliografía que tratara directamente sobre nuestro tema de investigación implicó un reto a la hora de comenzar a plantear y escribir esta tesis.

Pero ante este aparente silencio respecto a nuestro tema, lo que nos quedó hacer fue comenzar a *problematizar el silencio*; es decir, preguntarnos por qué no se ha escrito particularmente sobre las mujeres de este movimiento social y qué hay detrás de este hecho. De alguna manera, consideramos que escribir sobre la historia de las mujeres en los espacios religiosos y en las iglesias representa interpelar y cuestionar este silencio, tanto el impuesto por el patriarcado religioso, así como el manifestado en la invisibilización de una población numerosa e importante de las instituciones y movimientos religiosos. Desde los márgenes de esas iglesias las mujeres actúan y hacen historia también, desde esos *otros* espacios y formas de hacer iglesia, ahora toca pensar y construir la historia de las iglesias y de la Teología de la Liberación en América Latina.

por la necesidad de acotar nuestro tema de estudio. Por eso, cuando en esta investigación nos referimos a *cristianismo, cristiano, cristiana* o *iglesia*, hacemos referencia al cristianismo de la Iglesia Católica.

4 Para Joan Scott el término género sugiere que las relaciones entre los sexos es un aspecto que resulta prioritario de la organización social; los términos de identidad femenina y masculina están, en gran medida determinados culturalmente y las diferencias entre sexos constituyen estructuras sociales jerárquicas. El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, siendo el género una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder. (Joan Wallach Scott, *Género e historia* (México: FCE- UACM, 2008), 45-46).

5 Podemos observar que en las publicaciones sobre las bases cristianas existen diversas historias o testimonios de mujeres, así también, en las publicaciones sobre el tema de las mujeres hallamos referencias a vínculos con mujeres de las iglesias.

Debemos decir que se hizo énfasis en la participación cristiana en la revolución, pero, al ser las mujeres el objeto central de estudio en esta investigación, se buscó profundizar en este fenómeno y también contribuir a la apreciación histórica de la lucha de las mujeres en Nicaragua; siendo estos dos escenarios fundamentales para problematizar el lugar de la religión como elemento a partir del cual se pueden construir espacios de liberación femenina y de apropiación de la vida política para las mujeres. Por lo tanto, la indagación principal de esta investigación fue averiguar si las relaciones de género, que se viven desde la experiencia social, cultural, eclesial y religiosa de las mujeres crearon una dinámica distinta en el desarrollo del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua.

Utilizando el género como herramienta de análisis histórico este trabajo tuvo como guía las siguientes preguntas e inquietudes: inicialmente, descubrir cuáles fueron los orígenes de la participación de las mujeres cristianas en la revolución. Con esta interrogante se buscó averiguar si las motivaciones que tenían las mujeres cristianas eran las mismas que habían vivido los hombres, para reflexionar y dejar testimonio de las razones de su militancia política en este momento de la historia de Nicaragua. En este sentido, también buscamos vislumbrar cuáles fueron las asociaciones que hicieron las mujeres de los símbolos e interpretaciones religiosas con respecto a la lucha revolucionaria. De igual manera, fue importante describir cómo éstas se fueron integrando a la lucha política desde su posicionamiento en la estructura social, familiar y eclesial, pues nos pareció relevante observar cuáles fueron las formas en que estas mujeres, a partir de su vivencia e interpretación religiosa empezaron a involucrarse con el FSLN. Lo anterior se logró preguntándonos cuál fue la relación y las formas participativas que tuvieron las mujeres cristianas en el FSLN, con el fin de indagar qué trabajos realizaban y cuáles eran las funciones desempeñadas al interior de esta organización. También, se buscó analizar cuál fue el aporte de las mujeres cristianas al movimiento de mujeres que surgió a partir de la revolución, como la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luis Amanda Espinoza (AMNLAE).

Debemos decir que la presente investigación fue parte de un proceso personal y académico largo. El cual comenzó desde mis primeros pasos en la licenciatura en Estudios Latinoamericanos, hasta concluir en este trabajo que condensó varios años de estudio e investigación sobre un tema que me llevó a emprender una búsqueda académica y espiritual más amplia y personal. Me parece importante sintetizar un poco este camino porque, por un lado, ayuda a comprender esta investigación y, por otro, porque me es relevante decir que nuestras subjetividades y procesos personales son destacables como puntos de partida cuando nos adentramos a realizar una tesis pues, como nos lo enseñan los feminismos, *lo personal es político*. No temo decir que las preguntas e inquietudes que

planteamos en una investigación también son preguntas más amplias que buscamos respondernos a nosotras mismas, para entendernos mejor en lo que somos.

Durante mi tercer semestre en la licenciatura descubrí el libro de *Teología de la Liberación. Perspectivas*, del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez; a partir de este momento empezó en mí una gran pasión por querer saber todo lo relacionado a la producción teológica hecha desde América Latina. Ya que en aquella etapa de mi vida resultaba apasionante ahondar en una espiritualidad basada en la lucha por la justicia y la denuncia de los atropellos del capitalismo en América Latina. Si bien no era la primera vez que oía o leía sobre la Teología de la Liberación, esta fue una época en que me dediqué a estudiarla a profundidad y con seriedad, debido a que en estos textos encontré una forma de vivir una espiritualidad que resultó coherente con lo que yo era en ese momento. Ciertamente, una de las cosas que más me resultó emocionante y motivante fue conocer un tipo de espiritualidad que había sido motor e inspiración para diversas luchas sociales en la historia de América Latina.

En este sentido, encontré en Centroamérica y muy específicamente en Nicaragua, uno de los ejemplos más visibles y concretos de cómo las ideas de la Teología de la Liberación tomaron un sentido profundo y práctico que movilizó a las personas hacia una intención revolucionaria. Este hecho me unió a la historia de Nicaragua con un interés y fascinación que me acompañaron toda la carrera. El ir descubriendo la poesía de Ernesto Cardenal, la música de la *Misa Campesina* y los vastos testimonios de personas entregadas a un ideal político aun a costa de la vida misma por una convicción religiosa me llevó a leer casi todo lo que pude encontrar sobre el tema de la participación cristiana en la revolución nicaragüense, porque sentía que, de alguna forma, todo eso me hablaba a mí misma, alimentando mi espiritualidad y mi manera de entender la fe. Yo quería entender y saber de ese Dios que *no era amigo de los dictadores*, como expresaba Cardenal en sus Salmos. Luego, sin duda, siempre supe que mi tesis de licenciatura inevitablemente abarcaría un aspecto del tema de la participación cristiana en la revolución nicaragüense.

Sin embargo, al final de la licenciatura, al ir acotando mi tema de investigación me encontré con el dilema de no saber qué aspecto abordar sobre el mismo. ¿Cuál sería mi objetivo al hacer una investigación sobre la participación cristiana en la revolución? Sabía cuál era el tema, pero simplemente no sabía cómo abordarlo. Puedo decir que después de varios semestres investigando llegué a sentir cierto estancamiento; casi todas las publicaciones y fuentes que había consultado tenían las mismas narrativas e información, por lo que me sentía en la necesidad de pensarlo desde una nueva perspectiva.

Además, yo iba adquiriendo nuevas inquietudes académicas, políticas y espirituales, entre las cuales estuvo el feminismo. Esto me hizo cuestionar de una manera más crítica mi relación con la religión como mujer, así también, mi relación con los mismos teólogos de la liberación; puesto que incluso aquellas corrientes cristianas consideradas “más liberadoras” seguían perpetuando dinámicas e ideas conservadoras y machistas en relación con las mujeres. En este camino fue sumamente revelador encontrarme con la Teología Feminista latinoamericana. Corriente y movimiento teológico que pugna por la liberación de las mujeres tanto en los espacios seculares como religiosos, y entre muchas otras cosas, el tomar en cuenta las historias cotidianas de las mujeres como lugares de quehacer teológico, para revelar nuevas formas de entender la teología y los procesos de liberación.

Fue tal el interés que despertó en mí descubrir la existencia de una Teología Feminista que busqué cómo adentrarme más en ella. De esta manera comencé a estudiar el diplomado en *Estudios Críticos de Género y Teología* en la Comunidad Teológica de México, lugar donde pude estudiar y conocer de las teologías feministas más a fondo, y con esto tomar las herramientas que fueron imprescindibles para la realización de esta tesis. Pero, sobre todo, creo que las teologías feministas me abrieron el entendimiento para hacer las preguntas precisas para mi trabajo de investigación, porque revelaron aquel *rostro oculto del mal*, como aprendí de la teóloga Ivone Gebara. Es decir, empecé a cuestionar hechos, acontecimientos y afirmaciones que hasta entonces me resultaban muy naturales, como lo era que las mujeres no fueran visibles o agentes activos de las narrativas históricas sobre los movimientos religiosos.

Empecé a pensar por qué parece que la historia de la Teología de Liberación y de los movimientos cristiano liberacionistas siempre son contadas de una manera tan *masculina*. Es decir, se menciona mucho a los sacerdotes, ciertos hechos muy eclesiales, pero considerando que las mujeres desde los espacios eclesiales y religiosos se sitúan de una manera diferenciada en el acceso al poder, en su visibilidad pública, no podemos seguir contando la historia así. Las mujeres estamos ubicadas en los márgenes del poder en las iglesias y en las religiones, y desde ahí hemos de contar nuestras historias, lo que cambia la forma de entender e interpretar la historia de la Iglesia en América Latina, la historia de la Teología de la Liberación y la de los movimientos cristiano liberacionistas.

En el diplomado tuvimos una clase sobre Historia de las Mujeres en las Iglesias de América Latina, donde discutíamos la dificultad de poder hablar de una historia de las iglesias desde las mujeres, porque los espacios que ocupan las mujeres suelen ser invisibilizados y no tomados en cuenta al momento del trabajo histórico; aunado a que la investigación sobre este tema aún era una cuestión

poco abordada. Esto me hizo reflexionar mis propios intereses e inquietudes: ¿cómo sería contar la historia de la *iglesia de los pobres* desde las mujeres? Lo que es la historia de los movimientos inspirados en la Teología de la Liberación. Ciertamente, esto me llevó a la gran pregunta que dirige esta tesis: ¿cómo realizar la historia de la paradigmática participación cristiana en la revolución nicaragüense desde las experiencias de vida y de fe de las mujeres? ¿Podríamos hallar nuevas narrativas históricas a este hecho que aparentemente ya se encuentra tan trabajado?

Como se podrá observar la estructura de esta tesis está dada en relación con este camino de descubrimiento académico y personal. Por lo que el **primer capítulo** parte de analizar y describir qué es la Teología de la Liberación, y por qué esta representa una cuestión importante para el desarrollo de los movimientos sociales a mediados del siglo XX en América Latina. Remarcamos el análisis del *movimiento cristiano liberacionista*, término que retomamos del sociólogo Michael Löwy para acotar el espectro amplio de lo que implica la Teología de la Liberación como fenómeno político y religioso. Así, en esta primera parte es importante señalar que el análisis principal de esta investigación no es la Teología de la Liberación en sí como propuesta teológica, sino, su entendimiento como movimiento social; esto es, como un grupo heterogéneo de personas movilizadas a través de algunas ideas religiosas y políticas comunes, basadas en un tipo de cristianismo renovado a partir de los cambios dentro de la Iglesia Católica, como fueron el Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado de Medellín.

En el **segundo capítulo** comenzamos a enfocarnos en el desarrollo del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua, así como el impacto que tuvieron las ideas de la Teología de la Liberación en este país. Hacemos un breve recuento histórico sobre cómo era la Iglesia Católica en Nicaragua antes de las renovaciones pastorales suscitadas a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Analizamos cómo fue que pudo suscitarse en Nicaragua un movimiento cristiano liberacionista tan arraigado, que posteriormente se alió al FSLN, pese a que la Iglesia Católica en su mayoría manejaba una pastoral conservadora y alejada de la cotidianidad de las personas. En este capítulo, señalamos algunos elementos de la organización y las prácticas comunitarias dentro de una parte de la Iglesia Católica que permitieron la transformación de la cultura religiosa y la manera en que los sectores populares se relacionaban social y políticamente a partir de su fe, con el objetivo de comprender cómo estas nuevas dinámicas religiosas configuraron una apertura y conciencia política en un vasto grupo de cristianos que, posteriormente, se unieron a la lucha contra la dictadura somocista.

Al tener esta base general donde podemos entender puntual y generalmente el movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua, empezamos a cuestionar la manera en que hemos comprendido y abordado su análisis, así como la narrativa histórica sobre el tema, puesto que el eje del **capítulo tercero** es proyectar qué pasa si situamos la historia cristiano liberacionista de Nicaragua desde la práctica y experiencia de las mujeres. Este capítulo es crucial en tanto que aquí yace nuestra apuesta por construir otras formas de escribir y entender la historia de la participación cristiana en la revolución, a partir de tomar a las mujeres como sujetos de la historia. Pero como ya hemos mencionado, situar a *las mujeres cristianas* como sujeto de análisis histórico es una cuestión que representa cierta dificultad en cuanto a que no existe bibliografía específica sobre el tema. Como consecuencia en este capítulo se analiza de qué maneras es posible comenzar a construir este sujeto específico de análisis, para plantear algunas pautas que permitan realizar una historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua, con base en una propuesta ayudada por la teoría feminista, los estudios de género y las teologías feministas.

Considerando las pautas y la propuesta metodológica que hemos enunciado en el capítulo anterior, iniciamos a contar una mirada de la historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua. En el **cuarto capítulo** nos situamos desde mediados de la década de los sesenta hasta el año de 1979, con el derrocamiento del régimen somocista y el triunfo de las fuerzas sandinistas, periodo donde podemos observar la gestación y el desarrollo del movimiento cristiano liberacionista, que luego apoyó a la revolución en la década posterior. De este modo, analizando los testimonios de mujeres que pertenecieron a diferentes espacios religiosos, como las Comunidades Eclesiales de Base, los movimientos juveniles cristianos y las congregaciones religiosas femeninas, se narra cómo desde su práctica religiosa se configuró a nivel personal y comunitario una nueva manera de entender su fe y la sociedad. Hecho que después las llevó a asumir un papel activo en la transformación política de su país, por lo que se analizan los medios y las formas por las que accedieron a la participación política desde los espacios religiosos. Luego, nos parece importante visibilizar tanto su incorporación a la lucha antisomocista o su afiliación a la causa sandinista, como visualizar los vínculos y aportes de las mujeres cristianas al movimiento de mujeres que se desarrolló a finales de la década de los setenta

Esta tesis concluye con el **quinto capítulo** ubicado en el periodo de la Revolución Sandinista, en el cual estudiamos lo que implicó para las mujeres cristianas esta nueva etapa en la vida social y política de Nicaragua. En este capítulo, continuamos narrando desde los testimonios de las mujeres

sus prácticas políticas a partir de su relación con sus experiencias de fe. A la par de ver la militancia de las mujeres cristianas en las actividades de la revolución, buscamos analizar de qué manera se representó a las mujeres en la historia y las narrativas propias del movimiento cristiano liberacionista durante este periodo. Como resultado ubicamos que la representación más significativa de las mujeres cristianas durante la revolución hace referencia a la maternidad, en el contexto de la guerra que vivió el país suscitada por la intervención estadounidense. Volviendo un punto importante de esta tesis el análisis de la relación de las mujeres cristianas con el grupo de *Madres de Héroes y Mártires* que impulsó el movimiento de mujeres de afiliación sandinista. El periodo histórico analizado en este último capítulo abarca hasta 1990, con la pérdida del FSLN en las elecciones y el asomo del periodo de los gobiernos neoliberales. Para cerrar esta investigación vemos cómo afrontaron los grupos cristianos este momento, así también, realizamos un balance general sobre la relación del movimiento de mujeres durante los diez años que perduró el gobierno sandinista, sus alcances y sus límites durante este periodo.

Como hemos mencionado, comenzar esta tesis fue difícil, igualmente podemos decir que fue muy difícil terminarla. Pero la *fuertza espiritual* que nos animaba a concluir esta investigación era la posibilidad de, por un lado, recuperar la memoria de *Iglesia de los pobres* de América Latina, donde hubo personas cuyo ejemplo de valentía, dignidad y congruencia ética y política, consideramos, es digna de rescatar y recordar. Y por el otro lado, porque esperamos que esta tesis sea un primer paso para comenzar a recopilar más testimonios de mujeres, y estudiar otros casos de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista de América Latina. Porque mucho del trabajo de la memoria de las mujeres en la iglesia latinoamericana sigue en deuda y pendiente de ser construida; se ha hablado mucho de los *padres* de la iglesia latinoamericana, pero tal vez sea momento de empezar a nombrar nuestra propia *matrística*. Esperamos que esta investigación inspire a otras mujeres a contar sus propias historias, para seguir construyendo la memoria y la historia de la *Iglesia de los Pobres* desde y para las mujeres.

CAPÍTULO I

Renovaciones dentro de la Iglesia Católica: bases para entender el movimiento cristiano liberacionista en América Latina

1.1 Teología de la liberación y cristianismo liberacionista, nuevos paradigmas en la historia religiosa y política de América Latina

La Teología de la Liberación es un referente importante en el marco de la historia de las ideas en América Latina puesto que marcó una propuesta filosófica que abrió un nuevo paradigma teológico. Según los teólogos de la liberación, lo novedoso de esta teología radica en su metodología basada en la *praxis*.⁶ Para Elina Vuola lo que hace novedosa a esta teología es la introducción de un tipo de reflexión teológica contextual hecha desde un sujeto concreto: *los pobres* de América Latina. Vuola señala que esta cuestión hizo plantear nuevas preguntas y contenidos en el quehacer teológico, como el tema del sufrimiento humano en la historia en contextos sociales, económicos y políticos adversos.⁷

La Teología de la Liberación rescató la dimensión ética del cristianismo a partir de la preferencia y acción por los marginados de la sociedad: más allá de una visión vertical y paternalista que erigiera una pasiva caridad hacia los pobres, se planteaba una solidaridad activa con éstos y sus luchas, junto a una demanda por crear estructuras políticas y sociales más justas. Las ideas de la Teología de la Liberación se vinculan a la historia de los movimientos sociales en América Latina, dado que sirvieron como marco ideológico y referencial para diversas luchas populares que se gestaron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De este modo el mensaje que trajo consigo la Teología de la Liberación significó para muchos cristianos y cristianas en América Latina una vía inspiradora y auténtica para enfrentar los retos y las injusticias sociales que vivían.

El surgimiento de la Teología de la Liberación coincide con un momento de fuerte represión y violencia en América Latina por parte de las dictaduras militares que, con apoyo de Estados Unidos, se instauraron a lo largo de toda la región. En estos contextos, grupos de laicos, religiosas y sacerdotes motivados por una fe resignificada y renovada a partir del compromiso social y político se sumaron a los movimientos de liberación nacional que se gestaron en esos años para enfrentar a dichas dictaduras. Los símbolos de la fe cristiana fueron fuente de inspiración para estos grupos, que se valieron de las escrituras bíblicas y otras fuentes cristianas para interpretar problemas como la violencia, la desigualdad y la pobreza de su entorno.

6 «Los teólogos de la liberación usan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas de América Latina», (Elina Vuola, *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)* (Madrid, IEPALA, 2000), 50).

7 *Ibidem*, 50-54.

Se observa así, que la Teología de Liberación no puede entenderse sin mirar las transformaciones sociales y políticas que se dieron en América Latina en la década de los sesenta y setenta; más bien, se puede decir que tanto estos movimientos como esta teología surgen en un mismo contexto histórico, pero con orígenes e identidades distintas, imposibilitando desvincularlos o pensarlos separadamente. Debido a la interseccionalidad que existe en la Teología de la Liberación como fenómeno social, religioso, político y teológico en América Latina es necesario distinguir desde cuál de estos ejes se está trabajando. Para Elina Vuola la Teología de la Liberación es una teoría y praxis compleja que debe entenderse explicando las estructuras contemporáneas de poder social de América Latina, debido a la relación cercana, muchas veces contradictoria, que ha tenido con los diferentes movimientos sociales.⁸ A su vez, aludir al término Teología de la Liberación también nos hace pensar en su sentido más intelectual, que hace referencia a su desarrollo teórico en el marco de la historia de las ideas, donde se estudia a sus principales exponentes y elaboraciones teológicas; historia que se ha ampliado y diversificado a lo largo de estos más de 50 años de producción teológica.⁹

En este trabajo entendemos y analizamos la Teología de la Liberación en el contexto de los movimientos sociales de América Latina, para lo cual hemos de retomarla y analizarla como movimiento social por sí misma, lo que Michael Löwy ha conceptualizado como *cristianismo liberacionista*. Löwy menciona que, aunque a este amplio movimiento socio-religioso se le ha llamado Teología de la Liberación o *Iglesia de los pobres*, es necesario visualizar este fenómeno como algo complejo que rebasa la teología y las iglesias. Para Löwy decir “movimiento cristiano liberacionista” es equiparable a otros movimientos sociales como el movimiento feminista o el movimiento por la ecología. Esto porque, según Löwy, el *cristianismo liberacionista*, tal como los movimientos antes mencionados, es una agrupación de personas que se movilizan alrededor de metas y bases comunes, sin que estos sean necesariamente un cuerpo homogéneo o totalmente coordinado e integrado.¹⁰

Este movimiento social cristiano es anterior incluso a esta nueva teología, de modo que la Teología de la Liberación puede entenderse como “el reflejo y reflexión de una praxis previa”.¹¹ Entonces, la Teología de la Liberación trata de recoger y sistematizar las prácticas y la espiritualidad

8 *Ibidem*, 27.

9 Leopoldo Cervantes- Ortiz, “Rubem Alves y Gustavo Gutiérrez: 50 años de la Teología de la Liberación”, *La Jornada* (15 de septiembre del 2018), <http://semanal.jornada.com.mx/2018/09/15/rubem-alves-y-gustavo-gutierrez-50-anos-de-la-teologia-de-la-liberacion-1381.html>. (Fecha de consulta 27 de septiembre del 2018).

10 Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI, 1999), 47-48.

11 *Ibidem*, 47.

de las luchas de los cristianos y cristianas comprometidas de América Latina, que ya se encontraban materializando una convicción ética, moral y práctica por los pobres y la emancipación social y religiosa de sus comunidades. Cabe recordar que el término que da nombre a esta teología surge en 1971 con la publicación del libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Sin embargo, anterior a este ya existían grupos cristianos involucrados en el trabajo político, como la Acción Católica, las Comunidades Eclesiales de Base, los Delegados de la Palabra y los Cursos de Cristiandad.

La Teología de la Liberación es un cambio radical en la cultura cristiana de América Latina, puesto que rompe con una serie de paradigmas teológicos, religiosos y eclesiales que perpetuaban una legitimación del *statu quo*, el capitalismo o los regímenes autoritarios en muchos países. Este giro teológico nos ayuda a comprender la confluencia del movimiento cristiano liberacionista con los movimientos populares en América Latina, pues en muchos casos los puntos son compartidos. Löwy señala los siguientes puntos como las innovaciones radicales de esta teología latinoamericana:

- En vez de la obsesiva lucha contra el ateísmo la Teología de la Liberación ve como principales enemigos a los elementos asociados al daño social. La lucha, pues, es contra los *ídolos de la muerte* que despojan de dignidad y vida a poblaciones enteras, como el capitalismo, el Estado, las fuerzas militares, la Doctrina de Seguridad Nacional, el imperialismo estadounidense, la injusticia y violencia social.
- El concepto de liberación. Este concepto está condicionado por la lucha de la liberación humana frente a la opresión generada por los *ídolos de la muerte*, siempre que la liberación histórica es una anticipación de la salvación final que se tiene en Cristo y el Reino de Dios.
- Nueva cultura bíblica. La Biblia se acerca a los sectores populares y desde sus contextos y vivencias se comienza a interpretar. Tienen protagonismo y prioridad lecturas del Primer Testamento como el Éxodo, el cual se interpreta como un paradigma de la lucha humana por la libertad contra la esclavitud y la opresión. En el Nuevo Testamento se leen las escenas de Jesús que reivindican su vocación por los más desfavorecidos de la sociedad.
- El pecado estructural. El pecado no se constituye sólo como una cuestión individual y personal, sino que está presente en los sistemas económicos y sociales que generan marginación, despojo y muerte. En este sentido, se hace una fuerte crítica y denuncia moral y social del capitalismo como un sistema injusto y anticristiano.

- El uso de teorías marxistas. El marxismo es utilizado para entender las causas de la pobreza y las contradicciones y efectos del capitalismo en América Latina.
- La *opción preferencial por los pobres*: Los pobres son los sujetos principales de esta teología que busca la solidaridad con ellos y sus luchas de liberación. Esta “opción preferencial” está fundamentada en el testimonio de Jesús que, según los evangelios, estuvo del lado de los marginados y pobres de su sociedad. Tal actitud contrasta con el devenir histórico que ha tenido la Iglesia, quien en muchas ocasiones ha estado del lado del poder.
- Concepto de Iglesia. Se amplía el sentido de Iglesia, ya no en su concepción vertical donde habita la jerarquía, sino que se extenderá a la noción de “pueblo” como Iglesia, una iglesia del lado de los pobres y su lucha. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) por su visión comunitaria, horizontal, popular y como forma de resistencia frente al individualismo capitalista ejemplifican esta concepción de Iglesia.¹²

El surgimiento de la Teología de la Liberación y de un movimiento cristiano liberacionista abre un nuevo paradigma dentro de la historia religiosa y política de América Latina, un paradigma que se debate entre la liberación y la consolidación de una sociedad más justa para las personas que se encuentran al margen de la sociedad y la iglesia. Aunque este se constituye como un momento de apertura y visión crítica ante los antiguos fundamentos de la teología tradicionalista, a veces la relación que ha tenido la Teología de la Liberación con las mujeres ha sido contradictoria y limitada, porque “la Teología de la Liberación, como la tradición patriarcal anterior, ocultaba también las cuestiones más contundentes que tocaban el cuerpo femenino”.¹³

La producción teológica de la liberación estuvo principalmente a cargo de hombres, quienes eran mayoritariamente sacerdotes de raíces europeas y pensamiento occidental, contando con la presencia de algunas mujeres que, con el tiempo, fueron incorporando una conciencia y crítica hacia la violencia de género y el uso del análisis feminista en la teología. Elsa Tamez, una de estas primeras teólogas de la liberación de esta generación, menciona que estos elementos llegaron por presión de las mujeres feministas cristianas, que condujeron a pensar y a incorporar a las mujeres como sujetos de producción teológica,¹⁴ ya que los teólogos no mostraron un interés por el tema de la opresión social

¹² *Ibidem*, 49-51.

¹³ Ivone Gebara, “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista” en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III (Madrid: 2008), 130.

¹⁴ Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva” en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III (Madrid, 2008), 44-45.

y religiosa de las mujeres. Por el contrario, podemos observar que sus formas de pensar resultaban ser en muchos casos machistas y tradicionales respecto a temas como los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de la diversidad sexual.

Pese a esta cuestión, esta autora rescata las bases sentadas por la teología de la liberación, y menciona que estos fueron un punto para el despertar de una conciencia crítica de género en algunas mujeres.¹⁵ Nosotras podríamos añadir que el desarrollo de la Teología de la Liberación y de un movimiento cristiano liberacionista abrió posibilidades para el desarrollo de una conciencia crítica y reivindicativa a grupos marginados no sólo en la teología, sino también en el espacio político, como el caso de las mujeres. Las mujeres que desde la década de los setenta han ido encontrando su propia voz dentro de la teología y el movimiento cristiano liberacionista, con el desarrollo de una Teología Feminista que se ha vinculado a las luchas y reivindicaciones feministas de las mujeres de América Latina.

1.2 Nuevas posturas dentro de la Iglesia Católica: el Concilio Vaticano II

El movimiento cristiano liberacionista y la teología de la liberación surgen en un momento en el que confluyen una serie de cambios dentro y fuera de la Iglesia católica. Al mismo tiempo, este fenómeno no puede entenderse sin tomar en cuenta el marco de la Guerra Fría, que abre en América Latina un momento de gran convulsión y cambios sociopolíticos que marcan un periodo histórico de fuertes luchas sociales, con en el surgimiento de grupos guerrilleros en toda la región. En 1959 dos sucesos fueron importantes para entender el desarrollo del cristianismo liberacionista y la Teología de la Liberación: el anuncio del Concilio Vaticano II y el triunfo de la Revolución cubana.¹⁶

La influencia de la Revolución Cubana inició un camino de luchas inspiradas en el socialismo a lo largo de toda América Latina y, como menciona Gustavo Morello, parte de esta utopía socialista fue alimentada por el relato cristiano, gracias a que muchos cristianos vieron en el socialismo la mejor opción para lograr acabar con la miseria social en la que vivían.¹⁷ En parte, esta confluencia pudo

15 *Ídem.*

16 Löwy, *op. cit.*, 57-58

17 Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y sociales*, vol. XLIX, núm. 199 (2007): 81.

efectuarse porque en la Iglesia Católica, a partir del Concilio Vaticano II, empezó a gestarse un cambio de paradigmas y una nueva relación entre la Iglesia y el mundo moderno.

Este suceso eclesial generó nuevas ideas para pensar pastorales más sociales que respondieran a los problemas de la pobreza e injusticia social que se vivía en el mundo. Aunado a esto, la encíclica de 1891 *Rerum Novarum* tuvo una gran influencia en el pensamiento social cristiano, pues abogó por los derechos de los trabajadores y obreros en el mundo, el cual es antecedente importante también para entender este momento de la historia de la Iglesia Católica.

El Concilio Vaticano II surge para buscar respuestas a las múltiples preguntas que la Iglesia se realizaba a sí misma en un mundo que le exigía una nueva manera de ver la realidad. Las crisis humanitarias provocadas por las Guerras Mundiales, así como los diversos avances científicos, daban testimonio de un mundo que estaba cambiando y la Iglesia necesitaba dar un nuevo giro en sus bases teológicas y pastorales para responder a estos nuevos retos. El papa Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio da cuenta de la necesidad de este hecho: “No es el Evangelio el que cambia; somos nosotros los que comenzamos a comprenderlo mejor [...] ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de coger la oportunidad y de mirar lejos”.¹⁸ Esta mirada novedosa resultó paradigmática en una institución que había mostrado rechazo y dificultad para adaptarse a los retos y avances de la humanidad. Contrastantes resultaban estas palabras de Juan XXIII con el *Syllabus errorum* (1864) del papa Pío IX, quien hizo un listado de los “errores de la modernidad”, donde condenaba cuestiones como la libertad de pensamiento, la separación Iglesia-Estado o la pluralidad religiosa.¹⁹

El *leer los signos de los tiempos* se volvió la clave de la interpretación y postura teológica del Concilio Vaticano II, puesto que con base en esta lógica se dio un replanteamiento eclesial y teológico que intentó dejar de lado la visión dualista que separaba a la Iglesia de la historia. El Concilio Vaticano II fue, como menciona Sandra Robles Rivera, el momento de pensar el mundo “como el lugar de la acción de Dios”.²⁰ Entonces, se intentó dejar de lado la actitud de confrontación con aquel y se priorizó una postura de diálogo con todos los que se encontraban fuera de los límites de la Iglesia Católica. El

18 Citado por John Lynch en *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina* (Madrid: Crítica, 2012), 458.

19 Cfr. Documento *Syllabus errorum* (1864).

20 Sandra Robles Rivera, “El Concilio Vaticano II ante las reivindicaciones feministas del siglo XX. Algunas consecuencias y desafíos”, en *Palabra y Razón*, Núm. 4 (2013): 56.

Concilio Vaticano II también fue un intento por dialogar con otras confesiones cristianas y religiosas, manifestando que la verdad y la salvación también se encuentran fuera de la Iglesia Católica.²¹

Esta “reconciliación” con el mundo sienta las bases para una renovación pastoral que prioriza la acción social; asimismo, las encíclicas promulgadas en esta tónica dieron un nuevo y significativo peso a la Doctrina Social de la Iglesia, donde la defensa de los derechos humanos y la promoción activa de la justicia social se muestran como una misión importante dentro de las tareas de la Iglesia.²² Estos documentos otorgaron cierto respaldo teológico a una parte de la iglesia latinoamericana que veía con urgencia el involucramiento de la Iglesia ante la situación de pobreza y violencia en la que se encontraban inmersas tantas personas en esa zona del continente.²³

El nuevo papel que fue tomando la mujer en la vida pública también interpeló a la Iglesia en este momento de renovación, lo que derivó en que, por primera vez en la historia de la Iglesia, se diera una “aceptación explícita de la participación social de la mujer en igualdad de derechos con el varón”.²⁴ Y a lo largo de las diferentes encíclicas del Concilio Vaticano II podemos encontrar algunos comentarios que denuncian la discriminación social hacia las mujeres.²⁵ Por ejemplo, en la encíclica *Pacem in Terris* se celebró la creciente presencia y participación de las mujeres en el espacio público y se menciona que la promoción de su dignidad es una muestra visible de “los signos de los tiempos” que debe ser atendido.²⁶ Sin embargo, pese a estos cambios que tomó la Iglesia respecto al lugar de la mujer en la sociedad, no se debe perder de vista que estas reflexiones aún eran ejercidas desde un eje totalmente androcéntrico y vertical, cuestión que impedía una postura crítica ante los orígenes y causas de la discriminación y marginación de las mujeres; ya que hacer esto implicaba desenmascarar las estructuras de poder y las bases patriarcales que excluyen a las mujeres de su participación dentro de la Iglesia misma. Marta Zubía menciona que el Concilio Vaticano II fue una oportunidad perdida para escuchar las voces de las mujeres que abrían nuevos caminos en la sociedad y la Iglesia, repitiéndose la vieja acción de hacer de las mujeres el objeto de reflexión de los jerarcas varones, mas no se pensó en ellas como sujetos de su propia reflexión.²⁷

21 Cfr. Decreto *Unitatis redintegratio*, “Sobre el ecumenismo” (1964).

22 Vuola, *op. cit.*, 41.

23 Cfr. *Gadium et spes, Lumen Gentium, Pacem in Terris, Populorum Progressio*.

24 José Manuel Parrilla Fernández, “La condición de la mujer en la Doctrina Social de la Iglesia”, en *Studium Ovetense, Revista del Centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo*, Vol. XXVI (1998): 65.

25 Cfr. *Gadium et Spes*, 29.

26 Cfr. *Pacem in Terris*, 41.

27 Marta Zubía Guinea, “¡Más allá del Vaticano II!”, http://www.donesesglesia.cat/documentos/mas-alla-vaticano_zubia.pdf. (Fecha de consulta 16 de febrero del 2017).

Opuestamente al poco tiempo de concluido el Concilio Vaticano II podemos ver una postura restrictiva hacia el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, con la encíclica *Humanae Vitae* de 1968 que condena de manera radical todo tipo de uso de anticonceptivos “no naturales”. Por la cuestión de la infalibilidad papal no se podría cuestionar ni modificar en momentos futuros la postura que emitió el Papa Pablo VI en esta encíclica. Esta actitud, a nuestro parecer, contradecía totalmente a la escucha de “los signos de los tiempos”, por lo que algunos consideran que la *Humanae Vitae* es el arquetipo del retroceso del Concilio Vaticano II. En la publicación de esta encíclica se puede notar una disputa entre las facciones conservadoras y reformistas,²⁸ propiciando el enfrentamiento entre el poder del Papa y la capacidad del laicado por hacer oír sus voces y propuestas ante la jerarquía de la Iglesia.²⁹

Otro documento post conciliar que mantuvo una postura polémica respecto a las mujeres fue el publicado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1976, *Inter Insigniores*. Este documento discute el tema de la ordenación sacerdotal para las mujeres, mencionando que éstas no deben sentirse discriminadas por no acceder a este ministerio pues el sacerdocio no es constitutivo de un derecho de las personas. Esta lógica hace un sesgo entre los derechos del mundo secular y el mundo religioso, volviendo a la postura dualista que se buscó cambiar durante el Concilio Vaticano II. El documento afirma que: “El sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social.”³⁰

Pero pese a estas limitaciones podemos pensar en un nuevo momento en la historia de la Iglesia, que hizo a muchas mujeres cuestionarse su acción y lugar en ella, como menciona Marta Zubía.

28 Blanca Pedroza Gallegos, “Transformación del imaginario social a través de la lectura popular de la Biblia en las comunidades eclesiales de base en Centroamérica” (tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2011), 109.

29 «Durante el Concilio Vaticano II el tema [sobre el control de natalidad] quedó reservado al Papa, asesorado por la Comisión Pontificia para el Estudio de la Regulación de la Natalidad, que entregó sus conclusiones en 1966. En sus debates, el aporte de laicos casados, médicos, sociólogos, especialistas y, principalmente, el testimonio de las cinco mujeres de la Comisión, fueron impresionando a teólogos y obispos participantes, cuya mayoría era inicialmente renuente a un cambio. Allí se produjo en las personas un acercamiento favorable a la nueva visión. Laicos de la Comisión que conducían programas de regulación natural de la natalidad apoyaron una innovación pues su experiencia los había hecho evolucionar. Pero una minoría de sacerdotes se opuso a favorecer un cambio.» Cristián Barría, “Cambios en la moral sexual católica. Una mirada desde la historia.”, en *Revista. Mensaje*, núm. 571 (2008): 32-33.

30 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, “Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial”, núm. 6 (1976).

Aunque el Concilio les negara el aire fresco, miles de mujeres aprovecharon la oportunidad que les brindaba, se pusieron en pie e iniciaron una marcha imparable como constructoras responsables del Reino, generaron pensamiento en perspectiva de género y, junto con varones que caminaron codo a codo, dieron un nuevo rostro a la Iglesia.³¹

1.3 La Iglesia en América Latina ante el Concilio Vaticano II: La Conferencia de Medellín 1968

El replanteamiento de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad realizado durante el Concilio Vaticano II también marcó una nueva manera de entender la Iglesia en América Latina. El carácter histórico y contextual de este concilio, que invitaba a pensar desde el posicionamiento histórico las relaciones eclesial-teológicas, trajo para la Iglesia Católica en América Latina la búsqueda de una identidad propia, por medio de pensar y posicionar la teología y la pastoral de la Iglesia desde las necesidades, problemáticas y peculiaridades de la historia y el contexto socio- económico de la región latinoamericana. Por lo tanto, podemos decir que la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín, Colombia, en el año de 1968 es la cristalización del esfuerzo por *leer los signos de los tiempos* desde América Latina.

La Conferencia de Medellín emerge como un nuevo hito en la historia de la iglesia latinoamericana, si pensamos que antes del Concilio Vaticano II la Iglesia se había limitado a ser un reflejo del modelo que imperaba en Europa, donde muchas veces lo que más preocupaba a la jerarquía del clero latinoamericano era el cuidado de la ortodoxia impartida desde Roma.³² El antecedente de esta Conferencia puede remitirse a finales del siglo XIX con el I Concilio Plenario de la América Latina, celebrado en Roma y convocado por el Papa León XIII en 1899; llama la atención que lo que se denuncia como los pecados más graves de América Latina son cuestiones como el adulterio, la embriaguez o la obscenidad. Como observa John Lynch, en este suceso no existió alguna condena de las injusticias hacia los trabajadores o los campesinos, o hacia la marcada pobreza. Lo más condenable

31 Zubía, *op. cit.*, 1.

32 Lynch, *op.cit.*, 204.

A pesar de que el origen del CELAM está en la I Conferencia Episcopal Latinoamericano celebrado en Rio de Janeiro, Brasil en 1955, podríamos considerar el I Concilio Plenario de América Latina de 1899 como el antecedente de la CELAM, ya que es el primer intento por agrupar y consolidar una agenda y una organización y reunión de obispos latinoamericanos por parte del Vaticano; el siglo XIX será según Lynch el momento de *romanización* de la Iglesia en América Latina, cuando Roma empieza a tener relaciones con los emergentes estados latinoamericanos, y sienta una doctrina y pastoral para América Latina según las preocupaciones y lineamientos de los Papas.

en América Latina son asuntos que tienen que ver con la moralidad y el rechazo a las ideas del liberalismo y el positivismo.³³

El gran cambio que se ve en la Conferencia de Medellín es la dimensión que se tiene sobre lo considerado como *pecado*: éste se expresa en una dimensión estructural, es decir, hay una denuncia por la manera en que se organiza económica y políticamente la sociedad, porque estas formas expresan y generan condiciones de injusticia, violencia y pobreza sobre la mayoría de las personas de América Latina. En este sentido, la Conferencia de Medellín hace una mención y una crítica directa al capitalismo (aunque también expresa una desconfianza a los sistemas basados en una ideología marxista), a los monopolios internacionales, al imperialismo, a los gobiernos autoritarios. Ubicando estos y otros problemas sociopolíticos, en la Conferencia de Medellín se cuestiona la responsabilidad de la Iglesia ante un panorama de latente violencia y pobreza. Además, hizo un llamado a sus miembros a ser constructores de paz, tomando en cuenta que la construcción de la paz pasa por la lucha y la práctica de la justicia.

Si el cristianismo cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, violándose así derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras.³⁴

Aunque este llamado se da desde el posicionamiento de los obispos, cabe mencionar que dentro de la Iglesia ya existía un trabajo de grupos laicos que tenían una preocupación y visión por crear una pastoral más social y comprometida. La Conferencia de Medellín respaldó las inquietudes y trabajo de algunos de estos cristianos, por ejemplo, el trabajo que venían haciendo las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Estas comunidades fueron legitimadas y promovidas como una forma de pastoral necesaria por su dimensión comunitaria, “abierta al mundo e insertada en él”.³⁵ Esta cuestión fue relevante porque posteriormente las CEBs fueron vistas con desconfianza desde la jerarquía de la Iglesia Católica, como resultado del alto número de personas que empezaron a apoyar o a ser

33 *Ibidem*, 205.

34 CELAM, Documento Final de Medellín, “Paz”, 16, http://www.diocesebraga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf. (Fecha de consulta 26 de marzo 2017).

35 *Ibidem*, “Catequesis”, 10.

integrantes activos de los diversos movimientos de liberación nacional que surgieron en América Latina, a causa del trabajo y reflexión que se hacían en estos espacios.

Por el contexto en que se inscribe la Conferencia de Medellín no se puede dejar de lado la violencia vivida en América Latina por los gobiernos autoritarios; luego, en el documento final de Medellín hay un fuerte cuestionamiento y denuncia de estos. También hace notar las inquietudes revolucionarias que se empezaban a gestar en los horizontes de los cristianos latinoamericanos, al insertar el debate sobre la legitimidad de la vía armada como solución a la injusticia social. El Papa Pablo VI en el discurso de apertura de la Conferencia Episcopal menciona que, a pesar de que los cristianos no pueden ser solidarios con sistemas y estructuras que favorezcan la opresión y la desigualdad, tampoco pueden estar a favor de la violencia como solución a la problemática social. El Papa comenta que “el marxismo ateo”, la rebelión sistemática y todo recurso que involucre violencia y derramamiento de sangre, no son compatibles con lo que enseña la Iglesia.³⁶

Sin embargo, el documento final de Medellín hace una breve consideración y excepción sobre el uso de la vía armada, no obstante que fue muy cuestionada la “tentación de la violencia”. La violencia sólo sería justificada y permitida cuando un país viviera bajo un orden tiránico que atentara contra los derechos y el bien común de la población. Esta breve y ambivalente mención sobre el tema habría de ser importante para los cristianos, que encontraron una vía que legitimaba sus inquietudes revolucionarias y que veían en la lucha armada un medio justo y necesario.

Si bien es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso "de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país", ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas, también es cierto que la violencia o "revolución armada" generalmente "engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor."³⁷

A nuestro parecer Medellín visibiliza el movimiento cristiano liberacionista que se empezaba a gestar en América Latina, a la vez que inaugura y legitima un periodo marcado por la influencia de la Teología de la Liberación.³⁸ Como señala María Pilar Aquino, Medellín establece los tres elementos

36 *Ibidem*, “Discurso de S.S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia”

37 *Ibidem*, 19.

38 Esto no quiere decir que todos los obispos estuvieron de acuerdo con lo gestionado y dicho en Medellín, de hecho, se puede notar una lucha de poder entre los obispos más orientados en la línea social de tipo liberal de la Doctrina Social de la Iglesia y los que estaban de lado de pensar una renovación más radical, en la línea de la Teología de la Liberación. En el documento final de Medellín ya podemos ver algunos elementos y bases teóricas en la línea de la Teología de la Liberación, pero para la III Conferencia del CELAM (Puebla1979) fue más cautelosa en el uso de los recursos de los

que fueron importantes en las posturas y reivindicaciones de los cristianos liberacionistas: la opción preferencial por los pobres, la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base.³⁹ Sin embargo, Aquino también señala y critica el sexismo y el silencio que imperó en Medellín respecto a la opresión de las mujeres latinoamericanas, aunque reconoce que este suceso fue sustancial para el desarrollo de una visión feminista liberadora en las diversas comunidades cristianas. De acuerdo con ella, la propuesta de transformación global y el compromiso por los oprimidos de América Latina fue sentida por miles de mujeres, punto que les permitió entender y cultivar una fuerza liberadora de la fe cristiana.⁴⁰

En Medellín se encuentran ya en germen los ejes que luego van a ser explicitadas e incorporadas por la reflexión teológica y pastoral de las mujeres cristianas de América Latina. Estos ejes, en lugar de retraer el proceso de liberación de las mujeres, lo van a potenciar en la medida en que favorecen la adquisición de una conciencia lúcida y profunda sobre la misión e identidad de la mujer como sujeto. Copartícipe en la construcción de la historia y la renovación de la iglesia.⁴¹

No fue hasta la III Conferencia del CELAM que se celebró en el año de 1979 en Puebla, México, cuando se hizo un señalamiento explícito sobre la situación social de las mujeres latinoamericanas; empero, para este año, las mujeres de algunas comunidades cristianas ya llevaban un trabajo más consolidado en cuanto a su toma de conciencia como sujetos históricos de liberación y de producción teológica. En ese mismo año se reunieron en México teólogas y mujeres cristianas de la región para discutir y contextualizar la Teología de la Liberación desde la vida de las mujeres, siendo éste un evento de importancia para la Teología Feminista de América Latina. El tema fue *Mujer latinoamericana, iglesia y teología*, y representa el primer intento por tratar de sistematizar las experiencias de fe de las mujeres comprometidas por la justicia en América Latina. A pesar de que este encuentro se inscribe en el marco epistemológico de la Teología de la Liberación, las mujeres hacen una crítica sobre la omisión que se ha tenido respecto a la inclusión de las mismas, haciendo un llamado para incorporar e incentivar el trabajo femenino en la teología.⁴²

teólogos liberacionistas. Además, con el papado de Juan Pablo II inicia una cruzada contra la Teología de la Liberación con el nombramiento de Mons. Alfonso López Trujillo en 1972 como Secretario General del CELAM que inaugura un momento de tensiones y enfrentamiento hacia el clero cristiano liberacionista.

39 María Pilar Aquino, "La visión liberadora de Medellín en la teología feminista", en *Theologica Xaveriana*, núm. 138 (2001): 283.

40 *Ibidem*, 282

41 *Ídem*.

42 *Cfr.*, María Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana* (Quito: Abya-Yala, 1998), 44.

CAPÍTULO II

Cristianismo y sandinismo: antecedentes históricos y culturales de la participación cristiana revolucionaria en Nicaragua

2.1 Antecedentes político- eclesiales en la Iglesia Católica nicaragüense

Algo que distinguía a la Revolución Sandinista en Nicaragua fue la participación significativa en calidad y cantidad de personas cristianas. Este fue un hecho que llamó la atención pues el encuentro de cristianos con una guerrilla, cuyos principales dirigentes se reconocían como marxistas, parecía contradecir las bases teóricas y prácticas del marxismo más ortodoxo. Pero, como menciona Giulio Girardi, el reconocimiento de esta contradicción no supuso un rechazo de la experiencia, sino un cuestionamiento de la teoría.⁴³ Como fenómeno social no sólo interpeló a los grupos marxistas: también los cristianos liberacionistas de América Latina valorarían esta experiencia como una esperanza y una clara señal de la acción liberadora de Dios en la historia, como en la historia bíblica del Éxodo. Debido a las características de este proceso, la revolución tomó para los cristianos de Nicaragua y América Latina un sentido trascendental, casi místico, un lugar teológico.

Es cierto que podemos encontrar la participación de personas cristianas en otros movimientos populares de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, pero la Revolución Sandinista en Nicaragua fue “la primera de los tiempos modernos en la que los cristianos, laicos y clericales, tuvieron un papel esencial tanto entre las bases como entre la dirigencia del movimiento.”⁴⁴ Esta novedad en la lucha nicaragüense debe entenderse considerando el trabajo y las bases pastorales y teológicas que surgieron con la renovación del Concilio Vaticano II, pues como resultado se creó una nueva cultura religiosa que abrió espacios de reflexión crítica desde la fe. Esto representó el crecimiento de un cristianismo liberacionista identificado con la lucha popular y que, junto al avance de las fuerzas sandinistas, encontró en la opción revolucionaria un modo de vivir un cristianismo comprometido y pragmático.

Antes de los cambios que vinieron con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, la Iglesia Católica de Nicaragua era una institución conservadora que respaldaba abiertamente al régimen somocista. Si bien, hablar de la Iglesia Católica es una cuestión compleja ya que la institución eclesial no es un bloque monolítico, sino que en ella convergen diferentes posturas, una aproximación rápida a las relaciones Iglesia- Estado antes del Concilio Vaticano II muestra que la cara dominante de las relaciones políticas había sido de carácter conservador.

43 Giulio Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua* (México: Ed. Nuevo Mar/CAV, 1986), 237.

44 Löwy, *op. cit.*, 122.

Tras la emancipación de Nicaragua como colonia de España la Iglesia Católica buscó nuevos mecanismos para seguir conservando su influencia y poder, y así se relacionó con las nuevas clases y poderes dominantes, como los terratenientes y comerciantes. En 1857 con la llegada a la presidencia del general del bando Legitimista Tomás Martínez, se puede observar que la Iglesia logra fortalecer y mantener prominentemente sus privilegios. Los gobiernos conservadores que se consolidaron a partir de este momento impidieron una separación entre la Iglesia y el Estado; la religión católica se erigió como la religión oficial del Estado, los templos y el seminario fueron sostenidos por el gobierno, la educación y los matrimonios prevalecieron bajo la administración eclesial. Fue hasta la llegada al poder de José Santos Zelaya, en 1893, cuando se produjo una auténtica tensión entre Estado e Iglesia. Las reformas de secularización de Zelaya incluyeron acciones como la confiscación de los bienes de la Iglesia, la supresión de algunas órdenes religiosas, la institución del matrimonio civil y la ley del divorcio. Además, permitió la llegada al país de religiosos protestantes y envió al exilio a algunos obispos y sacerdotes. Viendo afectados sus intereses, la Iglesia Católica se alió a las oligarquías que junto a Estados Unidos se unieron para derrocarlo en una rebelión militar en 1909.

La región centroamericana fue y ha sido un punto de constante intervención por parte de Estados Unidos, gracias a la fuerte relevancia geopolítica que tiene para este país: esta región es vista como la frontera sur de su sistema defensivo, el “patio trasero”. En esta dinámica geopolítica, Nicaragua estuvo constantemente en la mira y en las acciones intervencionistas de Estados Unidos. Por ejemplo, durante la segunda mitad del siglo XIX hay un registro de seis intervenciones estadounidenses en Nicaragua. Ante estas injerencias, la iglesia nicaragüense también tomó posturas de lado del poder. La invasión de William Walker,⁴⁵ en 1855, fue respaldada por una parte considerable del episcopado y del clero, aunque también hubo algunas excepciones, como la de los sacerdotes Villavicencio y Tijerino que acompañaron a los opositores de la ocupación. Pero podemos observar acciones como la del sacerdote Agustín Vijil, que entregó a Walker los adornos de la imagen de la Virgen de Granada para que éste hiciera balas con las 60 libras de plata que había en los adornos de la imagen. Este sacerdote fue reconocido por el filibustero como “ángel custodio” y por su apoyo fue nombrado como embajador de Walker a Estados Unidos.⁴⁶

45 William Walker fue un médico, abogado, periodista y filibustero estadounidense que de 1855 a 1857 buscó apoderarse de Nicaragua. Los liberales de León para quitar del poder a los conservadores de Granada, recurren a él para derrocar al presidente conservador Estrada, pero esta acción se les sale de las manos a los liberales y Walker toma una actitud invasiva, proclamándose en octubre de 1856 presidente de Nicaragua, realizando acciones como imponer el inglés como idioma oficial y reinstaurar la esclavitud en el país. (Alan Rouquié, *Guerras y paz en América Central* (México: FCE, 1994), 25-26.)

46 Juan Rosales, *Cristianos y marxistas en Nicaragua. La revolución es un sueño compartido* (Buenos Aires: Antarca, 1987), 39.

Las intervenciones de Estados Unidos continuaron en el siglo XX. Una de las más trascendentales por las consecuencias que tuvo en la vida política del país fue la ocupación de los marines de 1976; empero, la invasión chocó con la resistencia popular, nacional de tipo antiimperialista, liderada por Augusto Sandino, quien luchó arduamente hasta expulsar a los marines. Ante esta intervención la Iglesia guardó silencio, excepto por el obispo de Granada, que bendijo las armas de los marines. Sandino siempre fue una figura crítica hacia las acciones de la Iglesia Católica, a la que acusaba de fomentar una ideología de sumisión ante la invasión, pero también fue un líder respetuoso de la religiosidad del pueblo nicaragüense. En Sandino se puede observar un discurso con alusiones místicas y religiosas que venían de las enseñanzas teosóficas a las cuales era allegado.

En 1932 el ejército de Sandino logró expulsar a los marines, aunque Estados Unidos dejó a la Guardia Nacional como instrumento de control dentro de Nicaragua. Dos años después Sandino fue asesinado por el encargado de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza García. Este personaje forjó una dictadura familiar que prevaleció en Nicaragua por poco más de cuatro décadas y monopolizó la mayor parte de las bases productivas del Estado, enriqueciéndose enormemente. Así construyó un imperio personal y familiar que lo hizo de un control casi absoluto del país, apoyado por las fuerzas militares y represivas de la Guardia Nacional y con el respaldo político del Partido Liberal y otros sectores de la sociedad nicaragüense, Somoza consolidó su poder y permanencia política en la presidencia. También las alianzas que forjó con la Iglesia Católica fueron de suma importancia, ya que ésta colaboró en la instrumentalización ideológica que justificó la dictadura.

Somoza utilizó a la Iglesia como una herramienta para dar legitimidad a su régimen, muestra de ello el arzobispo González Robleto quien declaró que el gobierno no era impío sino que, por el contrario, era un benefactor de la Iglesia.⁴⁷ Además de esto, el régimen somocista recurrió al uso y manipulación de los símbolos religiosos del pueblo nicaragüense, como la Virgen de la Candelaria, que fue designada “Patrona de la Guardia Nacional”, y en 1942 el arzobispo de Managua, Monseñor José Antonio Lezcano, coronó a la hija de Somoza con la corona de ésta Virgen. También se puede observar el caso de sacerdotes que llegaron a poseer grados militares y algunos otros fungieron como capellanes dentro la Guardia Nacional.⁴⁸

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta comenzó a producirse una serie de transformaciones estructurales resultantes de la modernización de las bases productivas del país,

47 Lynch, *op. cit.*, 384.

48 Rosales, *op. cit.*, 52.

asimismo, el movimiento popular entró en una fase de ascenso después de haber mostrado una fase de decaimiento tras el asesinato de Sandino en 1934.⁴⁹ En el año de 1956 se dio un hecho trascendental que señala este momento de realce de la resistencia y lucha popular: el asesinato de Somoza García a manos del joven poeta Rigoberto López Pérez. En respuesta, los jerarcas católicos enteraron a Somoza con honores de “Príncipe de la Iglesia”, y otorgó indulgencias a las personas que rezaran por él.

En la década de los cincuenta surgieron protestas populares por la precariedad de las condiciones de vida y el alza de los precios a los alimentos básicos; aunado a ello la fundación del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), a inicios de la década de los sesenta, “parece ser el vértice superior de una pirámide en la que las luchas populares se habían venido generalizando.”⁵⁰ La entrada del FSLN al escenario político llenó un vacío que se había consolidado en la lucha popular tras el asesinato de Sandino. Para este periodo, los grupos cristianos empezaban un proceso de cambio y politización que con el tiempo encontraría un punto de confluencia con el Frente Sandinista.

En 1969 la Iglesia Católica convocó al I Encuentro de Pastoral, signo del intento por poner en marcha una nueva dinámica en la iglesia nicaragüense. En este se debatió cómo lograr una iglesia más acorde a la realidad nicaragüense, tomando en cuenta las nuevas orientaciones pastorales que proporcionaba la Conferencia de Medellín. En este encuentro se criticó fuertemente a la alta jerarquía de la Iglesia, el clero joven los acusó de ser indiferentes hacia los problemas políticos y sociales que vivían los sectores populares de Nicaragua.⁵¹ El sacerdote jesuita Noel García, asistente a este evento, describe de la siguiente manera a la jerarquía de la Iglesia nicaragüense: “anquilosada, conservadora, estática, avanzada de edad, apática, negativa, desunida, poco accesible al pueblo, parte de la cual desconoce e ignora”.⁵²

2.2 La renovación pastoral en Nicaragua

Con tales antecedentes resulta interesante observar cómo aun con la cultura religiosa y la base eclesial tan tradicionales, en Nicaragua emergió una de las experiencias más representativas y memorables dentro del movimiento cristiano liberacionista de América Latina. La participación y el apoyo que dieron los cristianos al FSLN fue relevante para organizar la insurrección de 1979 que llevó al

49 Rosa Ma. Pochet y Abelino Martínez, *Nicaragua-Iglesia: ¿manipulación o profecía?* (San José: DEI, 1987), 2.

50 *Ibidem*, 6.

51 *Ibidem*, 12.

52 Lynch, *op. cit.*, 385.

derrocamiento de Anastasio Somoza Debayle, hijo del dictador ejecutado en 1956. Ignacio Dueñas menciona que:

Quien concientizó a las masas de cara a la revolución no fue tanto el marxismo doctrinario como un cristianismo liberador. Y si atendemos al hecho de que el semillero de la guerrilla fueron las CEBs, podemos formular la hipótesis de que sin este grupito inicial entusiasta, tal vez no hubiese triunfado la revolución, pues la base social de la insurgencia, repetimos, emergió de las comunidades creadas por él.⁵³

Pero para haber llegado a ese punto las bases cristianas tuvieron que pasar por un proceso de *conversión* en su cultura y práctica religiosa, o sea, un proceso de cambio en las bases y referentes religiosos que logró llevar a cabo una interacción con la lucha y política sandinista, en donde, como menciona Löwy, existió una fuerte simbiosis y convergencia práctica entre la ética cristiana y las esperanzas revolucionarias.⁵⁴

Este proceso de conversión se puede ligar con un cambio generacional en la iglesia nicaragüense, ya que las personas que buscaron abrir nuevas líneas pastorales y teológicas fueron sacerdotes y religiosas jóvenes animados por el espíritu del Vaticano II y Medellín. Era una parte de la Iglesia que poseía una perspectiva diferente, pues muchos de ellos habían realizado estudios teológicos fuera de los seminarios tradicionales de Nicaragua y traerían nuevas ideas pastorales, con las que abrieron espacios religiosos que suscitaron una reflexión popular, comunitaria, bajo la influencia de la Teología de la Liberación. Y en este contexto, principales fueron las reflexiones que se dieron desde la vivencia social concreta de la gente de los barrios, de los campesinos, de las mujeres: las personas más olvidadas y afectadas por la dictadura.

Entre las nuevas experiencias pastorales podemos mencionar a las Comunidades Eclesiales de Base, los Delegados de la Palabra, los Cursillos de Cristiandad y las misas populares. Pensamos que la puesta en marcha de estos nuevos espacios religiosos fue decisiva en la concientización y creación de una perspectiva crítica ante la realidad social de una base cristiana que antes se había mantenido al margen de ciertas situaciones de la realidad nacional. Apuntamos a que estas prácticas pastorales llevaron a un cambio en la cultura religiosa, que hizo que el discurso y la lucha revolucionaria del FSLN tuviera sentido para la práctica y ética cristiana de muchas personas en Nicaragua.

53 Ignacio Dueñas García, *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo a través de la oralidad: desafíos y resistencias*, Entelequia. Revista Interdisciplinaria (2013): 49.

54 Löwy, *op. cit.*, 122.

Rosa Ma. Pochet y Abelino Martínez señalan las etapas de cambio que se dieron en la práctica pastoral, que llevaron a la politización y accionar de los grupos cristianos hacia la lucha contra la dictadura somocista y la revolución:

- Descubrimiento de la Biblia
- Pastoral política
- Participación en la revolución

Este desenvolvimiento no fue un proceso lineal ni consistió de fases que se fueron superando, mas el distinguir estas acciones nos permite situar los elementos referentes que, con su desarrollo, facilitaron la confluencia con los principios revolucionarios. Por ejemplo, el desarrollo y trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base o de los Delegados de la Palabra que formaron parte de la pastoral que contribuyó a la organización y concientización política, no puede entenderse sin analizar las dinámicas de reflexión bíblica que coadyuvaron a este proceso. Y, aunque muchos cristianos podían tener una participación o colaboración directa con el FSLN, recurrir a la reflexión bíblica como marco referencial en el actuar político seguiría siendo algo constante. No debe olvidarse que esta práctica surgió de un sentimiento y reflexión espiritual arraigada en las bases e imaginarios religiosos de una comunidad.

2.2.1 El *descubrimiento* de Dios en la historia. La Lectura Popular de la Biblia

Yo miré que entendíamos mejor la Biblia. Y entendíamos la revolución. Olivia Silva

En el contexto católico, antes de la década de los sesenta, la Biblia no era tan difundida y accesible a los sectores populares, a diferencia de las iglesias protestantes, que han tenido siempre una cultura bíblica muy cercana y arraigada. La Biblia era un libro alejado de las y los creyentes católicos, quienes sabían de su importancia, pero consideraban que su interpretación corría a cargo de los que consideraban “conocedores de Dios”, como los sacerdotes. Como menciona Elsa Tamez, la lectura de la Biblia en América Latina es una de las novedades más significativas para el continente, novedad que reside en su lectura desde los sectores populares. El interés por acceder al texto radica tanto en

conocer el contenido de la Biblia como en buscar un sentido liberador para aquellos y aquellas que están descontentos con la realidad económica, política, cultura, social o eclesial.⁵⁵

Con la renovación conciliar se empezó a dar una reflexión bíblica comunitaria y contextual, donde la Biblia se volvió una herramienta de interpretación y análisis de la realidad social. Esta interpretación bíblica, que en el contexto cristiano liberacionista se ha denominado Lectura Popular de la Biblia (LPB), ha sido una acción fundamental para las iglesias y para el movimiento popular de Nicaragua y América Latina, en el acercamiento a la gente a una visión crítica de su realidad social y política. Según el teólogo Pablo Richard, la LPB hace referencia a:

Una práctica de lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades Eclesiales de Base insertas en medios populares en América Latina, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres.⁵⁶

La metodología de la LPB se puede resumir en tres pasos: ver-juzgar-actuar⁵⁷. El *ver* consiste en efectuar un análisis de una problemática conocida por la comunidad, donde se examinan el hecho y sus causas. Posteriormente, en el *juzgar* se busca en la Biblia un texto que ilumine la comprensión de la realidad analizada por la comunidad; el texto bíblico estudiado debe dar los criterios para razonar teológicamente el problema comunitario, para que finalmente se den luces que orienten a un *actuar* nuevo que trace perspectivas y metas con tal de resolver la problemática que se planteó al principio.⁵⁸

Este *ver-juzgar-actuar*, como menciona Carlos Mesters, es más que una simple técnica, es también una actitud frente a la Biblia, que da otro sentido a la vida de las personas y a las comunidades que la leen, gracias a la autoridad simbólica que tiene la Biblia en la cultura cristiana, la cual es vista como texto de donde emana “la palabra de Dios”. De esta manera, dice Mesters, analizar la Biblia desde la realidad concreta de la comunidad hace que ésta halle en el texto su propia historia, la Biblia se vuelve así un espejo donde también encuentran sus problemas, sus preocupaciones y sus

55 Elsa Tamez, “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe” en *Pasos*, núm. 128 (2006), 1- 2.

56 Pablo Richard, “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación” en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 1 (1988): 30.

57 La creación y aplicación del método bíblico del *ver-juzgar-actuar* es atribuido al sacerdote belga Joseph Cardijn a mediados del siglo XX. Este sacerdote fundó la Juventud Obrera Cristiana (JOC) y su convivencia con los sectores obreros lo inspiró en la creación de este método, Cardijn influyó en los sectores de la Acción Católica (Carlos Mesters y Francisco Orofino, “Sobre la lectura popular de la Biblia”, en *Pasos*, núm. 130 (2007): 18).

58 Jorge Pixley, “Lectura popular de la Biblia” en *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coord. Giulio Girardi (Managua: CAV, 1989), 217-218.

esperanzas.⁵⁹ Se propicia entonces un descubrir a Dios en lo cotidiano, una revelación de lo que “Dios pide” para los retos presentes, pero sobre todo “Dios se solidariza” con el pueblo en sus pesares.

De esta manera, la Biblia es apropiada por los sectores populares y a partir del texto se realiza un análisis de la realidad que lleva a la búsqueda de transformación de la realidad social y política que se vive. Por ejemplo, durante los tiempos de mayor beligerancia y represión del régimen somocista, algunos miembros de las Comunidades Eclesiales de Base mencionan que es en el libro del Éxodo donde encuentran la empatía de Dios con sus vidas ante la situación de violencia que acontecía: “En tiempos muy crueles de la dictadura somocista el Evangelio y el Éxodo nos iluminaron y nos dieron fuerzas para arriesgar nuestras vidas y buscar la liberación que Dios nuestro padre quiere para sus hijos”.⁶⁰ Mientras que el pueblo de Israel había sido oprimido por el faraón, el pueblo nicaragüense era oprimido por el dictador Somoza, y al igual que Dios se solidarizaba con el pueblo de Israel liberándolos de Egipto, así lo haría Dios con el pueblo de Nicaragua, como menciona el Éxodo en el Primer Testamento: “He visto la humillación de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltrataban [...] Yo conozco sus sufrimientos, y por esta razón estoy bajando, para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel.”⁶¹

Elsa Tamez menciona que la lectura bíblica hecha en América Latina durante la década de los sesenta y setenta alimenta una espiritualidad deseosa de un mundo nuevo y más justo, puesto que en la Biblia se encontró a un Dios solidario con los sufrimientos de las víctimas de las dictaduras; en este contexto Dios era el acompañante de las luchas populares por la liberación. Bajo este panorama la lectura de la Biblia, dice Tamez, fue militante y resultó ser un instrumento de empoderamiento para los pobres.⁶² Como se puede observar esta hermenéutica bíblica parte y está condicionada por un momento de lucha por la liberación, por lo que para las bases cristianas de Nicaragua la lucha contra Somoza y la revolución tomó un sentido trascendental ligado a la acción salvífica de Dios en la historia:

59 Mesters y Orofino, *op. cit.*, 16.

60 Indiana Acevedo y Arnaldo Zenteno, “Las CEBs sujeto en Nicaragua y en la Iglesia de Nicaragua” en *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coord. Giulio Girardi (Managua: CAV, 1989), 142.

61 . Ex 3, 7-8 en *La Biblia. Edición pastoral, Latinoamericana*, traduc. Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi (Verbo Divino/San Pablo: 2005).

62 Tamez, *La Biblia y sus lectores en América Latina...*, 3.

fue como menciona Jorge Pixley “el descubrimiento de la Biblia como memoria histórica y espiritual del movimiento popular.”⁶³

2.2.2 El acercamiento a una pastoral política, el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base: El caso de la parroquia San Pablo Apóstol

Cuando se relata el génesis del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua casi siempre aparece el nombre del sacerdote español José de la Jara, a quien se le considera como el impulsor de la primera Comunidad Eclesial de Base (CEB) de Nicaragua. Este sacerdote es recordado por comenzar el proyecto pastoral de *La Familia de Dios* que dio origen a la CEB de la Parroquia San Pablo Apóstol en Managua. Los antecedentes de esta CEB se remontan al año de 1966, sin embargo, esta experiencia se suma a la amplia historia de trabajo eclesial y político de las CEBs a lo largo de toda América Latina, pues han estado presentes y han contribuido al apoyo, organización o desarrollo de diversos movimientos sociales en toda la región latinoamericana.

Las CEBs nacen entre 1963 y 1964, aproximadamente, y surgen como una expresión de la renovación que se dio en la Iglesia Católica a mediados del siglo XX. De manera sencilla podemos decir que una CEB es un grupo de personas que se reúnen y se organizan regularmente para leer la Biblia, rezar, cantar y hacer celebraciones litúrgicas, pertenecen a la parroquia y suelen encontrarse en barrios populares.⁶⁴ Estos elementos no tienen nada de extraordinario al ser actividades que se hacen regularmente en los grupos parroquiales, pero lo diferente en el trabajo pastoral hecha desde las CEBs radica en su forma de leer la Biblia, puesto que esta se da desde el método del *ver-juzgar-actuar*, de la Lectura Popular de la Biblia. Igualmente, se hace gran énfasis en el trabajo comunitario como una forma de responder al individualismo de la sociedad capitalista. Las CEBs se expandieron rápidamente por toda América Latina y para 1978 se calcula que su número llegaba a las 200,000.⁶⁵

La Parroquia San Pablo Apóstol puede considerarse el epicentro del movimiento de Comunidades Eclesiales de Base de Nicaragua, en tanto que los integrantes de esta parroquia ayudaron a expandir y a propagar esta experiencia a otras parroquias por todo el país. La parroquia San Pablo Apóstol no existió hasta 1966, cuando el sacerdote José de la Jara llegó a Nicaragua en búsqueda de

63 Pixley, *op. cit.*, 216.

64 Löwy, *op. cit.*, 67.

65 Christian Smith, “La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social”, en *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales: la experiencia de Solentiname*, Ignacio Dueñas García de Polavieja (Entelequia, 2013), 31.

una parroquia⁶⁶ para poner en marcha un proyecto piloto inspirado en el trabajo que se hacía en la comunidad de San Miguelito, en Panamá.⁶⁷

Los barrios que llegó a reunir esta parroquia agruparon a la colonia 14 de Septiembre, los barrios Meneses y el Reparto Schick, después se unieron el barrio Ducualí y la colonia 1° de Mayo. Lo que caracterizaba a estos lugares era la pobreza, la carencia o la insuficiencia de servicios básicos de salud, educación o recreación. En estas colonias y barrios no existían organismos que fomentaran vínculos entre los vecinos; tampoco se contaba con una iglesia ni servicios religiosos estables. Estas colonias y barrios de la parroquia San Pablo Apóstol eran un reflejo del abandono y la pobreza que sufría la mayoría de la población nicaragüense,⁶⁸ como observan Ma. Pochet y Abelino Martínez:

La aparición de comunidades cristianas en las parroquias de estos barrios, que responden de manera masiva en la guerra, no es casual si se contempla la situación de miseria, desmotivación y represión de miedo a la vida que vivía la gente en tiempos del somocismo y el impacto que ello causó en su conciencia religiosa.⁶⁹

En este contexto se comenzó a trabajar y a edificar la parroquia San Pablo, y en cuatro años desde su fundación se sentaron las bases de una comunidad. Se dice que fue un proceso difícil, por la desconfianza con que la gente de las colonias y los barrios veía el trabajo de José de la Jara. Los primeros años de vida de la parroquia estuvieron marcados por la relación con la comunidad de San Miguelito y su modelo de la *Familia de Dios*, base para el trabajo pastoral. José de la Jara viajó con dos matrimonios a Panamá para conocer la organización y los contenidos pastorales de San Miguelito,

66 José de la Jara pide al arzobispo que le asigne una parroquia para llevar a cabo esta iniciativa y en respuesta a este requerimiento se crea la Parroquia de San Pablo Apóstol, *Cfr.* Félix Jiménez, “La Parroquia San Pablo, germen de las comunidades de base en Nicaragua”, en *Nicaragua trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, ed. Giulio Girardi *et al.* (Managua: CAV, 1987), 64.

67 A principios de los años sesenta unos sacerdotes misioneros de Estados Unidos habían realizado trabajo pastoral en pequeñas comunidades con la población de origen latino en Chicago. Siguiendo esta práctica decidieron realizar una misión semejante en América Latina: en el pueblo San Miguelito en Panamá. Los misioneros norteamericanos se organizaron en pequeños grupos y junto con la población analizaban la realidad local y nacional a la luz de la lectura bíblica; la lectura de la Biblia por parte de las bases de la parroquia resultó impactante y novedosa, porque en este contexto dicha actividad no era algo muy difundido. La siguiente fase de esta organización era acentuar el análisis y la reflexión a partir de la lectura de la Biblia en la formación de las “Familias de Dios”, para pasar después a los “Cursillos de Iniciación Cristiana”, donde el análisis se hacía bajo una mirada teológica más profunda, con tal que finalmente las personas de la comunidad se convirtieran en líderes de la comunidad que velaran por los intereses sociales y políticos de la población. La experiencia de San Miguelito llamó mucho la atención entre diversas parroquias de Centroamérica, por lo que representantes de Nicaragua, El Salvador y Honduras acudieron a aprender la metodología y formas de trabajo pastoral realizadas en esta comunidad. A partir de 1965 las comunidades inspiradas en San Miguelito empezaron a proliferar a lo largo de toda Centroamérica. (Pedroza, *op. cit.*, 220-222.)

68 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 72 -73.

69 *Ibidem*, 74.

para luego llevarla a cabo en la parroquia. Estas parejas fueron Cecilia y Francisco Osorio, Jenny Solaris y Luciano Sequeria.⁷⁰

La parroquia San Pablo estuvo en constante comunicación y relación con la gente de San Miguelito, a tal grado que llegaron sacerdotes y laicos de Panamá para celebrar y organizar los primeros encuentros de la parroquia. El último de los tres encuentros entre la Parroquia San Pablo y las personas de San Miguelito fue un encuentro de mujeres, que se realizó el 3 de enero de 1968 en medio de un temblor que sacudió a Managua.

Llega un equipo de mujeres de San Miguelito para hacer el Encuentro para mujeres de la Parroquia San Pablo [...] al día siguiente sucede el terremoto de la «Centroamérica»; ante el lógico pánico de la gente de Managua y también de los charlistas de San Miguelito, se está pensando suspender el Encuentro; sin embargo, la decisión del Equipo de San Miguelito fue unánime: «Hemos venido para esto. Hagamos el Encuentro, a pesar de todo». Y el Encuentro se realizó; las mismas mujeres de San Miguelito visitaron a cada una de las mujeres de la parroquia que iban a hacer el Encuentro, quienes asistieron todas, siendo este Encuentro uno de los más emocionantes y fructíferos que se realizaron, por las circunstancias en que fue llevado a cabo.⁷¹

La fundación de la parroquia San Pablo Apóstol fue resultado del trabajo de José de la Jara e igualmente del de las religiosas de la orden Maryknoll, Estela Cope, Cristina Zaragoza y Maura Clarke, quienes laboraron desde el principio en el proyecto. Cope fue la que estableció las relaciones con la comunidad de San Miguelito. De las otras hermanas no se cuenta con mucha información sobre qué fue lo que pasó con ellas, a excepción de Maura Clarke, quien después fue mártir en El Salvador, tras su asesinato por escuadrones de la muerte en 1980 a consecuencia de su trabajo y compromiso políticos y religiosos.

Es necesario destacar el aporte de otras órdenes religiosas femeninas como las Teresianas, las monjas de la Asunción, las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. No sabemos los nombres y las historias concretas de estas mujeres que acompañaron y fueron también pioneras en esta labor pastoral, pero en un texto de Félix Jiménez encontramos que se les describe como “monjitas abnegadas y cordiales que visitan los hogares y se ganaban el corazón de la gente”⁷² y enfatiza su acompañamiento callado y constante a las comunidades cristianas. Esta breve información es insuficiente y no hace justicia a las contribuciones de estas mujeres. Sin embargo, permite vislumbrar

70 Acevedo y Zenteno, *op. cit.*, 143.

71 Félix Jiménez, “La Parroquia San Pablo, germen de las comunidades de base en Nicaragua”, en *Nicaragua trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, ed. Giulio Girardi *et al.* (Managua: CAV, 1987), 65.

72 *Ídem.*

que el esfuerzo no fue exclusivo de José de la Jara y que la presencia de las mujeres se manifestó desde los inicios de esta experiencia pastoral, que fue un punto importante para el proceso cristiano liberacionista de Nicaragua.



Ilustración 1. *Maura Clarke*

La primera etapa de la parroquia San Pablo puede ubicarse de 1965 a 1969. En este momento se sentaron las bases de una comunidad cristiana que comenzó a tener conciencia de la fuerza pastoral a partir de la colectividad. Entre dichos años se construye la iglesia en la colonia 14 de septiembre y la capilla de la colonia Nicarao, y todo ello se logró gracias al empeño y la recaudación de fondos que aportó la gente de la misma comunidad. Además se emprendieron otras actividades como estudios bíblicos, un apostolado para los enfermos, una cooperativa de ahorro y préstamo, y de 1968 a 1970 funcionó una escuela nocturna para adultos. La pastoral en este periodo tiene un enfoque de conversión personal, es el tiempo de “descubrir” la Biblia en la vida cotidiana. Esta nueva forma de leer la Biblia abrió poco a poco la conciencia social de las personas. En esta etapa, en *los cursillos de iniciación cristiana*, se discutió ampliamente acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, con el objetivo de fomentar una convivencia más sana en las familias y evitar los problemas que había por el alcoholismo de los hombres y la violencia ejercida a las mujeres en el hogar. La atención a los

matrimonios se priorizó por ser estos los agentes que ejecutaron múltiples trabajos y dinámicas en la parroquia.

Había que hacer un curso de tres meses: se hablaba de la familia, de la responsabilidad familiar, sobre todo la del hombre con respecto a la mujer; se hablaba de que la mujer no es esclava del hombre, que (el hombre) tiene obligaciones; y que las relaciones deberían ser de compartir.⁷³

En un ambiente como el nicaragüense donde los matrimonios han estado tan desunidos y donde el machismo del hombre ha sido tan dominante, ver caminar juntos al marido y a la mujer para ir a la reunión semanal de la comunidad cristiana o a la Eucaristía dominical, no dejaba de asombrar en esos momentos... debían estar juntos en las actividades comunitarias, se convirtió en una regla, casi en una exigencia.⁷⁴

En 1969 el padre José de la Jara dejó la parroquia porque debía regresar a España y a partir de este momento podemos ubicar otra etapa en la vida de esta comunidad, pues pese a la ausencia del sacerdote, el trabajo de la comunidad siguió en marcha. Si durante los primeros años de la parroquia la pastoral se distinguió por la conversión personal y el cuidado en asuntos litúrgicos y espirituales, lo que caracterizará a la segunda etapa fue la orientación social y política en el contenido y trabajo pastoral. De esta manera, de 1970 a 1975, se puede observar un crecimiento en la conciencia de la comunidad que empezó a tener una participación directa en algunas actividades políticas. Pero la pastoral que se gestó en esta primera etapa fue la base que sostuvo el siguiente momento de la comunidad.

En tales circunstancias ya se encontraban en el trasfondo eclesial las conclusiones de la Conferencia de Medellín, que proporcionaban elementos para hablar de la liberación integral y la lucha contra la injusticia y violencia social. Iniciada esta fase parroquia cambia del modelo de la *Familia de Dios* al modelo de Comunidad Eclesial de Base (CEB)⁷⁵

Una vez conocido el mensaje de Medellín, tuvo gran importancia para la evolución teológica y pastoral de la Parroquia, pues confirmaba su nueva línea pastoral que se estaba gestando en las Comunidades, sobre la necesidad de hacer cambios profundos en la Iglesia y en la realidad sociopolítica de Nicaragua

73 Dueñas, *op. cit.*, p. 48.

74 Jiménez, *op. cit.*, p. 66.

75 La experiencia de la CEB surgida en la parroquia de San Pablo causó emoción e hizo que desde 1969 se propagara el trabajo que se estaba generando en este lugar; las personas de esta parroquia hicieron una ardua labor por expandir y compartir su experiencia en otros puntos de Nicaragua, fungiendo como asesores para el surgimiento de otras CEBs en lugares como Estelí, Masaya, Pueblo Nuevo, Somoto, Solentiname, Matagalpa y en algunos lugares de la Costa Atlántica.

y América Latina. Como se dice popularmente, Medellín sabía a gloria para muchos integrantes de las Comunidades.⁷⁶

En 1970 se reformaron los contenidos pastorales de la parroquia. Nicaragua comenzaba a cambiar y era necesario pensar en otras orientaciones pastorales, la situación económica y política del país se agudizaba y la represión del régimen somocista se dejaba sentir cada vez más. A diferencia de la etapa previa con la *Familia de Dios* en que se partía de la persona y la familia como el lugar desde el cual se entendía el entorno social, en los nuevos contenidos se privilegió una visión más estructural de las relaciones de las personas, al hacer un análisis de los problemas desde una postura crítica al capitalismo y al somocismo. Los *cursillos de iniciación cristiana* dejan ese nombre y pasan a llamarse *cursillos de concientización*. En estos cursillos se empieza a hablar sobre derechos, la misión de los cristianos en el momento actual de América Latina, la justicia, la paz y la dignidad humana. Félix Jiménez describe que este es el momento en que se comienza a leer la Biblia a partir de la realidad socio-política de Nicaragua.⁷⁷ En este nuevo periodo se priorizaron textos que ayudaran a reflejar la acción liberadora de Dios en la historia, como el libro del Éxodo y los libros de los Profetas.

Estos cambios generaron división dentro de la parroquia, ya sea porque varias personas deseaban conservar la línea de *Familia de Dios* o porque esta nueva catequesis no sólo era pensar más políticamente la fe, sino que exigía un mayor compromiso político, y esto también implicaba el peligro de sufrir represión por parte de la Guardia Nacional. “El cambio pastoral de la parroquia se va a manifestar en la participación y en cierto sentido en la conducción de sus miembros del movimiento popular de los barrios orientales de la ciudad de Managua.”⁷⁸ El primer gran instante que refleja este nuevo camino en la parroquia San Pablo se percibe en 1971, ante el alza a los precios del transporte público y en 1972 por el alza de los precios en la leche, porque fue en los barrios y colonias de la parroquia San Pablo donde se originaron y organizaron las protestas contra estas situaciones.

Es remarcable el poder de convocatoria y organización que tuvo la gente de la parroquia, que movilizó a la gente de la iglesia y a los vecinos del barrio juntamente, reacción que después fue reforzada por otras organizaciones. El poder de reunión que tuvo la Comunidad Eclesial de Base se

76 Félix Jiménez, *Pobres por los pobres: Las Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia San Pablo Apóstol (1966-2016)* (Managua: EDITARTE, 2016), 172.

77 Jiménez, *La Parroquia San Pablo, germen de las comunidades de base en Nicaragua*, 74.

78 *Ídem*.

entiende porque era el único grupo que tenía un trabajo de promoción dentro de los barrios; el FSLN en este tiempo aún se encontraba débil y con pocas bases de apoyo, especialmente después del asesinato de varios de sus principales cuadros.

De 1975 a la insurrección final de 1979 notamos otra fase dentro de las actividades de las CEBs: para entonces dichos espacios se han radicalizado políticamente y el ambiente es cada vez más tenso y represivo; además, para mediados de la década de los setenta el FSLN cuenta con una mayor presencia y fuerza entre la sociedad nicaragüense. Uno de los hechos significativos de este periodo fue cuando, en 1974, el Frente tomó por asalto la casa de un alto funcionario del régimen somocista y obligó al dictador a excarcelar a varios militantes y simpatizantes del movimiento sandinista.

La reflexión pastoral ahora busca descubrir cuál debe ser el papel de los cristianos en la lucha y la liberación del pueblo nicaragüense contra el somocismo. Esta nueva etapa en la vida de la parroquia estuvo marcada por la relación y la participación directa de muchos de sus miembros con el FSLN, sobre todo por parte de su población más joven. El Movimiento Juvenil prácticamente dejó de funcionar entre 1977 y 1978 porque la mayoría de sus miembros se había unido al Frente.

Hasta aquí el FSLN no se había interesado en el trabajo de los cristianos de los barrios orientales de Managua, pero tras la gestación del Movimiento Cristiano Revolucionario en la Universidad Centroamericana (UCA) el FSLN empezó a vincularse con la gente de las CEBs.⁷⁹ La represión se ejerció cada vez más sobre las CEBs, muchos de sus miembros eran vigilados, encarcelados o asesinados. En 1977 Somoza censuró y clausuró los medios de comunicación, dejando a las iglesias como únicos espacios de información; clandestinamente, los integrantes de las CEBs se organizaron para informar a la población del acontecer diario en el país. En la memoria de la comunidad este es el tiempo de la *iglesia de catacumbas*. En este mismo año las CEBs se unieron a diversas protestas, como las que hubo contra el asesinato de los campesinos en la Costa Atlántica. Es también en este momento cuando las mujeres de la Parroquia San Pablo se unieron y apoyaron el trabajo político que se encontraba realizando la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC).

Durante la insurrección final, en 1979, se observa que las zonas de Managua donde la lucha fue más coordinada e intensa corresponden a los barrios donde había una marcada presencia y trabajo

⁷⁹ *Ibidem*, 79.

de las CEBs. La gente de las comunidades se involucró de diversas maneras: los hogares de las personas se vuelven casas de seguridad, las casas de los cristianos se hicieron refugios con asistencia médica y comida para los guerrilleros, sin contar las y los que lucharon directamente con el FSLN en la guerrilla.

2.2.3 Delegados de la Palabra y la concientización de la zona rural de Nicaragua

En general, los delegados de la palabra también se politizan cuando empiezan a introducirse en una problemática que no es exclusivamente religiosa, sino material, concreta, política y comienzan a encontrarse con una falta de respuestas por parte del gobierno de Somoza, con la desconfianza y, a veces, la represión de la Guardia, y así, de una manera natural, dan el salto hacia una participación e incluso, una vinculación con la guerrilla. Luis Carrión

El movimiento cristiano liberacionista en la zona rural de Nicaragua está relacionado, sobre todo, al trabajo de los Delegados de la Palabra de Dios (DPD). Estos agentes pastorales llegaron a ser líderes en las comunidades campesinas que estuvieron vinculadas al movimiento popular que apoyó al FSLN. Los Delegados de la Palabra se pensaron como una forma de responder a la falta de sacerdotes en las zonas rurales: se capacitaron líderes laicos para que atendieran los trabajos de la iglesia, con excepción de la consagración de la eucaristía.

El movimiento de los DPD tiene su origen en el poblado de Choluteca, Honduras, y fue promovido en Nicaragua por sacerdotes capuchinos que en 1968 fomentaron esta forma de pastoral en la Costa Atlántica. También surgen en la diócesis de Estelí y Matagalpa a mediados de la década de los sesenta con ayuda de las Escuelas Radiofónicas. Después esta experiencia se expandió a otros municipios como Carazo, Masaya y León.

Los DPD eran escogidos por la comunidad, y debían responder directamente a ella. Al Delegado le tocaba celebrar sacramentos, dirigir las liturgias, organizar lecturas comunitarias de la Biblia; también aquí se utilizaba el método de la lectura popular de la Biblia. La vida eclesial de las comunidades rurales recayó casi por completo en el trabajo de los DPD, “con suerte las comunidades mayores recibieron la visita de un sacerdote una vez al año.”⁸⁰

Los DPD, al ser laicos que salieron de las comunidades, conocen y saben en carne propia las necesidades de la zona rural, son campesinos que comparten las mismas dificultades y carencias que

80 Justiniano Liebl y Uli Schmitt “Los Delegados de la palabra. Aporte histórico desde una experiencia en la Costa Atlántica y aporte socio religioso desde una experiencia en el Pacífico” en *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Giulio Girardi (Managua: CAV, 1989), 184.

toda la comunidad a la que atienden. Antes de las Campañas de Alfabetización que emprendió el FSLN en 1980, los índices de analfabetismo en la zona rural eran sumamente altos, y no había existido instancia alguna que se encargara del aspecto educativo y la formación de las personas de la zona rural, por lo que, para dar este servicio pastoral, muchos campesinos tuvieron que aprender a leer, siendo en varios casos la Biblia el único libro que se tenía para aprender.⁸¹

En 1969 se crea el Comité Evangélico de Promoción Agraria (CEPA), con la finalidad de capacitar a los DPD. Inspiradas en la visión integral de la Conferencia de Medellín las enseñanzas recibidas eran de teología y otros aspectos que ayudaran al servicio de la comunidad, como la alfabetización, información agrícola y salud. En 1975 el equipo pastoral rural funda en Bluefields el curso anual de tres semanas “Mini Instituto Pastoral Latinoamericano” (IPLA), dedicado igualmente a la formación de los DPD; en él se realizaron diversos materiales para la educación bíblica de las comunidades, que tomaban en cuenta la situación y la vivencia campesina.

A diferencia del trabajo de las CEBs, donde es evidente una amplia participación de las mujeres, el trabajo de DPD es mayoritariamente masculino. Por ejemplo, Uli Schmidt señala que en Estelí muy pocas mujeres trabajan como Delegadas, la mayoría de ellas son catequistas, y observa que varias de ellas dejan esta labor cuando se casan.⁸² Podemos considerar que, tradicionalmente, la presencia de las mujeres ha sido extensa en asuntos de la iglesia, no obstante, a pesar de ser mayoría, los puestos de liderazgo ante la comunidad son detentados, casi siempre, por la figura de algún varón, como el sacerdote. Las y los Delegados de la Palabra sustituyeron a los sacerdotes en sus labores, involucrándose en cuestiones que las mujeres no suelen realizar por la estructura eclesial, tales como administración de sacramentos, la predicación y ser las representantes de la comunidad religiosa. Justiniano Liebl y Uli Schmidt observan que este tipo de pastoral consiste, básicamente, en la formación de cuadros campesinos ante la falta de sacerdotes. Esto según ellos, hizo que a veces se perdiera la dimensión colectiva y el involucramiento coherente con el resto de la comunidad.⁸³

El trabajo de los DPD se volvió el elemento más substancial en la pastoral y vida eclesial del campo. Estos Delegados con el tiempo se convirtieron en líderes comunitarios importantes, que se

81 *Ibidem*, 183.

82 Uli Schmidt, “Los delegados de la Palabra de Dios en la Diócesis de Estelí. Aproximaciones a la trincheras teológica desde el campesinado en la nueva Nicaragua”, en *Nicaragua trincheras teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, ed. Giulio Girardi *et al.* (Managua: CAV, 1987), 110.

83 Liebl y Schmitt, *op. cit.*, 187.

fueron radicalizando cada vez más, al cuestionar poco a poco el papel del campesinado cristiano frente a la situación nacional. Su postura política les granjeó también haber sido fuertemente hostigados, perseguidos y reprimidos por la Guardia, y con el avance y el trabajo del FSLN en estas zonas, los Delegados de la Palabra convergieron con el proyecto sandinista. Para 1977 líderes campesinos del Comité Evangélico de Promoción Agraria (CEPA) formaron la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), un sindicato rural que colaboró directamente con el FSLN. En 1978 el CEPA había roto todo nexo formal con la Iglesia, y se convirtió en una organización cristiana independiente estrechamente ligada a la lucha sandinista.

2.2.4 Cantar al *Dios de los pobres*: Música y movimiento popular

Según François Houtart, uno de los elementos dentro del ámbito religioso que contribuyó a la participación cristiana dentro de la revolución fue que en Nicaragua se dio una “transición religiosa sin destrucción cultural”.⁸⁴ Lo anterior fue consecuencia de la utilización de una pedagogía activa en los nuevos procesos pastorales, que partía de los problemas concretos conforme a la percepción popular, la cual logró que los actores populares mismos fueran los agentes de su propia transformación. Dicho proceso involucraba un cambio en la relación vertical entre el clero y los laicos, para lo que se crearon nuevos papeles eclesiales a partir de la base, como los Delegados de la Palabra o los animadores de la Comunidad Eclesial de Base.⁸⁵

Dentro de esta transformación en la cultura religiosa que menciona Houtart también quisiéramos detenernos a analizar los cambios dentro de la liturgia de las misas porque, aunque seguían manteniendo su forma tradicional, algunas modificaciones como la introducción de cantos populares y la participación de la gente en la homilía dio un “vuelco fundamental en la concepción del rito”.⁸⁶ La misa, ahora más horizontal, se convirtió en un momento vivo de encuentro y participación que generó un vínculo comunitario, que convocaba a la parroquia a una acción colectiva por el bien común.

Antes del Concilio Vaticano II la misa era dicha en latín y el sacerdote celebraba de espaldas a la comunidad. Una de las reformas más significativas en la liturgia fue celebrar la misa de frente a la gente, y cambiar el latín por la lengua propia de cada lugar. Además de estos cambios, que ya daban

84 François Houtart, “Para un análisis sociológico de la situación eclesial” en *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Giulio Girardi (Managua: CAV, 1989), 83.

85 *Ídem*.

86 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 78.

un giro al rito, en el Concilio Vaticano II se consideró necesario incluir la tradición musical de la comunidad, e incentivar la participación de la feligresía en el culto al partir del canto.

Foméntese con empeño el canto religioso popular, de modo que en los ejercicios piadosos y sagrados y en las mismas acciones litúrgicas, de acuerdo con las normas y prescripciones de las rúbricas, resuenen las voces de los fieles [...] Como en ciertas regiones, principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, hay que dar a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia.⁸⁷

En Nicaragua empezar a celebrar las misas en español igualmente implicó la creación de cantos litúrgicos que se acompañaban con guitarras, panderetas y los ritmos tradicionales de este país. Como ejemplo de esto están la *Misa Popular Nicaragüense* y la después muy difundida *Misa Campesina Nicaragüense*, creada por el compositor Carlos Mejía Godoy y el colectivo Taller de Sonido Popular. Además del valor musical que pueden tener estas composiciones, destacan otras cuestiones que nos permiten visualizar las transformaciones dentro de la cultura religiosa de un pueblo que se apropia de los símbolos litúrgicos. La introducción de modismos, ritmos y referentes cotidianos fue una muestra de cómo la espiritualidad de una comunidad se transformaba y hacía crecer la solidaridad y un actuar político.

La *Misa Popular*⁸⁸ de 1968 da testimonio de cómo empieza a cambiar la mentalidad religiosa, influenciada por algunos elementos conciliares como la idea de “pueblo de Dios” o la manera en que la fe está asociada a la vida cotidiana. Sin embargo, ésta todavía se encuentra inserta en el marco de una teología piadosa,⁸⁹ y esto puede deberse a que eran los inicios de la renovación pastoral en la parroquia San Pablo Apóstol, que es de donde surge esta misa; además, el contexto político del país aún no está marcado por un conflicto o guerra abierta contra el gobierno.

La letra de esta misa es una composición popular en donde participó toda la comunidad y la composición de la música estuvo a cargo de Manuel Dávila, Ángel Cerpas y Juan Mendoza.⁹⁰ Pese a que esta misa aún guarda algunos elementos que podrían considerarse tradicionales, fue criticada por los obispos de la Iglesia y censurada en algunas parroquias, pues en una parte se menciona que *Jesús*

87 Papa Juan XXIII, *Const. Sacrosanctum Concilium*, nn. 118-119, citado en Montserrat Galí Boadella, “Música para la teología de la liberación”, en *Annuario Historia de la Iglesia*, Vol. XI (2002): 178.

88 *Cfr.*, José María Vigil y Ángel Torrellas, *Misas centroamericanas. Transcripción y comentario teológico* (Managua: CAV, 1988), 6-9.

89 *Ibidem*, 5.

90 *Ídem*.

nació de nuestra gente; este elemento, que a nuestro ojo actual podría pasar desapercibido, fue controversial para la jerarquía de la Iglesia que decía se cometía una herejía teológica con esta letra. La frase ponía en cuestión el dogma del nacimiento divino y virginal de Jesús; o, tal vez, lo más herético era sugerir que Jesús podía estar de lado de la gente de los barrios pobres de Nicaragua.

Cristo vivió entre los hombres, compartiendo nuestra suerte, y por nosotros murió padeciendo amargamente. Resucitó al tercer día, dominando así a la muerte. Está sentado a la diestra de Dios Padre para siempre. Y en el Espíritu Santo, de la caridad la fuente, que está en la Iglesia de Cristo, invitando a toda gente. Creemos que Cristo vendrá, repartiéndonos sus bienes. En ti creemos, Señor, la Nación Nicaragüense.⁹¹

En 1975 fue estrenada la *Misa Campesina Nicaragüense*, compuesta por Carlos Mejía Godoy en colaboración con el Taller de Sonido Popular. En esta misa está ya muy marcada una conciencia política. Cabe recordar que para estos momentos empieza a darse una participación directa de personas cristianas en el FSLN. La misa campesina, a diferencia de su predecesora, no es neutral pues expone una espiritualidad con la impronta de la Teología de la Liberación y la opción preferencial por los pobres. Es interesante ver cómo Dios es presentado como el prójimo que está entre toda la gente, toma forma en los trabajos y esfuerzos cotidianos de las personas: es el *Dios que suda en la calle* y el *Dios del rostro curtido*, el que *lucha en el campo y la ciudad*; Dios también es el artesano, arquitecto, el que está en las gasolineras *chequeando las llantas de un camión*.

La Misa Campesina es un botón de la maduración espiritual de las personas cristianas en la lucha popular porque se concibe a Dios como una persona del pueblo, solidario y del lado de la lucha de un pueblo oprimido en busca de su liberación. Así, toda la carga dialéctica de la conflictividad entre la “clase opresora” y la “clase trabajadora” se manifiesta en la misa, en tanto que es una misa de *los pobres*.⁹² Como menciona José María Vigil: “En la misa al Dios de los pobres no puede participar un opresor, porque se sentirá denunciado, a menos que se convierta y cambie.”⁹³ Por la radicalidad y la fuerte denuncia que contenían sus letras, la Misa Campesina fue censurada lo mismo por la Conferencia Episcopal que por el gobierno somocista. Empero, esta misa se popularizó rápidamente fuera de Nicaragua, al ser considerada un legado musical importante para el movimiento cristiano liberacionista de toda América Latina.

Yo creo en vos, compañero Cristo humano, Cristo obrero, de la muerte vencedor; con tu sacrificio inmenso engendraste al Hombre Nuevo para la Liberación. Vos estás resucitando en cada brazo que

91 Canto del Credo.

92 *Ibidem*, 10.

93 *Ídem*.

se alza para defender al pueblo del dominio explotador: porque estás vivo en el rancho, en la fábrica, en la escuela, creo en tu lucha sin tregua, creo en tu resurrección.⁹⁴

2.2.5 La participación comunitaria de la interpretación bíblica en las misas: El caso de Solentiname

La interpretación y prédica de los textos bíblicos que se leían durante la misa siempre fue una tarea monopolizada por el sacerdote, pero en algunas parroquias de Nicaragua se inició una práctica sencilla que rindió grandes frutos de concientización política y de empoderamiento personal y colectiva. Esta acción sencilla pero de gran peso fue el “dar la palabra” a la gente en las homilías, donde las personas a la luz de sus realidades concretas opinaban en la misa sobre el Evangelio leído en la celebración. De esta manera, las misas se volvieron espacios de agudo análisis sociopolítico y de denuncia sobre la situación nacional. En torno a esto quizá el caso más difundido es el de Solentiname, que gozó de gran popularidad de acuerdo con el libro *El Evangelio en Solentiname*, que recoge las reflexiones de las personas de esta comunidad en la misa dominical. Solentiname, como menciona Margaret Randall, fue parte importante de “la historia de las comunidades cristianas en el proceso de lucha de Nicaragua.”⁹⁵

Solentiname es un pequeño y aislado archipiélago ubicado al sur del Gran Lago de Nicaragua, comunidad campesina donde Ernesto Cardenal decidió sentar en 1966 un proyecto de renovación monacal.⁹⁶ Esta comunidad tomó un rumbo distinto a lo que había imaginado Cardenal porque, como observa Ignacio Dueñas, a lo largo de sus 11 años de existencia ésta evolucionaría “de monacal a laica, de espiritual a social, de campesina a artística, de clerical a contracultural, y de todo ello a revolucionaria, hasta llegar a integrarse a las filas del FSLN”.⁹⁷

94 Canto del Credo.

95 Margaret Randall, *Cristianos en la revolución* (Managua: Nueva Nicaragua/ Monimbó, 1983), 18.

96 Ernesto Cardenal llegó a Solentiname al poco tiempo de ser ordenado sacerdote como parte de un proyecto que compartía con el místico Thomas Merton, quien había sido su maestro de novicios durante su estancia en una abadía trapense de Estados Unidos. Merton, inconforme con la forma tradicional de la vida monástica, buscaba hacer una comunidad religiosa contemplativa con una mirada distinta, donde la primera regla era que “no había reglas”. Sin embargo, Merton nunca llegaría a Solentiname, porque moriría en un fatal accidente en 1968 en Tailandia. (*Vide*, Ernesto Cardenal, *Las islas extrañas. Memorias II* (México: FCE, 2003)).

97 Ignacio Dueñas García de Polavieja, *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales: la experiencia de Solentiname*, *Entelequia. Revista Interdisciplinar* (2013): 9.

Al llegar a Solentiname Cardenal y sus dos acompañantes se enfrentaron a las dificultades de vivir aislados en una zona agreste de clima húmedo, cuyos habitantes vivían sumamente pobres y desintegrados como comunidad. A partir de la comunión religiosa en la misa dominical y otras actividades como talleres de pintura y poesía, Cardenal buscó generar un sentido de comunidad y apoyo entre los campesinos. Aunque Olivia Silvia, habitante de Solentiname, menciona que entre las mujeres siempre existió “mucho compañerismo” y ayuda en los pesares cotidianos que traía consigo vivir una maternidad adversa en medio de la pobreza.⁹⁸

La misa de cada domingo era algo esperado y muy celebrado en Solentiname. La gente se reunía no sólo a compartir el momento religioso, sino también las comidas comunales después de la misa, lo que hizo crecer un sentimiento de fraternidad y solidaridad que antes había sido obstruido. La misa era tradicionalmente la misma, pero Cardenal incluyó el diálogo con la gente al comentar el Evangelio. Para varias de estas personas el tomar la palabra en público no era una costumbre, muchas y muchos de ellos eran analfabetos y eran socialmente considerados “ignorantes”. Pero de manera gradual varias y varios de ellos fueron venciendo la timidez, los prejuicios, dejando admirables y profundas reflexiones teológicas. En este sentido, las mujeres desafiaron el doble silencio, al cual eran relegadas por el machismo y la pobreza: ellas también se fueron concientizando de los atropellos de la dictadura y, destacablemente, de sí mismas y su propio potencial creativo. Así lo recuerda Olivia Silva:

La gente era pobre, pero hay inteligencia en el campo, de hecho, pues. La inteligencia existe; está adormecida. Por eso es que yo te digo que creo más en Dios. Porque Dios hace milagros donde se necesitan. Dios libera de la ignorancia a las personas, y de la miseria en conjunto.⁹⁹

Bueno, por lo que dialogábamos nosotros, íbamos viendo el cambio. Viendo la injusticia de los ricos, los dialogábamos a través de la Biblia, la injusticia de la guardia, las matanzas, los crímenes que se cometían.¹⁰⁰

Como señala Cardenal, al principio la visión de cambio social que él tenía era de corte reformista, apelando a la no violencia pero, conforme pasaba el tiempo, tanto Cardenal como la gente de Solentiname se fueron convenciendo de que la vía armada era un elemento necesario para construir una sociedad nueva.

Al principio nosotros habíamos preferido una revolución con métodos de lucha no violenta ... En realidad, todo auténtico revolucionario prefiere la no violencia a la violencia; pero no siempre se tiene

98 Randall, *op. cit.*, 29.

99 *Ibidem*, 37.

100 *Ibidem*, 55.

la libertad de escoger [...] Lo que más nos radicalizó políticamente fue el Evangelio. Todos los domingos en la misa comentábamos con los campesinos en forma de diálogo el Evangelio, y ellos con admirable sencillez y profundidad teológica comenzaron a entender la esencia del mensaje evangélico: el anuncio del reino de Dios. Esto es: el establecimiento en la tierra de una sociedad justa, sin explotadores ni explotados, con todos los bienes en común...Pero el Evangelio sobre todo nos enseñaba que la palabra de Dios no era sólo para oírse, sino también para ponerse en práctica.¹⁰¹

La gente de Solentiname empezó a experimentar una conversión gradual hacia la acción política, cuyos referentes asociaban a Jesús con la acción revolucionaria, lo que pronto les ganó la tacha de “comunistas” y el acoso y vigilancia constantes de la Guardia. *La Comuna*, el grupo juvenil de la iglesia, se integró al FSLN y participó en el asalto al cuartel en San Carlos en 1977, evento en la que fueron asesinados varios de estos jóvenes. Tras este acontecimiento, Solentiname fue reprimida y destruida por la Guardia Nacional, Cardenal se exilió y se volvió un vocero internacional contra la dictadura somocista.

2.3 El FSLN y su relación con los grupos cristianos

La comunidad cristiana de base: esa fue el semillero del Frente Sandinista, y si no, fíjate: Bayardo Arce sale de la comunidad cristiana; eb...la Mónica Baltodano sale de la comunidad cristiana; el mismo Omar Cabezas sale de la comunidad cristiana, ¿ves? Los revolucionarios de este pueblo salimos de la comunidad cristiana.

Giulio Girardi menciona que la historia entre cristianos y el FSLN fue una historia de la superación de la desconfianza personal, política, ideológica entre dos sujetos que históricamente habían estado apartados.¹⁰² Como hemos visto la Iglesia y los espacios religiosos antes de mediados de la década de los sesenta no eran lugares donde se propiciara el pensamiento crítico ante la situación política y social del país; a la inversa, por las alianzas que tenía la jerarquía de la Iglesia Católica con el régimen somocista el FSLN guardaba recelo del ámbito religioso.

El FSLN fue un grupo guerrillero fundado a principios de la década de los sesenta, por algunos ex miembros del Partido Socialista de Nicaragua, entre los que destacan Carlos Fonseca, Tomás Borge y el coronel Santos López, que había sido parte del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Sandino. A través de la lucha armada el FSLN buscó aniquilar las estructuras sociales, económicas y políticas del régimen somocista. Aun con lo complejo que es hablar de los términos ideológicos del

101 Ernesto Cardenal, “Lo que fue Solentiname. Carta al pueblo de Nicaragua”, <https://uhsrayuela2013.files.wordpress.com/2013/09/lo-que-fue-solentiname-ernesto-cardenal.pdf>. (Fecha de consulta 3 de febrero del 2017).

102 Giulio Girardi, *Marxismo, sandinismo, cristianismo en la Nueva Nicaragua* (Managua: CAV/ Nuevomar, 1986), 239-240.

FSLN, podemos distinguir tres elementos: el marxismo, el nacionalismo y el antiimperialismo que recuperó de la memoria de la lucha de Sandino¹⁰³. En 1969, el FSLN definió sus estatutos organizativos y estrategia política en el llamado *Programa Histórico del FSLN*, texto en el que se definía como

Una organización político-militar, cuyo objetivo estratégico es la toma de poder político-militar, mediante la destrucción del aparato militar y burocrático de la dictadura y el establecimiento de un gobierno revolucionario basado en la alianza obrero campesino y en el concurso de todas las fuerzas patrióticas y anti oligárquicas del país.¹⁰⁴

El FSLN comenzó sus primeras acciones bélicas en la frontera con Honduras, las cuales tuvieron poco éxito militar y político, debido a que los ataques fueron rápidamente diezmados por la Guardia Nacional. Entre 1964 y 1965 se retiró temporalmente de la acción armada y se acercó a los centros urbanos con la intención de acumular fuerzas en estas zonas. Para 1966 consiguió instalar unas bases guerrilleras en la zona de Pancasán, en el departamento de Matagalpa, bases que fueron atacadas y aniquiladas por la Guardia en 1967. Pese a esta pérdida militar, la derrota de Pancasán tuvo un valor político para el FSLN pues, como señala Víctor Pozas, el FSLN logró proyectarse como única organización realmente opuesta al somocismo.¹⁰⁵ Con todo, para Carlos Fonseca la guerrilla de Pancasán “no representó un progreso serio respecto a táctica política y militar.”¹⁰⁶

Desde 1968 y hasta 1974 el FSLN experimentó una nueva etapa en su táctica y acción política: *la acumulación de fuerzas en silencio*. Este es el momento en que el FSLN tiene como objetivo extender y ampliar sus bases de apoyo en las zonas urbanas, mediante el acercamiento a los sectores progresistas de la sociedad nicaragüense. También, es el momento en que los sandinistas empezaron a contactarse con los cristianos organizados en las CEBs. Los primeros contactos fueron por medio del movimiento estudiantil, entre la gente joven que pertenecía al Movimiento Cristiano de la UCA, gracias a que en 1969 el Frente logró ganar la dirección del Centro Universitario de la Universidad Nacional (CUUN), paso importante porque el CUUN representaba el máximo organismo del movimiento estudiantil, y además contaba con el Frente Estudiantil Revolucionario (FER). A través de estos dos organismos

103 Víctor Pozas, *La revolución sandinista (1979-88)* (Madrid: Revolución, 1988), 26-28.

104 *Ibidem*, 31.

105 Este suceso se da en la coyuntura donde el Partido Conservador había decepcionado al pueblo nicaragüense al firmar un pacto con Somoza y permitir la masacre del 22 de enero en Managua, tras la movilización por el proceso electoral entre Somoza Debayle (Partido Liberal Nacionalista) y Fernando Agüero de la Unión Nacional Opositora que agrupaba a diversos partidos conservadores. (*Ibidem*, 29.)

106 *Ídem*.

los militantes sandinistas ingresaban a las organizaciones sociales para vincularse a las bases de la sociedad nicaragüense que consideraban podrían unirse para colaborar con la lucha sandinista.¹⁰⁷

En las protestas por el alza de precios en el transporte público y de la leche de 1971 y de 1972, el FER comenzó a relacionarse con la juventud cristiana que se encontraba trabajando en la organización popular. Cabe recordar, que estas protestas se originan en las CEBs de la parroquia de San Pablo Apóstol, puesto que en aquellos momentos sus comunidades eran los únicos espacios de base con un trabajo de promoción en los barrios y colonias populares de Managua. Para Ignacio Dueñas el semillero de la guerrilla fueron las CEBs, pues fue en estos espacios donde se generó la concientización de las masas, por lo que la base social de la insurgencia emergió de estas comunidades.¹⁰⁸

En el barrio de El Rigüero, en Managua, se consolidó un trabajo remarcable de Comunidad Eclesial de Base que llevó también a un proceso de concientización política y vinculación al FSLN. El párroco de El Rigüero fue el franciscano Uriel Molina, teólogo formado con la perspectiva de Vaticano II, allegado a la teología de la liberación y profesor de la Universidad Centroamericana (UCA). El trabajo pastoral en esta parroquia fue apoyado por un grupo entusiasta de jóvenes de la UCA: Joaquín Cuadra, Luis Carrión, Álvaro Baltodano y Roberto Gutiérrez. Estos jóvenes pertenecían a las familias adineradas de Nicaragua, pero su acercamiento a El Rigüero formaba parte de la búsqueda de una vida congruente con lo que ellos consideraban los principios cristianos básicos: la vida colectiva y el estar de lado de los pobres y explotados de la sociedad.¹⁰⁹ Aun con el rechazo y desaprobación de sus familias, estos jóvenes dejaron sus hogares y se fueron a vivir al barrio.

Otra parte importante de la experiencia en la comunidad es que constituía el paso inmediatamente anterior nuestra militancia revolucionaria. Porque ya dentro de ese ambiente había como más posibilidades, más libertad para el proceso de politización. Y de hecho nuestra politización se acelera enormemente. Uriel es un tipo muy avanzado que tenía relaciones con mucha gente que llegaba ahí a su casa. Muchos marxistas que llegaba a hacer discusiones, a platicar [...] era como un punto de discusión la casa, la parroquia del Uriel Molina. En las noches se formaban verdaderas tertulias, que llegaba gente de la universidad de muchos lados, e incluso extranjeros a discutir la revolución. Que el socialismo, que esto, que lo otro. Allí nosotros fuimos cogiendo muchas cosas, y nos politizamos rapidísimo.¹¹⁰

107 Entrevista a Bayardo Arce realizado por Mónica Baltodano, “Tras el silencio, la algarabía del combate”, https://memoriasdelaluchasandinista.org/view_stories.php?id=25. (Fecha de consulta 30 julio 2017).

108 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo...*, 49.

109 Entrevista a Roberto Gutiérrez en Randall, *op. cit.*, 111.

110 Entrevista a Joaquín Cuadra, *Ibidem.*, 118.

De este grupo de universitarios salió “la primera célula cristiana dentro del FSLN”,¹¹¹ la cual fue primordial porque de ella surgieron figuras destacadas dentro de la comandancia y dirección del Frente. Luis Carrión llegó a ser comandante de la revolución y miembro de la Dirección Nacional del FSLN, Joaquín Cuadra fue viceministro de Defensa y jefe del Estado Mayor General del Ejército Popular Sandinista (EPS), Roberto Gutiérrez en el gobierno revolucionario fungió como viceministro del Ministerio de Desarrollo Agropecuario y Reforma Agraria (MIDINRA), Salvador Mayorga también fue viceministro de MIDINRA y Álvaro Baltodano fue jefe de la Dirección de Preparación Combativa y Centros de Enseñanza Militar del EPS.

Siguiendo nuestro análisis observamos que al principio los cristianos no formaban parte de la lucha del FSLN, pues para ello fue necesario pasar por un largo proceso de cambio en la cultura y organización religiosa. Además, para los sandinistas no estuvo en sus planes iniciales contar con la colaboración de tantas personas religiosas, porque parecía contravenir la historia de la religión y la Iglesia como instrumento legitimador de la injusticia social y política que vivió Nicaragua. Para ubicar el inicio de las relaciones del FSLN con los cristianos podríamos remontarnos a 1966, con el encuentro que se sostuvo con el sacerdote Arias Caldera, quien dio su apoyo moral y material al Frente, asumiendo los riesgos que este apoyo implicaba. Sería hasta 1968 que se realizaría el primer encuentro con fines políticos, cuando Tomás Borge mediante una carta invitó a Ernesto Cardenal a reunirse con él, donde decía “el frente mira a Ernesto Cardenal como el representante de una oposición a la dictadura fundada en las exigencias morales y religiosas, y explora la posibilidad de una alianza táctica con este sector.”¹¹² Esta carta de Tomás Borge es interesante y muy personal, ya que declara sus concepciones sobre Dios, denunciando la religión que ha estado al servicio del poder, sin embargo, reconoce que hay una nueva iglesia que está naciendo desde abajo y desde la lucha social, es un Dios que también está creciendo en él, pero que necesita ser alimentado por las acciones de este sector progresista de la iglesia.

Padre Cardenal:

Cumplo con un viejo deseo mío: el de escribirle [...] Por las condiciones particulares en que vivo no es posible ir hacia usted. Nosotros hemos renunciado a todos los placeres de la vida [...] en cierto sentido somos monjes, con la diferencia de que la muerte siempre nos está acechando. Pero somos felices. Yo fui educado en la religión católica, de cuyas creencias me aparté con repugnancia. Conocí un Dios que repicaba alegremente las campanas y se ponía de revestido cuando el General Somoza visitaba mi León. Un Dios que recibía con soberbia la candela ofrendada por la mano callosa de un campesino, pero que se negaba a redimirlo de su pobreza, colocándose al lado del terrateniente [...]

111 Löwy, *op. cit.*, 124.

112 Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo...*, 241.

Aquel Dios yo lo maté sin piedad dentro de mi conciencia. Parece sin embargo que Dios no quiere morir. En las selvas de Colombia ha habido un nuevo Belém Camilo Torres nos los dijo antes de morir [...] Y nos dijo también que hay pesebres y belenes en otras partes ¿Será el Concilio un nuevo Belém? He visto nacer de nuevo Dios dentro de mí mismo (no sé por qué eso me trae el recuerdo de mi madre) y veo cómo va creciendo. Pero no es un crecimiento espontáneo [...] Mientras más crece más alimento necesita. Dependerá de la inmediata actitud de la Iglesia, o por lo menos de su sector honesto y progresista, el que ese Dios se desarrolle vigoroso.¹¹³

Con el tiempo Ernesto Cardenal se volvió colaborador del Frente, su poema *Canto nacional* de 1974 estuvo dedicado al FSLN, y tuvo varios encuentros con Carlos Fonseca y Tomás Borge. En 1975 fue mandado por parte de ellos a Roma, al Tribunal Russell a denunciar las violaciones a los derechos humanos que se cometían contra los campesinos que estaban en la zona guerrillera.¹¹⁴ En Solentiname se entrenaron los muchachos para el asalto al cuartel de San Carlos, donde finalmente participaron varios de los jóvenes pertenecientes al grupo juvenil de la iglesia.

El 27 de diciembre de 1974 el FSLN tomó la casa de José María “Chema” Castillo, ex ministro de Agricultura, gracias a la intercepción sandinista de varias personalidades somocistas, que habían acudido a una fiesta. Este acto representaría el primer éxito político militar del Frente pues se logró la liberación de 18 presos sandinistas, la publicación de un manifiesto y el pago de un millón de dólares a cambio de la libertad de los asistentes. Este golpe marca el fin del periodo de la *acumulación de fuerzas en silencio* y se pasa al momento de la ofensiva final.

En 1974 la represión del régimen somocista se intensificó y en esta coyuntura todos los grupos cristianos de los barrios y del campo comenzaron a ocupar un lugar importante dentro de las resistencias contra la dictadura. Alan Rouquié observa que ante la ausencia de espacios democráticos la iglesia funge como lugar de concentración de las disidencias políticas. Aunque el movimiento insurreccional no nació en este lugar, es evidente que la victoria sandinista contra la dictadura se habría complicado de no haber contado con la concientización de masas que lograron los grupos cristianos.¹¹⁵

Respecto a la jerarquía de la Iglesia Católica podemos observar que, con la intensificación de la represión, comenzó una relación más distante y crítica con la dictadura. Con el nombramiento como arzobispo de Managua de Miguel Obando se entrevé una nueva etapa en las relaciones de la jerarquía católica con el somocismo, dado que Obando asumió una postura menos condescendiente con el régimen. Signo claro del resquebrajamiento del vínculo entre la jerarquía y la dictadura fue el rechazo

113 Rosales, *op. cit.*, 86.

114 Randall, *op. cit.*, 58.

115 Rouquié, *op. cit.*, 121.

de Obando a los obsequios de Somoza. Desde 1972 Obando hizo de mediador en el conflicto, denunciando los atropellos de Somoza, no obstante que Obando no fuera partidario del sandinismo. En un pronunciamiento de la Conferencia Episcopal condena el estado de terror y de injusticia del gobierno somocista, pero a su vez mira con recelo al FSLN diciendo que era un movimiento que “se autoproclama liberador, pero que favorece el desbordamiento de pasiones.”¹¹⁶

El Frente evaluó como elemental la popularización del sentimiento a favor de la Revolución Sandinista en pos de una movilización masiva y no exclusivamente de una minoría radicalizada, como observa Giulio Girardi, una revolución con una postura anti religiosa hubiera sido vista como una revolución anti popular al ser Nicaragua un país con una elevada población cristiana.¹¹⁷

De acuerdo a la estrategia que manejó la Tendencia Tercerista del FSLN,¹¹⁸ se impulsó en 1977 una alianza anti somocista compuesta por empresarios, intelectuales, religiosos y profesionales con el objetivo de ensanchar el círculo de influencia del FSLN. Esta alianza anti somocista se conoció como el *Grupo de los 12*, que contó con la participación de sacerdotes como Fernando Cardenal y Miguel D’Escotto, incluso algunas personas de este grupo tuvieron vínculos con políticos social demócratas de América Latina y Europa, lo cual contribuyó a “abrir a la causa sandinista a un espacio diplomático, informativo y de apoyo efectivo del que se había carecido hasta ese momento.”¹¹⁹

Previo al *Grupo de los 12* existió otro frente opositor al Somocismo: la Unión Democrática de Liberación (UDEL). Este grupo fue liderado por Pedro Joaquín Chamorro y conjuntó fuerzas del Partido Conservador, la burguesía anti somocista y el Instituto Nicaragüense de Desarrollo (IDEL). Conscientes del avance político del FSLN y con el objetivo de aminorar la influencia sandinista, la

116 Citado en Gilles Bataillon, *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)* (México: FCE, 2008), 154.

117 Girardi, *Marxismo, sandinismo, cristianismo...*, *op. cit.*, 243.

118 En 1975 el FSLN se dividió en tres tendencias con características, estrategias políticas y grupos diferenciados entre sí. La tendencia *proletaria*, sostenida por Luis Carrión -del movimiento cristiano-, Jaime Wheelock, Carlos Núñez y Roberto Huembes, rechazaba la estrategia del foco guerrillero y centraron sus actividades en los núcleos urbanos del Pacífico y en algunas zonas rurales cerca de Managua, ya que para ellos era importante conformar un núcleo de organización proletaria que se relacionara con los sectores campesinos. Postulan la necesidad de un partido marxista revolucionario que eduque a sus cuadros en el “socialismo científico” y evitar las alianzas con la burguesía anti-somocista. La otra tendencia era la de la *guerra popular prolongada*, esta era la línea tradicional del FSLN que era cercana a la Dirección Nacional del Frente, y estaba representada por Tomás Borge, Henry Ruiz, Bayardo Arce. Esta tendencia estaba inspirada en la estrategia cubana y priorizaban la organización y la lucha en el campo, para ellos sólo la guerrilla rural permitiría acumular fuerzas para forjar un verdadero aparato militar. Entre estas dos tendencias surgiría la tendencia *tercerista* dirigida por los hermanos Daniel y Humberto Ortega y Víctor Tirado. Esta facción se distingue por su pragmatismo para generar alianzas con los diversos grupos anti-somocistas. Los terceristas pensaban que se debía acelerar la acumulación de fuerzas a través de atrevidas acciones armadas en las ciudades; el lenguaje de esta tendencia es de tipo social demócrata con miras a no obstaculizar las alianzas con sus aliados potenciales que incluye a gente perteneciente a la burguesía anti somocista, la jerarquía de la iglesia católica y presidentes latinoamericanos de centro-izquierda. (Pozas, *op. cit.*, 30-33; Rouquié, *op. cit.*, 142-143)

119 Pozas, *op. cit.*, 36.

UDEL propuso un diálogo nacional con el somocismo, que fue respaldada por la jerarquía de la Iglesia Católica y sugirió a Monseñor Obando como coordinador de este diálogo; empero, esta propuesta fue detenida y rechazada por el *Grupo de los 12*, del que algunos miembros eran aliados inmediatos del FSLN.

El 10 de enero de 1978 fue asesinado el líder de la burguesía Pedro Joaquín Chamorro, esto hizo que las tensiones se intensificaran y se aceleraron las movilizaciones contra Somoza, y “se crea así una coyuntura propicia al acercamiento entre las diferentes fuerzas opositoras”¹²⁰, que constituyeron el Frente Amplio Opositor (FAO),¹²¹ y el Movimiento Pueblo Unido (MPU).¹²² Para entonces existía un repudio y desprestigio generalizado a la dictadura, hecho que se agravó por determinados factores externos como la dimisión del apoyo militar del gobierno de Estados Unidos. Ya en 1978 el FSLN gozaba de un vasto apoyo popular, y la toma del Palacio Nacional en agosto de ese mismo año hizo crecer su aceptación y difundió la causa sandinista. El FSLN convocó a la insurrección general nacional en mayo de 1978, no obstante, ya se habían dado algunas sublevaciones populares como en la comunidad de Monimbó, en la ciudad de Masaya, levantamiento “que debe más a los militantes cristianos que a la táctica y la conducción sandinista”.¹²³ El 4 de agosto de este mismo año el episcopado del país pidió la renuncia de Somoza.

El 29 de mayo de 1979 el FSLN llamó a toda la población a unirse a la Ofensiva Final. El movimiento cristiano, aunque mayormente la gente organizada en las CEBs, dio su apoyo tanto moral como logístico a los sandinistas. La gente de las CEBs se organizó en los Comités de Defensa Civil que ayudaron en la distribución de alimentos, medicinas y en la atención a los enfermos, así también los cristianos que se unieron a la guerrilla sandinista en la clandestinidad. El movimiento cristiano se convirtió en una base social fundamental para movilizar a la población, a tal grado que los puntos del país donde hubo un trabajo constante y organizado de CEBs, prevaleció una movilización más organizada y efectiva durante la Ofensiva Final, como en Monimbó, Chinandega y el este de Managua.¹²⁴

En tales circunstancias Monseñor Obando apoyó la insurrección y apeló a la legitimidad moral y jurídica de ésta. Oscar Geymonat señala que, lo que distinguió a este pronunciamiento de los

120 *Ídem*, 155.

121 En el FAO se agrupaba a la UDEL, al *Grupo de los 12* y al Movimiento Democrático Nacional (MDN).

122 El MPU de tendencia anti somocista y revolucionaria agrupaba a 22 organizaciones de izquierda, aunque son hegemónicas las posiciones del FSLN.

123 Rouquié, *op. cit.*, 123.

124 Löwy, *op. cit.*, 127.

anteriores que había realizado fue la aceptación de la lucha armada como una respuesta válida al conflicto:

A todos nos duelen y afectan los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero no puede negarse su legitimación moral y jurídica en el caso de tiranía evidente y prolongada que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnifique el bien común del país.¹²⁵

El 16 de junio el FSLN y otros grupos formaron la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN), compuesta por figuras de los diversos ejes opositores, cuya función era hacer de gobierno provisional; de forma paralela, los combatientes sandinistas empezaban a tomar diferentes ciudades como Diriamba, Masaya y Jinotepe. El 17 de julio Somoza renuncia ante la Cámara de Diputados y huye de Nicaragua, de esta manera el 20 de julio las fuerzas sandinistas entraron triunfantes a la capital, anunciando el fin de la dictadura somocista.

Ver con inmenso júbilo el comienzo de una nueva era en la historia de la sociedad nicaragüense. Dios ha pasado por Nicaragua extendiendo su brazo todo poderoso y liberador [...] hay que iluminar esta revolución con nuestra fe en Cristo.¹²⁶

Estas palabras son un fragmento del pronunciamiento de la Asociación Nacional del Clero ante el derrocamiento de la dictadura, y nos ayudan a describir de modo general el sentimiento y la apreciación de los grupos cristianos populares ante el triunfo del FLSN.

Finalmente el FSLN pasó de ser un grupo guerrillero clandestino a ser un grupo político institucionalizado, que asumió el poder y gobierno de Nicaragua durante el mandato de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional. Cuatro sacerdotes ocuparon cargos en el nuevo gobierno sandinista: Ernesto Cardenal como Ministro de Cultura, Fernando Cardenal es nombrado el coordinador de la Campaña de Alfabetización, Miguel D'Escotto fungió como Ministro de Relaciones Exteriores, el Ministerio de Bienestar Social estuvo a cargo de Edgar Parrales y Carlos Tünnermann fue el Ministro de Educación, puesto que después ocupó Fernando Cardenal.

El 20 de julio se llevó a cabo una ceremonia en la antigua Plaza de la República, la ahora Plaza de la Revolución, para celebrar el triunfo del FSLN, que contó con la presencia de los obispos, quienes entonaron el himno *Te Deum* en acción de gracias a Dios, inclusive Obando bendijo y tomó juramento a la JGRN y ante la multitud presente declaró que “el sandinismo es la mejor opción para el país.”¹²⁷ Pero este entusiasmo y apoyo de la jerarquía católica no duró mucho, al paso de los meses las

125 Oscar Geymonat, “Un enfoque sobre la Iglesia en Nicaragua”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. VIII, No. 1 (1987): 60.

126 Bataillon, *op. cit.*, 196.

127 *Ibidem*, 192.

contradicciones se fueron manifestando. Para 1980 Obando comenzó a vislumbrarse como uno de los principales opositores del nuevo gobierno: en sus comunicados episcopales deslegitimaban al gobierno sandinista, al cual acusó de perseguir a la Iglesia y de intentar instaurar un Estado ateo.

Los grupos cristianos que apoyaron las acciones y actividades de la revolución, como los cortes de café y la Campaña de Alfabetización, fueron acusados de desobedecer a la Iglesia y generar división y conflicto dentro de ésta.¹²⁸ Uno de los puntos más álgidos consistió en el ultimátum que Obando hizo a los sacerdotes del Gobierno de Reconstrucción Nacional, a quienes se les exigía dejar sus puestos gubernamentales por órdenes de la Iglesia. Ante esto los cuatro sacerdotes involucrados afirmaron en un pronunciamiento público su “inquebrantable compromiso con la revolución popular sandinista, en fidelidad a nuestro pueblo, que es lo mismo que decir en fidelidad a la voluntad de Dios.”¹²⁹

Al poco tiempo del arribo de los sandinistas al poder, Nicaragua fue agredida y atacada por fuerzas paramilitares financiadas por el gobierno de Estados Unidos, con el objetivo de desestabilizar y derrocar al gobierno sandinista. El derrocamiento de Somoza trajo consigo una gran esperanza para el movimiento cristiano liberacionista por un lado y, por el otro, se contrajeron retos y dificultades frente a los ataques de la jerarquía católica y por la guerra desatada por La Contra, el así llamado grupo paramilitar financiado por el gobierno de Ronald Reagan.

128 Geymonat, *op. cit.*, 65-66.

129 *Ídem*, 67.

CAPÍTULO III

Elementos para plantear una historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua

3.1 ¿Una historia de las mujeres *cristianas sandinistas* en Nicaragua?

Y es que una de las características de la revolución popular sandinista es, junto con la participación masiva de la juventud, la de los cristianos y de la mujer. De tal manera que es difícil hablar de la revolución sin referirse a la mujer, como es difícil disociar en esta experiencia nueva, la revolución de la fe. Luz Beatriz Arrellano

La marcada y activa participación de personas cristianas fue un elemento que distinguió y marcó a la Revolución Sandinista, por lo tanto, resulta difícil no nombrar al movimiento cristiano liberacionista cuando se habla del FSLN. Giulio Girardi comenta que el aporte de las comunidades cristianas fue como base de apoyo logístico y aparte colaboraron a la popularización de la lucha sandinista entre un amplio sector de la sociedad nicaragüense.¹³⁰ Según Girardi, esta convergencia tiene un significado más allá de la alianza estratégica, ya que se puede observar que la identidad misma de las personas cristianas estaba atravesada por el sandinismo, es decir, muchos cristianos no se asumían sólo como aliados de los sandinistas, sino como sandinistas mismos. Por su parte, un gran sector de sandinistas se percibía más que como aliados de los cristianos como cristianos mismos. Apareció así, según Girardi, un nuevo sujeto de lucha y movilización popular durante la década de los ochenta en Nicaragua: el cristiano sandinista.¹³¹

El fotógrafo mexicano Pedro Valtierra dejó un registro fotográfico de la insurrección final de 1979 y, entre las diversas fotografías que dieron testimonio de este momento, existe una que nos llama la atención y nos lleva a ahondar en este sujeto que señala Girardi. Valtierra nos regala el instante de una mujer que presumimos es guerrillera del FSLN, pues carga un fusil en la mano y, además, la joven mujer trae consigo otro elemento que, junto al arma, sintetiza un tipo de pertenencia política muy específica y peculiar: ella porta un crucifijo. Por lo tanto, es para nosotras el retrato de una *cristiana sandinista*.

En la bibliografía relacionada al movimiento cristiano liberacionista y a la revolución en Nicaragua, es común encontrar que se nombre a diversas mujeres que desde la fe y los espacios religiosos se incorporaron al FSLN: jóvenes o adultas; catequistas, mujeres del grupo juvenil de la parroquia, religiosas, animadoras en las CEBs o simplemente asistentes constantes a las actividades de la Iglesia. No obstante, en la mayoría de ellas podemos distinguir una experiencia común que está

130 Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo...*, 248.

131 *Ibidem*, 247.

relacionada al descubrimiento y la puesta en práctica de una experiencia religiosa diferente,¹³² rasgo que significó para ellas otras formas de relacionarse y entender su entorno social y político. Esto significa que la espiritualidad renovada en espacios religiosos como las CEBs o los círculos de Lectura Popular de la Biblia las dotó de un sentimiento de empoderamiento y de necesidad de transformar una realidad de pobreza, represión y violencia. El encontrarse con estas nuevas ideas llevó a muchas de ellas a procurar ser consecuentes con su fe orientada a la justicia social, de esta manera, varias mujeres cristianas se incorporaron al movimiento contra la dictadura que se condensó en el proyecto sandinista.

Independientemente del sexo podemos afirmar que esta experiencia de empoderamiento, organización y concientización política alcanzada en los espacios y motivaciones religiosos es una línea general que encontramos en las experiencias de las personas cristianas vinculadas a la Revolución Sandinista. Entonces, podemos debatir si tiene alguna diferencia en cuanto a la significación histórica cambiar el género del sujeto de análisis, o sea, feminizar y situar el movimiento cristiano liberacionista desde la práctica y experiencia de las mujeres. Creemos que el carácter dinámico de la historia hace posible sugerir que otras formas de escribir y entender la historia, además que resulta necesario y urgente identificar, problematizar y hacer historia desde las y los sujetos que usualmente no figuran como protagonistas en los discursos históricos convencionales, como lo han sido las mujeres.

Apuntamos a que la historia suele construirse a partir de un sujeto dominante, a veces único, que termina por consolidar discursos hegemónicos sobre algún hecho o acontecimiento histórico. En el caso de la historia del movimiento cristiano liberacionista de Nicaragua, nos atrevemos a señalar que esta historia se ha escrito de manera eminentemente androcéntrica. Expresamos esto porque encontramos que la línea histórica que comúnmente está detrás de este acontecimiento es una narración eclesial-política que parte de un “sujeto varón cristiano”.

132 A esto nos referimos a la espiritualidad, pastoral y prácticas religiosas que se fueron modificando a partir de ciertos cambios dentro de la Iglesia como la Conferencia de Medellín: espiritualidad ligada a los fundamentos de la teología de la liberación.



Ilustración 2. *Fotografía de Pedro Valtierra de mujer guerrillera con crucifijo*

Esto es, la narrativa histórica regularmente está construida por medio de la descripción de ciertos sucesos dentro de la Iglesia Católica, como parte de una serie de cambios en los arquetipos religiosos, pastorales y teológicos, cambios que implicaron abrir un momento de oportunidades políticas para el desarrollo y vinculación de la fe cristiana con el movimiento popular. Esto se plantea como una especie de “paradigma cristiano más liberador” y políticamente más favorable, en el sentido de que dio pautas para generar una conciencia crítica y una postura política radicalizada de los grupos cristianos que confluyeron con las acciones del FSLN. Sin embargo, si nos detenemos a observar detalladamente este asunto, podemos señalar que estas narrativas dan por sentado que todos los sujetos se posicionan de la misma manera en la Iglesia y en la vida social y política. Empero, si valoramos que las mujeres dentro de la estructura de la Iglesia Católica son concebidas teológicamente distintas a los varones, lo cual las relega a un sitio secundario, incluso marginal, y que aunado al acceso desigual de las mujeres a los espacios de representación y participación política, es factible que discutamos o repensemos las implicaciones de este paradigma religioso más permisivo y liberador.

En cambio, se puede localizar lo que nosotras hemos designado la *lectura teológica* del movimiento cristiano liberacionista, gracias a la amplia bibliografía que encontramos posicionada desde las personas creyentes que interpretaron y estudiaron este hecho histórico desde la teología. Este análisis teológico está enmarcado en los conceptos y las bases de la Teología de la Liberación, en este sentido, se toma como sujeto de análisis e interpretación a *los pobres*. Recuperamos la crítica que ha hecho la Teología Feminista en América Latina sobre cómo *los pobres*, en tanto que categoría de análisis y punto de partida de la teología, homogenizó e invisibilizó las particularidades de otros sujetos, al considerar sólo la opresión de clase. Entonces, estas lecturas teológicas del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua no tomaron en cuenta las problemáticas y opresiones que tocaba las vidas de las mujeres. Como señala Ivone Gebara:

Los pobres en sus textos [de los teólogos de la liberación] parecían no tener sexo. Eran pobres en general, pobres en el sentido de la pobreza material y como clase proletaria. Y Dios, así como su reinado, exigía el socialismo y la revolución social en una clave general que se expresaba desde lo masculino para incluir a toda la humanidad.¹³³

Luego, es posible indicar que el carácter androcéntrico de la historia está atravesado por el cuestionamiento básico de qué se entiende por historia. De esta manera Carmen Ramos Escandón señala que la orientación tradicional para entender qué es la historia es interpretada como el ámbito de las acciones humanas, pero considerando “lo humano”, los hechos que ocurren en la vida pública,

133 Ivone Gebara, “¿Tienen futuro las teologías feministas en América Latina?” en *Sinóde. Revista de Teología*, Vol. 7, núm. 1 (2013): 23.

hechos generalmente ejercidas por varones. Por lo tanto, la conceptualización habitual de la historia entendida como una crónica del ejercicio del poder público, excluye a las mujeres, puesto que tradicionalmente las mujeres se encuentran al margen del ejercicio del poder político,¹³⁴ siempre que el lugar en el que acostumbradamente se han desempeñado las mujeres es el espacio privado.

El movimiento feminista y las luchas de las mujeres han cuestionado la construcción y visión androcéntrica de la historia que excluye a las mujeres de las narrativas históricas, y señala que la historia no puede realizarse sólo a partir de un sujeto representativo o único. La historiadora Joan Scott apela a que el quehacer histórico que busque visibilizar a las mujeres debe hacer un planteamiento de ellas como sujetos de la historia, y nos plantea las siguientes preguntas:

¿Cómo pueden las mujeres conseguir el estatus de sujetos en un campo que las ha subsumido o ignorado? ¿Bastará con hacer visibles a las mujeres para rectificar el abandono del pasado? ¿Cómo podrían añadirse las mujeres a una historia que se presenta como el relato universal de la humanidad, que pone como ejemplos las vidas de los hombres?¹³⁵

Si bien desde nuestra observación podemos decir que la historia del movimiento cristiano liberacionista sí se ha analizado en su mayoría de una manera en donde se ha subsumido a las mujeres y otros sujetos diferentes en la construcción de esta historia, cabe cuestionar los señalamientos que hace Joan Scott, ¿podemos decir que la historia del movimiento cristiano liberacionista de Nicaragua ha ignorado a las mujeres?

Para responder a esta pregunta debemos observar algunos elementos que rodean a la historiografía del movimiento cristiano liberacionista. Primero, debemos anotar que gran parte de las publicaciones sobre participación cristiana en la revolución corresponde a libros, revistas o artículos de instituciones de carácter cristiano como el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CAV)¹³⁶ o el Instituto Histórico Centroamericano (IHCA),¹³⁷ este tipo de fuentes datan de la década de los ochenta y son reflexiones que se dan dentro de la coyuntura de la revolución en el mismo espacio-tiempo. Otro tipo de fuentes que encontramos es el que se realizó fuera de Nicaragua las cuales también están

134 Carmen Ramos Escandón, comp., *Género e historia: la historiografía sobre la mujer* (México: Instituto Mora- UAM, 1992), 8.

135 Joan Scott, *Género e historia*, trad. Consol Vilà I. Boadas (México: FCE- UACM, 2008), 36-37.

136 El Centro Ecuménico Antonio Valdivieso fue fundado en 1980 por el sacerdote Uriel Molina con el objetivo de acompañar y sistematizar las reflexiones de los cristianos en el proceso de la Revolución Sandinista.

137 Instituto jesuita perteneciente a la UCA, actualmente lleva el nombre de Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA).

escritas en el mismo periodo revolucionario, y corresponden al interés en América Latina por dar testimonio y explicar la novedad que suscitó la confluencia “cristiano- revolucionario” en Nicaragua.

Notamos que es a finales de la década de los ochenta cuando aparecen algunos artículos de mujeres que debaten los avances y la situación de las mujeres dentro de la Iglesia y la sociedad nicaragüense. Como ejemplo de esto tenemos el artículo *El aporte de la mujer a la transformación de la sociedad y de la Iglesia en Nicaragua* de 1987, escrito por la religiosa franciscana Luz Beatriz Arellano. Este texto aparece en el libro colectivo *Nicaragua trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, uno de los compendios más amplios de reflexión social y teológica sobre cristianismo y revolución que publicó el CAV.

No podemos hablar de la situación de la mujer en Nicaragua hoy, sin referirnos a su problemática propia: su pasado en el contexto histórico de una sociedad marcada por la dominación, característica de un capitalismo periférico dependiente y dictatorial, impuesto por el sistema de dominación imperial. El pueblo nicaragüense todo, pero la mujer en especial, ha vivido una situación de sometimiento, explotación y subordinación, cuya injusticia se refleja aún en una desigualdad social, cultural, política y económica que no pueden ser superadas en 7 años de revolución.¹³⁸

El Centro Ecuménico Antonio Valdivieso contó desde 1981 hasta 1990 con un boletín llamado *Amanecer. Reflexión Cristiana en la Nueva Nicaragua*, éste dejó testimonio de cómo los cristianos liberacionistas de Nicaragua respondieron a las diferentes situaciones y cambios políticos que se fueron suscitando durante la revolución, como lo fueron la Campaña de Alfabetización, los conflictos y tensiones entre el FSLN y la jerarquía católica, el ataque y la intervención de Estados Unidos, la visita del Papa Juan Pablo II en 1983, el *Servicio Militar Patriótico*, las elecciones de 1984 y la derrota sandinista en 1990. Es visible que a lo largo de las dos décadas que prevaleció esta publicación se mencionan diversas mujeres que desde las CEBs o su participación y militancia política contribuyen al proceso de la revolución. Sin embargo, es hasta 1985 con el boletín titulado *Hacia una nueva espiritualidad de la mujer. Apuntes desde Nicaragua* que podemos reconocer un análisis específico sobre la situación y problemática social, política y religiosa de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista.

En algunos textos recientes como el libro de Félix Jiménez *Pobres por los pobres. 50 años de la Parroquia San Pablo* del 2016, se hace una actualización y ampliación de la historia de la parroquia San Pablo Apóstol, es evidente que a diferencia de escritos anteriores de Félix Jiménez¹³⁹ se pone mayor

138 Luz Beatriz Arellano, “El aporte de la mujer a la transformación de la sociedad y de la Iglesia en Nicaragua” en *Nicaragua trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, ed. Giulio Girardi *et al.* (Managua: CAV, 1987), 135.

139 Jiménez, *La Parroquia San Pablo Apóstol, germen de las Comunidades Eclesiales de Base*, 63-83.

énfasis y cuidado en mencionar y explicitar los aportes de las mujeres. Este libro cuenta con un apartado exclusivo donde se narran las historias y nombres de las mujeres que fueron pioneras en el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base y en la fundación de la parroquia San Pablo Apóstol.

Al hacer estas breves anotaciones sobre lo que se ha escrito acerca de las mujeres del movimiento cristiano liberacionista, ¿es viable apuntar que la historia de este movimiento ha ignorado a las mujeres? A pesar de que existen elementos que tratan la situación de las mujeres o se resalta su “importancia” y aportes a la revolución, apelamos a que esto no basta, pues creemos que se debe reflexionar y apuntar a la formación de una *historia de las mujeres* que, como apunta Joan Scott, aspire a “hacer de las mujeres el foco del cuestionamiento, el tema de la historia, un agente de la narrativa.”¹⁴⁰ Con esto no quisiéramos demeritar las publicaciones anteriormente enunciadas, ya que estas son testimonios y fundamentos importantes que nos ayudan a comprender y construir la vida y las historias de las mujeres cristianas en Nicaragua. Tal como indica Lola G. la historiografía feminista pretende sacar de las sombras a las mujeres en la historia, lo que requiere proponer herramientas teóricas para explicar su participación en la historia, así como para buscar las razones de su desigualdad y apuntar hacia posibilidades para el cambio social y político.¹⁴¹

3.2 Género e historia

Tras lo anterior concluimos que el género como categoría de análisis que aporta la teoría feminista es una herramienta teórica de suma importancia para acercarnos al planteamiento de una historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua. Como observa Joan Scott, “si el grupo o categoría *mujeres* debe ser objeto de investigación, entonces el género -los múltiples y contradictorios significados atribuidos a la diferencia sexual- es un instrumento analítico de importancia”.¹⁴² Esto no quiere decir que el género como herramienta de análisis sea una atribución o vinculación exclusiva con las mujeres, pero recurrimos al análisis siguiendo la categoría de género y nos situamos desde los estudios feministas, porque consideramos que estos nos permiten pensar y plantear de manera crítica la vinculación y participación de las mujeres cristianas a los procesos políticos de Nicaragua.

Sostenemos que una historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista no consiste únicamente en mencionar o enumerar la participación femenina, por lo que el género como

140 Scott, *op. cit.*, 35

141 Lola G. Luna, *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia* (México: Fem-e, 2004), 23, <http://bdigital.unal.edu.co/53372/1/losmovimientosdemujeresenamerica.pdf>. (Fecha de consulta 25 de abril del 2018).

142 Scott, *op. cit.*, 45

herramienta que nos permite analizar las complejas relaciones entre los sexos, nos ayuda a ir más allá en la problematización de las formas en que se acomoda a las mujeres en la historia, la política y la religión, para repensar y proyectar horizontes distintos a un hecho histórico que aparentemente ya ha sido “demasiado estudiado.” Apuntamos a que además de hablar acerca de las ausencias y desigualdades de las mujeres en la historia hay que contextualizar los motivos de dichas ausencias, desigualdades y violencias hacia las mujeres. Y este mecanismo que nos brinda la perspectiva de género nos hace tomar un giro en pos de la denuncia y la búsqueda por transformar estas relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Como señala Norma Blázquez Graf:

Al usar los lentes de género para ver el mundo, se obtienen diversas imágenes o teorías que ponen el acento en diferentes puntos de origen desde donde surgen las relaciones de género que oprimen y ponen en desventaja a las mujeres dentro de la organización social que se vive, por lo que desarrollan también diferentes planteamientos teóricos y estrategias para lograr su transformación.¹⁴³

Hablar de *género* hace referencia a que los cuerpos humanos no están limitados o determinados exclusivamente por su distinción biológica, que es el sexo (hombre-mujer); evidencia el hecho de que, al enunciar y asignar un cuerpo como de hombre o de mujer, existe una serie de asignaciones simbólicas conforme a las cuales interpretamos, determinamos, condicionamos y ubicamos a estos cuerpos. Ello deriva de que el género es la forma en que cada sociedad simboliza la diferencia sexual entre mujeres y hombres, lo que considera propio de cada sexo, por tanto, el género es una construcción histórica que se transforma y cambia según la época, pero también es una expresión cultural porque las prescripciones de cada sexo cambian de una sociedad a otra.¹⁴⁴ De esta manera el género son las atribuciones y símbolos que vuelven *femeninos* o *masculinos* a estos cuerpos.

Por lo entonces, la categoría género nos ayuda a desmitificar y cuestionar los roles, características y relaciones tradicionalmente asignados a hombres y a mujeres. Bourdieu señala que el orden simbólico del género está tan arraigado socialmente que éste no requiere justificación, porque se muestra como natural o evidente.¹⁴⁵ Dicho esto, aquel orden simbólico del género justifica en muchas ocasiones que las mujeres sufran una relación desigual, tangencial y excluyente en las diferentes

143 Norma Blázquez Graf, “Epistemología Feminista: temas centrales”, en *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, coord. Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (México: UNAM-CEIICH, 2012), 28.

144 Marta Lamas, *Cuerpo, sexo y política* (México: Océano, 2013), 158.

145 *Ibidem*, 160: «Se impone a sí mismo como autoevidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Las estructuras cognitivas perciben la *doxa* y conciben el orden social como “natural” a través de “esquemas no pensados de pensamiento”: *habitus*. Así cada cultura consagra su orden simbólico como “natural”. Esta “naturalización” dificulta tomar distancia y reflexionar sobre la socialización de las relaciones de dominación de género.»

esferas de la vida social, porque la asignación simbólica que se hace a partir de la diferenciación sexual les establece una serie de mandatos que tienden a su subordinación y marginalización.

En esta relación desigual lo femenino se edifica como “lo otro”, porque lo dominante y el eje bajo el cual se construyen las bases y lógicas de la historia, la política o la religión corresponden a lo masculino. El hecho mismo que estemos planteado y justificando una lectura de la historia “desde las mujeres” es un ejemplo de este eje androcéntrico, como señala Simone de Beauvoir: “A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad [...] un hombre no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo: que él sea hombre es algo que se da por supuesto.”¹⁴⁶

El género como categoría de análisis en la tarea histórica apunta a discutir y romper con los paradigmas androcéntricos relacionados con la interpretación del pasado, a lo que se suma, como nos deja ver Beauvoir, que emplaza al sujeto que interpreta y produce conocimiento. Normalmente no hallamos en los textos una justificación enmarcada en el género de quien escribe, mas ello no implica que el sujeto no esté determinado por las concepciones del género que lleva consigo; luego, ni la ciencia ni cualquier producción de conocimiento es neutral siempre que se lleva a cabo por sujetos situados. Por esta razón, la epistemología feminista también aborda “la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar.”¹⁴⁷ Con todo, a lo largo de la historia hay episodios en que la ciencia ha realizado investigación y conocimiento con una fuerte carga sexista que ha justificado la exclusión de las mujeres, y ha denigrado los modos cognitivos femeninos del conocimiento.¹⁴⁸

Las razones expuestas conllevan que la utilización de la categoría de género para pensar y escribir una historia de las mujeres cristianas en Nicaragua demande deconstruir y revisar lo que se ha escrito acerca del tema, escudriñar cómo se ha escrito y descubrir los sesgos sexistas y androcéntricos bajo los que se ha analizado el tema que estudiamos. Proponemos que esta debe darse desde una mirada que considere de manera crítica el posicionamiento de las mujeres en el contexto que se analiza, ya que decir *mujeres* implica dar contenido y un sentido concordantes con los elementos históricos, socioculturales que configuran su relación con la sociedad, la política o la religión. Esto es, hacer notar “la importancia general de las diferencias de género en la conceptualización y la organización de la

146 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (México: Penguin Random House, 2012), 17.

147 Blázquez, *op. cit.*, 22.

148 *Ídem.*

vida social”;¹⁴⁹ puesto que el estudiar de manera crítica la situación de las mujeres en la historia significa rescatar las contribuciones históricas logradas por ellas, asimismo evidenciar los mecanismos y formas de opresión y subordinación social, política y religiosa de las mujeres investigadas. En fin, desnaturalizar las opresiones, los silenciamientos, desventajas y atribuciones normalizadas que se han asignado a las mujeres en la sociedad y en la escritura de la historia.

La historia feminista se convierte así, no en el recuento de las grandes obras llevadas a cabo por las mujeres sino en la exposición de las tan a menudo silenciadas y ocultadas operaciones del género, que son, sin embargo, fuerzas con una presencia y una capacidad de definición en la organización de la mayoría de sociedades.¹⁵⁰

Realizar una historia que tenga a las mujeres, su vida, su agencia y participación como protagonistas de la narrativa, después de diseccionar cómo el posicionamiento y las relaciones de género influyen y determinan el modo en que se asocian con las diversas esferas de la vida social, pone en tela de juicio la historia convencional y desemboca en un proceso de reescritura de la historia, porque el análisis crítico de observar las relaciones de género enfrenta críticamente a la política de las historias existentes.¹⁵¹ Ya que el género, como señala Sylvia Marcos, al ser una postura que emerge desde abajo y desde los márgenes, lleva a reconceptualizar las categorías hegemónicas de los discursos establecidos.¹⁵²

Apostar a una nueva mirada y a una reescritura de la historia del cristianismo liberacionista en Nicaragua que tome en cuenta a la mujer como sujeto histórico es una materia que se torna imperante, pues no existe alguna historia que se plantee desde esta perspectiva. Lo que encontramos es una vasta bibliografía y elementos de análisis que hablan de la participación cristiana en la revolución, así también una amplia bibliografía sobre la lucha de las mujeres en la Revolución Sandinista y en el desarrollo del movimiento de mujeres y los movimientos feministas en Nicaragua. Pero falta vincular históricamente estos dos fundamentos mediante la problematización de las relaciones de género, y hallar desde la experiencia de las mujeres cristianas la ligadura política con la revolución y el propio movimiento de mujeres en Nicaragua.

Si bien apostamos a pensar una reescritura de la historia del cristianismo liberacionista en Nicaragua, sabemos que al ser este un campo nuevo por explorar una primera tarea es analizar desde las relaciones de género la manera que la historiografía tradicional ha ubicado a las mujeres, es decir,

149 Scott, *op. cit.*, 40.

150 *Ibidem*, 47.

151 *Ídem*.

152 Sylvia Marcos, *Religión y género* (Madrid: Trotta, 2008), 10.

¿en qué momentos, bajo qué criterios se nombran, mencionan o ubican a las mujeres en la historiografía cristiano revolucionaria de Nicaragua? Por otro lado, reconocemos que existe un material abundante de testimonios de personas cristianas vinculadas al FSLN, aunque vislumbramos algunos sesgos en ellos porque una buena porción corresponde a experiencias recolectadas hace varias décadas –en el lapso revolucionario-, y traslucen un fin político o ideológico. Pese a estas “limitaciones” consideramos que leer estos testimonios bajo los *lentes del género* facilita puntear rasgos que permiten problematizar temas relacionados con el lugar social y eclesial de las mujeres, igualmente localizar las representaciones y símbolos religiosos enunciados en esta clase de testimonios. Con base en tales testimonios, más otras bibliografías que quieren narrar las experiencias de las mujeres en la lucha revolucionaria y el movimiento de las mujeres, es posible distinguir y rescatar los momentos y las formas con que ellas edificaron una conciencia política que las condujo a la participación con el FSLN.

Al observar estos registros de acuerdo con las relaciones de género, y basándonos en las realidades de las mujeres y cómo se posicionaron a nivel social, religioso y político, creemos que es alcanzable obtener nuevas causas e interrogantes en torno al desarrollo del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua. Ante todo porque muchos de estos registros parten de una veta muy personal o cotidiana, este sólo hecho nos hace posicionar con otra perspectiva el discurso histórico, porque se incorpora el elemento de la vida cotidiana y el espacio personal de los actores históricos, elementos que en la historia tradicional quedan fuera.¹⁵³

153 Joan Scott menciona que una de las formas de hacer historia de las mujeres es replantear y repensar las narrativas, causas y una periodización diferente de un suceso histórico ya conocido; alejarse de la estructura convencional de la historia, proponer una relectura de la historia distinta que tome en cuenta sus estructuras de vida. Esta historia se basa exclusivamente en su agencia social, al analizar su papel activo en la historia que se estudia tomando en cuenta los aspectos de su experiencia como mujeres contextualizadas en algún espacio vivido bajo algún tipo de opresión (clase, género, etc.); en este sentido se busca rescatar los momentos y las maneras en que ellas colaboraron entre sí para luchar directamente contra esta opresión, en este enfoque es importante descubrir cómo se fue edificando la conciencia que motivó su comportamiento desde la experiencia vivida como mujeres. Es decir, a partir del análisis de las relaciones de género que las posicionan en esta situación; las pruebas utilizadas en este tipo de investigación documentan las expresiones, ideas y acciones de las mujeres. La explicación y la interpretación se estructuran dentro de los términos de la esfera de las mujeres: mediante el examen de la experiencia personal y de las estructuras familiares domésticas, de las reinterpretaciones colectivas (propuestas por ellas mismas) de las definiciones sociales del papel de las mujeres y de las redes de amistad femenina que proveían un sustento físico y emocional (Scott, *op. cit.*, 38-39)

3.3 Condiciones generales de la vida de las mujeres de Nicaragua en la década de los setenta

No se puede hablar de las mujeres del movimiento cristiano liberacionista y tratar de comprender sus relaciones y manifestaciones religiosas y políticas, sin tratar de entender las condiciones cotidianas en las que vivían, o sea, demarcar el contexto del que emergieron las experiencias de las mujeres que llegaron a ser las actrices activas de la lucha anti somocista y de la revolución. Este contexto lo localizamos antes de 1979, porque a partir de este año podemos ubicar el quiebre que hay con las nuevas condiciones sociales y políticas que se generarían a partir de la década de los ochenta con el fin del somocismo y el inicio de la década de la revolución.

El hacer un bosquejo de las condiciones sociales, políticas y religiosas en las que vivían estas mujeres es complejo debido a la pluralidad de experiencias y vivencias que evoca el referirnos a *las mujeres de Nicaragua*. Ello es porque no existe una manera única de ser "mujer nicaragüense" en el medio analizado; Nicaragua es un territorio extenso en el que convive una multiplicidad de existencias determinadas y atravesadas tanto por la comunidad y el espacio habitado dentro del país, ya sea urbano o rural, como por la edad, la etnicidad, la identidad y expresión de la sexualidad y la situación socioeconómica.

Previamente hemos acotado la población de mujeres a investigar atendiendo especialmente a su identidad religiosa, y quedándonos con aquellas que se expresan e identifican como "cristianas" acotadas a la tradición católica, quienes formaron parte del proceso de renovación eclesial, pastoral y teológica vivida en Nicaragua a principios de la década de los sesenta: mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base, de los círculos de Lectura Popular de la Biblia, mujeres Delegadas de la Palabra, del Movimiento Juvenil Cristiano, entre otras.

Dichos delineamiento y selección resultan insuficientes para englobar la diversidad de vivencias y situaciones propias de las "mujeres cristianas de Nicaragua", puesto que cada una de ellas vive su fe e identidad religiosa en distintos lugares y modos, lo que nos niega un tipo exclusivo de mujer cristiana única. Varias de ellas pertenecen a alguna orden religiosa, otras son laicas, amas de casa, estudiantes, catequistas, de edades y de sectores sociales diversos. Los testimonios dejados por ciertas fuentes delimitan aún más nuestro espectro de análisis, en cuanto a que las mujeres participantes de los lugares religiosos de los barrios orientales de Managua, en especial de la parroquia San Pablo Apóstol, son referidas con mayor frecuencia.

Aun con la imposibilidad de homogeneizar las vivencias de las mujeres cristianas de Nicaragua, cabe decir que encontramos un factor común y una base desde la cual podemos partir para tratar de esbozar el contexto desde el cual parten muchas de las historias de vida de las mujeres que analizamos: la situación de pobreza, marginalidad y violencia en diversos aspectos de la vida.

A pesar del crecimiento económico acaecido desde la década de los sesenta, la carencia y la pobreza fueron constantes en la vida de las personas de Nicaragua. Pobreza que se agudiza y tiene en las mujeres por el lugar que ocupan en la estructura familiar y social una encarnizada manifestación de esta condición. Como observa Clara Murguialday, a finales de la década de los 70 las mujeres eran el 51% de la población del país, constituyendo casi dos terceras partes de los sectores más empobrecidos de Nicaragua.¹⁵⁴ Las condiciones de vivienda e infraestructura de la mayoría de la gente en Nicaragua era precaria, el 47% de los hogares carecían de electricidad y el 90% de agua potable;¹⁵⁵ pese al cuadro generalizado de pobreza en la que se encontraba gran parte de la población, estas carencias y marginalidad se recrudecen en la vida cotidiana de las mujeres, al ser tradicionalmente las encargadas de cuidar de la estructura familiar. El conglomerado de las actividades que constituyen el sostenimiento de un hogar se dificultan cuando no hay acceso a servicios básicos, como agua o luz, porque tales demandan más trabajo a las mujeres para lavar la ropa o ir por agua al río, o la leña para cocinar, y todavía hay que añadir el cuidado de numerosos hijos e hijas.

En Nicaragua, como en otras sociedades subdesarrolladas, la maternidad significa una sucesión ininterrumpida de embarazos, partos y lactancias que desgasta en forma acelerada la salud de las mujeres y absorbe buena parte de sus energías desde los 15 a los 40 años. En 1975, las mujeres de menores ingresos tenían una tasa de fecundidad de 7,8 hijos en el campo y 6,2 en las ciudades. Antes de 1979 las mujeres rurales perdían uno o dos embarazos a causa de los abortos provocados por la desnutrición y las pésimas condiciones de vida y trabajo.¹⁵⁶

La figura del “padre ausente” dentro de las dinámicas familiares es algo común en Nicaragua, ya que es recurrente que los varones se desliguen del cuidado y sostenimiento afectivo y económico de sus hijos, siendo el abandono irresponsable del compañero algo más con la que las mujeres deben lidiar. Este hecho fuerza a las mujeres a que no sólo realicen los trabajos del hogar y del cuidado de los hijos, sino, que deben realizar otras actividades productivas fuera de casa para mantener y lograr la supervivencia propia y de sus familias. Como observa Elizabeth Maier, la red de solidaridad familiar

154 Clara Murguialday, *Nicaragua, revolución y feminismo (1977-89)* (Madrid: Ed. Revolución, 1990), 10.

155 *Ídem*.

156 *Ibidem*, 28

natural a las familias extensas, es una característica que ayuda a que las mujeres puedan trabajar fuera de sus casas y obtener ingresos económicos para el sostenimiento del hogar.¹⁵⁷ Según la encuesta de Empleo Urbano de 1980 el 85% de las jefas de hogar trabajaban de forma remunerada; los trabajos donde laboraba una porción extensa de mujeres era en la rama de los servicios como trabajadoras domésticas, donde las condiciones laborales eran de suma explotación, con jornadas de más de 14 horas, pago mínimo a veces en especie, en un entorno muchas veces cercano a la esclavitud.¹⁵⁸ Otro rubro donde se desempeñaba la mayoría de las mujeres era en el comercio informal, a finales de la década de los setenta el 58% de la población comerciante de la zona urbana correspondía a la población femenina.¹⁵⁹

Tuve diez hijos, o sea catorce, pero se me murieron cuatro, chiquitos. Se murieron de desnutrición. Yo, por ejemplo, los catorce o diez hijos con un salario tan bajo y pagando hasta casa, pues, imposible darles una alimentación adecuada o una educación. Aquí en Nicaragua todas las mujeres hemos tenido que ayudarnos [...] Aquí ha reinado un machismo [...] Los hombres dejan la obligación a la mujer. Yo sé porque yo he sido una de las víctimas. A mi marido le valía que yo no comiera o que no comieran mis hijos. Entonces yo tenía que formarme a trabajar, yo con mis criaturas para mantener la obligación, para que no les faltara el pan de cada día a mis niños.

Como podemos observar la lucha por la sobrevivencia cotidiana es un elemento que atraviesa de forma dura la vida de estas mujeres, “el ensamble de la opresión sexual y la explotación laboral daba como resultado unas condiciones de vida donde la simple sobrevivencia absorbía todas las energías de las mujeres de los sectores populares”.¹⁶⁰ Y en este contexto cabe recordar que la angustia cotidiana de las mujeres se agudizaba bajo un régimen que hacía uso del terror y la violencia para sostenerse. Circunstancias como estas obstaculizan imaginar que las mujeres tuvieran acceso a actividades recreativas, de descanso o a fundamentos básicos como la educación. Antes de la revolución más de la mitad de la población en Nicaragua era totalmente analfabeta, situación que se agrava en el sector de las mujeres.¹⁶¹ En 1977 un 29% de las mujeres nunca había ido a la escuela, registrando ni un solo año de instrucción escolar, sólo el 1% de la población había alcanzado la educación superior, porcentaje mínimo del cual ni la mitad eran mujeres.¹⁶²

157 Elizabeth Maier, *Las sandinistas* (México: Cultura Popular, 1985), 24.

158 Murguialday, *op. cit.*, 23.

159 *Ibidem*, 22.

160 *Ibidem*, 12.

161 En 1979 la tasa nacional de analfabetismo era del 50,35%, dentro de esta proporción más del 93% de las mujeres rurales eran analfabetas incluso en algunas comarcas montaña adentro el porcentaje podía llegar al cien por cien (*Ibidem*, 10).

162 Elizabeth Maier, *La mujer en la revolución. Crónicas, testimonios, documentos* (México: Cultura Popular, 1980), 37.

3.4 Las mujeres y su relación con el espacio eclesial-religioso

Estando frente a un panorama de carencias, pobreza y terror por el somocismo, encontramos también a una sociedad cuyos referentes y prácticas religiosas son bases constitutivas del contexto cotidiano de las mujeres de Nicaragua, en tanto que este ha sido un país que se ha destacado por su alta adscripción religiosa y su estrecha relación entre la Iglesia y el Estado. En este entorno donde la religión y la Iglesia Católica tienen un fuerte peso social, es observable que son las mujeres la población mayoritaria que atiende y mantiene las actividades de la Iglesia, además, que son las principales promotoras de la transmisión de las creencias religiosas en la comunidad y la familia.¹⁶³

La asignación del rol social basado en la diferenciación sexual pugna una dicotomía entre el espacio de “lo público” y de “lo privado”, usualmente a las mujeres se les relaciona del lado del espacio privado, en esta línea, queda relegada a lo doméstico y al mantenimiento del orden dentro del hogar. A pesar de esto es evidente que muchas mujeres realizaban actividades fuera de sus hogares, debido a la situación de precariedad que les exigía salir a trabajar, el hecho de que “la mitad de la fuerza laboral masculina estaba ocupada en el área estatal”¹⁶⁴ y que el 80% de las mujeres trabajadoras eran contratadas por el sector privado en actividades como el servicio doméstico,¹⁶⁵ nos hace observar que aún las mujeres que salían del espacio privado realizaban actividades que eran una extensión de los roles tradiciones del ámbito privado.

La Iglesia y los espacios religiosos se convierten para las mujeres, en muchos casos, el único espacio de la vida pública “permitido”, en el sentido de que son ellas las principales asistentes y participantes de cuanto aquí se realiza. Pero, aunque las mujeres sean mayores en número y la base que sostiene el trabajo cotidiano de las iglesias, en una Iglesia como la católica, que guarda un modelo vertical y patriarcal las mujeres quedan fuera de los cargos de representación y decisión dentro de la estructura eclesial oficial. Al igual que en el sector productivo, las actividades que realizan las mujeres dentro de la iglesia corresponden a las asignaciones sociales tradicionales a partir de los estereotipos de género, por lo que su participación casi siempre se restringe a ser cuidadoras o educadoras.

163 Esto no es exclusivo de Nicaragua, también es observable que son las mujeres en la mayoría de los espacios religiosos y eclesiales de América Latina.

164 Murguialday, *op. cit.*, 24.

165 *Idem.*

En las actividades religiosas es sumamente marcado que son los varones los que tienen la figura principal de liderazgo, reflejado en la figura del Papa y, a nivel local, en la del sacerdote, quien detenta la "máxima autoridad". Es él quien realiza las actividades con mayor carga simbólica en el ritual religioso, al ser el "intermediario válido" entre Dios y la comunidad, y el único que puede acceder a lo "más sagrado". Como señala Pierre Bourdieu:

al quedar excluidas del universo de las cosas serias, de los asuntos políticos, y sobre todo económicos, las mujeres han permanecido durante mucho tiempo encerradas en el universo doméstico y en las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje; actividades (maternales ante todo) que aunque sean aparentemente reconocidas y a veces ritualmente celebradas, sólo lo son en la medida en que permanecen subordinadas a las actividades de producción.¹⁶⁶

Los símbolos religiosos muchas veces reafirman la idea jerárquica de los géneros donde las mujeres se encuentran subordinadas o son complemento del referente masculino, que afirma su lugar secundario. Por ejemplo, la representación de Dios en la cultura cristiana es casi únicamente masculina, como *Padre* o *el Señor*. Como señala Elizabeth Johnson, el problema no es la utilización de metáforas masculinas para referirse a Dios, ya que ellos al igual que las mujeres pueden ser puntos de partida finitos para formular alusiones hacia lo divino, el problema reside en que los términos masculinos se utilizan de manera exclusiva, literal y con un fin patriarcal. Es decir, la manera privativa y casi incuestionable con que se nombra a Dios crea en el imaginario una conexión que liga a los masculino como una característica "verdadera" de Dios, asociación que legitima y refuerza algunas estructuras patriarcales en la Iglesia, la sociedad y la familia.¹⁶⁷ Porque como señala Mary Daly: "Si Dios es varón, el varón es Dios."¹⁶⁸

Los orígenes y los motivos del machismo en Nicaragua, el sometimiento y la violencia que ejercen los hombres hacia las mujeres no pueden explicarse sólo a partir de una raíz sustentada en la cultura y los símbolos religiosos presentes en el imaginario social, pero como señala Clifford Geertz, existe "una relación de dependencia entre el sistema simbólico de una religión, los modos y motivaciones que establece, su concepción del orden general de las cosas y el halo de factualidad que rodea tanto a los modos como a los conceptos."¹⁶⁹ Es decir, podemos observar que ciertos referentes de Dios pueden sustentar ciertos tipos de relaciones, sobre todo en una sociedad donde la religión

166 Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama, 1998), 47.

167 Elizabeth Johnson, *La que es, el misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002), 56-63.

168 Citado en Juan José Tamayo, *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Barcelona: Herder, 2011), 214.

169 Johnson, *op. cit.*, 60.

tiene un peso y una centralidad en la vida cotidiana. Por ejemplo, como observábamos en el capítulo anterior, el uso que hizo Somoza de ciertas figuras y símbolos religiosos para justificar su dictadura, donde la imagen de un Dios tiránico y poderoso legitimaba un gobierno del mismo carácter. Por el contrario, los nexos que se establecían en las CEBs con el Dios liberador de los pobres condujeron a una relación y vinculación con el FSLN, por lo que resulta factible decir que la masculinización y el depósito de referentes patriarcales de Dios es un elemento más dentro de la compleja estructura patriarcal que sostiene, interioriza y reproduce la violencia hacia las mujeres.

Un aspecto importante de la religión popular en Nicaragua, previo incluso a la renovación pastoral inspirada en la Teología de la Liberación, es la devoción festiva a los santos. Como observa François Houtart, antes de lograr espacios como las CEBs donde había una lectura popular de la Biblia, son las procesiones uno de los pocos espacios donde el pueblo creyente de Nicaragua podía ser productor de su cultura e interpretación religiosa. El santo sale del templo para pasearse por las calles de la comunidad, sale para pertenecer al pueblo, siendo esta una manera de ejercer un dominio simbólico sobre su realidad;¹⁷⁰ y cabe remarcar que en estos espacios las mujeres son las principales creadoras y encargadas de estos ritos y fiestas. En este tipo de prácticas y fiestas religiosas en Nicaragua es muy importante la fiesta de *La Purísima*, que es una devoción hacia la Virgen de La Concepción,¹⁷¹ considerada la “patrona de Nicaragua.” Pero, aunque encontremos una centralidad de la figura femenina en la cultura religiosa nicaragüense, parece evocar la similitud en la vida familiar y social, donde la figura de la madre tiene un gran peso familiar, pero este no deja de ser un lugar secundario, subordinado y violentado en la vida social y eclesial.

De tal manera, las mujeres son consideradas como una especie de “complemento” secundario e inferior, para llevar a cabo ciertas tareas de evangelización. Este rol secundario que las iglesias asignan a las mujeres también alcanza el orden divino, tomando en cuenta que ni la propia imagen de María en

170 Houtart, *op. cit.*, 80-81.

171 «La Purísima es una devoción a la Virgen María que se celebra entre el 28 de noviembre y el 6 de diciembre. El 8 de diciembre es la fiesta de María Inmaculada o la Purísima como se la llama aquí. Ella es la patrona de Nicaragua. Durante estos días la gente se reúne con su familia y amigos para rezar la Novena y cantar a la Virgen. Característica fundamental de estos días es la alegría con que se viven. Las canciones, la distribución de frutas, dulces y otras especialidades, hacen un ambiente de felicidad que crece con el transcurso de los días. La víspera del 8 es la "gritería", la jornada más especial de todas. Durante la tarde los niños se reúnen en las calles con bolsas en las manos, soñando esperanzados los dulces que van a recibir. Durante la noche van de casa en casa donde se celebra la Purísima gritando: "¿Quién causa tanta alegría?" y contestan: "La Concepción de María". Mientras los niños cantan a la virgen los vecinos les ofrecen pequeños regalitos y así recorren las calles repitiendo sus cánticos en ambiente de fiesta y alegría.» «La fiesta de la Purísima: una tradición muy nicaragüense», Revista *Envío* (7 de diciembre de 1981), <http://www.envio.org.ni/articulo/29>. (Fecha de consulta 09 de julio del 2018).

su condición de madre de Dios puede ocupar el lugar de intermediaria entre este y los cristianos; tal lugar ha sido reservado únicamente para su hijo Jesucristo.¹⁷²

Hay que cuestionar conforme a qué rasgos o razones figuras femeninas concretas toman protagonismo en la Iglesia o en la cultura religiosa de una sociedad, cuando consideramos que tanto en Nicaragua como en muchos otros espacios religiosos la representación religiosa femenina más evocada es la de la Virgen María. En ella podemos observar asignaciones culturales muy específicas, como la pureza en tanto que virginidad, la redención a través de la maternidad, el silencio o la obediencia ciega. Estas referencias, consideramos, crean modelos morales a seguir para las mujeres creyentes que condicionan o estereotipan sus acciones y lugar en el espacio religioso y social; cánones religiosos de lo femenino que limitan a las mujeres y llegan a ser violentos para ellas cuando deciden transgredir estos mandatos o tienen otra clase de identidades personales y religiosas.

Siguiendo el precedente de Pandora, la tradición judeo-cristiana explica sus orígenes estableciendo la identidad sexual dentro del patriarcado y reservando a la mujer una posición marginal. Así, la mitología cristiana ha difundido dos figuras que engloban las representaciones tradicionales de lo femenino: Eva y la Virgen María. La cultura patriarcal ha configurado a través de estos personajes los mitos de la mujer seductora y la mujer sumisa, respectivamente.¹⁷³

Es importante señalar que la concepción del ejercicio de la sexualidad humana desde la Iglesia Católica, tiene una serie de preceptos que afecta de manera particular a las mujeres en cuanto al ejercicio y noción de sus derechos sexuales y reproductivos. En realidad, referirse a los derechos es un asunto totalmente prohibido por la doctrina católica, que mira la planificación familiar ejercida por las mujeres como un agravio y pecado grave. Como señala la encíclica *Humanae Vitae*, la regulación de la natalidad mediante el uso de métodos anticonceptivos es algo que fomenta la infidelidad, el egoísmo y la degradación general de la moralidad.¹⁷⁴ De allí que otros derechos como el del aborto estén todavía más estigmatizados, negados y penados. Aunque estas ideas son cada vez más cuestionadas por las mujeres católicas actuales, consideramos que las mujeres nicaragüenses del periodo que estudiamos eran interpeladas por estas ideas, puesto que sus testimonios manifiestan que la maternidad no fue necesariamente elegida o planeada, sino una sucesión casi ininterrumpida e inevitable en condiciones de extrema pobreza. Hay que destacar que la Teología de la Liberación no atendió estos temas ni la manera en que el problema de la reproducción podía intensificarse por la pobreza, porque, como

172 María Teresa Blandón y Rosario Castañeda, *El uso y abuso de Dios y la Virgen. Su impacto en la vida de las mujeres* (Managua: Programa Feminista La Corriente, 2013), 37.

173 Sonia Villegas López, *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista* (Sevilla: Alfar, 2005), 30.

174 Cfr. *Humanae Vitae*, 17.

señala Elina Vuola, al final la teología moral liberadora respecto a la reproducción no se diferenció mucho de la moral católica tradicional.¹⁷⁵

A pesar de que hemos señalado algunos elementos que evidencian actitudes y configuraciones patriarcales y violentas para las mujeres dentro de la vida eclesial y religiosa, prevalece el punto de la cuantiosa presencia de mujeres que trabajan y se agrupan en estos espacios. Y pese a que las mujeres dedican casi todo su tiempo al trabajo y cuentan con poco tiempo libre, encontramos que asistir a la Iglesia se vuelve a veces la única opción para que ellas realicen otro tipo de actividades fuera de la casa y el trabajo. Es como muestran María Teresa Blandón y Rosario Castañeda: las iglesias son un lugar privilegiado donde las mujeres hallan un espacio para encontrarse con ellas mismas y con otras mujeres, topando en la religión un referente de esperanza frente a las dificultades como la violencia, la injusticia, la pobreza y la discriminación.¹⁷⁶ Como comenta María López Vigil:

Las iglesias están vinculadas históricamente al sentido de la vida y se constituyen en el espacio público, como quienes saben de eso; eso les da un poder extraordinario... surge siempre porque el ser humano está, como lo dijo Darío, ante lo fatal... ¿qué sentido tiene?, ¿para qué estás aquí?, ¿para dónde vas?, ¿de dónde venimos? Hay gente que aguanta eso sin respuesta religiosa, pero la mayoría de los seres humanos no, lo necesitan para vivir.¹⁷⁷

Es patente que las mujeres se acercan de forma cuantiosa a las iglesias porque resultan espacios con una idea que les da aliento y esperanza en medio de las dificultades y pesares cotidianos, a pesar de las restricciones y el carácter patriarcal que existen en estos espacios. Las condiciones de vida durante el somocismo entre la pobreza y la violencia sistemática volvían difícil la existencia de casi toda la población nicaragüense, sin embargo, a las mujeres se les asignó una carga de sobrevivencia física y emocional más allá de ellas. La pobreza y la violencia diaria se refuerzan cuando se debe asegurar el cuidado y la manutención propia, a la par que la de los hijos, enfermos o adultos mayores. Es en medio de dicho ambiente de pobreza, violencia y dolor que muchas veces las mujeres recurren a Dios, y son la religión y su fe personal un sostén ante la fatalidad y los desafíos que deben vivir. El Dios que invocan muchas mujeres en la vida cotidiana de lo doméstico, puede entenderse en lo que escribe la teóloga Ivone Gebara:

El Dios de las mujeres pobres muestra su rostro en lo provisorio y en lo doméstico. Es un Dios al que se invoca para que haga vivir, especialmente en casa y desde las cosas de casa [...] Las mujeres invocan a Dios o claman a él para encontrar alimento, para obtener la curación de un hijo o una hija enfermos,

175 Vuola, *op.cit.*, 203.

176 Blandón y Castañeda, *op. cit.*, 29.

177 *Ibidem*, 32.

para educar a los hijos, para que vuelva el marido, para salir de las situaciones difíciles, para conseguir tierra en la que sembrar, para poder tener una casa [...] En casa es donde en muchas ocasiones podemos encontrar a Dios, allí es donde vive, o incluso en la calle, cuando es ahí donde se libra el combate doméstico. Está presente en las lágrimas cuando falta el pan, y también en la alegría cuando hay que comer. También en este sentido Dios es un Dios a imagen y semejanza de estas mujeres, es decir, un Dios que entra en la problemática cotidiana de la vida de las mujeres, que se hace presente en su mundo.¹⁷⁸

3.5 El testimonio y la vida cotidiana en la historia de las mujeres cristiano liberacionistas

Hasta ahora hemos intentado trazar los elementos sociales y religiosos que nos permiten definir a nuestro sujeto de análisis, que son *las mujeres del movimiento cristiano liberacionista*. Se resalta la necesidad de hacer un análisis situado que apunte a que las mujeres, en tanto grupo social, viven y poseen atributos específicos en la manera en que son socializadas y habitan el espacio social, familiar y religioso.¹⁷⁹ Por lo tanto, el abordaje y análisis histórico exige nuevos planteamientos que se construyan desde estas particularidades, porque las mujeres como sujeto y grupo social situado a los márgenes de las iglesias y la sociedad hacen cuestionar y leer nuestras fuentes considerando lo que implica situarnos desde este lugar. Por ejemplo, cómo analizamos las implicaciones que tiene para las mujeres de los barrios populares de Managua, su participación y toma de liderazgo dentro de las CEBs cuando sabemos que carecían de acceso a la representación y poder político y religioso, o también cuando se consideran las relaciones cotidianas de desigualdad y violencia que viven con respecto a los varones. ¿Qué alcances precisos genera en las mujeres el *descubrir al Dios de los pobres* cuando son oprimidas por la pobreza aunada al machismo social y eclesial? ¿Cuáles son las implicaciones al momento de realizar una línea histórica que contemple los factores atravesados en nuestro sujeto de análisis?

Las principales fuentes con las que contamos para estudiar a las mujeres cristianas vinculadas a la lucha anti somocista y a la revolución son casi por completo testimonios encontrados en libros que reflexionan el fenómeno de la participación cristiana en la revolución como hito, aportación y peculiaridad de la lucha popular nicaragüense en el siglo XX. Estos testimonios dan muestra de la elevada y nutrida participación de las mujeres, gracias a que hallamos en estos textos un amplio número de voces femeninas que hablan sobre su recorrido y las vías por las que se fueron anexando al proceso político a partir de su experiencia de fe. Cabe mencionar que recurrir al testimonio como

178 Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002), 190.

179 A pesar de la complicación que trae consigo hablar de las mujeres (como sujeto social, histórico y religioso) por la diversidad de experiencias que atraviesa este grupo.

principal fuente de análisis deriva de una característica de la literatura centroamericana, en la que el género testimonial se erige como un recurso muy utilizado para relatar y dar a conocer los sucesos políticos más significativos de la historia reciente, en especial lo referente a los conflictos desatados en la década de los ochenta, como señala Verónica Rueda Estrada

Junto con la agudización del conflicto bélico en Nicaragua durante los años ochenta se dio el auge del género testimonial en toda la región centroamericana, ya que éste formó parte de los propósitos ideológicos de los rebeldes. La literatura y, específicamente, el testimonio fueron considerados como un medio operativo para lograr la solidaridad internacional.¹⁸⁰

De dicho contexto provienen muchos de los testimonios que revisamos. Conforme escribe Rueda, el testimonio nicaragüense en este marco tiene como propósito exaltar las figuras rebeldes, y busca rescatar las experiencias colectivas de lucha, dando voz a grupos que habían sido políticamente descartados, como los campesinos, las mujeres, niños y demás grupos socialmente marginados; estos testimonios tienen un objetivo propagandístico y contienen una fuerte carga política e ideológica tendiente a las luchas de la izquierda. El testimonio se volvió durante la época de la revolución un medio de divulgación histórica casi oficial, ya que el gobierno sandinista incentivó y financió varios proyectos que recogieron los recuerdos de combatientes y colaboradores que habían estado en la lucha anti-somocista.¹⁸¹ Todavía en la actualidad el testimonio sigue siendo un medio importante para el rescate de la memoria de la revolución y una herramienta recurrente en las nuevas publicaciones sobre el FSLN.¹⁸²

180 Verónica Rueda Estrada, “Testimonios, confesiones y memorias del sandinismo” en *Cuadernos Americanos*, núm. 127 (2009): 145.

181 En cuanto a los proyectos de recuperación testimonial que incentivó el gobierno de la revolución, Verónica Rueda señala algunos ejemplos como la entrega de recursos económicos que se hicieron a la fundación del Instituto de Estudios del Sandinismo para recopilar testimonios de ex guerrilleros, militantes y colaboradores afines al FSLN, el proyecto “Rescate histórico de la participación popular en la lucha anti somocista” donde los miembros de la Brigada de rescate histórico Germán Pomares Ordóñez se recabaron los testimonios de alrededor de 7000 dirigentes, además de estos proyectos el gobierno invitó a investigadores extranjeros para la recolección de algunos testimonios de combatientes y de dirigentes sandinistas, esto con el objetivo de buscar solidaridad internacional con la Revolución; en este rubro está el libro *Cristianos en la Revolución* de Margaret Randall (*Ibidem*, 145, 150-151).

182 Por ejemplo, el trabajo que ha realizado en años recientes la ex comandanta guerrillera del FSLN Mónica Baltodano, *Memorias de la lucha sandinista*, donde a lo largo de una serie de tomos recoge un gran número de testimonios de diversos actores que colaboraron y lucharon con el FSLN desde su fundación hasta la insurrección de 1979. En lo referente a la bibliografía reciente sobre el tema de la participación cristiana en la revolución, también destaca el uso del testimonio para analizar y repensar la historia del movimiento cristiano liberacionista, entre estos podemos mencionar las siguientes publicaciones de Ignacio Dueñas García de Polavieja, *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales: la experiencia de Solentiname* (2013), *Pobres por los pobres: Las Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia San Pablo Apóstol* (2016) de Félix Jiménez, *Los del Reparto Schick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de la década de los setenta en Nicaragua* (2016) de Oscar Quijano y Félix Jiménez.

El testimonio guarda consigo una serie de implicaciones al momento de abordar y analizar la historia; primero, el testimonio como un elemento que forma parte de la memoria y se narra a partir de las vivencias personales, tiene un acercamiento a puntos que atraviesan la vida cotidiana. Esto amplía y nutre nuestros datos históricos y nos hace extender nuestra visión de la historia con una mirada *desde abajo*.¹⁸³ Este elemento es valioso cuando pensamos que el espacio de la vida cotidiana o de la vida privada ha sido asignado a las mujeres, siendo sus aportaciones e historias relegadas por “los grandes hechos políticos”. De esta manera el testimonio, como menciona Carolina Delgado, abre la posibilidad de acercarnos a:

Las voces de estos sujetos, a veces relegadas en pos de una historia construida desde arriba, acercan ciertos espacios de carácter privado, “las esferas escondidas”. Estas esferas, que de otra manera estarían cerradas a cualquier tipo de investigación científica, ofrecen una nueva visión de los diferentes espacios e imaginarios de las sociedades.¹⁸⁴

Si bien el testimonio es un recurso valioso para el trabajo histórico, hay que señalar que una de las críticas recurrentes es la *subjetividad*, ya que “ésta es creada en el proceso de interacción entre investigador y protagonista, mediatizados cada uno de ellos por una serie de factores y donde influye también la espontaneidad de los testimonios que varía según la carga de contenido emocional.”¹⁸⁵ No obstante, en este trabajo lo que queremos salvar es precisamente la “subjetividad” y la “carga emocional” de esta herramienta, pues creemos importante el rescate y la apreciación positiva que realiza la epistemología feminista de la misma, como una crítica a los marcos de interpretación de las Ciencias Sociales que tiende a conceptualizar a las personas abstrayéndolas de su contexto social. Lo anterior, como apunta Eli Bartra, conlleva un proceso de deshumanización, ya que este tipo de observación regida bajo una lógica dicotómica¹⁸⁶ donde se pondera la razón sobre la emoción, anula la subjetividad de las personas y se les convierte en datos, y no en personas que desarrollan análisis de

183 Carolina Delgado Sahagún, “Análisis del testimonio como fuente oral: género y memoria”, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104016>. (Fecha de consulta 13 de agosto 2018).

184 *Ídem*.

185 *Ídem*.

186 «La lógica dicotómica es el proceso por el que se le da sentido a un fenómeno mediante la oposición a otro en una construcción en la que se representan como mutuamente excluyentes y exhaustivos: mente/cuerpo, yo/otro, cultura/naturaleza, razón/emoción, masculino/femenino, diadas en las que el primer elemento de cada una ejerce los privilegios sobre el otro. Generalmente las dicotomías esconden relaciones sociales que permiten a los integrantes de una categoría social beneficiarse a expensas de los de la otra categoría. El punto es que las dicotomías son formas de construir relaciones sociales que facilitan la dominación social, por lo que se debe poner atención crítica al uso que se les da para organizar el entendimiento y el conocimiento.», Eli Bartra, “Acerca de la investigación y metodología feminista”, en Blázquez, *op. cit.*, 24.

su situación y trabajan para resolverla, deshumanización que, como observa Bartra, sucede generalmente con aquellas personas que se encuentran en las jerarquías sociales más bajas.¹⁸⁷

De alguna manera esta subjetividad se manifiesta porque varios de estos testimonios no sólo narran un hecho o una situación concreta, sino, que evocan las emociones que trae consigo haber vivido tal situación, así como las emociones que les hace sentir evocar esos momentos. Tomar en cuenta este factor nos parece valioso porque nos hace considerar lo que Sara Ahmed ha denominado *la política cultural de las emociones*. Ahmed señala que las emociones no son solamente un estado psicológico individual, sino, que son prácticas culturales y sociales que moldean las “superficies” de los cuerpos individuales y colectivos;¹⁸⁸ es decir, las emociones son también públicas y se organizan socialmente, por lo tanto tienen un lugar y una función dentro de la construcción de una colectividad,¹⁸⁹ esto lo podemos ver en la “emocionalidad” que dejan ver algunos textos públicos y políticos que evocan o manejan ciertas emociones como una *economía afectiva* cuyo valor está en función al efecto y las implicaciones que tiene su circulación sobre ciertos colectivos.¹⁹⁰ Con esto no sugerimos que las mujeres que han dado su testimonio lo hicieron con una intencionalidad abiertamente política, pero sí nos da pie a explorar cómo estas emociones expresadas configuraron imaginarios culturales definidos en torno al lugar social y religioso de las mujeres, así como a evaluar el impacto político que supondría el uso de esta *economía afectiva* para el movimiento cristiano liberacionista y el proceso sandinista. Si lo “emocional es político”,¹⁹¹ como nos muestra Ahmed, y tiene un impacto más allá del espacio privado, ¿cómo podríamos interpretar algunas situaciones muy recurrentes dentro de los testimonios de mujeres como el *dolor* ante la pérdida de un hijo en la guerra? ¿Qué implicaciones tienen ésta y otras emociones para el trabajo histórico?

También quisiéramos señalar algunas consideraciones al momento de escoger ciertos testimonios o ciertas experiencias de mujeres para este trabajo. Por un lado, tenemos los testimonios que son citados directamente desde las publicaciones que tratan el tema de “cristianismo y revolución” y son las mujeres mismas quienes narran su experiencia, ya sea en la coyuntura de la revolución en la década de los ochenta o bajo una remembranza más actual. Por otro lado, tenemos testimonios “de segunda mano”, es decir, los testimonios de sujetos que narran la vida o su acercamiento a ciertas

187 *Ídem*.

188 Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones* (México: PUEG-UNAM, 2015), 19- 32.

189 Fiorella Mincini, “Lo emocional como político: reseña del libro *La política cultural de las emociones*” en *Debate Feminista*, Núm. 51 (2016): 90, http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/051_07.pdf. (Fecha de consulta 13 de agosto del 2018).

190 Ahmed, *op. cit.*, 19.

191 Fiorella, *op. cit.*, 90.

mujeres que por alguna circunstancia no pueden narrar sus experiencias desde ellas mismas. Como los casos de Arlen Siu y Mary Barreda, que fueron asesinadas, donde el impacto político y las circunstancias de sus muertes las han convertido en símbolos de la revolución y del movimiento cristiano liberacionista, por lo que es usual hallar referencias frecuentes a ellas. Otro tipo de testimonio son los que se encuentran en los libros dedicados al tema de las mujeres y su participación en la lucha contra la dictadura somocista y la revolución; de este tipo de publicaciones tomamos en cuenta únicamente los testimonios de mujeres que mencionaron haber formado parte de algún grupo religioso o que hubieran llevado a cabo una acción política relacionada a sus creencias y prácticas religiosas. Esta acotación fue pertinente debido a la centralidad de la religión y la Iglesia en la vida diaria de las personas en Nicaragua, y que nos aventura a afirmar que muchas mujeres nicaragüenses - si no la mayoría - del período estudiado poseían una adscripción religiosa, y al ser nuestro propósito el pensar una historia desde el *cristianismo liberacionista*, no bastaba saber que estas mujeres "fueran cristianas", sino que, desde su creencia o práctica en algún grupo religioso-ecclesial, mostraran un vínculo con una labor política o movimiento social más amplio, como por ejemplo con el FSLN.

También quisiéramos mencionar que algunos registros históricos ofrecen una larga lista de nombres de mujeres cristianas que apoyaron y se incorporaron a las tareas de la revolución, pero resulta difícil o a veces casi imposible acceder y ahondar a las biografías de estas mujeres. En la misma línea, rescatamos el texto de Mónica Baltodano *La Participación de las Mujeres: Recuento Histórico*,¹⁹² que contiene un extenso registro de nombres de mujeres que colaboraron y participaron con el FSLN en diferentes etapas de la lucha anti- somocista y la revolución. A pesar de que el largo listado de nombres femeninos que recaba Baltodano cuenta a varias mujeres del movimiento cristiano, carecemos de otros registros para profundizar en sus vidas. Este hecho nos conduce a preguntarnos ¿cuántas de las mujeres que se mencionan –en donde no se explicita su vinculación al movimiento cristiano- podrían tener una historia de vida donde su asociación al FSLN tuviera algún nexo religioso?; debido al obstáculo que representa no tener más fuentes que les mencionen debemos omitir algunos nombres que, en caso opuesto, hubiésemos podido contemplar dentro de los márgenes de

192 Mónica Baltodano, "la participación de las mujeres: recuento histórico", *Memorias de la Lucha Sandinista, El camino a la unidad y el triunfo: Chinandega Frente Sur, Masaya y la toma del Búnker*, Tomo III (2008), https://memoriasdelaluchasandinista.org/view_stories.php?id=62. (Fecha de consulta 8 de julio del 2018).

este trabajo. Incluso la propia autora reconoce esta necesidad y el reto abierto que implica la recuperación histórica de las personas que colaboraron en la lucha contra el somocismo.

La lista de los hombres y las mujeres que cayeron en combate o fueron asesinados no ha podido ser reconstruida. No se trata sólo de recobrar los nombres sino de conocer un poco de sus biografías y las circunstancias y fechas de sus muertes. Eso requiere de un trabajo que sólo podría completarse a través de monografías municipales. En mis investigaciones encontré que sólo en algunos gobiernos locales han realizado un esfuerzo de reconstrucción de los principales eventos de la lucha contra la dictadura, a través de grupos focales, entrevistas en las comunidades y consultas con periódicos de la época.¹⁹³

Una inquietud más que se suma a este trabajo es, ¿desde dónde podemos empezar a narrar la historia de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista?, ¿desde dónde partir? Las narrativas tradicionales, por lo general, toman como punto de partida los cambios suscitados en el Vaticano y la Iglesia latinoamericana, esto es, a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, así como los actos concretos de diferentes sacerdotes que fueron representantes y líderes de comunidades cristianas consideradas paradigmas políticos entre lo cristiano y lo sandinista. Así, figuras como José de la Jara, Ernesto Cardenal o Uriel Molina son clave para entender y comenzar a narrar la historia del movimiento cristiano en Nicaragua. Es cierto que no se pueden negar los aportes y la importancia de las iniciativas de estas personas para lograr que la Parroquia San Pablo Apóstol, Solentiname y el Barrio El Riguero fueran referentes en la historia del movimiento cristiano liberacionista, pero, cuestionarse esta historia desde las mujeres nos hace pensar, ¿qué implica que muchas de las figuras principales sean sacerdotes, hombres con algún tipo de liderazgo religioso dentro de una institución religiosa que permite en ellos una facultad de representatividad que es vetada para las mujeres? Realidad que, si bien forma parte de lo eclesial, también deja ver la distribución desigual del poder entre hombres y mujeres en otras áreas de la vida social y política.

En este sentido podemos observar que el punto de partida de la historia del movimiento cristiano liberacionista narrado desde las mujeres no puede partir desde un enfoque prioritariamente eclesial, el cual parte de un lugar privilegiado de poder al que las mujeres no acceden y desde el cual no son tomadas en cuenta a plenitud, a pesar de los tantos y favorables cambios teológicos y eclesiales propuestos por la Teología de la Liberación y el Concilio Vaticano II. El hecho que las mujeres no puedan acceder a este espacio no implica que no sean parte de la Iglesia, ellas son las laicas del trabajo cotidiano de las iglesias o las mujeres de las diversas órdenes religiosas que muchas veces superan en número a los sacerdotes. Desde ese lugar de laicas o religiosas nos cuentan otras

193 *Ibidem*, 11.

dimensiones de la praxis religiosa y política, que se describe no sólo desde ese espacio periférico en la Iglesia y la religión, sino también desde esos espacios de falta de poder y marginalidad en la vida social y política de su país.

Podemos decir que construir una línea histórica desde los testimonios de las mujeres nos hace tomar como punto de referencia más que los cambios eclesiales, la vida misma de las mujeres, y dimensionar desde ese lugar las transformaciones eclesiales, sociales y políticos. Desde las historias personales ir recuperando una historia más amplia, ya que no se trata de la absolutización de la historia individual, sino de buscar la relación de cada persona con los cambios y estructuras más amplias dentro de la Iglesia latinoamericana y nicaragüense, así como los cambios políticos que se van suscitando en el país. Sin embargo, lo que queremos remarcar mediante el rescate de estos testimonios no es tanto la irrupción de las mujeres en la historia del movimiento cristiano liberacionista, sino lo que Ivone Gebara ha denominado *la irrupción de la conciencia histórica en la vida de las mujeres*, como inicio y eje de esta historia que trazamos:

Hablamos de la irrupción de la historia en la vida de las mujeres no para expresar la entrada de las mujeres en la historia; ellas siempre estuvieron presentes. Se trata de algo cualitativamente diferente y nuevo. Es propiamente la irrupción de la conciencia histórica en la vida de millones y millones de mujeres llevándolas a la lucha libertaria a través de una activa participación en diferentes frentes en los cuales ellas estaban ausentes.¹⁹⁴

Es decir, a partir de observar las historias de mujeres quisiéramos no sólo decir que estuvieron presentes, sino, intentar esbozar cuál es el propio camino que se va trazando a partir de las experiencias de mujeres. Analizar desde estas fuentes los momentos y hechos que van suscitando rupturas y cambios en las experiencias de vida que les hacen cuestionar el papel religioso, social y político tradicional asignado a ellas. Si bien estamos conscientes de los límites de esta metodología, ya que nuestra muestra es significativamente reducida y nuestras fuentes pueden parecer limitadas, consideramos la pertinencia de este método para poder trazar una propuesta de interpretación histórica inicial para entender el proceso de las mujeres de fe que se vincularon a la revolución. Al tomar en cuenta los vínculos entre fe y praxis política, pero también para examinar las limitantes y contradicciones por las que atravesaron las mujeres que tuvieron una vinculación política desde la fe.

194 Ivone Gebara, "La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión", en *El rostro femenino de la teología*, Ma. Clara Bingemer, Tereza Cavalcanti *et al.* (San José: DEI, 1986), 17.

Pensando en estas cuestiones y tomando en cuenta el tipo de fuentes a los cuales accedemos que son en su mayoría de tipo testimoniales, notamos que muchas veces los testimonios de las mujeres no empiezan evocando los “grandes hechos políticos o eclesiales”, sino que se comienza describiendo la casa, la situación familiar, los recuerdos de la madre; la historia del movimiento cristiano desde las mujeres parece empezar desde este punto: desde la lucha por la sobrevivencia cotidiana. Y como menciona Ivone Gebara, de lo cotidiano nace una concepción diferente del tiempo, concebida y delimitado por nuestras tareas habituales, los gestos espontáneos que se tienen con las relaciones familiares y de amistad, el mundo doméstico donde se lucha por vivir el hoy. Lo cotidiano, dice Gebara, son nuestras relaciones más directas que pueden llegar a modificar las relaciones más amplias.¹⁹⁵ Entonces, si antes habíamos priorizado narrar la historia del movimiento cristiano liberacionista a partir de los cambios eclesiales, ahora hemos de narrar la historia a partir de ese tiempo cotidiano que menciona Gebara, es decir, a partir de las relaciones más directas que involucran los cambios en la vida y las relaciones de las mujeres, las transformaciones de sus imaginarios religiosos y las relaciones con ellas mismas y su entorno social y político.

195 Gebara, *El rostro oculto del mal...*, p. 106.

CAPÍTULO IV

Las mujeres en el desarrollo y consolidación del movimiento
cristiano liberacionista en Nicaragua

4.1 «Nos desarrollamos en ese ambiente de muchísima pobreza, pero muy religiosa» Vida y religiosidad tradicional de las mujeres

Cuando nos acercamos a las voces de las mujeres cristianas que comparten sus testimonios encontramos que muchas veces se relata desde el recuerdo de la pobreza y la precariedad económica, sus relatos no son sólo suyos sino que reflejan el drama de la pobreza generalizada de un país que vive los efectos de las decisiones arbitrarias y la distribución desigual de la riqueza del somocismo.¹⁹⁶ Porque “a pesar del surgimiento en Nicaragua de una clase media después de la Segunda Guerra Mundial, se evidenciaban grandes divergencias en la distribución del ingreso, en la tenencia de la tierra, en la educación y en los indicadores básicos de la calidad de vida.”¹⁹⁷ Sin querer generalizar este hecho, cuando la realidad social de las mujeres es múltiple y compleja, podemos ubicar que la pobreza y la marginalidad social son elementos que configuran la historia de muchas de las mujeres del movimiento cristiano liberacionista, ya que, consideramos que no es casual que de las colonias y de los barrios pobres de las zonas marginadas de la ciudad y el campo emergieran las comunidades cristianas más beligerantes y organizadas contra el somocismo.

Notamos que con frecuencia los testimonios de las mujeres se comienzan desde los recuerdos de un “mal” que va más allá de ellas, un mal no elegido, un mal cotidiano y presente en las estructuras sociales y económicas¹⁹⁸ de una dictadura que favorece las rudezas y las violencias cotidianas que trae consigo vivir la pobreza extrema.¹⁹⁹ Encontramos en el caso de las mujeres de la CEB del barrio del Reparto Schick de la Parroquia San Pablo Apóstol, un ejemplo de cómo la reproducción cotidiana de la vida se vuelve una cuestión difícil y compleja, ya que bajo condiciones de extrema pobreza acceder

196 «La estructura social prerrevolucionaria en Nicaragua ha sido clasificada como perteneciente a un modo de producción de carácter feudal colonial, con un reducido número de ricos terratenientes y una gran masa de campesinos sin tierra. De acuerdo al único estudio de distribución del ingreso en Nicaragua, llevado a cabo en 1970, el 5% de la población nicaragüense recibía el 28% del ingreso nacional, mientras que el 50% de la población recibía solamente el 15% del ingreso, y los niveles intermedios recibían el saldo [...] El poder económico y político continuaba como siempre en manos de una reducida oligarquía. El 2% de las fincas, ocupaban el 40% de toda la tierra arable, mientras el 50% de las fincas, ocupaban solamente el 3.4% de la tierra arable. Las escuelas secundarias se encontraban ubicadas en las ciudades y en vista de que la mayoría de las clases desposeídas se encontraban en el sector rural, las escuelas de hecho servían a las clases medias y alta.» Comisión Interamericana de Derechos Humanos, “Informe de País- Nicaragua 1981”, <http://www.cidh.org/countryrep/Nicaragua81sp/cap.9.htm>. (Fecha de consulta 29 de agosto del 2018).

197 *Ibidem*.

198 Gebara, *El rostro oculto del mal...*, 17.

199 Según datos del Comité Nacional Agropecuario en la década de los setenta en Nicaragua el 67% de la población vivía en condiciones de hacinamiento, el 69% de las viviendas eran de piso de tierra y materiales deteriorables, 80% de las viviendas carecía de agua corriente, en la zona rural el 94% de los hogares carecía de agua potable, 90% de las personas padecía de parasitismo, el analfabetismo ascendía a más del 70% de la población aunque la proporción en las mujeres llegaba al 90% (Orlando Núñez Soto, *Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986* (México: Siglo XXI, 1987), 55.)

a cuestiones tan básicas como la vivienda se vuelven toda una lucha y un camino difícil de andar, camino que se ve aún más complicado por la violencia y la represión de la dictadura.

La CEB del Reparto Schick llegó a ser un referente en la historia del movimiento cristiano en Nicaragua por el apoyo y la incorporación de muchos de sus miembros del Movimiento Juvenil Cristiano al FSLN, pero para llegar a este punto debemos remitirnos a los orígenes de la comunidad del Reparto Schick. El barrio fue fundado a mediados de la década de los sesenta por personas sin casa, sobre todo mujeres, que ocuparon una serie de terrenos baldíos ubicados atrás de la Colonia Salvadorita²⁰⁰ en Managua. Como menciona uno de sus primeros habitantes:

Para el año 1965 se corrió la bola que detrás de la Colonia Salvadorita se estaban asentando unos paracaidistas todas las familias de escasos recursos salimos en busca de un terrenito: ancianos, niños, jóvenes, mujeres y hombres, aunque era mayor la presencia de las mujeres.²⁰¹

A base de desperdicios y materiales precarios estas personas se asentaron y construyeron sus casas, aunque bajo el acoso contante de la Guardia Nacional, que en varias ocasiones destruyó sus improvisadas viviendas con tractores y camiones. Pese a los desalojos los pobladores siempre volvían para tomar los terrenos y habitarlos nuevamente, de esta manera, las personas del naciente barrio comenzaron a organizarse para demandar una solución directa del Estado a su problema de vivienda. En la comitiva que negoció con el presidente René Schick²⁰² hay algunas mujeres que después fueron importantes para la comunidad religiosa de este barrio: Isabel Silva y “Goyita” López, como lo recuerda el hijo de Isabel:

Gilberto López, mi madre Isabel Silva, Doña Goyita López, y otros que no vienen a mi memoria, fueron recibidos por el Presidente Schick, quien nos envió a un barrio [...] que quedaba al sur de Managua [...] y nos dieron un terreno de 10x30 metros a cada uno.²⁰³

Tras negociaciones y presiones de los pobladores, el presidente Schick los reubicó y les cedió unos lotes a las afueras de Managua, fundándose así el barrio del Reparto Schick, en honor al presidente.²⁰⁴ Habiendo logrado este primer triunfo a partir de la entrega de escrituras de los terrenos, la gente del Reparto Schick empezó una nueva pugna por conseguir lo básico para vivir, ya que sus calles sin

200 Esta colonia fue nombrada así por Somoza en memoria de su madre Salvadora Debayle, actualmente la colonia lleva el nombre de *Enrique Gutiérrez* en honor a uno de los miembros del Movimiento Juvenil Cristiano asesinado por la Guardia Nacional en junio de 1979.

201 Oscar Quijano, *Los del Reparto Schick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de los años 70* (Managua: EDITARTE, 2015), 19.

202 René Schick fue presidente de Nicaragua de 1963 hasta su muerte en 1966.

203 Quijano, *op. cit.*, 22.

204 También conocido como el Reparto Montefresco que corresponde a la cuarta etapa del Reparto Schick.

pavimentar, la falta de servicios de electricidad, agua potable y transporte público hacían que el día a día se volviera una “lucha cotidiana, desesperante y humillante”,²⁰⁵ como relata uno de los primeros habitantes del barrio.

En una publicación reciente sobre las memorias del Movimiento Juvenil Cristiano de esta comunidad hallamos una foto con una descripción que dice *El líder y su gente*, donde observamos al frente a Gilberto López y atrás de él a numerosas mujeres descalzas junto a varios niños y niñas; de las mujeres no se mencionan sus nombres, la descripción de la fotografía se limita a decir que son “la gente” del líder. La fotografía nos confirma el cuantioso número de mujeres que habitaron en este nuevo barrio y, aparte, da pie para reflexionar y discutir la situación de otros sujetos que en contextos de pobreza y guerra son vulnerables: las niñas y niños.



Ilustración 3. *Mujeres y niños del barrio Reparto Shick*

Los recuerdos de infancia de Rosario Rugama de El Ocotol evidencian las condiciones en la que se encontraban muchos de los niños y niñas de Nicaragua durante el periodo somocista. En esos años la desnutrición, la explotación laboral y el no poder acceder a la educación básica eran problemáticas comunes; por ejemplo, en la década de los setenta, 57% de la población infantil menor a los 5 años presentaba severos problemas de desnutrición.²⁰⁶ Rosario Rugama, al recordar su niñez,

205 *Ibidem*, 27.

206 Información según el Comité Nacional Agropecuario (Núñez, *op. cit.*, 55).

anota que viene de una familia donde nunca supieron “lo que era una buena comida, una buena cama”,²⁰⁷ y da testimonio de la explotación laboral que desde temprana edad le tocó vivir.

Quando ya tenía más o menos once años y medio, yo corté algodón. Era bien duro cortar algodón porque se me hacían...se me pinchaban las manos de la punta de la flor del algodón [...]. Me iba a las seis de la mañana, no estudiaba [...], nos pagaban un peso, al día.²⁰⁸

Cabe mencionar que la tasa de mortalidad infantil era muy elevada, la cual era de 120 por mil durante la última década del somocismo.²⁰⁹ Natalia Sequeira, mujer campesina de la comunidad de Solentiname, describe cómo el cuidado de hijos pequeños se vuelve un ejercicio angustioso cuando vivir en la zona rural, en un lugar aislado que no cuenta con los servicios básicos de salud,²¹⁰ hace que las enfermedades más sencillas se compliquen y resulten en la muerte de los hijos.

Yo estaba llorando porque se me murió la niña, llorando, acabangada, de un año se me murió [...] Ella murió de hepatitis, allí en San Carlos. Yo tuve once hijos, todos enfermos, usted sabe, las dificultades aquí, aislados, sin un doctor. Se iba uno al canaleta toda la noche, el hombre en aquel bote y uno con su muchachito enfermo. En lugar de aliviarse, más bien se empeoraba. La dificultad pues, que había.²¹¹

Este testimonio además de ejemplificar la vulnerabilidad de las y los niños, expone la relación de estos problemas con la vida cotidiana de las mujeres que suelen ser las encargadas exclusivas del cuidado y la difícil crianza de numerosos hijos en estos contextos de marginalidad. Usualmente, el padre se deslindaba de todo tipo de cuidados afectivos o económicos de los hijos ya fuera por abandono del hogar o por su ausencia en la dinámica interna de la familia. Sin embargo, notamos que existen redes de solidaridad entre mujeres de la propia familia o de la comunidad que permiten

207 Testimonio citado en Dueñas, *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales...*, 22.

208 *Ibidem*, 29.

209 Núñez, *op. cit.*, 55.

210 «Nunca fue preocupación del gobierno somocista -en el poder desde 1934- el ir más allá de una atención sanitaria pública mínima. La salud pública era responsabilidad de patronatos o agrupaciones benéficas que administraban los escasos recursos que el estado les entregaba. Hasta 1957 [...] se fundó el Instituto Nicaragüense de Seguridad Social. Pero la nueva institución desarrolló sus servicios sólo en Managua y en León, cubriendo a muy pequeños sectores de la población. En 1978, antes del derrocamiento de la dictadura y después de 29 años de haberse establecido, la seguridad social cubría solamente al 16% de la población económicamente activa, al 8.4% de la población total del país. De los asegurados económicamente activos, sólo el 30.7% eran trabajadores del área productiva. La mayoría de los que recibían los servicios del seguro formaban parte del aparato burocrático del somocismo [...] La brecha en la atención que recibía la ciudad y el campo se hacía cada vez más profunda. Gran parte de la población campesina se veía obligada a desplazarse 50, 80 o más kilómetros hasta la ciudad más cercana, porque en el campo no había ni un pequeño centro de salud.» Equipo Envío, “Revolucionar la salud: un complejo reto” en Revista *Envío Digital*, No. 88 (Febrero 1988), <http://www.envio.org.ni/articulo/548>. (Fecha de consulta 17 de septiembre del 2018).

211 Randall, *op. cit.*, 28.

sobrellevar la crianza y la sobrevivencia de los hijos. Entre los testimonios de Solentiname destacamos las palabras de Olivia Silva, amiga de Natalia, que visibiliza estas formas de ayuda entre mujeres:

Era una vida olvidada. La gente tradicionalista, pobre, solamente campesina. Había solidaridad entre las familias, entre las mujeres mucho compañerismo. Incluso cuando una mujer iba a dar a luz la otra la llegaba a acompañar [...] La mujer sólo se entregaba a su pobreza y a su trabajo cotidiano. Había mucho compañerismo. La que tenía un poquito de alimento le ayudaba a la otra que tal vez del todo no tenía.²¹²

Pero, además de la ausencia del padre, es notable la naturalización de la violencia de los hombres hacia las mujeres en las relaciones familiares.²¹³

Aquí en Nicaragua se acostumbra a decir: “yo soy el hombre, vos te tenés que quedar aquí con tus hijos, yo me voy a pasear”. Y la mujer quedaba de mojón aquí en la casa, y a la vuelta, después de tomar guaro, hasta venía dándole sus “toques” a la mujer; y si andaba con otra mujer, peor la cosa, venía bravo, volando trastos.²¹⁴

En estos contextos las mujeres en Nicaragua son como menciona Clara Murguialday, “el pilar económico y afectivo del hogar”.²¹⁵

Mi mamá era campesina pobre, mi papá también. Y ellos se fueron a vivir a un lugar de Solentiname de donde soy yo. Allí procrearon a una numerosa familia de catorce hijos, en una situación completamente pobre, como tantas familias de Nicaragua. Mi mamá era una mujer muy pobre, pero muy inteligente [...] Trabajaba flor de mano para venderlas muy baratas [...] En aquel tiempo yo le ayudaba a trabajar esas flores para sobrevivir un poquito [...] Mi papá era muy encerrado; mi mamá era la mujer y el hombre de la casa. Todos los hijos éramos muy pegados a ella, porque era una madre

212 *Ibidem.*, 29.

213 No es posible encontrar algún tipo de índice de violencia de género durante el periodo somocista, ya que la violencia hacia las mujeres como problema social se empieza a visibilizar y denunciar por parte de las mujeres como colectivo organizado hasta la década de los ochenta; también es hasta la década de los ochenta que el Estado toma una posición con políticas públicas ante esta problemática (aunque la adjudicación del término *violencia de género* como una forma de analizar, denunciar y visibilizar la violencia sistemática y estructural ejercida hacia las mujeres es posterior). Sin embargo, es evidente por los registros de los testimonios de las mujeres y en estudios hechos durante el periodo revolucionario que la violencia de género fue un asunto persistente y grave en Nicaragua. Hasta la actualidad podemos apuntar que la violencia de género sigue siendo un problema, pese a que este país presenta uno de los índices más bajos de feminicidios en Centroamérica, una región con altos índices de violencia hacia las mujeres (Según datos del 2016-2017 del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y El Caribe del CEPAL Guatemala, El Salvador y Honduras concentran tres de los países con mayor número de feminicidios en toda América Latina), los feminicidios en Nicaragua y la brutalidad y saña con que se cometen este tipo de crímenes van a la alza y son cada vez más alarmantes. A pesar de que Nicaragua cuenta con leyes avanzadas contra la violencia hacia las mujeres, una reforma en 2014 a la Ley Integral contra La Violencia Hacia las Mujeres (Ley 779) ha dificultado el panorama. (Cfr. Matilde Córdoba, “Nicaragua: los feminicidios que no se cuentan”, *Proceso* (7 de enero del 2018), <https://www.proceso.com.mx/517440/nicaragua-los-feminicidios-que-no-se-cuentan>. (Fecha de consulta: 2 de octubre del 2018.)

214 Testimonio citado en Pochet, *op. cit.*, 80.

215 Murguialday, *op. cit.*, 13.

muy amorosa. Nos crio, y fuimos pegados con ella y nos desarrollamos en ese ambiente de muchísima pobreza, pero muy religiosa.²¹⁶

El

testimonio anterior también muestra que la transmisión de la práctica religiosa está ligada a la figura de la madre, en tanto que en el rol social tradicional asignado a las mujeres son ellas las que fungen como educadoras de los hijos y por lo tanto son las encargadas de transmitir las enseñanzas religiosas, labor que se reforzaba en las doctrinas y mandatos dentro de la Iglesia Católica.²¹⁷ Como menciona Olivia Silva: “Nicaragua ha sido muy tradicionalista, y esa religión la tenemos muy adentro. Nuestras madres, era lo primero que hacían. Incluso yo así crié a mis hijos también”.²¹⁸

El recuerdo de las enseñanzas y prácticas religiosas de las madres parece ser un elemento que destaca en los testimonios de las mujeres. Esto es relevante porque, de algún modo, contribuyeron a su historia y relación con el movimiento cristiano liberacionista; pensamos que estas acciones tuvieron algún tipo de impacto en sus vidas y la forma en que fueron practicando y construyendo su identidad religiosa a lo largo del tiempo. Además, que nos permite identificar y descifrar cómo se configuraban las interacciones de las mujeres con la religión antes de su acercamiento a la renovación pastoral que se dio en Nicaragua a mediados de la década de los sesenta. Es decir, son las bases y referentes religiosos desde los cuales algunas mujeres nicaragüenses desarrollaron una conciencia cristiano liberacionista.

Mi mamá era una persona muy, muy religiosa, de misa y comunión diario. Y entonces eso yo lo mamé desde chiquita [...] Desde chiquita pues, mi mamá me orientaba a la vida cristiana, yo iba mucho con ella a misa, a velar al Santísimo, ella me compró una Santa Teresita del Niño Jesús, me dio la novena de Santa Teresita, los cantos y su vida. Y pues desde pequeña a mí me atrajo esa vida.²¹⁹

En esta tónica, distinguimos que los adjetivos más utilizados para describir el tipo de religión practicada son: individual, sacramentalista y espiritual. Dicha descripción es recurrente en los testimonios de mujeres y en las publicaciones que, en general, tratan del proceso cristiano liberacionista en Nicaragua, puesto que esta especie de religiosidad aparece como la forma antagónica

216 Olivia Silva en Randall, *op. cit.*, 38.

217 «Esposas, madres de familia, primeras educadoras del género humano en el secreto de los hogares, transmitid a vuestros hijos y a vuestras hijas las tradiciones de vuestros padres, al mismo tiempo que los preparáis para el porvenir insondable. Acordaos siempre de que una madre pertenece, por sus hijos, a ese porvenir que ella no verá probablemente.» Papa Pablo VI, *Mensaje a las mujeres* (8 de diciembre de 1965), https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html. (Fecha de consulta 20 de septiembre del 2018).

218 Randall, *op. cit.*, 32.

219 Entrevista a Margarita Zavala, realizada por Magaly Alcántara Ramírez (Managua: 4 de diciembre del 2017).

de la religiosidad cristiano revolucionaria que se desarrollaría después, en palabras de Antonia Cortés del Barrio de El Rigüero: “se practicaba la religión, pero de una manera sacramental. Procesiones, rosarios, así en esa forma. Retiros espirituales, más espiritualidad.”²²⁰ Es decir, este es un tipo de práctica religiosa limitada a cumplir ciertos ritos o sacramentos donde se cuestiona poco el fondo del por qué se realizan estas acciones y prácticas religiosas. Como ejemplifica Olivia Silva: “Nosotros siempre íbamos a la iglesia, siempre como te digo, que era religiosa, iba a hacer el vía crucis, la novena de la Inmaculada, el mes del Corazón de Jesús, el mes de María. Todo eso íbamos a celebrar a la iglesia. Pero claro, desde una iniciativa personal”.²²¹

Vemos que en esta religiosidad las mujeres son las principales protagonistas de la reproducción ritual popular, ritos que se encuentran a los márgenes de la Iglesia pero que son importantes, porque se relacionan con la reproducción cotidiana de sus vidas, las de sus familias y de la comunidad. Aunque en los testimonios se comente que este tipo de acercamiento ocurre a nivel personal o individual, podemos notar que hay una dimensión comunitaria en las intenciones de este tipo de religiosidad. A pesar de ello, se aprecia como individual porque las relaciones con Dios son concebidas desde lo particular y sus relaciones más cercanas e inmediatas, y raramente trasciende estas dimensiones porque el eje espacial de esta religiosidad ubica a Dios “en el cielo” apartado del lugar que habitan los seres humanos, por lo tanto la captación es intemporal y abstracta.²²²

Yo me estaba acordando un día de estos con los muchachos, que antes cuando había aquí falta, escasez de lluvia, y las plantaciones se estaban secando, entonces las señoras agarraban una virgen y se iban cantando alrededor de la isla, para que lloviera. En bote o en camino [...] Entonces iban las mujeres, las muchachas con una virgen, cantando para que lloviera, o a lo mejor era para que dejara de llover una de dos. [...] ¿Cómo sería?, decía yo... Estaba chavalo y andaba en esas procesiones con ellas.²²³

Observamos que son mayoritariamente las voces de las mujeres las que relatan las implicaciones de este tipo de fe tradicional, consideramos que esto podría deberse a que las mujeres eran las más involucradas en los espacios religiosos, y son ellas las mayores receptoras y concededoras de lo que implica vivir este tipo de fe “tradicional”. Sobre todo en la manera en que este tipo de creencias religiosas pueden resultar violentas u opresivas, porque encontramos que algunos testimonios de mujeres están atravesados por otro elemento que no es tan ubicable en las voces de los hombres: el control sobre el

220 Randall, *op. cit.*, 112.

221 *Ibidem*, 26.

222 Houtart, *op. cit.*, 46.

223 Testimonio de Alejandro Guevara en Randall, *op. cit.*, 31.

cuerpo.²²⁴ Control que ubicamos a partir de los referentes que aluden a la angustia constante al asecho de un Dios castigador, colérico y omnipresente.

Nos pintaban un Dios duro, justiciero, vengativo, con la amenaza del infierno, donde el fuego eterno consumía las almas pecadoras, que clamaban al cielo el perdón divino [...]Nos ponían de ejemplo sobre la vanidad, que una jovencita, por estarse viendo en un espejo y peinándose por un grato rato, le salieron culebras del pelo de la cabeza. Era una cosa espantosa. Antes de comulgar se tenía que ayunar [...] lavarse los dientes era una tortura, por el miedo de que se nos fuera un poquito de agua, y que el ayuno estricto, ya no fuera tal. Esas medidas provocaban que en las misas los desmayos estuvieran a la orden del día.²²⁵

La culpa y el temor al infierno se vuelven en estos casos en una forma de control y dominio sobre el cuerpo y las actividades cotidianas de las mujeres, ya que, la imagen del Dios omnipresente “que todo lo ve” parece regular que sus acciones no se salgan de las normativas morales y religiosas establecidas; esta cuestión se ve aún más en acciones relacionadas al cuerpo y la sexualidad de las mujeres.²²⁶

Sucedió lo que al fin y al cabo tuvo que pasar: sin ninguna protección tuvimos relaciones... asustada, con miedo, me sentía como si en la cara tenía pintado que ya no era virgen, como marcada, sin poder hablarlo con nadie, además con una vergüenza horrible que creyeran que era una chavala fácil... íbamos a misa, yo le pedía a Dios que me protegiera de esa tentación [...] tenía un miedo horrible de seguir pecando [...] Cuando nos casamos hablamos y hablamos de algunas cosas que consideramos importantes para vivir juntos. Por ejemplo, no evitar los hijos, que vinieran los que Dios quisiera [...]

224 Notamos que los testimonios más antiguos los que datan de la década de los ochenta, no son tan observadores en estos puntos, cuando se habla de la fe tradicional anterior a la CEBs o algún otro espacio de este tipo puntualizan más sobre cómo la religión justificaba la pobreza en la que vivían o el régimen somocista. En los testimonios más recientes es donde encontramos un reconocimiento consciente o inconsciente sobre otros aspectos de la violencia que se justificaba o reproducía a partir de este tipo de religiosidad como, lo son las relaciones violentas entre hombres y mujeres o la violencia hacia los cuerpos de las mujeres. Apuntamos a que debido al contexto en que se escriben los primeros testimonios muestra las inquietudes más inmediatas del contexto histórico y político en que se relatan: que son cuestiones que tienen que ver con explicar la manera en que convergieron el sandinismo con sus prácticas cristianas, pensando que a nivel internacional llamó la atención este hecho; así también se relatan otras cuestiones inscritas dentro del momento de la efervescencia revolucionaria por la activa participación que tenían estos grupos cristianos en la Revolución. Además que en este contexto también empieza a gestarse las primeras movilizaciones alrededor de las demandas sobre los derechos de las mujeres y una conciencia creciente sobre las implicaciones de la violencia hacia las mujeres, por lo tanto notamos que este tipo de observaciones de alguna parte son parte de un nuevo paradigma en la política nicaragüense donde hay mayor conciencia sobre la violencia de género o porque hay una apertura para pensar otros temas sobre cómo las mujeres se fueron vinculando a la revolución. En este sentido el libro autobiográfico *Una vida es una historia para contar* (2015) de Rosa Salaverry Ocón

225 Rosa Salaverry Ocón, *Una vida es una historia para contar* (Managua: Sin editorial, 2015), 60.

226 Encontramos que en la teología cristiana hay una prevalente noción sobre el control y el dominio del cuerpo de las mujeres, como señala Sonia Villegas, influenciado por el androcentrismo de la filosofía griega, la incipiente doctrina cristiana heredaría el principio de la mujer como ser física y moralmente inferior al hombre; la noción que prevalece entre los primeros “Padres de la Iglesia” respecto a la mujer es la asociación de esta como cuerpo. El cuerpo femenino como sinónimo de caos y desorden, domesticar su sexualidad se convierte en una medida necesaria de seguridad de los hombres y de las mismas mujeres (Villegas, *op. cit.*, 15).

no quería cometer pecado, no iba a decirle que no al marido que llegaba de León y yo de melindres, se hubiera buscado a alguien.²²⁷

Anteriormente comentamos que la religión y las enseñanzas de la Iglesia fueron una herramienta para perpetuar el dominio del somocismo en Nicaragua, así como una forma de justificar la situación de pobreza de muchas personas, en este sentido, también podemos apuntar a que en la religión y en las enseñanzas de la Iglesia subyace un aparato que mantiene y justifica la violencia y la desigualdad en las relaciones entre hombres y mujeres. La religión como sistema de significación que da orden y sentido a la vida social,²²⁸ tiene representaciones y construcciones simbólicas dentro del cristianismo que recalcan el lugar subordinado de lo femenino en lo religioso y en la vida social. Como podemos observar en el testimonio anterior existen elementos que naturalizan relaciones de violencia entre la pareja, según manifiesta la frase: "no iba a decirle que no al marido...se hubiera buscado a alguien". Estas palabras revelan la justificación de la violencia sexual hacia las mujeres, que les asignaba la obligación de tener relaciones sexuales con el esposo, aun contra su deseo y consentimiento.

De esta manera cabe preguntar en qué grado las mujeres involucradas con el modelo cristiano liberacionista pusieron en tela de juicio las violencias y opresiones de género; sabemos que la discusión y crítica de la religión tradicional les llevó a asumir una postura juiciosa ante las injusticias sociales y económicas que reproducía el somocismo, sin embargo, es probable que en muchos casos la violencia de género y algunas relaciones machistas dentro de la Iglesia y en su entorno no fueron tan cuestionados.

4.2 «Ese día mi vida cristiana cambió» Conversión religiosa y política de las mujeres a partir del trabajo en Comunidades Eclesiales de Base. Análisis desde la Parroquia San Pablo Apóstol

Hemos observado que los cimientos de donde emergieron la conciencia y el movimiento cristiano liberacionista fueron los de una iglesia tradicionalista, cuya práctica podía percibirse como desarraigada o vacía al profesarse por herencia o por temor. Esto era un reflejo de la apatía y poco interés de la Iglesia Católica en Nicaragua por las condiciones reales en las que vivían las personas, donde el trabajo de los párrocos muchas veces se limitaba a la administración de sacramentos, y la formación religiosa que se enseñaba no debatía o hablaba de la pobreza en la que vivía la mayoría de la población. Al

227 Salaverry, *op. cit.*, 96-97, 107.

228 Luis Gerardo Díaz Núñez, *La Teología de la Liberación Latinoamericana Hoy. El desafío globalizador y posmoderno* (México: CIALC-UNAM, 2011), 127.

contrario, la religión brindaba razones para justificar y soportar las dolencias cotidianas de esta situación, como ejemplifican las palabras de Olivia Silva: “Fíjate, porque antes yo leía la Biblia, y todo lo que leía con mi hija lo entendía para vivir conforme en la miseria esperando la muerte para gozar de esa felicidad, que es absurdo.”²²⁹

Hasta el año 1965, más o menos, yo era lo que nosotros llamamos una “católica tradicional”, pero yo no sabía lo que era realmente el cristianismo. Sólo después empecé a comprender, a través de ciertas enseñanzas que me dieron, que cristiano es el que se compromete, el que mira por el problema de su país, el que a través de la Biblia va descubriendo en comunidad el quehacer urgente de su barrio, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo. Eso es lo que para mí es el cristianismo. Y por eso es que ahora soy cristiana. [...] Y en las comunidades de base veíamos, a través de la Biblia, cómo Jesús se había comprometido en su tiempo, y no solamente en sentido religioso...Fuimos descubriendo a un Dios de amor: no aquel de miedo que nos habían presentado antes.²³⁰

Como deja ver el testimonio anterior de Socorro “Coco” Guerrero del barrio de El Rigüero, a partir de mediados de la década de los sesenta comienzan a suscitarse ciertos cambios en la iglesia nicaragüense, cambios que abrieron pautas para el surgimiento de una nueva forma de fe que cuestionaría el modelo tradicional de Iglesia. Aproximadamente entre 1963 y 1965 “llegan al país agentes de pastoral con inquietudes nuevas que se fundamentan en la necesidad de acompañar a la gente que vive en condiciones de miseria y explotación”.²³¹ Surgen nuevos modelos pastorales con una opción de clase, que se posicionan y reivindican desde la vida de los grupos marginados de Nicaragua. De esta manera, se desarrolló una pastoral que ayudó a repensar y modificar los preceptos habituales, porque en estos espacios se proporcionaron “contenidos y símbolos capaces de darle una significación integral a la vida, a partir de la conversión personal, de la convivencia familiar, comunitaria y social.”²³² Como ejemplos de estos nuevos proyectos pastorales podemos mencionar a las Comunidades Eclesiales de Base y los Delegados de la Palabra, en cuyas relaciones y desarrollo se localiza el nacimiento de una conciencia cristiano liberacionista.

Las palabras de “Coco” nos brindan un factor interesante alrededor de las dinámicas de los nuevos proyectos pastorales: ella afirma haber descubierto “el verdadero sentido de ser cristiano” por medio de la lucha comunitaria por la justicia, y “por eso es que ahora soy cristiana”. Porque no sólo se trata de la experiencia de conversión cristiana que evidencia el quiebre entre un modelo tradicional

229 Olivia Silva en Randall, *op. cit.*, 50.

230 Socorro Guerrero López en Girardi, *Pueblo revolucionario...*, 12.

231 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 69.

232 *Ibidem*, 72.

de religión e iglesia (lo cual ya es significativo), sino, que muestra la manera en que la religión se vuelve un medio y herramienta que acerca a las mujeres a la conciencia y lucha política. El acercamiento y concientización política conseguidos gracias a la religión son relatados una y otra vez en los testimonios tanto de mujeres como de hombres, mas, si sopesamos que las mujeres de los estratos populares poseían poco o nulo acceso a espacios políticos para expresar sus inquietudes y preocupaciones, el que los ambientes eclesiales y religiosos facilitaran estas herramientas se torna importante para apreciar el proceso de incorporación de las mujeres a la revolución y al movimiento de mujeres en Nicaragua.

Para analizar el impacto que tuvieron estos cambios eclesiales y pastorales en la vida de las mujeres nos valemos del caso de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), pues ofrece una gran variedad de registros y testimonios de la participación femenina, y ejemplifica el espíritu del movimiento cristiano liberacionista en América Latina. Asimismo, el establecimiento de las CEBs como *Iglesia de los pobres* o Iglesia Popular en Nicaragua representó una diversificación ideológica en el escenario eclesial nicaragüense y un modelo innovador de las orientaciones conservadoras que imperaban en la Iglesia Católica del país, que mantenía una estrecha relación con el somocismo. También retomamos el análisis de las mujeres desde las CEBs porque es notable que éstas se sumaron de manera activa y numerosa a estas comunidades; con frecuencia cuando se analiza el impacto social y político de las CEBs en América Latina, se sugiere que en algunos lugares estas comunidades abonaron al empoderamiento e incorporación de las mujeres a la participación política.²³³

Para analizar el desarrollo de las CEBs, la participación y lugar de las mujeres en este proceso nos enfocaremos en las experiencias de las CEBs que surgieron a partir de la Parroquia San Pablo Apóstol, pues otorga información cuantiosa así como múltiples testimonios de mujeres, aparte, por ser un espacio en Managua que fue significativo en la organización y lucha contra la dictadura en la insurrección final de 1979. También consideramos que esta parroquia significó en la historia del movimiento cristiano liberacionista una especie de “epicentro” para el desarrollo de las CEBs en

233 Por ejemplo, Michael Löwy señala que «En las zonas urbanas las CEB, son abrumadoramente organizaciones de mujeres; en Sao Paulo (Brasil), por ejemplo, según estudios recientes el sesenta por ciento de los participantes son mujeres. Gracias a esta participación, muchas mujeres son capaces de entrar en el terreno de la política sobre la base de su posición social y de intereses de género dentro de esa clase. La feminización del movimiento se ve reforzada, por el hecho de que la mayor parte de los agentes que ayudan a organizar las CEB en las zonas urbanas populares son mujeres que pertenecen a órdenes religiosas (femeninas).» (Löwy, *op. cit.*, 67).

Nicaragua, porque el modelo pastoral aplicado en la Parroquia San Pablo Apóstol sería compartido y propagado a otras latitudes del país.²³⁴

Las fuentes nos dicen que esta parroquia surgió en 1966 como parte de la petición que hizo el sacerdote español José de la Jara al Arzobispo González y Robleto, para iniciar un proyecto pastoral piloto en la diócesis de Managua, que involucraba el establecimiento de un modelo de comunidad basado en otro proyecto pastoral reciente y novedoso que estaba sucediendo en San Miguelito, Panamá. Históricamente se enmarca la figura de José de la Jara como líder e impulsor de esta importante parroquia en la historia del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua, pero en este acto fundacional y en su formación también colaboró la religiosa norteamericana Estela Cope. Cope ha de ser apreciada como pieza clave para el impulso y creación de esta parroquia, pues fue la intermediaria y el principal contacto con la comunidad de San Miguelito, conforme lo atestiguan las fuentes históricas; ello debido a que pertenecía a la orden de Maryknoll y el proyecto gestado en Panamá fue iniciativa de esta orden religiosa.

Félix Jiménez indica que el acercamiento entre Estela Cope y José de la Jara fue un “encuentro casual”²³⁵ en el Colegio de las religiosas de La Asunción, lugar que le servía de descanso a Estela Cope en Managua, pues ella trabajaba en Siuna con otras religiosas de Maryknoll, entre ellas la emblemática y recordada Maura Clarke, quien en 1980 fue asesinada junto a otras tres religiosas por escuadrones de la muerte en El Salvador.²³⁶ En esta apartada localidad de la Costa Caribe de Nicaragua había un grupo significativo de misión de religiosas Maryknoll, que realizaron un trabajo comprometido desde principios de la década de los sesenta con las personas de esta zona. Aunque no tengamos mucha

234 Ver Capítulo 2 de esta tesis, apartado 2.2.2 “El acercamiento a una pastoral política, Comunidades Eclesiales de Base”

235 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 57.

236 Madelina Dorsey, “El martirio de las Hnas. de Maryknoll, hace 35 años en El Salvador, clama justicia”, *Religión Digital*, (2 de diciembre del 2015), <https://www.periodistadigital.com/religion/america/2015/12/02/el-martirio-de-las-hnas-de-maryknoll-hace-35-anos-en-el-salvador-clama-justicia-iglesia-religion-dios-jesus-papa.shtml>. (Fecha de consulta 2 de noviembre del 2018).

información sobre ellas o cuántas eran exactamente podemos listar algunos nombres como el de Magdalena, Constanza y Cristina, que junto a Maura, llegaron en 1968 a apoyar el trabajo pastoral de la nueva parroquia.

Los aportes de José de la Jara y Estela Cope son innegables, no obstante, es necesario debatir la narrativa histórica que centra los cambios pastorales trascendentales en personajes religiosos extranjeros como los principales agentes de la génesis que aglutinó semejantes cambios pastorales. Para esto hay que preguntarnos la forma en que los sujetos locales se involucraron en la fundación de estos proyectos pastorales, permitiendo el florecimiento de un pensamiento crítico a pesar de las nociones conservadoras pastorales y teológicas preexistentes. Sobre todo, las mujeres si consideramos que ellas suelen ser las más activas e involucradas en los trabajos cotidianos de las parroquias. Lo anterior para considerar las características y aportes de quienes acompañaron el desenvolvimiento de este proyecto, sin dejar de lado lo abonado por de la Jara y Cope. Así, indagar el papel de las mujeres locales en el origen y crecimiento de las CEBs en la Parroquia San Pablo Apóstol.

Por la restricción de nuestras fuentes resulta difícil responder a esta pregunta, sin embargo, contamos con algunas pistas y nombres de mujeres de las colonias donde se asentó la Parroquia. Por ejemplo, se menciona que antes del establecimiento formal de la parroquia algunas mujeres ante la falta de servicios religiosos gestionaron misas en lugares improvisados de las colonias y barrios que después fueron parte de la Parroquia San Pablo. Se habla de que María Luisa García, de la colonia Nicarao, en sus visitas al Colegio de la Asunción había conocido al padre José de la Jara y le requirió asistir a celebrar misa los domingos; se indica que la primera misa fue llevada a cabo entre palas, picos y bolsas de cemento, pues la misa se efectuó en una bodega donde se guardaban materiales de construcción.²³⁷ También hay registro de que Socorro “Coco” Mendoza, quien era vecina de María Luisa, fue parte de las que prepararon esta primera misa en la bodega y en posteriores misas celebradas en otros lugares como en el barrio Meneses y en el barrio del Reparto Schick.

Con estas breves referencias no podemos resolver la interrogante acerca del compromiso y el sitio de las mujeres locales en los principios de la parroquia San Pablo Apóstol, porque las publicaciones y las referencias de las que disponemos no ofrecen más información. Pero, la falta de evidencias y atención de los sujetos locales femeninos en las publicaciones de la historia de la

237 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 58-59.

parroquia,²³⁸ nos hace cuestionar los alcances y posibilidades de elaboración de una historia de las mujeres ligadas a las iglesias, cuando las experiencias de las mujeres en la Iglesia Católica no suelen entrar en los medios habituales en los que se difunde la cultura e historia religiosa.²³⁹ La historia religiosa en Nicaragua y América Latina tiende a contarse a través de las relaciones y espacios más visibles de la institución, como las figuras del alto clero o los sacerdotes; pero al mirar con la perspectiva de las mujeres se evidencia que la atención y documentación de sus acciones son mínimas, a causa de que el liderazgo dentro de la estructura eclesial les es negado.²⁴⁰ Su injerencia trascurre desde esos espacios importantes para la reproducción de la vida de las iglesias, pero que al final son zonas “silenciosas”, porque forman parte del “espacio privado” dentro de la estructura eclesial.

A pesar de la poca información con la que contamos, consideramos que sin el involucramiento de éstas y otras mujeres que, preocupadas por la falta de atención religiosa en sus barrios, José de la Jara no se hubiera vinculado a estos territorios para plantear junto a Estela Cope el proyecto pastoral de la Parroquia. Según el relato de Félix Jiménez con las primeras misas improvisadas por las mujeres, de la Jara fue conociendo a las personas de la comunidad: “se fue familiarizando con la gente, no sólo de la Nicarao sino también del barrio Meneses, en donde comenzó a celebrar misa en un templo de tablas. También comenzó a ir al Reparto Schick.”²⁴¹ Y tal vez así podemos comprender que José de la Jara ya hubiera hecho amistad con algunos matrimonios de la colonia Nicarao: Jeny Osorio y Cecilia con su esposo Luciano, personas con las cuales un 4 de septiembre de 1966 viajó por tierra a Panamá para conocer la experiencia de la comunidad San Miguelito, como lo recuerda Jeny Osorio:

El 4 de septiembre de 1966 salimos para Panamá, la madre Estela lo hizo por avión para llegar primero y preparar nuestra llegada. Nosotros, los dos matrimonios y el padre José, fuimos por tierra en el viejo jeep que el padre tenía. Todo fue bien hasta llegar al Cerro de la Muerte, en Costa Rica, donde, de repente, el jeep se descompuso. Gracias a Dios, Osorio era mecánico y lo pudo arreglar después de una media hora que pasamos ateridos por el frío intenso de la noche. Por fin llegamos a San Miguelito.²⁴²

238 Cabe mencionar que tampoco existen muchas publicaciones al respecto y casi todas corren a cargo del sacerdote Félix Jiménez quien ha sido el encargado principal de historiar lo sucedido a en la Parroquia en los últimos 50 años.

239 Blandón y Castañeda, *op. cit.*, 30.

240 Dentro de la Iglesia Católica las mujeres quedan excluidas de los ministerios ordenados (ordenación sacerdotal), Marilú Rojas señala que en este sentido las mujeres dentro de la Iglesia no gozan del derecho a la ciudadanía plena, porque al no ser reconocidas para los liderazgos se les niega el derecho a elegir a sus representantes, a ser representantes ellas mismas, así como la participación en la toma de decisiones éticas con respecto al actuar de la Iglesia (Marilú Rojas Salazar, “Experiencia de ser mujer y religiosa en la Iglesia Católica Romana”, *Observatorio Eclesial* (16 de marzo del 2017), <https://observatorioeclesial.org.mx/2017/03/16/sermujeryreligiosa/>. (Fecha de consulta 12 de noviembre del 2018).

241 Jiménez, *pobre por los pobres...*, 60.

242 *Ídem*.

Al poco tiempo de regresar del viaje de San Miguelito y conocer el modelo de la *Familia de Dios*, la curia aprobó la creación de la Parroquia San Pablo Apóstol en 1966. Esta nueva parroquia era muy extensa porque abarcaba diversas colonias y barrios, se calcula que contaba aproximadamente con unas 50 mil personas:²⁴³ “estos barrios, ubicados en la zona oriental de Managua, son el reflejo del estado de explotación, de abandono y de pobreza que fueron objeto los sectores mayoritarios de la población nicaragüense.”²⁴⁴ Pochet y Martínez señalan que las personas de estas colonias pese a la pobreza persistente podían ubicarse en los grados más atenuados de la marginalidad, si se considera que existían dentro de Managua otros barrios con mayores dificultades y condiciones económicas más adversas.²⁴⁵ A estas localidades llegaron familias que ya se encontraban establecidas en la ciudad, la mayoría de ellas trabajaba en el sector terciario, con un grado de alfabetización mayor que en otros barrios populares de Managua.²⁴⁶ Por supuesto, el hecho de que la parroquia San Pablo Apóstol abarcara diversos barrios y colonias desembocaba en las diferencias entre las formas de vida de las personas al interior de una misma demarcación parroquial. Por ejemplo, en la Colonia 14 de Septiembre la mayoría de las viviendas fueron construidas bajo la dirección del Instituto Nacional de la Vivienda, durante el programa de Colonias Planificadas, con que se edificaron y vendieron viviendas populares a costos mínimos. Situación que contrasta con el barrio Reparto Shick, que como ya hemos mencionado, surge a partir de la apropiación de la tierra de familias pobres sin casa, que construyeron viviendas improvisadas a base de desperdicios, donde la mayoría de sus pobladores provenían de las zonas rurales o de los barrios costeros de la ciudad que tendían a inundarse. Pero aun dentro de esta heterogeneidad, podemos decir que la mayoría de las personas que agrupaban a esta parroquia eran amas de casa que trabajaban en el sector informal, jóvenes, obreros y semiobreros industriales.²⁴⁷

Como podemos observar la Parroquia San Pablo Apóstol fue un proyecto pastoral sumamente grande que requirió de gran organización y logística, por lo cual no podríamos pensar que este pudo generarse y sostenerse sólo a partir del trabajo de una o dos personas. Las fuentes nos muestran que desde los comienzos del proyecto hubo presencia y trabajo de religiosas de diferentes órdenes, que de diversas maneras colaboraron a consolidar el nuevo proyecto pastoral. Una vez más confirmamos que

243 *Ibidem*, 62.

244 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 73

245 «Para dar un ejemplo, tenemos que mientras en los barrios del lago, considerados como los marginados, solamente un 2.4% de la población ganaba entre 800 y 1099 córdobas mensuales, en los barrios orientales tales como en Nicarao y en Ducualí, el porcentaje llega a 10.7%. Debemos señalar que 100 córdobas, para una familia promedio de 7 personas, en los años 60, no era un ingreso suficiente, y que más de la mitad de los jefes de familia ganaba menos de 800.» (*Ibidem*, 74).

246 *Ídem*.

247 *Ídem*.

esos lugares ocultos y callados desde donde trabajan las mujeres en la Iglesia hacen que no sepamos mucho sobre su trabajo. Incluso los adjetivos utilizados en los textos para delinear a estas mujeres traslucen esta cuestión, por ejemplo, de las religiosas de la orden Maryknoll que estuvieron en los inicios de la parroquia se dice que “eran monjitas abnegadas y cordiales que visitan los hogares y se ganan el corazón de la gente.”²⁴⁸

Se menciona que Estela Cope abogó con su congregación para mandar a otras religiosas que ayudaran en la nueva parroquia, estas “monjitas abnegadas”, según Félix Jiménez, fueron Catalina Mulligan y Myriam Yin, quienes llegaron a la parroquia a inicios de 1968. Ellas habían realizado un trabajo misional previo en comunidades indígenas en Guatemala, y por lo que podemos observar más adelante es posible suponer que estas religiosas no eran tan “abnegadas” como se plantea, pues incluso llegaron a cuestionar el modelo pastoral de la *Familia de Dios* que se implementó en la parroquia. Hubo presencia también de religiosas de otras órdenes como las Teresianas, que construyeron un colegio y un dispensario médico en el Reparto Schick. De estas mujeres Félix Jiménez recuerda a las siguientes religiosas y comenta sobre ellas: “Las hermanas Pilar, Felicitas, Eutiquia, Eufemia y otras que no conocemos sus nombres, tuvieron una cercana y cordial relación con la Parroquia... los sacerdotes de la Parroquia siempre fueron bien acogidos por estas religiosas.”²⁴⁹ Además, comenta que “durante la insurrección su casa fue el lugar de refugio y descanso para ellos”.²⁵⁰

Al barrio Ducualí llegaron las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, de la misma forma se dedicaron a la enseñanza y construyeron un colegio en este lugar; hay registro de que el auditorio de este colegio era un centro importante que servía para diferentes actividades dentro de la comunidad: desde ser un lugar para celebraciones religiosas y culturales, hasta un sitio para la divulgación de noticias clandestinas en los tiempos más duros de la censura somocista, y durante la insurrección final del FSLN se indica que de ahí salieron los combatientes en el recordado Repliegue hacia Masaya. Entre las religiosas del Sagrado Corazón se nombra a la

madre Victoria, la superiora española, conciliadora y servicial; le hermana Lucrecia, la que más se relacionó con la Comunidad Cristiana de Ducualí, parecía que siempre estaba enfadada, pero no, era sensible y tenía un gran corazón; la hermana Francisca, a quien cariñosamente llamaban “Paquita”, argentina siempre sonriente, trabajaba con los jóvenes del Movimiento Juvenil de Ducualí y en la Confer (Conferencia de Religiosos y Religiosas de Nicaragua); la hermana Inés, brasileña, atendía el dispensario y siempre se le veía una sonrisa en los labios; la hermana María Clemencia Pérez, quien

248 Jiménez, *La parroquia San Pablo germen de las comunidades de base...*, 64.

249 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 73.

250 *Ídem*.

trabajaba en la catequesis de los niños; y la más joven Justina Landeros, nica como el pinol, humilde, sencilla y comprometida hasta los huesos con la causa revolucionaria.²⁵¹

La parroquia se funda en 1966, pero ya a principios de la década de los sesenta existía trabajo en materia educativa iniciada por las religiosas de la Congregación de La Asunción, quienes en 1962 construyeron el Colegio San Rafael en el barrio Meneses, en un terreno donado por Lola Meneses. Se sabe que fue Mireille de Gasquet, religiosa de esta congregación, quien gestionó con Lola Meneses la donación del terreno para la construcción del colegio; esta religiosa francesa pasó toda su vida en Nicaragua y es recordada por su labor educativa con las y los niños del Mercado Oriental y en los barrios costeros de Managua, donde fundó una escuela (que hoy lleva su nombre).²⁵² También es recordada una joven novicia española llamada Mariasun, como una de las primeras mujeres de esta congregación que se incorporó a las labores de la recién iniciada Parroquia San Pablo Apóstol. También de esta congregación se señala a Alicia Berriós, superiora de las religiosas del Colegio, a las religiosas nicaragüenses Amanda D' Escoto Brockman, Verónica Arana y las españolas María Pombo y Margarita Haya, de las cuales se dice que “desde el inicio se entusiasmaron por el modelo pastoral de la Parroquia y trabajaron al lado de los laicos en la comunidad cristiana de San Rafael.”²⁵³

Nos detenemos para referir, aunque sea de manera breve a las mujeres pertenecientes a congregaciones religiosas, las que llaman “monjitas”,²⁵⁴ porque consideramos que hay que repensar el lugar y las contribuciones de estas mujeres en el desarrollo de la parroquia San Pablo, y en otros espacios de Nicaragua donde brotaron experiencias que abonaron al movimiento cristiano liberacionista. Las nombramos porque se conoce poco de ellas, lo que podría hacernos creer que sus actos son naturalmente secundarios al desarrollo histórico y político de la lucha cristiana en Nicaragua. Félix Jiménez menciona que “todas estas congregaciones religiosas dieron un gran aporte a la Parroquia San Pablo Apóstol”,²⁵⁵ colaborando de diferentes maneras, pero enfatiza su “acompañamiento callado y constante a las Comunidades Cristianas.”²⁵⁶ Esta última afirmación nos hace pensar que ese “acompañamiento callado” expone el lugar desigual en el acceso al poder, liderazgo y oportunidades dentro del aparato eclesial que tienen estas mujeres. Al igual que las mujeres

251 *Ibidem*, 74.

252 En 1989 el gobierno la condecoró con la Orden Ramírez Goyena por su contribución a la labor educativa de Nicaragua, en 1992 la Comisión Consultiva de la República de Francia le otorgó el premio Derechos Humanos por el proyecto *Niño Sano* que impulsó en algunos barrios en Carazo.

253 *Ibidem*, 72.

254 Jiménez, *La parroquia San Pablo, germen de las comunidades de base...*, 64.

255 *Ídem*.

256 *Ídem*.

laicas rebasan en número a los hombres laicos, las religiosas rebasan a los sacerdotes, y realizan también un trabajo determinante para el funcionamiento diario de las iglesias; con todo, su papel continúa siendo secundario, posición que visibiliza la desigualdad real y simbólica que soportan en los espacios religiosos.²⁵⁷

Además, consideramos que se relaciona a la construcción de una identidad femenina, que en las iglesias y la cultura cristiana se basa en el servicio incondicional, humilde y silencioso de las mujeres, valores que son justificados y naturalizados mediante símbolos religiosos como el de la Virgen María. Por lo tanto, el trabajo de las mujeres, como señala Sandra Villalobos, se ubica como complementario y como una actividad que no requiere de reconocimiento o uso de poder, porque este es un servicio que se brinda desde la supuesta naturaleza amorosa, servicial y humilde de las mujeres.²⁵⁸ Es necesario preguntarse cómo estas cuestiones inciden en la representatividad de las mujeres en la historia cristiano liberacionista, ya que, observamos que estas identidades femeninas “calladas y discretas”, orillan a muchas mujeres a no hablar ni dejar testimonio de sus aportaciones al proceso revolucionario. William Grigsby lo trabaja en un artículo reciente, que muestra la dificultad para que algunas religiosas hablen de sus propias historias:

En Nicaragua trabajan unas 800 religiosas. Muchas de ellas no nacieron en Nicaragua, pero aquí han acompañado a los más pobres durante años [...] Reuní, no sin dificultad por su arraigada modestia, ocho testimonios de estas religiosas. Son historias de una solidaridad intensa y diaria, silenciosa, casi anónima.²⁵⁹

Respecto al trabajo de las mujeres laicas en los inicios de la Parroquia queremos destacar su colaboración y participación en el nuevo modelo pastoral que se implementó: la *Familia de Dios*.²⁶⁰ Como hemos mencionado la Parroquia San Pablo Apóstol comenzó como un proyecto piloto que buscó instaurar este modelo aprendido de la comunidad de San Miguelito en Panamá, el cual se regía por una premisa sencilla, pero innovadora: “demostrar que la parroquia no era antes que nada un edificio ni un territorio, sino una comunidad de hermanos y hermanas, una *familia de Dios*.”²⁶¹ Esto resultaba en la descentralización de la figura sacerdotal, pues eran las y los laicos quienes se

257 Sandra Villalobos Nájera, “Las mujeres que tomaron la *palabra*: construcción de igualdad y participación en el campo religioso, desde sus ministerios ordenados y consagrados en México” (Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2017), 21.

258 *Ibidem*, 198-199.

259 William Grigsby Vergara, “Nicaragua. Memorias de una generación comprometida”, Revista *Envío Digital*, Núm. 375 (2013), <http://www.envio.org.ni/articulo/4698>. (Fecha de consulta 15 de noviembre del 2018).

260 A inicios de la parroquia no se otorgó el nombre de Comunidad Eclesial de Base, ya que este se da hasta la Conferencia de Medellín que nombra este modelo, esto representó la consolidación del proyecto hacia un eje más político y lo que en la cronología histórica de la parroquia se nombra como la “segunda etapa” de la Parroquia San Pablo Apóstol.

261 Löwy, *op. cit.*, 123.

dedicaban de lleno al proyecto, comenzando por los *Cursillos de Iniciación a la Vida Cristiana*, los cuales eran cursos de formación catequética para quienes serían los y las líderes pastorales de la parroquia. Para estos cursillos se reunió a matrimonios de los diferentes sectores de la Parroquia, ya que era requisito para ser parte de este grupo que la esposa y el esposo participaran y asistieran a las sesiones juntos. Como medida para disminuir la violencia ejercida por los hombres sobre las mujeres en las relaciones intrafamiliares, se articuló el eje matrimonial de trabajo en la Familia de Dios, que al mismo tiempo cuestionaba esta problemática, ya que las relaciones matrimoniales era una cuestión que formaba parte del temario de formación en el cursillo. En palabras de uno de los que participaron de este cursillo:

Había que hacer un curso de tres meses: se hablaba de la familia, de la responsabilidad familiar, sobre todo la del hombre con respecto a la mujer; se hablaba de que la mujer no es esclava del hombre, que (el hombre) tiene obligaciones; y que las relaciones deberían ser de compartir.²⁶²

Otro de los temas que consideramos también es importante destacar dentro de los Cursillos fue uno que se tituló *María y la comunidad*, donde se planteaba un acercamiento diferente al rol tradicional de María. Remarcamos la importancia de este tema porque toca la figura de María, que se constituye como uno de los principales modelos de ideario femenino.²⁶³ El replantear la visión de María durante la formación de las mujeres significó un quiebre en la concepción de uno de los símbolos cristianos con más fuerza en la vida femenina. Ya que, como muestra el testimonio de Socorro “Coco”, la figura de María tomó una re significación poderosa que la hizo reflexionar la relación tradicional entre esposos:

María nos era presentada como una mujer del pueblo sencilla, solidaria, clara de su rol, liberadora, la catequista de Jesús y no una mujer celestial y sumisa.²⁶⁴ [...] Me impresionó este tema porque hablaba de la valía de la mujer y que no debe estar sometida al marido, así como lo hizo María.²⁶⁵

262 Entrevista a Rafael Valdés, citado en Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua, entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 48.

263 Desde la Teología Feminista ha habido un cuestionamiento de estas posturas sobre María, pensando en la importancia que tiene ésta en la cultura religiosa popular en América Latina; respecto a la Mariología dominante Ivone Gebara y Ma. Clara L. Bingemer apuntan a que: «La mariología tradicional habla de María en términos femeninos, idealizándola a partir de ciertas cualidades denominadas femeninas, aunque vistas desde una óptica masculina. En consecuencia, María es “recuperada” por una visión antropológico-teológica, que pasa a justificarla en la medida en que es producto de tal visión. Por eso María [...] tal como es presentada por el mundo androcéntrico y patriarcal, no provoca conflictos, sino que, por el contrario, fortalece las bases culturales de ese mundo en la medida en que se convierte también en su gran madre. Así se pueden comprender las dificultades que encuentran los protagonistas del sistema religioso patriarcal con las relecturas de la vida de María. Ello exigiría una relectura de las propias bases del sistema patriarcal, puesto que tocamos a la legitimidad de su maternidad.» (Ivone Gebara y Ma. Clara L. Bingemer, *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina* (Madrid: Ed. Paulinas, 1988), 10).

264 Citado en Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 79.

265 *Ibidem*, 101.

La formación recibida en los Cursos de Iniciación incluía temas básicos en la doctrina de la Iglesia Católica, como los sacramentos, la figura de Jesús o la Biblia, pero eran compartidos con un enfoque contextualizado en la realidad diaria de las personas, y se anticipaba a los lineamientos que posteriormente se plantearían en la Conferencia de Medellín. Como muestra, el tema del pecado se analizaba con una perspectiva social y estructural,²⁶⁶ con la que "el curso quería dar una visión de otra forma de ser iglesia y cristiano".²⁶⁷ Esta dimensión es referida en las experiencias que tuvieron las mujeres al entrar al Curso, si anteriormente apuntábamos a que la imagen que se tenía de Dios se asociaba al temor o al control, después de los Cursos las mujeres relatan haberse encontrado con una nueva imagen de Dios, más amorosa: "Por el Curso de Iniciación dejé al Dios de mi madre y me entregué al Dios verdadero, que es Padre, amor y perdón. Ese día mi vida cristiana cambió."²⁶⁸ Este cambio otorga un poco más de fluidez y libertad a los actos y conductas de las mujeres, pues se rompía con el control emanado de la imagen del Dios castigador. La experiencia de encuentro con el "Dios del amor" la entendemos como una invitación para las mujeres al disfrute de la vida, puesto que "el Dios de amor", convoca al abandono de las actitudes que impiden el goce pleno de la vida, así como de las ideas sobre la resignación y el fatalismo de sufrir en esta vida con tal de alcanzar la felicidad en la otra.

Al terminar el Curso de Iniciación se pasaba a una segunda etapa, la cual era un encuentro de dos días fuera de la parroquia, el primero de ellos se realizó en la Gruta Xavier en 1966, según Félix Jiménez "su objetivo era tener un encuentro con la nueva figura de Dios y de Cristo con la nueva familia de hermanos y hermanas".²⁶⁹ Esta primera experiencia fue dirigida por un grupo de personas de San Miguelito; Ana Jarquín recuerda lo emotivo de este viaje y señala que "fueron dos días maravillosos que cambiaron la vida de muchos de los que participamos".²⁷⁰

La vivencia del Encuentro fue regia, todo muy distinto a la religión que yo había practicado. Una sola vez me confesé con un cura y nunca más volví a hacerlo, porque quería saber detalles de todo lo que confesaba. En el Encuentro había espacio para dinámicas de integración, para cantos e incluso para

266 Algunos de los temas que se manejaban en el curso eran: 1. El pecado, 2. Dios Padre, 3. La Biblia, 4. Cristo Hombre, 5. La Gracia, 6. La Eucaristía, 7. Marido y mujer, 8. La comunidad cristiana, 9. María en la comunidad, 10. La injusticia en el mundo y otros temas que según Félix Jiménez no pueden ser recordadas por la memoria colectiva, ya que los folletos impresos que había de estos cursos fueron destruidos y quemados para salvaguardar la vida de las personas de la comunidad ante la vigilancia y represión de la Guardia Nacional durante los últimos años del somocismo. (*Ibidem.*, 78-80.)

267 *Ibidem.*, 80.

268 Testimonio de Socorro "Coco" Mendoza (*Ibidem.*, 81).

269 *Ibidem.*, 82.

270 *Ibidem.*, 85.

contar chistes. A mí me extrañó que en el Encuentro se contaran chistes verdes, allí en la propia Gruta Xaviera, con las hermanas religiosas cerca.²⁷¹

Queremos destacar el ambiente comunitario y festivo del Cursillo y del Encuentro, que consideramos atraviesa de manera especial la vida de las mujeres, ya que para muchas de ellas acudir a estos espacios significaba salir de la monotonía de sus labores domésticas, y tener un momento también para la recreación. Esto podría parecer irrelevante pero cuando consideramos que muchas de estas mujeres no tenían otros medios para acceder a espacios de diversión, encontrar un lugar donde se podían divertir con otras mujeres y vecinos era trascendental.

Es deducible pensar que estos sucesos comenzaron a impactar las vidas de las mujeres que fueron parte de la parroquia, probablemente antes la dimensión mayoritaria de su vida personal y religiosa eran las labores cotidianas, los rezos individuales y las relaciones fragmentadas con sus vecinos. Como menciona Bernarda Marcia, “de ser desconocidos unos de otros, pasamos a vernos como hermanos; de ser una ignorada, me sentí importante”.²⁷² Además trabajaba el sentimiento de pertenencia a un proyecto donde se era un sujeto activo, a diferencia de prácticas pastorales más tradicionales donde el laicado más bien funge como sujeto pasivo ante la centralidad del sacerdote. Como lo recuerda Amparo Barreto: “Me quedé en el cursillo porque se nos daba participación y se rompió con el esquema de que fuera el sacerdote quien lo decidiera todo y fuera el único que pudiera hablar”.²⁷³

Después del Encuentro las personas volvían a la parroquia, se celebraba una emotiva misa donde las y los participantes compartían sus testimonios de conversión y los compromisos que hacían ante la comunidad, como relata Rosa Julia “La Pipe”: “En el Encuentro hice dos compromisos, uno, con el Padre Dios de dedicar mi vida al servicio de los demás, y otro, con el padre José de quedarme en la Comunidad ayudándole.”²⁷⁴ Con la culminación del Cursillo y del Encuentro la persona podía pasar a formar parte de la Familia de Dios en su respectiva colonia o barrio, y comenzaban a formar parte de La Comunidad Cristiana, adquiriendo el compromiso de asistir a la reunión semanal y de seguir haciendo crecer la comunidad. Todo ello junto a la realización de los respectivos trabajos por colonia o barrio, para estos asuntos locales existieron Consejos Sectoriales, que eran los organismos que agrupaban a las personas encargadas de la planificación y conducción de las actividades pastorales

271 *Ibidem*, 84.

272 *Ibidem*, 93.

273 *Ibidem*, 81.

274 *Ibidem*, 84.

de cada sector. En 1969 bajo votación anónima se eligió al Primer Consejo Parroquial “máxima autoridad de la parroquia”²⁷⁵, donde se agrupaban representantes de cada lugar de la parroquia para asumir la conducción estratégica de la pastoral, así como las finanzas y la construcción de nuevas iglesias. Contamos con el nombre de las mujeres que fueron parte de ese primer Consejo Parroquial, pero nos llama la atención que ellas se encuentren siempre antes del nombre del esposo bajo el sufijo de “su esposa”, de algunas no se tiene nombre, sólo aparecen como “la esposa de”. Dejamos la lista como la comparte Félix Jiménez:

Barrio San Rafael: Ramón Andino y su esposa Lolita; Humberto Mayorga y su esposa. **Colonia Nicarao:** Arnaldo Silva y su esposa Julieta Sirias, Luciano Sequeira y su esposa Jenny Solari. **Colonia 14 de septiembre:** Horacio Lacayo y su esposa María; Donald Alvarado y Anita Jarquín, su esposa. **Reperto Schick:** Wilfredo Kerr y su esposa Rosita de Kerr. **Presidente:** Ramón Andino. **Secretario:** Donald Alvarado. **Tesorero:** Daniel Castillo. **Responsable de los Cursillos:** José Cabrera y Eliseo Duarte.²⁷⁶

Podríamos pasar de largo este detalle, pero consideramos que cómo se representan y quedan registradas las mujeres en la memoria histórica evidencia cuestiones como la distribución y acceso a espacios de liderazgo dentro de la comunidad, ya que, aunque parece que se busca tener un balance y horizontalidad en la elección de las personas en el consejo, podemos notar que este liderazgo laico sigue a cargo de los varones; o al menos en este tiempo no se cuestionaba este elemento y las mujeres siguen ejerciendo actividades tradicionales como de secretarías parroquiales. Como refiere Félix Jiménez: “Se debía tener representación de todas las comunidades. En este tiempo generalmente se elegía a un hombre, excepto para el cargo de Secretaria.”²⁷⁷ A pesar de las limitaciones, podemos rescatar que las nuevas formas de participación que se formaron dentro de los trabajos de la parroquia fueron un cambio importante dentro de las relaciones tradicionales que tenían las mujeres con el trabajo en la Iglesia. Aunque anteriormente las mujeres tenían una gran presencia cuantitativa y cualitativamente hablando en el trabajo y las relaciones con la Iglesia, no se les reconocía una participación vinculante y activa que incidía en el rumbo del trabajo pastoral y comunitario, pero en este modelo pastoral existió una nueva dinámica que animó a participar a varias mujeres; “me sentí participante, eso me gustó.”, menciona Leonor Midence.²⁷⁸

275 *Ibidem*, 87.

276 *Ibidem*, 88.

277 *Ibidem*, 87.

278 *Ídem*.

Los primeros tres años de la Parroquia San Pablo Apóstol se podrían definir como el inicio de un “pueblo en marcha”, después de ese primer Encuentro en la Gruta San Xavier se ha dejado en la memoria de la Parroquia como un momento que dio inicio al caminar de una nueva comunidad: “En la cumbre de Javier, como un nuevo Sinaí, se constituyó el Pueblo de Dios y de nuestra parroquia, desde entonces somos un pueblo en marcha.”²⁷⁹ Si bien en estos momentos la comunidad aún no se constituía como Comunidad Eclesial de Base, las actividades y la organización de la Familia de Dios “constituirán el núcleo de las futuras comunidades de base”.²⁸⁰ Donde se sentaron las bases de un nuevo paradigma y práctica cristiana que marcó la vida de sus miembros que desde el principio emprendieron numerosas actividades no sólo referentes a labores de catequesis, sino también proyectos con un enfoque de desarrollo comunitario, como lo fueron la toma de cursos de cooperativismo para fundar una Cooperativa de Ahorro y Préstamo y la puesta en marcha de una escuela nocturna para adultos que atendieron voluntarios del Instituto Pedagógico.

Otro fundamento crucial en las actividades de la Parroquia San Pablo fue la lectura comunitaria y popular de la Biblia que se llevó a cabo en los cursillos y en las homilias dialogadas de la misa. Podemos valorar que la lectura bíblica fue la base ideológica que ayudó a impulsar el desarrollo de muchos de estos proyectos de mejora comunitaria porque, como ya hemos apuntado, la nueva relación bíblica que comienza a crecer en la iglesia latinoamericana es un hito en la cultura religiosa que sustentó al movimiento cristiano liberacionista, porque el acercamiento de las personas a la Biblia fue una fuente de inspiración que las llevó a un proceso de concientización y de paulatina radicalización religiosa y política, porque, se hacía a partir de una lectura contextual basada en las vivencias de las personas marginadas; “la semilla de lo que sería la Teología de la Liberación en Nicaragua”.²⁸¹ Podríamos considerar que este tipo de reinterpretaciones de la Biblia son un factor importante y decisivo en el marco de referencias y transformaciones ideológicas que podemos marcar como base del acercamiento a la vida política que fueron construyendo las mujeres cristianas. Las lecturas de la Biblia que se hacían giraban en torno a replantear la figura y relación de Jesús con los más desfavorecidos y el anuncio de la “Buena Nueva” a éstos, lo cual, al ser una lectura contextualizada, refiere a que las personas podían empezar a sentir que Jesús se encontraba de su lado y se solidarizaba en sus problemas cotidianos.

279 “¿Cómo se formó una comunidad cristiana? Primera parte, Testimonio No. 10, Managua.” citado en Pochet y Martínez, *op. cit.*, 76.

280 *Ídem.*

281 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 103.

Consideramos que la nueva cultura bíblica, que parte de esta contextualidad cotidiana y desde un sentido de compartición e interpretación comunitaria, tiene para las mujeres un agregado que suma al proceso de generación de herramientas que son importantes para la vinculación y quehacer político: la palabra. En el caso de las mujeres se desafía el rol machista que les impide hablar en espacios públicos, de esta manera, muchas de ellas fueron tomando habilidades para expresar sus reflexiones y puntos de vista ante otras personas y gradualmente se fueron convirtiendo en agentes de su propio cambio de conciencia.²⁸² Porque no sólo era tomar la palabra, sino que era apropiarse de un referente y un texto que tiene un importancia simbólica en el cristianismo, dotándolo de sentido a partir de las cosas que ellas vivían. Esta cuestión se puede ver expresada en algunos testimonios que dejan ver la emoción de “encontrarse con la Biblia”: “Sentí que la Biblia era mía; antes no la conocía, cuando comencé a leerla sentí que me pertenecía, por eso pronto comencé a leerla”,²⁸³ o como menciona Rosa Julia “La Pipe”, no sólo fue que ella nunca antes había leído la Biblia, sino que “hacerlo fue para mí una verdadera transformación, la Biblia cambió mi vida.”²⁸⁴ Consideramos que estas vivencias formadas a partir de la Biblia son de suma relevancia, porque la centralidad de este libro sagrado como "palabra de Dios" concedida por muchas mujeres creyentes hace que, con su legitimidad y fuerte autoridad simbólica, motive la búsqueda de cambios a nivel personal y colectivo.

Podemos tratar de entender esta transformación en la vida de las mujeres, porque se empieza a configurar una nueva cultura religiosa que evoca a un Dios no sólo “amoroso”, sino, “más cercano” en el sentido de que es un Dios que se puede solidarizar con sus problemas y encontrarse en sus vivencias cotidianas. Estas ideas se refuerzan a través de los cantos de la *Misa Popular*, nacida en la Parroquia en febrero de 1968, con afirmaciones que rezan: “Cristo vivió entre los hombres, compartiendo nuestra suerte”.²⁸⁵ Pero también encontramos esta solidaridad descubierta de Dios con su comunidad en letras como: “Somos pueblo que camina por las sendas del dolor. Acudamos jubilosos a la cena del Señor. Los humildes y los pobres invitados son de Dios, Cristo aquí se hace presente al reunirnos en su amor. Los sedientos de justicia hallan en Jesús perdón.”²⁸⁶

Todos estos elementos fueron conformando un fuerte sentido de comunidad y una nueva vivencia religiosa que, al ser más compartida, vivencial y recreativa configuró una fuerza motivadora en las mujeres que fueron partícipes de estos espacios. Tal vez, desde estas experiencias adquirieron

282 Dueñas, *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales...*, 94-95

283 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 103.

284 *Ibidem*, 104.

285 Vigil, *op. cit.*, 6.

286 Canto de Entrada, *Ídem*.

los primeros pasos y herramientas para ir consolidando una conciencia y lucha política propia, cuestión que comenzó con estos cambios en sus paradigmas y prácticas religiosas. Ya que como señalan Levine y Mainwaring:

Las ideas religiosas inspiran la acción y la legitiman, mientras que las estructuras religiosas producen simultáneamente vínculos sociales duraderos que hacen posible las empresas colectivas. Las presiones externas crean alternativas y oportunidades, pero las transformaciones previas dentro de la religión tienen una validez autónoma y un impacto independiente en la política y en la protesta.²⁸⁷

Porque después de 1968 hallamos una directriz "más política" en la pastoral de la Parroquia San Pablo, que pensamos no se habría dado sin los cambios religiosos previos, como expresa Clarisa:

Para mí las cosas llegan a su tiempo. En el tiempo de José de la Jara, la cosa fue más espiritual, sin embargo en ese momento eso era lo que nosotros necesitábamos, fue el paso hacia la concientización...al niño tierno no se le puede dar carne, sino leche...] La concientización, sin la preparación primero, tal vez no la habría aceptado.²⁸⁸

4.3 Hacia la lucha política de las mujeres en las Comunidades Eclesiales de Base

En el recorrido de la Parroquia San Pablo Apóstol se suele hacer un quiebre histórico a partir de 1969, porque es cuando se da el cambio del modelo de la Familia de Dios hacia el modelo de Comunidad Eclesial de Base (CEB). A partir de este momento se considera que la historia de la Parroquia pasa por una "segunda etapa" la cual, según la cronología que hace Félix Jiménez, termina en 1974.²⁸⁹ Esta transición se da por algunos cambios en la estructura de la parroquia, como la partida de José de la Jara y de las religiosas de Maryknoll, pero sobre todo porque hay un cambio sensible en el tipo de formación y perspectiva pastoral. La pastoral centrada en lo litúrgico y espiritual abrió paso a una proyección social y política, evidente en el contenido de los cursillos, llamados ya no más *Cursillos de Iniciación*, sino *Cursillos de Concientización*. Como señalan Rosa Ma. Pochet y Abelino Martínez:

En el contenido se notan las diferencias con la etapa anterior, ahora se prioriza la dimensión social de lo religioso. Mientras que en los cursillos de la Familia de Dios, se partía del hombre en familia y desde

287 Daniel H. Levine y Scott Mainwaring, "Religión y protesta popular en América Latina: experiencias contrastantes", en *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, coord. Susan Eckstein, trad. Nuria Parés (México: Siglo XXI, 2001), 242.

288 Testimonio de Clarisa en Pochet y Martínez, *op. cit.*, 79.

289 Según lo dejan ver algunos autores como Félix Jiménez, Rosa María Pochet y Abelino Martínez, estos autores hacen este quiebre hasta 1974 porque podemos observar que se comienza la lucha anti somocista directa y el involucramiento de las personas con el FSLN, además que coincide con el fin de la etapa de "Acumulación en Silencio del FSLN."

ahí se comprendía todo el entorno social, ahora el punto de partida es el hombre en sociedad, incorporando en ella su vida familiar, su vida económica, su vida religiosa, su vida política.²⁹⁰

No podemos dejar de lado que esta nueva dimensión “más política” va de la mano con algunos factores externos, como los abrumantes cambios políticos del país, que a finales de la década de los sesenta pasa por una nueva crisis económica que profundiza el encarecimiento de la vida,²⁹¹ además que la lucha del FSLN se hace cada vez más visible.²⁹² También debe tomarse en cuenta las nuevas directrices pastorales basadas en la justicia social que se emitió en la Conferencia de Medellín de 1968.

Se sabe que estos cambios se dieron en medio de divergencias entre quienes defendían el modelo de la Familia de Dios y aquellos que querían abrirse a una perspectiva más social y política. Previo a la transición al modelo de las CEBs, las religiosas de Maryknoll ya habían disentido del proyecto de la Familia de Dios de José de la Jara, especialmente Catalina Mulligan, quien expresó que el modelo le parecía "espiritualista y no tocaba los problemas sociales, económicos y políticos de la gente y del pueblo nicaragüense".²⁹³ Mulligan, según cuenta Félix Jiménez, ponía especial atención a la violencia ejercida sobre las mujeres, y le conmovía y preocupaba cómo la pobreza se recrudecía en las vidas de éstas:

Sobre todo, Catalina era defensora de los derechos de la mujer, y criticaba el machismo del hombre nicaragüense. Recuerdo una vez al regresar de un día de trabajo agotador en el Reparto [Schick],

290 *Ibidem*, 83.

291 «En el orden económico, es significativo que, a partir de la década de los cincuenta, el país entra en una fase de evidente recuperación, superándose así el prolongado estancamiento en que había estado sumido desde los años treinta. El demiurgo del crecimiento que arranca en 1950 es el algodón [...] El nuevo estancamiento iniciado en 1956 conoce su final a inicios de la década del 60, cuando en el marco del Plan de Integración Centroamericana, aparece un nuevo factor de dinamización de la economía [...] A finales de la década de los 60 la bonanza (económica) llega de nuevo a su fin y empiezan a evidenciarse los límites del proceso integracionista concebido en función de las necesidades de acumulación del capital extranjero. Si entre 1960 y 1965 el PIB había crecido a una tasa anual promedio de 10.1%, entre 1966 y 1965 el PIB había crecido a una tasa anual promedio de 10.1%, entre 1966 y 1971 baja a 4.4%. Como consecuencia social, se estimula el proceso de desplazamiento del artesano urbano y la proletarianización del campesino, aumentan los fenómenos migratorios del campo a la ciudad y se ve aumentado el incipiente proletariado industrial.» (*Ibidem*, 4-5).

292 Por ejemplo, en 1969 el FSLN da a conocer su Programa Histórico y varios documentos que hablan sobre los estatutos del movimiento. Además, se puede observar que comienzan a desarrollarse actividades políticas urbanas gracias al fortalecimiento de las organizaciones políticas de masas, sobre todo desde de las organizaciones estudiantiles como el Frente Estudiantil Revolucionario (FER) y el Centro Universitario de la Universidad Nacional (CUUN), donde a través del FER postulan a un dirigente del FSLN y logran ganar las elecciones de la presidencia del CUUN. También en este año Julio Buitrago, miembro de la dirección nacional del FSLN, cae en batalla tras un enfrentamiento que duró más tres horas entre él y 400 miembros de la Guardia Nacional y en situaciones similares moriría en 1970 el seminarista y poeta Leonel Rugama, que junto a otros dos combatientes sandinistas resistieron el ataque de 300 guardias en una casa de seguridad del FSLN. Desde comienzos de la década de los setenta el FSLN comienza las largas jornadas de huelgas de hambre que los presos políticos sandinistas realizaron dentro de las cárceles, así como también el Frente inicia una campaña internacional de solidaridad con la causa sandinista. (Lucrecia Lozano, *De Sandino al triunfo de la Revolución* (México: Siglo XXI, 1985), 64-66).

293 Según las palabras y testimonio de Félix Jiménez (Quijano, *op. cit.*, 146-147).

llorando me contó que algunas mujeres de la Familia de Dios le habían dicho que tenían que prostituirse para llevar las tortillas y los frijoles a la casa.²⁹⁴

La convivencia que tenían las religiosas de Maryknoll con las mujeres de las colonias y los barrios de la Parroquia, donde percibían los problemas y sufrimientos que vivían ellas en estos lugares, parece haber sido una cuestión que les preocupaba de manera especial a estas religiosas. Como lo muestra el grupo de mujeres organizado por Estela Cope en la Parroquia para discutir los problemas de violencia hacia las mujeres. Podemos suponer que esta preocupación por concretar una pastoral más encarnada a la realidad social de las personas era una urgencia para ellas, porque eran cercanas a las historias de pobreza y violencia que vivían las mujeres de la Parroquia, como recuerda Ana Jarquín:

Nos reunía a todas las mujeres y nos hablaba de la liberación de la mujer; nos reuníamos donde la Argentina Cabrera. La madre Estela tenía el listado de todas las mujeres de las Comunidades para visitarlas y celebrar sus cumpleaños. Éramos un grupo muy activo, que fue el antecedente de otros grupos de mujeres que organizamos más tarde en la Parroquia.²⁹⁵

No tenemos certeza si este grupo siguió funcionando después de 1969, año en que Estela y las otras religiosas de Maryknoll dejaron la parroquia, pero vemos que es un antecedente a otros grupos de mujeres, como un colectivo que se hizo de verduras en Las Jagüitas,²⁹⁶ según relata Ana Jarquín. Es importante señalar esta iniciativa, porque representa un elemento de lo que nosotras podríamos identificar como parte de las vivencias de las mujeres en la “primera etapa de la parroquia”. Esto es, el cuestionamiento de la violencia y del rol tradicional de las mujeres, aunque con sus limitantes, podríamos identificar que de manera directa o indirecta ésta y otras actividades parroquiales antes mencionadas favorecieron un replanteamiento de determinados paradigmas de convivencia y relaciones cotidianas y culturales para las mujeres. Por lo que apuntamos a que el primer momento dentro de la historia de las mujeres de las comunidades cristianas está en el auto reconocimiento y su auto reivindicación como sujetas capaces de cambiar la manera en que tradicionalmente habían vivido, como menciona “Coco” Mendoza en un texto donde reflexiona sus experiencias en las Comunidades Eclesiales de Base: “Cuando miro atrás, pienso en mis primeros años yo no era sujeto. Yo era como una cosa. A la edad de 25 años yo todavía era una cosa. Iba a misa porque iba mi mamá. Pero yo iba sin ningún sentido. Empecé a ser sujeto cuando descubrí que yo era persona.”²⁹⁷

294 *Ibidem*, 147.

295 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 100.

296 Comarca ubicada en el municipio de Managua.

297 Testimonio citado en Girardi, *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios...*, 12.

Consideramos que lo que podría distinguir la “primera etapa” en la historia de las mujeres de las comunidades cristianas es que este reconocimiento como sujetas activas se da desde una dimensión todavía individual, por lo tanto, lo que podríamos considerar un componente distintivo de la “segunda etapa” de la historia de las mujeres en la Parroquia San Pablo – y podríamos atrevernos a suponer que en otros puntos de Nicaragua- es el reconocimiento de las mujeres como sujetos colectivos de lucha y cambio, ya no sólo personal o familiar, sino que hay una conciencia más colectiva y estructural. Como agregará más adelante el testimonio de Coco:

Tenía que preocuparme de mi pueblo, que se me estaba lastimando, y que no sólo a mí sino a todos mis hermanos se nos negaba la educación y todo. Todo eso que nos negaron, cuando lo empezamos a mirar a luz de la fe, a la luz de ese Jesús liberador que descubrimos en nuestras comunidades, eso es lo que nos metió en la lucha por conseguir que nuestros hijos no estuvieran en igual situación.²⁹⁸

Observamos que es a partir de este momento cuando las mujeres cristianas se unen a acciones políticas que involucraban una visión y organización colectiva, como su participación en las protestas contra el alza de los precios de la leche y el autobús, así como las manifestaciones por los presos políticos. Esto aporta a la constitución de las mujeres como colectivas y sujeto político en el panorama de la movilización social que se estaba forjando en Nicaragua. Aunque estas primeras movilizaciones no se dan con exactitud a partir del reconocimiento de las mujeres cristianas como sujeto político, posicionado y organizado desde la reivindicación específica de las mujeres como colectivo, consideramos que el camino que se empieza a trazar desde este momento en las CEBs fue una semilla que logró aglutinar a las mujeres hacia la movilización política del país, la cual sumamos a un momento que abona a la historia de la lucha política de las mujeres en Nicaragua.

Si bien no es hasta finales de la década de los setenta cuando surge una organización de mujeres con reivindicaciones específicas, la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC), se puede notar que las mujeres se han movilizadas de diversas maneras a lo largo de los diferentes momentos de la historia de Nicaragua. Clara Murguialday señala que, aunque las mujeres podían encontrarse fragmentadas, éstas siempre han estado en los brotes y enfrentamientos sociales cuando la política económica y la represión somocista agravaban sus condiciones de vida. Por ejemplo, estuvieron en la huelga general de 1936 contra el alza de los precios de la gasolina donde acompañaron a estudiantes y obreros, impulsaron en 1944 las huelgas por las mejoras salariales y subsidios de embarazo en las fábricas de textiles,²⁹⁹ en julio de ese mismo año cuando las personas se manifestaron

298 *Idem.*

299 Murguialday, *op. cit.*, p. 33.

en las calles de León contra la reelección de Somoza se menciona que las mujeres “se encaramaron en las toldas de los carros desde ahí arengaban al pueblo.”³⁰⁰ En la década de los sesenta surgen las primeras organizaciones populares de mujeres, la primera de ellas fue fundada en 1963 por iniciativa del Partido Socialista Nicaragüense, la Organización de Mujeres Democráticas de Nicaragua (OMDN), donde estuvieron mujeres como Gladys Báez, Amada Pineda, Benigna Mendiola y Doris Tijerino, quienes después militarían y serían figuras destacadas dentro del FSLN. La OMDN representa un evento importante dentro del surgimiento de las organizaciones populares de mujeres, sin embargo, nunca llegó a consolidarse como una organización que impactara la vida de las mujeres de las bases. En 1966 la dirección del FSLN encargó a Gladys Báez la formación de la Alianza Patriótica de Mujeres Nicaragüenses (APMN), esta se constituyó sobre todo por mujeres de clase media, tampoco tuvo gran impacto e influencia entre las mujeres. Al respecto la poeta y teóloga Michelle Najlis recuerda un mitin convocado por la Alianza en 1969 en Juigalpa: “En la primera gran concentración de masas femenina que se hizo en esa época en Juigalpa participamos únicamente Gladys y dos compañeras que habíamos llegado de Managua. ¡Ni una sola persona llegó!”³⁰¹ Pese a esta situación menciona que el acto fue llevado a cabo, en donde Gladys Báez dio un discurso emotivo el cual recoge como un momento importante en la historia de la lucha de las mujeres en Nicaragua.

Gladys nos explicó que éste era un día memorable en la historia del movimiento femenino de Nicaragua, pues era la primera ocasión en que se convocaba a las mujeres para hablar de sus problemas, sus limitaciones, su discriminación y también era la primera vez que las mujeres nos convocábamos a nosotras mismas, para darnos la buena nueva de nuestra futura liberación.³⁰²

Hacemos esta acotación sobre algunos antecedentes de la lucha política de las mujeres en Nicaragua, porque consideramos que las diferentes formas de participación política que comienzan a tener las mujeres cristianas desde las CEBs a finales de la década de los sesenta y principios de la década de los setenta, son acciones que logran incorporarse a la historia de las movilizaciones de las mujeres del país, porque desde este momento de la historia de la Parroquia hay una visibilización de las mujeres cristianas en la esfera pública. Podemos inferir que muchas de las mujeres que se habían movilizado anteriormente podrían identificarse como creyentes, pero lo que aportan al escenario político las manifestaciones que empiezan a tener las mujeres desde las CEBs, es que introducen al

300 Palabras de Jesús Blandón (*Ídem*).

301 *Ibidem*, 36.

302 *Ídem*.

escenario de movilización de las mujeres una reivindicación política cimentada en una identidad religiosa que se muestra como el eje que justifica y motiva la organización y lucha política.

Para entender el salto de las mujeres cristianas al escenario político, debemos analizar los cambios que ocurrieron en la Parroquia a finales de la década de los sesenta, periodo delimitado como la “segunda etapa” de su historia. La cual consideramos que desde la narrativa de las mujeres más que hablar de un segundo momento, es una continuidad dentro de la deconstrucción de los elementos religiosos que forman parte del proceso de reconocimiento y apropiación de diferentes herramientas que permitieron fortalecer su empoderamiento político. Consideramos que un elemento valioso para la consolidación política de la experiencia religiosa femenina es la disrupción de las directrices pastorales que dictó la Conferencia de Medellín. Según hemos expuesto en capítulos previos, las conclusiones dejadas por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano fueron un hecho paradigmático en la historia de la Iglesia latinoamericana, porque se trató la necesidad de cambiar a profundidad no sólo la Iglesia, sino también las estructuras sociopolíticas de América Latina.

Los preceptos dictados por la Conferencia de Medellín trajeron consigo una nueva vertiente pastoral y religiosa, que condensaba las inquietudes ya expresadas por la religiosa Catalina Mulligan: una pastoral que tocara los problemas sociales, económicos y políticos del pueblo nicaragüense.³⁰³ Así, la parroquia pasó por una reformulación de sus contenidos: si antes eran los cursos de iniciación, ahora serían los de concientización, cuyo eje estructural era el método *ver-juzgar-actuar*; como ya se ha expuesto, dicho método de educación popular fue utilizado para leer la Biblia, siendo sus bases la identificación y lectura crítica de la realidad a fin de que *los pobres* puedan construirse y reconocerse como sujetos de su propio cambio y liberación. Según Félix Jiménez, la nueva estructura del curso de concientización tuvo aproximadamente el siguiente contenido:³⁰⁴

303 Según testimonio de Félix Jiménez (Quijano, *op. cit.*, 147).

304 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 177.

Ver	Juzgar	Actuar
La injusticia en el mundo	Derechos y deberes	Fe y política
La realidad nicaragüense	Dignidad de la persona	El compromiso social y político del cristiano
La realidad latinoamericana	El Éxodo	La Comunidad Cristiana
	Los Profetas	La Eucaristía
	Cristo hombre	
	Medellín y el cambio de estructuras	
	Vaticano II	

Como hemos mencionado la Conferencia de Medellín representa un hecho sumamente significativo para el desarrollo del cristianismo liberacionista no sólo en Nicaragua, sino en toda la región por la visibilidad y denuncia que hace de los problemas socio políticos de América Latina desde una reflexión teológica. Sin embargo, deja de lado la cuestión sobre las opresiones y violencias múltiples que sufren las mujeres latinoamericanas. ¿Cómo podríamos ubicar el devenir histórico y político de las luchas de las mujeres cristianas de Nicaragua a la luz de este evento? Para dar respuesta, retomamos lo que plantea María Pilar Aquino cuando analiza el impacto y relevancia que tiene la Conferencia de Medellín para el proceso de emancipación y luchas de las mujeres cristianas, y en el desarrollo de la teología feminista en América Latina. Ella menciona que se debe hacer una “valoración honesta y justa del legado eclesial y teológico que Medellín ha transmitido a la teología feminista”³⁰⁵, es decir, si bien es evidente el discurso teológico sexista en que se redactó este documento, así como las omisiones en el análisis de las estructuras patriarcales y la falta de reconocimiento de la exclusión y explotación de las mujeres dentro de la misma Iglesia Católica, se debe considerar el contexto en que se desarrollan las líneas teóricas de este pensamiento, ya que en la década de los sesenta los marcos analíticos del feminismo crítico contemporáneo estaban en proceso inicial de desarrollo; por lo tanto, las categorías analíticas de éste no eran incorporadas de forma consciente y crítica en la teología que se gestaba en estos tiempos, por más “progresista” que pudiera resultar.³⁰⁶ Entonces resulta

305 Aquino, *op. cit.*, 280.

306 *Ibidem*, 280-281.

“comprensivo” que en la Parroquia no se abordaran o se reflexionaran temas sobre la violencia estructural hacia las mujeres. Lo anterior no intenta justificar la configuración patriarcal y excluyente de las mujeres bajo la cual se constituyó este evento del CELAM, al igual que la teología y la Iglesia Católica en general, al contrario, queremos situar en su justa dimensión la manera en que se da el desarrollo político de las mujeres respecto a estos temas dentro del movimiento cristiano liberacionista.

Otro aspecto a destacar es la configuración del modelo de la Comunidad Eclesial de Base que sucede en esta etapa de la Parroquia, la cual evaluamos que perfecciona el eje comunitario y la espiritualidad atenta a las problemáticas sociopolíticas, y también refuerza la centralidad del laicado como guía de vida eclesial y pastoral. Tras la partida del sacerdote José de la Jara en 1969, a lo que se aspiró fue a preparar a líderes laicos para seguir con la dirección de la Parroquia. Anteriormente los laicos tenían un lugar importante en el proceso de la parroquia, empero, la plaza vacía que dejó de la Jara confirmó que para lograr la continuidad del proyecto pastoral se debía privilegiar la formación de líderes laicos convencidos de su trabajo dentro de la comunidad. Para ello, se invirtieron esfuerzos en la formación de sus líderes, quienes recibieron enseñanzas en Biblia y teología para cumplir con los objetivos pastorales de la parroquia, así también, fueron formados por profesores de la Universidad Centroamericana para realizar análisis sociopolítico de la realidad nacional y latinoamericana.

La primera experiencia en este sentido se conoció como *El curso de los 18*, porque contó con 18 participantes de los diferentes barrios y colonias de la Parroquia San Pablo. Entre ellas, de acuerdo con los registros, 6 eran mujeres: Cristina Sauzo de la colonia 14 de septiembre, Juanita Villegas del barrio San Rafael, Lupita Berríos de la colonia Primero de Mayo, Mercedes Bonilla del barrio Ducualí, Ramona Matus del barrio del Reparto Schick y Martha Monge quien se menciona no vivía en la parroquia pero trabajó por el barrio Ducualí.³⁰⁷ Los datos muestran un tercio de participación femenina, que no es paritaria para la representación entre hombres y mujeres, aunque demuestra la incipiente presencia de mujeres en puestos de liderazgo comunitarios.

También fue por esta formación y en este periodo que se instaura la figura de Delegados de la Palabra de Dios (DPD), la cual, según ya hemos detallado, es una figura pastoral que prolifera en las zonas rurales ante la falta de sacerdotes que atendieran a las comunidades. Es destacable su desenvolvimiento simultáneo a las acciones de formación y protagonismo que asume el laicado en el ejercicio de la pastoral, porque abonan no sólo a re configurar la concepción de iglesia centrada en la

307 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 181-182.

jerarquía, sino a que, como apunta María Pilar Aquino, las mujeres comienzan a reconocerse como sujetas creadoras de la eclesialidad y como protagonistas de la evangelización.³⁰⁸ Nombramos esto porque notamos que las mujeres asumen un papel más activo en la construcción del sentido amplio de lo que involucra “ser iglesia”, pues su proceso de participación en la misma se vuelve patente, al asumir puestos de liderazgo en la toma de decisiones y realizar acciones determinantes en el devenir de la Iglesia en construcción, entendiéndola en un sentido más extenso que tiene como plataforma a la comunidad proveniente de la base y de los espacios marginales, una *Iglesia de los pobres*.

Una muestra de esta afirmación fue la expansión pastoral hecha por las mujeres de la parroquia San Pablo Apóstol a otras latitudes fuera de la Parroquia, siendo partícipes de la fundación de otras Comunidades Eclesiales de Base en municipios como Condega en Estelí, Rosita en la Costa Caribe, Larreynaga en León y en Solentiname; todas éstas fundadas entre 1967 y 1968. A partir de la década de los setenta hubo un gran dinamismo misional para la expansión de las CEBs en los pequeños barrios de la circunscripción de la parroquia, por ejemplo, en la primera y segunda etapa del barrio del Reparto Schick, en el Reparto Urbina,³⁰⁹ en el barrio Open No. 1,³¹⁰ el Reparto Santa Emilia,³¹¹ la colonia Primero de Mayo y en el barrio San Judas, pero también se realizaron misiones fuera de Managua, como en Matagalpa y Masaya.

Hasta aquí todas estas acciones fueron emprendidas por las mujeres adultas de la comunidad, que a la par que realizaban actividades con un origen religioso-eclesial adquirían herramientas para la participación política, pero ¿qué sucedió con las mujeres jóvenes de las comunidades cristianas? Cabe hacer una acotación específica de las mujeres jóvenes de la Parroquia que, al igual que las mujeres adultas, también empezaron a tener una visibilización y acción política pública contra el régimen somocista en este periodo de la historia de la Parroquia; este momento aparece como la antesala de su militancia directa y clandestina en el FSLN de algunas de ellas.

Las mujeres cristianas jóvenes³¹² tuvieron una vinculación privilegiada por medio del Movimiento Juvenil Cristiano (MJC) que se consolidó en esta “segunda etapa” de la parroquia. Ya hemos apuntado anteriormente que las mujeres en sus relatos de vida mencionan recurrentemente la influencia que tuvo la práctica religiosa de sus madres en ellas, en este caso observamos que muchas

308 María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (San José: DEI, 1992), 87-88.

309 Actualmente llamado Adolfo Reyes.

310 Actualmente llamado Salomón Moreno.

311 Actualmente llamado Omar Torrijos.

312 Con jóvenes nos referimos a las mujeres menores de 30 años y solteras.

de las personas que formaban parte del Movimiento Juvenil Cristiano era porque sus madres o su familia más cercana eran participantes activas de la Familia de Dios-CEB. Al considerar la situación social de la juventud de las clases populares, se evidencia que es un sector vulnerable por la falta de oportunidades de desarrollo social y personal, además que eran un sector duramente reprimido por el somocismo, las palabras de Ernesto Cardenal nos ayudan a dimensionar el grado de criminalización de la juventud en los últimos años del somocismo:

De 20, de 22, de 18, de 17, de 15 años.
Los jóvenes matados por ser jóvenes.
Porque tener entre los 15 y los 25 años en Nicaragua era ilegal.
Y pareció que Nicaragua iba a quedar sin jóvenes.
Y después del triunfo hasta me sorprendí a veces, de pronto,
ante un joven que en una concentración me saludaba
(yo preguntándole en mi interior: “¿Y vos como escapaste?”)³¹³

Por lo tanto, queda claro que ante la influencia familiar y ante los pocos espacios de recreación y encuentro entre jóvenes, la creación de un movimiento dirigido a la población joven de los barrios y colonias populares de Managua fue un atino para agrupar y movilizar a un número significativo de éstos. En casi cada barrio y colonia de la Parroquia existió un MJC, y su origen puede visualizarse desde los inicios de la creación de la parroquia,³¹⁴ pero su concreción se dio después de 1969, siendo el MJC del Reparto Schick del cual podemos tener más fuentes y testimonios de mujeres.³¹⁵ Básicamente lo que se pretendía en sus inicios con la creación de un MJC era atender a esta población descuidada por la Iglesia, además de ofrecer una alternativa y espacio de recreación y encuentro entre las y los jóvenes de la comunidad. Cuantitativamente podemos decir que la asistencia era alta, por ejemplo, se menciona que el MJC del Reparto Schick no fue tan numeroso como otros movimientos, sin embargo, en sus momentos de mayor afluencia logró atender alrededor de 40 o 50 jóvenes. Además, se menciona que la mayoría de su población era masculina y el liderazgo por lo general caía

313 Ernesto Cardenal, “Muchachos de *La Prensa*” en *Revista Prometo*, núm. 108 (2017), 55, https://issuu.com/festival-internacionaldepoesiade-m/docs/revista_prometeo_no._108. (Fecha de consulta 13 de abril del 2018).

314 En el proyecto inicial de la Parroquia San Pablo Apóstol, el proyecto piloto de la Familia de Dios incluía un proyecto de pastoral destinado a la población joven de la parroquia, las personas del equipo pastoral encargadas de organizar y coordinar el proyecto juvenil fueron la religiosa de Maryknoll Catalina Mulligan y el sacerdote Félix Jiménez. En total fueron cuatro los MJC que se organizaron en la parroquia, el primero fue en 1969 el de la “San Pablo Apóstol” que agrupó a las y los jóvenes de las colonias 14 de Septiembre, Nicarao y al barrio Meneses, posteriormente surgió en el barrio del Reparto Schick, el tercero se forjó con ayuda de las religiosas del Sagrado Corazón en el barrio Ducual y en 1972 se consolidó el grupo juvenil de la Colonia Primero de Mayo (Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 138).

315 Esto es debido a que recientemente se ha publicado un libro que busca recuperar la memoria del Movimiento Juvenil Cristiano del Barrio del Reparto Schick, en el cual hay una recolección de algunos testimonios de sus participantes, de aquí recuperamos algunas voces de mujeres y analizamos sus experiencias. (Cfr., Óscar Quijano, *Los del Reparto Schick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de los años 70* (Managua: EDITARTE, 2015).

en ellos,³¹⁶ pero frente a esta disparidad en la distribución del poder y el liderazgo entre las mujeres en el MJC encontramos las voces de Maritza Cardoza y Mercedes Chávez, quienes piensan que esto tienen que ver con que “todavía la mujer no tenía el rol que ahora tiene”.³¹⁷ Es decir, asocian que ellas y otras mujeres lograron descubrir capacidades de liderazgo y otras aptitudes dentro de los MJC, ya que, aunque al principio el liderazgo recayó en los varones, según ellas, “eso no quiere decir que las muchachas no tuviéramos carácter y liderazgo”³¹⁸, y agregan que, “los movimientos juveniles ayudaron mucho a que las jóvenes reconociéramos nuestra valía y dignidad.”³¹⁹

El MJC destacó más por la perspectiva sociopolítica que priorizó durante las reuniones semanales que por su carácter religioso, ya que, los temas cristianos se dejaban casi siempre sólo para los retiros religiosos que se hacían esporádicamente. Al igual que los Cursos de Concientización, los cursos que se impartían en los MJC estaban diseñados bajo el método del *ver-juzgar-actuar*, y su eje era la concientización de la juventud de su rol histórico y político en la sociedad nicaragüense, por lo que comenzaban analizando temas relacionados a la problemática social y política nacional, evaluando cómo estos afectaban a la juventud nicaragüense. En la segunda etapa se tocaban temas como derechos y deberes y se discutía sobre cómo lograr un cambio estructural de la sociedad; la etapa del *actuar*, por lo tanto, consistía en concretar compromisos para mejorar la comunidad. Una de las primeras actividades que se dieron en este sentido fue una campaña para alfabetizar a los adultos del barrio del Reparto Schick en el año de 1970, cuando, con pocos recursos, se logró alfabetizar aproximadamente a 150 adultos; congruentemente, esta campaña de alfabetización también tenía un eje basado en la concientización utilizando el método de alfabetización de Paulo Freire. Como recuerda Víctor Sauzo: “Además de alfabetizar a los adultos, buscábamos concientizarlos y concientizarnos sobre la situación de pobreza y miseria que había en Latinoamérica y una muestra de ella era la que podíamos ver en el Reparto Schick; nos impactó tanto esto que Yolanda Pravia [...] lloró más de una vez.”³²⁰

La parte joven de la parroquia se anexa en el momento de la “concientización” de la parroquia y es en ellas y ellos donde se inserta con mayor hondura y rapidez el proceso de radicalización política. Podemos observar que sus primeras propuestas y actividades como grupo juvenil tienen un sentido más politizado, como *La Semana de la Juventud* de 1971, donde se reunieron alrededor de 300 jóvenes de toda la parroquia San Pablo Apóstol y otros municipios de Nicaragua. Durante este evento, de una

316 Quijano, *op. cit.*, 41.

317 *Ídem.*

318 *Ídem.*

319 *Ídem.*

320 Testimonio de Víctor Sauzo en Quijano, *op. cit.*, 152.

manera dinámica y recreativa, se abordaron con una perspectiva crítica los problemas de la comunidad y del país, para discernir desde la fe cuál era el papel que debía jugar la juventud en este contexto. Al siguiente año se decidió organizar un evento similar, *La Semana del Arte Joven*, la cual tenía como foco “el arte como medio de concientización y de lucha sociopolítica”.³²¹ Como el centro del evento era el arte político en sus diversas expresiones se invitó al grupo juvenil de la comunidad de Solentiname, pues en este lugar Ernesto Cardenal había realizado la introducción de talleres de poesía y pintura a las personas de la comunidad. Se nos relata que fue “una semana llena de arte, de protesta contra la dictadura somocista y el capitalismo, y de compromiso de lucha.”³²² Estos días fueron trascendentales y contaron con la presencia de destacadas figuras como el músico Carlos Mejía Godoy y el poeta Pablo Antonio Cuadra. Pero sobre todo destacamos a los jóvenes de Solentiname, ya que posteriormente muchos de ellos caerían en combate en la histórica toma del Cuartel San Carlos:

Los nombres de varios de estos jóvenes de Solentiname, que participaron en la Semana del Arte Joven en Managua, fueron escuchados en todo el país a través de los medios de comunicación radiales, televisivos y escritos, cuando cayeron combatiendo al somocismo en el asalto al cuartel de la Guardia Nacional de San Carlos, el 13 de octubre de 1977 [...] Quienes vimos a estos jóvenes [...] humildes, sencillos, callados, nunca pudimos imaginar que años más tarde demostrarían tanto coraje y valentía, luchando y muriendo por el triunfo de la Revolución Popular Sandinista.³²³

Más adelante hemos de retomar el caso del grupo juvenil de Solentiname, pero adelantamos este suceso para ilustrar la manera en que los distintos grupos juveniles cristianos se volvieron esos espacios más radicalizados, semilleros de las personas que se unieron como combatientes directos del FSLN, como menciona Miladis Salazar del MJC del Reparto Schick: “Con los retiros adquirí una conciencia revolucionaria, y me entregué de lleno al trabajo revolucionario”.³²⁴ El aporte que este tipo de espacios brindó a las mujeres jóvenes de los barrios populares de Managua fue la creación de una comunidad de jóvenes donde de manera conjunta se forjó poco a poco una conciencia crítica sobre las vicisitudes del somocismo. Retomamos las palabras de Iris del MJC del Reparto Schick, quien reconoce que fue por lo vivido en este espacio que alcanzó las herramientas necesarias para comprender las injusticias de su país, pero sobre todo tomar un compromiso efectivo contra éstas:

321 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 156.

322 *Ibidem*, 157.

323 Quijano, *op. cit.*, 93.

324 *Ibidem*, 123.

Encontré lo que todo joven necesitaba en ese momento, reunirme con jóvenes igual que yo, y que teníamos aspiraciones de hacer algo por nuestra comunidad, después por Nicaragua. El grupo me enseñó a tomar conciencia de la realidad que estábamos viviendo bajo una dictadura de más de 50 años, y lo más importante de este Movimiento, es que de aquí salió un grupo dispuesto a luchar por Nicaragua.³²⁵

Hasta ahora, hemos tratado de describir y ubicar los elementos nuevos introducidos a la dinámica religiosa y eclesial de la Parroquia, que allanaron el camino para la introducción de las mujeres cristianas en el espectro de las movilizaciones políticas organizadas a principios de la década de los setenta. Podemos decir que hay dos vertientes a partir de las mujeres adultas y las mujeres jóvenes, y aunque pueden tener actividades relativamente diferentes, notamos que la base de éstas era la concientización usando el método del *ver-juzgar-actuar*, que abre a las personas a una deliberación contextualizada que “exige una mirada de fe que descubra la presencia interpoladora de Dios en los acontecimientos de injusticia y desigualdad.”³²⁶ Sin embargo, esta idea y conclusión son muy generales y no contemplan la importancia que tienen las “diferencias de género en la conceptualización y organización de la vida social”,³²⁷ porque parten de las expresiones identificadas mediante la “lectura teológica” que se fundamenta en el sujeto del “pobre-oprimido” de la Teología de la Liberación. Con todo, estamos de acuerdo con María Pilar Aquino, quien menciona que este tipo de reflexiones que se hicieron en las CEBs, que partían de la “práctica liberadora de los oprimidos”,³²⁸ dota a las mujeres de una pedagogía crítica que les ayuda a analizar las causas del empobrecimiento y la opresión. Ello es importante porque se adquiere conciencia de los mecanismos de la opresión, y aquella está aparejada con una conciencia y acción que pretenden transformar y germinar alternativas ante esta situación. En el camino de emancipación específica de las mujeres este fundamento es relevante porque proporciona una “conciencia de la causalidad”, o sea, se comprenden las causas de la opresión que, ya sea que inicie con lo referente a la opresión de clase o con las violencias sociopolíticas, también abren la puerta para que muchas de ellas descubran su condición de subalternidad como mujeres y comiencen a cuestionar sus roles tradicionales y la violencia que se ejerce por su condición de género. Por lo anterior muchas mujeres a partir de su práctica y aprendizaje dentro de las CEBs comenzaron a reclamar su derecho a la palabra y existencia como mujeres.³²⁹ A lo que nos induce este análisis de Pilar Aquino, es a discutir

325 *Ibidem*, 58.

326 John Jairo Pérez Vargas, Yuliana Andrea González Arcila *et al.*, “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación” en *Revista Guillermo de Ockham*, Vol. 15, Núm. 2 (2017), 104.

327 Scott, *op. cit.*, 40.

328 Aquino, *Nuestro clamor por la vida...*, 57.

329 *Ibidem*, 57-59.

y abrir la posibilidad de unión del proceso de concientización de las mujeres en las CEBs al proceso de irrupción política de las mujeres cristianas en la lucha revolucionaria, pero también a encontrar posibles nexos y aportaciones de las mujeres cristianas al movimiento de mujeres y a las luchas planteadas desde la justicia de género en Nicaragua.

Las protestas por la subida de los precios del autobús y los de la leche son donde localizamos la irrupción pública de las mujeres cristianas en el escenario de movilización política durante los primeros años de la década de los setenta. En estas manifestaciones políticas no sólo participaron las personas de la Parroquia San Pablo, sino que fueron las impulsoras y organizadoras directas de ellas, “dos movilizaciones que ayudaron a comprender las proyecciones de las CEBs en los barrios”.³³⁰ Este tipo de acciones son asociadas a la reformulación pastoral de la Parroquia orientada hacia la concientización política y social, además, observamos que el sentido y las redes comunitarias tejidas a través de la Parroquia fueron un elemento importante que logró difundir con éxito estas acciones políticas entre la gente, como señalan Rosa María Pochet y Abelino Martínez:

Tal poder de convocatoria de las comunidades, se debía a que eran los únicos organismos de base, con un trabajo de promoción en los barrios. No solamente por las actividades de las mismas comunidades, sino también porque los cristianos se habían volcado a las pocas instancias de interés común, como las Juntas Comunitarias. Estas organizaciones existían desde la fundación de los barrios, cumpliendo funciones de junta de vecinos, pero según la gente eran organismos muy pasivos, sin trascendencia en el barrio. Muchos cristianos se integran a las Juntas Comunitarias, trabajando en cuestiones de interés del vecindario, desde allí algunos de ellos se convierten en auténticos dirigentes populares.³³¹

Se señala la trascendencia de estas acciones tomadas por las CEBs en el panorama político de aquel tiempo, porque pueden verse como pioneras en la concientización, organización y movilización de las inconformidades de algunos sectores populares. No tenemos certeza de cuántas mujeres fueron partícipes de estas protestas, pero consideramos que eran un grupo numeroso o la mayoría de las personas movilizadas, puesto que la subida al precio de la leche y el transporte eran asuntos que perjudicaban directamente su vida cotidiana, pues cargan con mayor responsabilidad en la reproducción de la vida doméstica. Clara Murguialday, sin señalar claramente a las mujeres de la Parroquia San Pablo, se refiere a ellas indicando que la mayoría de este tipo de movilizaciones eran presididas por mujeres:

330 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 83-84.

331 *Ibidem.*, 84.

A raíz de las subidas de la leche y la gasolina. Eran sobre todo las mujeres quienes se agrupaban en los barrios tras esas y otras demandas de servicios colectivos, puesto que resentían en mayor medida las dificultades de abastecimiento, vivienda, alumbrado, agua potable y demás infra estructura colectiva.³³²

En 1971 se dieron las primeras movilizaciones por el alza del precio al transporte público bajo la consigna de ¡30 sí, 40 no! Y podemos observar que las mujeres de la Parroquia participaron en acciones como bloqueo de calles y puesta de tablas con clavos para impedir el tránsito de los autobuses, actos que las ponían en peligro ante el acecho y acoso de la Guardia, como recuerda Ceferina Aguilar del MJC del Reparto Shick:

Comenzamos a hacer trabajo insurreccional: hacíamos miguelitos, y los muchachos los iban a poner donde pasaban los buses, porque había una amenaza de subir el precio del transporte, y de la leche. Por eso la Guardia nos andaba buscando. La Ojeda, la Lucia, Miladis, Iris y yo nos fuimos a Nagarote, donde un familiar. Después se calmó la Guardia y regresamos a Managua.³³³

Ana, de la Colonia 14 de septiembre, también recuerda una situación similar: “Salíamos a las 5 de la mañana a cerrar la calle, para no dejar entrar los buses al barrio, llegaba la Guardia y nos arreaba como ganado de vuelta para las casas. Esperábamos que se fuera y volvíamos a salir.”³³⁴ También se menciona a un grupo de mujeres que abordó un autobús y, negándose a pagar el pasaje, comenzaron a romper el tapizado del transporte; se dice que el diligente las llevó al comando de la Guardia en la zona, pero lograron escaparse.³³⁵

Un año después las comunidades cristianas saldrían a protestar una vez más por la leche y el pan, de ello contamos con el testimonio de Clarisa que relata una marcha de mujeres:

Se unieron otras comunidades. Íbamos saliendo en manifestación por la Nicarao, la marcha quisimos hacerla sólo las mujeres, los maridos iban a los lados. Entonces, en la pista salió un “becat” con un megáfono: “devuélvanse, no queremos golpearlas, ustedes son mujeres, ancianas, pero tenemos orden”. Entonces una de nosotras agarró nuestro megáfono y les gritó: “pero si ustedes son Guardias pobres, no van a poder comprar leche a sus hijos, sólo los capitanes lo podrán hacer.” Para evitar una masacre retrocedimos, diciendo lo mismo. Otro día salimos de vuelta.³³⁶

En estos años las personas de la Parroquia, tanto los adultos como los jóvenes, apoyaron la huelga magisterial que se dio a principios de la década de los setenta. A este escenario es necesario agregar el terremoto del 23 de diciembre de 1972, que destruyó la ciudad de Managua y dejó miles de

332 Murguialday, *op. cit.*, 37.

333 Quijano, *op. cit.*, 123-124.

334 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 84.

335 *Ídem.*

336 *Ídem.*

mueritos y heridos a su paso. Este trágico incidente fue un factor que exacerbó las inconformidades populares con el somocismo, porque el gobierno manejó el desastre de una manera incompetente y corrupta al desviar la ayuda internacional en beneficio propio. Los grupos cristianos apoyaron de diversas formas, sobre todo en tareas de acopio, no obstante, se añadió que a raíz del terremoto muchas viviendas de algunas colonias de la Parroquia fueron afectadas y para lograr su reconstrucción sus propietarios tuvieron que acudir a préstamos, los cuales fueron otorgados con intereses mayores a la deuda original;³³⁷ este hecho fue otro factor sumado a las movilizaciones de los cristianos para tomar acciones más directas contra la dictadura.³³⁸

A este panorama de inconformidades y protestas debemos agregar la lucha de las madres de los presos políticos, quienes denunciaban las condiciones inhumanas y las diversas torturas que sufrían los jóvenes detenidos por la Guardia dentro de la cárcel; “las denuncias de la proscripción de los Derechos Humanos en el país y la lucha por la libertad de los presos estuvieron casi exclusivamente a cargo de las mujeres”.³³⁹ Las protestas de las madres se mezclaban y encontraban alianzas con los estudiantes organizados y los grupos de jóvenes cristianos que hacían tomas de iglesias como forma de protesta contra el somocismo; “en 1973, apoyando una huelga de los encarcelados, las madres junto con algunos estudiantes ocuparon un templo y se declararon también en huelga de hambre.”³⁴⁰ La toma de iglesias fue otra forma de manifestación política propuesta por las comunidades cristianas, donde se interrumpía el culto para denunciar los atropellos del somocismo; estas tomas se hacían sobre todo por la denuncia y reclamo a la libertad de los presos políticos del FSLN. Esta clase de acciones eran dirigidas muchas veces por el Movimiento Juvenil de la Parroquia; se indica que tras la Semana de Juventud uno de los compromisos hechos fue el salir a tomar las iglesias y protestar contra la dictadura somocista. Entre los meses de mayo y junio los estudiantes y madres de los reos sandinistas realizaron huelgas de hambre en protesta por la tortura a los militantes del FSLN,³⁴¹ a las que se adicionaron las tomas de iglesias de los grupos juveniles. “En los años 1972 y 1973, los movimientos juveniles cristianos fueron protagonistas en la toma de la mayoría de las iglesias de la zona oriental de

337 Cabe recordar que en algunas colonias de la Parroquia las viviendas fueron edificados bajo el programa estatal “Colonias Planificadas”, promovido por el Instituto Nacional de Vivienda. Como tarea de este organismo se construyeron y vendieron viviendas populares bajo un compromiso hipotecario cuotas.

338 *Ibidem*, 74.

339 Murguialday, *op. cit.*, 37.

340 *Ídem*.

341 Lozano, *op. cit.*, 67.

Managua como Fátima, en el barrio del Rigüero, la Santa Faz, en el barrio Blandón, la iglesia del Barrio Larreynaga, y otras.”³⁴²

No contamos con información sobre la participación específica de las mujeres en estas acciones políticas del Movimiento Juvenil Cristiano, sin embargo, por algunas referencias podemos saber que a partir de estas primeras acciones del MJC algunas mujeres orientaron liderazgos juveniles que posteriormente fueron un apoyo a la causa del FSLN. Del movimiento juvenil del Reparto Schick podemos saber de Iris y Ceferina Aguilar y Miladis Salazar:

Nosotros, los del movimiento, fuimos de forma progresiva experimentando un cambio de mentalidad, adquiriendo una conciencia social debido al contenido liberador de la teología que nos enseñaron en los movimientos. Y de esas enseñanzas surgieron líderes entre los mismos jóvenes que fueron complementándose al trabajo que fueron realizando los curas. Así participaban como futuros líderes, Julián, las hermanas Iris y Ceferina Aguilar, Salomón Idiáquez, Payo Escorcía, Enrique Alvarado, Miladis Salazar...³⁴³

Señalamos que estas protestas nacidas a principios de la década de los setenta en que participaron las mujeres de la Parroquia San Pablo Apóstol, son un paso importante en la historia de las mujeres cristiano liberacionistas, porque se trasciende el espacio eclesial y se da el inicio de una visibilización en el espacio público. De esta manera, las mujeres cristianas aparecen como sujeto y colectivo político en un panorama social donde las mujeres de Nicaragua comenzaban a movilizarse cada vez más. No podemos afirmar que estas mujeres se constituyeron como sujeto organizado que se reivindicara y reconociera como un colectivo de “mujeres cristianas” - con todo lo que esto podría comprender-, más creemos que su representación política se vinculaba más a una situación gremial, como parte del gremio general de cristianos organizados y politizados que crecía en esos momentos, esto es, a los inicios de un movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua.

Consideramos que las cristianas movilizadas aportan al entendimiento de las luchas políticas de las mujeres en Nicaragua aun cuando estas mujeres no se reconocieran como colectivo de mujeres que tengan reivindicaciones específicas desde ellas mismas. Se hace claro que, aunque las acciones y participación de estas mujeres tengan fines políticos, estas parten de una reflexión espiritual y, en este sentido, el proceso de politización se da por medios y lugares fácilmente identificables, accesibles y que también son trascendentales en la vida cotidiana y personal de muchas mujeres de Nicaragua, a

342 Quijano, *op. cit.*, 87.

343 Murguialday, *op. cit.*, 37.

saber, el espacio de la parroquia, la Biblia o diferentes personajes religiosos como Jesús o María. Por lo tanto, el proceso de aprendizaje y politización se da de un modo inteligible y de fácil acceso, y ello lo rescatamos como aporte al proceso de facilitación de espacios de educación popular y vinculación política para las mujeres movilizadas de Nicaragua, especialmente para las mujeres de los sectores populares que testimonian que su nexos político se da mayoritariamente por este medio, pues acceder a otras vías o marcos ideológicos políticos de izquierda era poco viable para ellas en esos momentos.

Me acuerdo que en ese tiempo teníamos la idea de que el comunismo se comía a las monjas vivas, que hacían esto y aquello, todo esto salía aquí en pasquines, en el cine, en todo. Pero cuando sale en Novedades, eso de “los comunistas de la San Pablo”, yo voy ahí por esa esquina, entonces dije “bueno bendito sea Dios, yo soy comunista”. Nosotros no conocíamos nada de esa doctrina.³⁴⁴

4.4 Vinculación, participación y militancia de las mujeres cristianas con el FSLN

1974 es un año que se destaca en la historia de la Parroquia San Pablo Apóstol. Según la cronología se designa como la tercera etapa en la historia de esta, la cual corresponde al periodo de la *Fe y la Revolución*, que va hasta 1979 con el momento de la insurrección final que derrocó al somocismo. De acuerdo con la cronología hecha por Félix Jiménez, lo que permite hablar de una tercera etapa comprende dos cuestiones relevantes: la primera es que las denuncias y movilizaciones políticas a partir de entonces dejan de ser “abstractas” y se señala de manera puntal y directa a Somoza; la segunda tiene que ver con la entrada del FSLN a la parroquia para ejercer alianzas y obtener bases de apoyo dentro de las comunidades cristianas. Según Jiménez, el primer encuentro en este sentido se da cuando Alan Bolt, miembro del Frente, pide permiso para entrar a trabajar a la Parroquia, principalmente con los jóvenes del Movimiento Juvenil Cristiano. Luego, el aspecto que más resalta es el hecho que sus miembros tienen una vinculación orgánica dentro del FSLN, como militantes y colaboradores directos.³⁴⁵

Lo que nos autoriza para hablar de una nueva etapa, no es algo que suceda de una forma instantánea y rápida. No es así como suceden las cosas en la vida. La evolución es lenta y muchas veces no depende de nuestra voluntad. No podemos hablar de cortes bruscos en la historia de la Parroquia, sin embargo, hay dos indicadores que nos permiten hablar de una nueva etapa: uno, el discurso y la práctica, cada vez más radicales, que realiza la Comunidad; y dos, la vinculación orgánica de muchos de sus miembros a la lucha revolucionaria.³⁴⁶

344 Testimonio de Clarisa en Pochet y Martínez, *op. cit.*, 86.

345 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 202-203.

346 *Ibidem*, 201.

En este sentido, podemos observar que un momento decisivo dentro de la historia del cristianismo liberacionista tiene que ver con su encuentro con el proyecto revolucionario del FSLN. Desde este momento casi todas las reflexiones religiosas y esfuerzos de organización política de las CEBs de la Parroquia San Pablo Apóstol se vuelcan a apoyar el Frente de diversas maneras, así como a preparar las alianzas y las acciones que fueron la antesala a la insurrección final del 1979. Por lo tanto, podemos decir que la consolidación del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua es indisociable de la Revolución Sandinista. Pero, además, es perceptible que se compone una fuerte identidad religiosa a partir del sandinismo, tanto, que podríamos aventurar que se creaba una especie de “cristianismo sandinista”, es decir, una práctica e identificación religiosa basada en los preceptos cristianos que vio en el apoyo y participación en la lucha sandinista una forma de ser fiel a sus valores cristianos.³⁴⁷

Jiménez, pues, designa el año de 1974 para hablar de la nueva etapa dentro de la Parroquia por los cambios que se dieron dentro de la propia comunidad, mientras que en el contexto político se da un evento determinante para el avance y lucha del FSLN: el 27 de diciembre de este año un comando del FSLN irrumpe en la casa del Ministro de Somoza, José María “Chema” Castillo, y se toman como rehenes a destacados políticos y miembros del cuerpo diplomático de Somoza que se encontraban en la casa. Este acto conocido como operativo *Diciembre Victorioso*, provocó en la historia del FSLN el cierre de la etapa de la “Acumulación de fuerzas en silencio” y dio pauta a la ofensiva para derrocar a Somoza. Tras la toma de la casa de “Chema” Castillo, el FSLN salió de nuevo a la luz pública y obligó al gobierno somocista a difundir en la radio y en la prensa dos comunicados, “dirigido al pueblo nicaragüense en los que denunciaba el carácter pro imperialista, anti popular y represivo del régimen somocista y llamaba a luchar por el derrocamiento de la dictadura.”³⁴⁸ Asimismo, se logró la liberación de diversos presos políticos del FSLN, el pago de un millón de dólares y salvoconductos para dirigirse a Cuba. Pero a la par de la ofensiva del Frente, Somoza decretó estado de sitio en todo el país y emprendió una campaña de exterminio contra los sandinistas, sobre todo en las montañas del Norte donde la Guardia reprimió violentamente a los campesinos de la zona; además se estableció la ley marcial y se censuró a la prensa.

347 Por ejemplo, es notorio encontrar referencias que aluden a que el seguimiento de Cristo implica imitar sus gestos y acciones de solidaridad con las y los más desfavorecidos, para lograr la construcción del Reino de Dios en la cotidianidad inundada de injusticia. De esta manera, la lucha por la liberación, aludida a la lucha que está llevando el Frente contra la dictadura, se vuelve un imperativo de reconocimiento como discípulo de Cristo.

348 Lozano, *op. cit.*, 74-75.

Cuando nos situamos desde las historias de las mujeres es importante valorar también el avance del FSLN y la represión que se hace más latente a partir de 1974, porque es en este contexto de creciente violencia y recrudecimiento de la vida que se puede explicar el accionar cada vez más directo y radical de algunas mujeres cristianas. Al situarnos desde la experiencia de las mujeres cristianas y la forma en que van construyendo su identidad religiosa y militancia política dentro del FLSN, debemos remitirnos también a hechos anteriores relacionados con la construcción de la militancia de las mujeres dentro del mismo FSLN. Creemos que es importante referirnos a algunos momentos de la lucha de las mujeres dentro del FSLN para poder analizar la historia femenina del movimiento cristiano liberacionista porque, como señalaba Giulio Girardi, la convergencia que se da entre los sectores cristianos con el Frente va más allá de la alianza estratégica, porque la identidad religiosa como cristianas y la identidad política como sandinistas confluye de una manera orgánica, que proporciona las nociones para poder hablar de una sujeto “cristiano sandinista.”³⁴⁹ Hasta ahora en nuestra investigación hemos analizado la manera en que las mujeres abrieron e hicieron camino dentro del movimiento cristiano liberacionista, aquí hemos llegado a un punto en que su caminar se encuentra con las luchas del FSLN. Por lo que consideramos es importante tomar en cuenta la irrupción de las mujeres dentro de la política de ésta, en la cual podemos observar que existieron diversas mujeres y la memoria histórica retoma que la participación de ellas dentro del Frente fue significativa; sin embargo, hay que recordar que los fundadores, los líderes y primeros miembros del FSLN eran hombres. La participación y militancia de las mujeres dentro del Frente puede considerarse una conquista de las mujeres, que desafiaron los límites impuestos por la sociedad y una lucha constante por enfrentar los obstáculos y prejuicios machistas al interior de la misma organización guerrillera, como señala Clara Murguialday:

Aunque su presencia fue aumentando con el transcurso del tiempo y llegó a ser notoria durante los dos años previos al triunfo, las mujeres siempre fueron una minoría entre los militantes y dirigentes del Frente Sandinista de Liberación Nacional. Un repaso a las crónicas de las gestas sandinistas y a los relatos testimoniales de los conductores de la revolución da idea de las escasas referencias a mujeres combatientes. Las heroínas de la lucha de liberación son contadas gotas de agua en el caudal de cuadros sandinistas muertos durante dieciocho años de combate clandestino. Entre las sobrevivientes, algunas destacan precisamente por haberse incorporado en tiempos en que no había mujeres en la organización; otras por las responsabilidades desempeñadas en los meses anteriores a la victoria, por haber tomado parte en acciones militares de gran repercusión nacional e internacional o por su larga trayectoria militante y su comportamiento heroico en la cárcel o en la montaña. No obstante, su actitud decidida

349 Girardi, *Marxismo, cristianismo...*, 247-248.

ha sido el muro en el que se han estrellado los prejuicios respecto a la capacidad femenina para integrar y dirigir una organización político-militar.³⁵⁰

Nos remitimos al Programa Histórico del FSLN que fue promulgado en 1969, el cual postula y refleja los 13 principales puntos de transformación que busca implementar la revolución, entre ellos, destacamos el punto número 7 que hace referencia a la *emancipación de la mujer*, donde se menciona que: “La Revolución Popular Sandinista abolirá la odiosa discriminación que la mujer ha padecido con respecto al hombre; establecerá la igualdad económica, política y cultural entre la mujer y el hombre.”³⁵¹ Observamos que en la lectura e interpretación de la realidad social que hace el Frente está el propósito de ubicar la marginación y discriminación que viven las mujeres en Nicaragua como un problema que debe ser erradicado por la revolución. Consecuentemente, propone como principales puntos a implementar ciertas acciones que favorezcan a las madres trabajadoras, como el apoyo a través de estancias infantiles, incapacidad por maternidad, e incrementar el nivel político y cultural de las mujeres mediante su participación en el proceso revolucionario.³⁵² Cabe destacar que el apartado siguiente corresponde al de *respeto a las creencias religiosas*, el cual es breve, pero remarca el derecho de los ciudadanos a profesar y practicar cualquier tipo de creencia religiosa, y menciona su apoyo a la labor de los sacerdotes y religiosos que están en la defensa de los intereses del pueblo nicaragüense.³⁵³ Evidenciamos que en el proyecto inicial de transformación social que buscó implementar el FSLN están consideradas las dos cuestiones que nos interesa analizar: las mujeres y los grupos religiosos. Aunque hay que recordar que para el momento en que fue redactado el Programa Histórico del FSLN, ni los grupos cristianos ni las mujeres estaban inmersos de lleno en la lucha sandinista.

De los grupos cristianos ya hemos detallado cómo ha sido el proceso de acercamiento e incorporación con el FSLN, en cuanto a la historia de la lucha de las mujeres dentro del FSLN destaca la historia y el nombre de una mujer en especial: Luisa Amanda Espinoza. Ella se volvió uno de los principales símbolos de la lucha de las mujeres dentro del FSLN, fue una de las primeras militantes del Frente a finales de la década de los sesenta, una mujer obrera quien se considera la primera mujer mártir sandinista. Luisa Amanda fue asesinada a los 22 años por la Guardia Nacional un 3 de abril de 1970 en un enfrentamiento en León. De esta manera, Luisa Amanda Espinoza se convirtió en el símbolo histórico

350 Murguialday, *op. cit.*, 51-52.

351 Carlos Fonseca, “El Programa Histórico del FSLN” en *Nueva Internacional. Una revista de política y teorías marxistas*, núm. 3 (1994), 155.

352 *Ídem.*

353 *Ibidem.*, 156.

“de la mujer del pueblo integrada a la lucha revolucionaria”,³⁵⁴ además, fue la insignia del movimiento de mujeres que surgió con la revolución: La Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza” (AMNLAE). La figura de Luisa Amanda como símbolo del trabajo de las mujeres que forjaron la lucha anti somocista nos ayuda a entender el proceso de la participación política de las mujeres dentro del FSLN, porque, aunque Luisa Amanda no se haya reivindicado desde la lucha y el proceso de las mujeres cristianas, queremos tomarla en cuenta dentro de la historia de ellas para comprender y ejemplificar cómo se constituía la militancia y lucha política de las mujeres en el Frente Sandinista, y consideramos que este elemento también atravesaba a las mujeres cristianas que después forjarían una militancia y participación directa con el FSLN.

Cuando Luisa Amanda se integró al FSLN a principios de la década de los sesenta, se menciona que eran pocas las mujeres que estaban en las filas sandinistas. Jaime Wheelok recuerda la impresión que le causó saber que existían mujeres dentro de las militancias del Frente, y deja registro de sus prejuicios machistas acerca del trabajo de las mujeres en el proceso revolucionario al indicar el sentimiento de vergüenza que le causaba encontrarse con compañeras incorporadas en la lucha clandestina:

Conocí a Luisa Amanda cuando estaba iniciando mi militancia. En aquel momento para mí representó una impresión un tanto fuerte saber que en el Frente había mujeres participando en una forma combativa de trabajo clandestino. En aquel tiempo encontrarte con una mujer combatiente era algo excepcional y que a uno lo dejaba un poco con cierto sentimiento de vergüenza.³⁵⁵

Estas palabras nos dan una noción para entender el choque que representó la incorporación de las mujeres a la lucha sandinista, pues a pesar del registro de mujeres que estuvieron presentes durante diferentes momentos de la lucha armada de la historia de Nicaragua, como en la lucha de Sandino, esto no era lo común, porque habían sido actividades predominantemente masculinas. Como hemos mencionado, la militancia de las mujeres dentro del FSLN no se dio desde el principio de su fundación o dentro de sus primeros liderazgos, por lo que la incorporación militante y activa de las mujeres dentro del Frente Sandinista sucedió de manera progresiva. Según Mónica Baltodano, una de las primeras mujeres que se integra al Frente y es asesinada al poco tiempo fue Lidia Maradiaga,

354 Murguialday, *op. cit.*, 57.

355 *Ídem.*

sindicalista y militante del Partido Socialista de Nicaragua (PSN). Lidia cae en Santa Rosa del Peñón en 1966.³⁵⁶

Después de la derrota militar de Pancasán³⁵⁷ el FSLN cambia de estrategia y prioriza el reclutamiento y la formación de cuadros, así como el reforzamiento de sus estructuras urbanas y la creación de alianzas obreras, estudiantiles y barriales para moverse clandestinamente dentro de la ciudad. En esta coyuntura conocida como el momento de la “acumulación de fuerzas en silencio”, el trabajo de las mujeres se vuelve decisivo al ser la mayoría de ellas las que brindan y sostienen las casas de seguridad.³⁵⁸ Como señala Clara Murguialday, son las mujeres las que realizan tareas de apoyo que agilizan el trabajo político pero no llegan a ejecutar el poder político, ya que no están dentro de la estructura de toma de decisiones, sino que sus tareas están enfocadas a labores que tradicionalmente son realizadas por mujeres, como la cocina, el trabajo doméstico y dar cobertura a las casas de seguridad.³⁵⁹ El testimonio de Tita Valle, quien conoció a Luisa Amanda, nos ayuda a dimensionar y comprender el tipo de militancia que tienen las mujeres en esos momentos de la lucha sandinista:

Quando Luisa Amanda Espinosa era militante (y esto tiene que tomarse en cuenta para poder hablar de ella, y de los sacrificios de esta compañera en los primeros años de la década del 70) había relativamente pocas mujeres en el Frene Sandinista. La organización a fines de los 60 y principios de los 70 atravesaba una etapa de reestructuración. [...] Luisa Amanda (que era obrera) tuvo que tomar el papel de proteger una casa de seguridad, servir de pantalla, digamos. La apariencia física de la persona contribuía en poder jugar un papel determinado, entonces a ella se le dio el papel de empleada, de sirvienta. Y había mucho trabajo doméstico que hacer. No se puede decir que esa etapa de la militancia femenil en el Frente fuera muy feliz.³⁶⁰

Aunque no eran la mayoría, las mujeres también se integraron como guerrilleras y algunas de ellas llegaron a tener cargos importantes en este rubro, pero este espacio también representó una conquista en medio de un espacio dominado por hombres que las veían con desconfianza y subestimaban sus capacidades para resistir el ambiente de la clandestinidad guerrillera. Como recuerda Gladys Báez, quien se menciona fue la primera mujer que se integró a la guerrilla rural, además de haber sido la única mujer que participó de la Jornada de Pancasán:

356 Si bien Baltodano menciona a Lidia Maradiaga como la primera mártir de la lucha sandinista, no contamos con la información para corroborar esta cuestión, así que hemos enfatizado en el caso de Luisa Amanda Espinoza porque se menciona como la primera que cayó dentro de la lucha clandestina del FSLN (Baltodano, *op. cit.*, 1).

357 *Cfr.*, Gladys Báez, *Pancasán. Convertir un revés en un Triunfo Revolucionario* (Managua: Ed. Universitario- UNAN, 1979).

358 Murguialday, *op. cit.*, 56.

359 *Ibidem.*, 54- 57.

360 Margaret Randall, *Todas estamos despiertas. Testimonios de la mujer nicaragüense hoy* (México: Siglo XXI, 1980), 61-62.

Sucedía que en los descansos muchas veces (como no estaban acostumbrados a andar con compañeras mujeres) los compañeros de base agarraban cierta jodarría, pues: “¿Por qué no te quedaste en la ciudad? Sos el atraso de la guerrilla”, y así. [...] yo veía que muchos me miraban, como diciéndome que me fuera, pues. Pero yo me dije: Vine para quedarme. Y además, ninguno de ellos me manda.³⁶¹

A principios y mediados de la década de los setenta varias mujeres se unen al Frente como Nora Astorga, Leticia Herrera, Benigna Mendiola, Gioconda Belli, Dora María Téllez, Mónica Baltodano, y aunque la participación de las mujeres se va haciendo cada vez más frecuente, la lucha por romper con los roles usualmente asignados a las mujeres, así como los prejuicios hacia ellas en las relaciones cotidianas con los compañeros, fueron difíciles de erradicar. Al respecto Mónica Baltodano, quien después detentaría el cargo de comandante guerrillera, recuerda que:

En las filas había compañeros que tenían una actitud marcadamente machista: desconfiaban de nuestra aptitud para los trabajos peligrosos y decían que la mujer era para los trabajos domésticos, que no deberíamos pasar de correo, que no servíamos para la montaña y que sólo creábamos conflictos sexuales entre los hombres. [...] Sucedió a menudo que éstos (los colaboradores) no te ubicaban como responsable sino como mujer. Entonces no te ayudaban lo mismo que los hombres; al estar una mujer en una de esas casas de seguridad, creían que ella era la que tenía que limpiar y cocinar; costaba hacerles entender que tú tenías otros trabajos que realizar como responsable y que lo de cocinar lo podía hacer cualquier compañero con menos responsabilidad.³⁶²

Clara Murguialday señala que entre 1973 y 1974 se dio un debate dentro del FSLN sobre el lugar de las mujeres en la lucha sandinista. En esta discusión las mujeres hicieron una crítica a los compañeros que las limitaba al trabajo de servicio y cuidados, al asignarles solamente trabajos tradicionalmente considerados para mujeres, y demandaron su derecho a realizar las mismas tareas que ellos, tras tener la oportunidad de incorporarse a las escuelas militares del Frente. Luego de fuertes discusiones y pese a las resistencias de algunos compañeros, las mujeres lograron abrir nuevas modalidades de presencia femenina en el FSLN, comenzando a recibir entrenamiento militar y teniendo cada vez más presencia en la guerrilla. Las mujeres se suman también a la lista de los sandinistas caídos que en este tiempo son asesinados por la Guardia somocista, como María Castil, Arlen Siu, Julia Herrera, Mildred Abaunza, Claudia Chamorro o Mercedes Avendaño. Es evidente que conforme avanza el trabajo político y militar del FSLN, las mujeres están cada vez más presentes en acciones importantes, por ejemplo, en el asalto a la casa de “Chema” Castillo tres mujeres fueron parte de este operativo: Eleonora Rocha, Olga López Avilés y Leticia Herrera.³⁶³ La toma de liderazgos por

361 *Ibidem*, 234.

362 Citado en Murguialday, *op. cit.*, 61.

363 *Ibidem*, 60-62.

parte de las mujeres es más notoria a partir de 1979, durante los últimos meses de la lucha anti somocista, pues en este año diversas mujeres asumen cargos de importancia militar y política dentro de la organización:

Daisy Zamora se hizo cargo de Radio Sandino; emisora clandestina del FSLN que operaba desde el Frente Sur. Ana Julia Guido era la responsable de toda la retaguardia que trabajaba en Honduras. En la dirección del MPU (Movimiento Pueblo Unido) estaban Glenda Monterrey, una de sus fundadoras y Lea Guido en representación de AMPRONAC (Asociación de Mujeres Ante la Problemática Nacional). Varias más dirigían Comités de Defensa Civil en Managua y el resto del país. Mónica Baltodano integraba el Estado Mayor del Frente Interno, la capital, durante la insurrección final y comandó la columna que liberó Granada. Leticia Herrera, Dora María Téllez, Ana Isabel Morales y María Lourdes Girón componían, junto con tres hombres, la dirección del Frente Occidental.³⁶⁴

En cuanto a las mujeres vinculadas al FSLN salidas de los espacios religiosos, notamos que no hay un sólo tipo de militante y colaboradora cristiana, pues la diversidad de experiencias que atraviesan a las mujeres nicaragüenses nos permite hablar de una multiplicidad de formas y motivaciones en que las mujeres se involucran con el FSLN. Sin embargo, hemos observado algunas distinciones generales en la militancia y colaboración de las mujeres cristianas que nos permiten marcar algunas pautas para entender su historia dentro del cristianismo liberacionista y la vivencia de este *cristianismo sandinista*. Para empezar, hemos priorizado nuestro análisis y narrativa a partir de las experiencias de las mujeres de las CEBs de las colonias populares de Managua (Parroquia San Pablo Apóstol), más queremos rescatar experiencias de mujeres insertas desde otra clase de espacios y realidades sociales y religiosas, de las cuales señalamos las siguientes:

- Las mujeres que se vinculan al Frente desde los diferentes movimientos cristianos juveniles. La participación de estas mujeres terminó muchas veces en su ida a la clandestinidad como guerrilleras y se dedicaron a la lucha armada.
- El trabajo y apoyo que dieron las mujeres de congregaciones religiosas. Pese a la dificultad para localizar en la historia cristiano liberacionista a las religiosas y monjas, encontramos algunas referencias e historias que ayudan a dimensionar probables implicaciones alrededor de la militancia cristiana sandinista de las mujeres que se encuentran insertas de una manera más directa en la estructura eclesial.

364 *Ibidem*, 67.

4.4.1 Las mujeres de los movimientos juveniles cristianos

Para describir esta especie de militancia cristiana y su vinculación con el FSLN no debemos generalizar la vivencia y experiencia de los grupos juveniles, en tanto que son diversos y cuentan con sus propias características y dinámicas, aunque compartan el ser parte del sector poblacional joven del país. Señalamos tres grupos juveniles de los cuales pudimos encontrar más referencias, y muestran las diferencias que existieron entre estos colectivos: el Movimiento Cristiano Revolucionario, *La Comuna* de Solentiname y el Movimiento Juvenil Cristiano del Reparto Schick de la Parroquia San Pablo Apóstol. Encontramos que para el FSLN la vinculación con estos movimientos juveniles fue un actuar estratégico y relevante en su alianza con los cristianos, puesto que muchas y muchos integrantes de este tipo de grupos se unieron de una manera directa y decidida a las milicias del Frente; en este contexto, las mujeres que fueron parte de este tipo de espacios juveniles cristianos desempeñaron actividades y funciones variadas.

4.4.1.1 Movimiento Cristiano Revolucionario

Al acercarnos a la historia del movimiento cristiano liberacionista notamos que las referencias más destacadas y analizadas sobre experiencias juvenil-cristianas son acerca de la Comunidad de El Rigüero, ligada al Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR). Sabemos que esto es así porque el grupo de universitarios que habitó esta comunidad fue una célula cristiana destacada, donde varios de sus integrantes tuvieron liderazgos remarcables dentro del FSLN; los nombres de Luis Carrión, Joaquín Cuadra o Álvaro Baltodano relucieron por su activa militancia dentro del Frente y al asumir cargos de importancia política después de 1979. Pero cuando pensamos las historias de mujeres dentro del Movimiento Cristiano Revolucionario descubrimos que las experiencias que culminaron en historias de liderazgo y relevancia política al interior de la organización del FSLN no son tan frecuentes, o al menos, no son tan mencionadas. Para comenzar debemos decir que el Movimiento Cristiano Revolucionario fue un grupo ligado a los sectores universitarios de clase media-alta; según Ernesto Cardenal su fundación está ligada a su hermano, el sacerdote jesuita Fernando Cardenal, y su vinculación con el proceso cristiano-político de los muchachos del barrio de El Rigüero, con quienes comenzó a vivir tras una serie de eventos, como su expulsión de la Universidad Centroamericana

(UCA) y el terremoto de 1972.³⁶⁵ Comenta que, aunque su presencia fue en principio sólo en Managua, con el tiempo el MCR tuvo presencia en otras ciudades de Nicaragua.

Fue una cantera de reclutamiento para el Frente; el Frente comenzó a impulsarlo, después las directrices de este movimiento las daba el Frente. En él ya no había sólo estudiantes seculares, sino también curas y monjas. Lo que originalmente comenzó siendo un movimiento cristiano pequeño-burgués adquirió una gran proyección popular.³⁶⁶

Una de las mujeres del Movimiento Cristiano que tuvo una de las presencias militares y políticas más importantes dentro del FSLN fue Mónica Baltodano. Alcanzó el grado de comandanta guerrillera dentro de la estructura sandinista y, junto con dos compañeros, dirigió la ofensiva final en Managua, además de ser una de las personas que condujeron la decisiva retirada táctica de 7000 personas hacia Masaya.³⁶⁷ Como señaló Margaret Randall en una entrevista realizada a Baltodano en 1980: “Su trayectoria es larga; su incorporación viene por canales bien transitados dentro de su clase y condición de mujer en su país: a través del movimiento estudiantil, del movimiento cristiano, y finalmente, de la lucha armada”.³⁶⁸ A diferencia de la mayoría de los testimonios que hemos recogido la historia de Mónica Baltodano no comienza en un barrio popular porque, como hemos señalado, el MCR tiene la peculiaridad de haber crecido entre jóvenes de clases más acomodadas.

Mónica nació en León en una familia de clase media, ella y sus ocho hermanos tuvieron la posibilidad de estudiar en colegios católicos privados. En este sentido, menciona que su formación religiosa en el Colegio de monjas de La Pureza fue muy tradicional y creció los primeros años de su vida con una arraigada adscripción religiosa, que la llevó a plantearse la posibilidad de ser monja.³⁶⁹ A la vez menciona sus inquietudes personales relacionadas a la justicia social cuando acudía a los colegios religiosos: “Las monjas nos ponían a hacer investigaciones sociales y entonces yo siempre tendía, pues, a hacerlas más políticas.”³⁷⁰ Su incorporación al Movimiento Cristiano, según ella, fue a partir de organizarlo ella misma con algunos compañeros en las vacaciones de fin de curso, ante sus necesidades de pensar un cristianismo más comprometido y social. Al entrar a la universidad no sólo es parte del Movimiento Cristiano, sino que también comienza a ser parte del Frente Estudiantil Revolucionario (FER), la agrupación estudiantil del FSLN que funcionaba dentro de las universidades. No obstante,

365 Ernesto Cardenal, *Las islas extrañas. Memorias II* (México: FCE, 2003), 333.

366 *Ibidem*, 334.

367 Randall, *Todas estamos despiertas...*, 95.

368 *Ibidem*, 94.

369 *Ídem*.

370 *Ibidem*, 97.

indica que, al principio, debido a sus creencias religiosas, le fue difícil incorporarse al FER y entender la cuestión de la lucha armada:

Recuerdo que en ese entonces nosotros, como movimiento cristiano, analizábamos la realidad. Esa era una constante. No podías tomar posición sobre la realidad sin analizarla. De la misma realidad surgía la exigencia de hacer algo para cambiarla, y cuando te llegabas a cuestionar por el cambio, entonces, ¿cómo hacer ese cambio? De ahí venía toda una reflexión en la que muchos llegamos a convencernos de que la lucha armada era el único camino. Ése era, tal vez, uno de los puntos más difíciles para los cristianos que habíamos sido educados en el “no matarás”, y el no matar significa pues, no meterte en un movimiento que usa las armas.³⁷¹

Baltodano señala que la participación de las mujeres dentro del Movimiento Cristiano era numerosa, “había montones de mujeres”,³⁷² incluso señala que la participación de ellas era mayor que en el FER, pues apunta que en este espacio el machismo era un problema que impedía la participación plena de las compañeras. Pese a ello el FER reclutó a muchas de las mujeres del Movimiento Cristiano para fungir como correos o encargadas de casas de seguridad, ya que varias de ellas eran de la pequeña burguesía y por su condición de clase resultaban menos sospechosas ante la Guardia.³⁷³ Y agrega:

Pero el Movimiento Cristiano sí tuvo un espacio más amplio de operar. Éramos menos sujetos de represión, definitivamente. Llegábamos a un barrio, hablábamos tres cuatro cosas, pero estábamos con el gran manto de que éramos cristianos. Fue una organización intermedia realmente, un movimiento que facilitó el vínculo de la vanguardia con las masas.³⁷⁴

Baltodano hace énfasis de la gran cantidad de mujeres vinculadas a la lucha sandinista que salieron del Movimiento Cristiano, “una constelación de mujeres”,³⁷⁵ entre las que señala a Vanessa Castro, Luisa Molina, Flor de María Monterrey, Adilia Eva Solís, Nelly Castillo, las hermanas Mireille, Dulce María Guillén, Nadine Lacayo, Dharma Lila Carrasquilla, Janette Gutiérrez, Rose Mary Vega, Eva María Teller, Miriam Blanco, Rosa María Zelaya, Anelly Molina, Egda Vélez, Ana María Morales, Virginia Cordero, Martha Sandoval, Bertha Inés Cabrales, Rosario Barreda, Patricia Orozco, Etelevina y Mercedes Vigil, Silvia Torres, María Amparo Mendoza, Ivania Pineda, Marisol Espinoza, Mercedes Prado, Petrona Benavides y Argentina Parajon, Emilia Torres, Aurora Zamora, Martha y Felicia Medina, y Martina Meyrat.³⁷⁶

371 Mónica Baltodano, “Ser cristianos y revolucionarios. Entrevista a Fernando Cardenal y José Miguel Torres” en *Memorias de la Lucha Sandinista*, https://memoriasdelaluchasandinista.org/view_stories.php?id=18. (Fecha de consulta 15 de febrero del 2019).

372 Randall, *Todas estamos despiertas...*, 102.

373 *Ídem*.

374 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 154.

375 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 28.

376 *Ibidem*, 16.

Aparte, recoge las historias de algunas mujeres del Movimiento Cristiano que conoció, historias que consideramos pertinente mencionar de forma breve, porque nos permiten ilustrar un poco más la pluralidad de experiencias de mujeres que fueron parte de esta facción política. Como Ileana González, quien murió a los 21 años en enero de 1975, en un accidente de tránsito mientras transportaba parte del archivo del Movimiento Cristiano y papeles del FSLN. Este accidente alertó a la Oficina de Seguridad Nacional (OSN) lo cual desató un despliegue represivo contra su familia; sus amigos militantes no pudieron asistir a su sepelio por indicaciones del Frente para no ser detectados por la OSN.³⁷⁷ También está Lourdes Mayorga, sin dar mayores detalles sobre ella, más que murió en 1973 en un accidente al bajarse de un bus en la parada de la UCA, pero señala que en el comunicado que dio el FSLN a raíz del asalto a la casa de “Chema” Castillo, fue mencionada y reivindicada como militante sandinista.³⁷⁸ Lucrecia Lindo militó y contribuyó con el Frente mientras estudiaba la carrera de medicina, posteriormente se fue a Cuba a entrenarse en medicina de guerra, cayó en combate el 3 de junio de 1979.³⁷⁹ Lourdes Jirón, de la cual señala llegó a tener gran responsabilidad político-militar al coordinar la Tendencia Guerra Popular Prolongada (GPP) en el Departamento de León.³⁸⁰

Otra historia relevante es la de Martha Isabel Cranshaw, quien fue reclutada por el Frente cuando era universitaria en 1973. Antes de su vida en la clandestinidad como guerrillera, participó en la huelga de los maestros y en las protestas por la subida del precio de la leche, igualmente indica haber estado “en la lucha de los pobladores de la Open Tres, cuando se estaba dando el proceso de asentamiento, donde les vendían los terrenos, y si no pagaban tres meses los expropiaban.”³⁸¹ En la biografía de Martha Cranshaw hay un dato interesante, que es su desafío a la autoridad familiar, pues su padre, William Cranshaw, era un reconocido y acomodado político somocista, aunado a que con su caso hubo una manipulación mediática como joven cristiana unida a la lucha sandinista. Luego de su aprehensión se congregó a los medios de comunicación para transmitir el reencuentro de Martha con su familia: esta acción fue utilizada para denunciar y criminalizar a los sacerdotes vinculados a las luchas populares, pero en especial a Uriel Molina de la Parroquia de El Rigüero, a quien se le culpó de adoctrinar a los jóvenes e incitarlos a la lucha armada:

377 *Ibidem*, 2.

378 *Ídem*.

379 *Ibidem*, 6.

380 *Ibidem*, 16.

381 El Open Tres fue un barrio marginal en Managua que surgió a raíz del terremoto de 1972, después del derrocamiento de Somoza sería renombrado como Ciudad Sandino. Martha Cranshaw en “Marta Cranshaw, historia de una vida indoblegable” en *El Nuevo Diario* (4 de diciembre del 2010), <https://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/89554-lucho-servir-muerte-rondo-sigue-sirviendo/>. (Fecha de consulta 30 de abril del 2019).

Entonces la muchacha se emocionó al ver a su familia y a su papá. Y Somoza que tuvo conocimiento de ello, pensó sacar ventaja de la situación a través de una gran transmisión, un *show* de la televisión a todo el país [...] de repente aparece en el vidrio el papá de Martha Cranshaw: atención, nosotros vamos a dar una versión y una denuncia del papel que están haciendo algunos sacerdotes en el país. [...] William Cranshaw apareció, y de repente su hija Martha, cabizbaja. Entonces él la abraza y la televisión decía: esta muchacha, que había tomado el camino equivocado de las armas, regresa hoy a su padre y a su casa arrepentida. Entonces él comienza a dar una transmisión de lo que pasa. Y está muy feliz de encontrar a su hija, pero hay algo muy amargo y es el hecho de que hay sacerdotes que están corrompiendo a los jóvenes, que los están enviando al camino de la violencia. Y entre esos curas el peor es el padre Molina. Es hora ya de que comencemos a matar curas en este país, dice él por televisión [...] era la primera vez que se decía “matar curas”.³⁸²

Arlen Siu es otra joven que perteneció al Movimiento Cristiano y se unió a las filas guerrilleras del FSLN. Arlen es una figura muy evocada en la historia de la revolución, su nombre, su rostro y su vida se volvieron un símbolo de la lucha sandinista, y es una de las mártires revolucionarias más representadas y recordadas en la cultura popular nicaragüense. Consideramos que para la construcción de la historia de las mujeres cristiano liberacionistas, Arlen Siu también representa un personaje icónico, porque su lucha personal y política está conformada por una espiritualidad y vivencia religiosa que la llevó a cuestionar no sólo la injusticia del somocismo, sino también la opresión y marginación que vivían las mujeres nicaragüenses. Según Ileana Rodríguez, Arlen Siu fue la primera mujer feminista dentro del FSLN.³⁸³ Las reflexiones que dejó sobre la situación de las mujeres representan uno de los pensamientos más avanzados sobre estos temas en su tiempo, en sus análisis niega que la opresión hacia las mujeres fuera una cuestión natural, sino que lo analiza como producto de los condicionamientos económicos y culturales.³⁸⁴ Arlen Siu, nació el 15 de julio de 1955 en Jinotepe y llegó a pertenecer al Movimiento Cristiano de esa ciudad. A la par de sus inquietudes espirituales y religiosos, se señala que Arlen era sensible e inquieta a las problemáticas sociales y políticas de su país, que expresaba a partir de sus aptitudes artísticas como la música. Como recuerda Mónica Baltodano:

Arlen Siu [...] proveniente de los movimientos cristianos, mujer con una gran capacidad de análisis. Poseía, además, una linda voz y creatividad como compositora y cantante. Ya había creado una canción denominada *María Rural*, y arreglado otras para adecuarlas a la lucha sandinista, por ejemplo, *La caja de mi guitarra*, o coplas revolucionarias que cantaba Daniel Viglietti, que entonamos juntas en conciertos

382 Testimonio de Uriel Molina en Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 169-170.

383 Ileana Rodríguez, *Registradas en la historia. 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Managua: CIAM, 1990), 7.

384 Murguialday, *op. cit.*, 62.

estudiantiles, leyendo los nombres de nuestros caídos, en lugar de los nombres de los muertos en la Resistencia Española, a como decía la canción original.³⁸⁵

Como señala Baltodano, Arlen Siu poseía una gran capacidad de análisis, lo cual se puede observar en su preocupación constante por estudiar y denunciar la opresión y exclusión que vivían las mujeres nicaragüenses, como en su canción *María Rural* de 1973, donde retrata el dolor y la marginación que sufren las mujeres del campo. Ese mismo año escribe el ensayo *La Mujer y su liberación*, considerado un texto importante como antecedente en la historia del pensamiento feminista de Nicaragua. Porque, aunque Arlen no se haya posicionado como tal, su análisis agudo sobre las causas de la opresión femenina la vuelven un referente y antecedente notable en este sentido. En este ensayo exhibe los privilegios masculinos y el orden androcéntrico bajo la cual se edifican los diferentes órdenes de la vida social, y señala que la liberación de la mujer no sólo debe ser una cuestión reivindicativa y de promoción,³⁸⁶ al señalar que “el sentido de la liberación femenina ha sido deformado por los intereses del sistema, refiriéndola sólo a lo sexual o reduciéndola a esquemas meramente reformistas y reivindicativos”.³⁸⁷

Como parte de las actividades que realizaba el Movimiento Cristiano en estos momentos, Arlen se involucró en las jornadas por la liberación de los presos políticos, estuvo presente en la huelga de hambre masiva que se hizo en la Catedral, en diciembre de 1972, cuando sucedió el terremoto que devastó a Managua. Ante el desastre se involucró intensamente en la ayuda a los damnificados, según el testimonio de su amiga Marlene Álvarez, la injusticia y la corrupción que evidenció el terremoto hizo que Arlen se radicalizara al convencerse que la obra y ayuda social no resolverían el rezago y la terrible pobreza de Nicaragua. A partir de este momento, comienza a tener una visión más radical acercándose al FER y entrando en contacto con el FSLN;³⁸⁸ en estos momentos ella se encontraba estudiando psicología en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN). Dejamos la carta que Arlen escribió a sus padres cuando pasa a la clandestinidad como guerrillera, en 1973:

A mis padres

La lucha tenaz del hombre hacia lo perfecto es verdadero amor; somos más auténticos en la medida en que rompemos barreras y limitaciones, enfrentándonos con valentía y optimismo a las vicisitudes que

385 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 1.

386 Murguialday, *op. cit.*, 62.

387 *Idem.*

388 Fabrice Le Lous, “Vida y muerte de Arlen Siu, mariposa clandestina”, en *La Prensa*, (18 de septiembre del 2016) <https://www.laprensa.com.ni/2016/09/18/suplemento/la-prensa-domingo/2101994-vida-y-muerte-de-arden-siu-la-mariposa-clandestina>. (Fecha de consulta 2 de mayo del 2019).

se nos presentan en el camino; y llegar a descubrir algún día de que somos capaces de dar mucho más de lo que se nos pide, y que podemos lograr lo que para unos es prohibido o imposible...

Con todo el amor que les profeso,

Arlen.³⁸⁹

Arlen muere en 1975 a los 20 años combatiendo a la Guardia, tras ser descubierta una escuela militar clandestina del Frente en la comunidad de El Sauce. Al triunfo de la revolución y hasta la actualidad diversos lugares públicos en Nicaragua llevan su nombre, y su rostro es sumamente conocido porque ha sido reproducido en murales y diferentes espacios, volviéndose un símbolo de la Revolución Sandinista y de la juventud que luchó contra el somocismo.³⁹⁰ Pese a la popularidad de Arlen Siu, son pocos los datos que se puede tener sobre su biografía, y resulta difícil conocer más allá de los datos que hemos reproducido en esta investigación. Además de la tarea histórica pendiente que podría resultar investigar a mayor profundidad su biografía o dar nuevas lecturas históricas sobre ésta, las particularidades alrededor de la figura de Arlen Siu como cristiana, guerrillera y mujer preocupada por la opresión y liberación de las mujeres, nos hace cuestionar la posibilidad de ampliar la categoría de cristianismo liberacionista que propone Löwy. O abrir un concepto donde se estudien los movimientos de mujeres, que desde una identidad cristiana reivindiquen y sostengan una lucha e identidad feminista o desde la lucha por los derechos de las mujeres. Es decir, si Michael Löwy señala que el concepto *cristianismo liberacionista* es para estudiar a una agrupación amplia y plural de personas que se movilizan alrededor de metas y valores comunes, para examinar más allá de lo que comúnmente se conoce como Teología de la Liberación,³⁹¹ por lo tanto, ¿podríamos hablar de un movimiento cristiano liberacionista de la mujer o cristiano feminista? Porque notamos que existen mujeres cristianas como Arlen Siu que, aparte de movilizarse en las luchas populares tienen una conciencia y una lucha por la vida de las mujeres, como puede observarse también, de un grupo significativo y vasto de mujeres que se han identificado y construido desde la Teología Feminista. Aunque si pensamos en estas mujeres movilizadas como grupo o movimiento social, debemos decir que son más visibles y organizadas a partir de la década de los ochenta. Pero al igual que el concepto Teología de la Liberación es limitante para describir las dinámicas de estas personas en cuanto movimiento social,

389 *Ídem*.

390 La famosa foto de Arlen Siu es un retrato tomado por Américo González en 1970. “El retrato de Arlen cobró fama universal cuando en 1978 asesinaron a unos guerrilleros en Jinotepe y cientos de personas se manifestaron llevando la foto de Arlen, fallecida tres años antes, como pancarta de protesta en la línea frontal” (*Ídem*).

391 Löwy, *op. cit.*, 47-48.

también el decir Teología Feminista para nombrar a esta agrupación de mujeres no es suficiente para entenderlas. Ya que en muchos casos las mujeres no son necesariamente teólogas, y es una cuestión que deriva más hacia la praxis social y política. Dejamos el debate abierto, pero apuntamos a que Arlen Siu es una referencia importante en la historia de las mujeres cristiano liberacionistas y puede que, analizando e investigando a mayor profundidad su vida y obra, también podamos encontrar o poner un antecedente y referencia importante en la historia de las cristianas- teólogas feministas de Nicaragua y América Latina, porque su obra y vida representa un nuevo paradigma de las luchas y resistencias cristianas de las mujeres.



Ilustración 4. *Arlen Siu*

4.4.1.2 *La Comuna* de Solentiname y el Asalto al Cuartel de San Carlos

En 1977 Ernesto Cardenal escribió una carta abierta al pueblo nicaragüense que tituló *Lo que fue Solentiname*, en la cual denunció la represión que sufrió la comunidad de Solentiname por parte de la Guardia Nacional. Represión que llevó a la persecución, encarcelamiento, tortura y exilio de algunos de sus miembros, así como a la destrucción de la comunidad religiosa y artística que había consolidado junto a los campesinos de la zona. Estas acciones violentas contra Solentiname se desataron después

de que un grupo de guerrilleros atacaron el Cuartel de San Carlos, acción que evidenció la vinculación de la comunidad con el FSLN. Pues desde Solentiname se había preparado la táctica militar del asalto al cuartel donde participaron varios jóvenes vinculados a la comunidad de Ernesto Cardenal, como escribe en esta carta:

Sucedió que un día un grupo de muchachos de Solentiname (algunos de mi comunidad), y también muchachas, por convicciones profundas y después de haberlo madurado largo tiempo se resolvieron a tomar las armas. ¿Por qué lo hicieron? Lo hicieron únicamente por una razón: por su amor al reino de Dios. Por el ardiente deseo de que se implante una sociedad justa, un reino de Dios real y concreto aquí en la tierra.³⁹²

De este grupo de jóvenes cristianos que tomaron las armas en el asalto al cuartel San Carlos, hubo algunas mujeres, como acota la carta de Cardenal; estas fueron: Nubia Arcia, Miriam y Gloria Guevara; ellas eran una minoría dentro de un grupo amplio de varones, pero cuya participación nos parece ejemplifica el proceso de incorporación militar de las mujeres al FSLN. Además, nos ilustra un ejemplo desde una comunidad rural, la cual aunque es un poco excepcional por la dinámica que hay alrededor del protagonismo de Ernesto Cardenal, explica otro contexto de las comunidades religiosas más allá de lo urbano. Debemos recordar que, en el contexto del avance de la lucha sandinista, las zonas rurales del Norte del país sufren de una manera más intensa la violencia y la represión del régimen somocista. Están documentadas miles de torturas, asesinatos y desapariciones de campesinos por parte de la Guardia Nacional. Uno de los casos más documentados es el caso de *Las mujeres del Cuá*, un grupo de campesinas colaboradoras del FSLN, quienes fueron torturadas y violadas por la Guardia Nacional en Jinotega.

La participación militar de este grupo de jóvenes cristianos es otro ejemplo del peso que tuvo la presencia y organización de los grupos cristianos al proceso sandinista. Este caso específicamente deja entrever la importancia de las alianzas político-estratégicas que establece y busca hacer el FSLN con los grupos cristianos.³⁹³ Por lo tanto, debemos entender este hecho en el contexto del acercamiento político que va consolidando el FSLN con los frentes cristianos, pero también, dentro del propio proceso de radicalización religiosa que tiene la comunidad de Solentiname, mediante la Lectura Popular de la Biblia. Cuestión que podríamos considerar un distintivo de esta comunidad en

392 Cardenal, *Lo que fue Solentiname...*, 3.

393 Como lo fue el acercamiento de Carlos Fonseca y Tomas Borge con Ernesto Cardenal para que denunciara en 1975 el Tribunal Russel, en Roma, las violaciones a los derechos humanos que se estaba llevado a cabo en las zonas rurales de Nicaragua.

la historia cristiano liberacionista de Nicaragua, ya que es muy mencionado y comentado en la historia de Solentiname, cómo la lectura comunitaria y contextualizada del Evangelio fue el principal incentivo que llevó a las personas a una visión revolucionaria.³⁹⁴

Aunque este camino de descubrimiento y radicalización política a partir del Evangelio es un proceso comunitario, son el grupo de los jóvenes, *la Comuna* de Solentiname, quienes serán los sujetos que se lanzarán a buscar esa transformación social a través de la lucha armada con el Frente Sandinista, como menciona Ignacio Dueñas: “La manifestación más significativa del proceso de concientización y de solidaridad surgida en Solentiname fue la *Comuna*.”³⁹⁵

Parte de la colaboración estratégica que estableció el FSLN con Cardenal fue el asignarle que la Comunidad de Solentiname preparara la acción armada contra el cuartel de San Carlos, al sacerdote se le pidió contactar y buscar a jóvenes de la comunidad para que participaran de esta acción armada. Según Cardenal, esta tarea no fue difícil, puesto que varios jóvenes tenían una identificación con el Frente Sandinista y veían con ansias el momento de unirse a la lucha armada:

Los muchachos insistían en irse a la montaña y yo los tenía que estar deteniendo con ese argumento de lo que me habían dicho, que se necesitaban que nosotros viviéramos aquí. Pero no lo los convencía mucho. Hasta que nos volvía a decir Humberto (Ortega) [...] que me preparará, que buscará aquí los muchachos que pudieran participar en la cuestión armada. Y muchachas, porque el frente sandinista siempre buscó que participaran las mujeres. Entonces yo los reuní, y les expuse: recibí este aviso... y les expliqué de qué se trataba.³⁹⁶

Como podemos observar, Cardenal hace una acotación relacionada a la participación militar de las mujeres dentro del FSLN; para el año en que se da este hecho varias mujeres ya se encuentran integradas en la guerrilla. Sin embargo, menciona que son pocas las muchachas dentro de la comunidad con las cuales se podía contar para esta misión, según él, por la apatía política de las mujeres jóvenes de la zona: “Muchachas, no había muchas dónde escoger. Por su condición de muchachas campesinas, muchas eran apáticas, desinteresadas de toda política, con la excepción de unas pocas”.³⁹⁷ Si bien no tenemos los elementos suficientes para debatir esta afirmación, y la cuestionamos, cuando consideramos que en algunas zonas rurales las mujeres cristianas se organizaron y colaboraron con el

394 El proceso de Lectura Popular de la Biblia que fue llevado a cabo en esta comunidad fue recolectado en el libro *El Evangelio de Solentiname*, el cual fue muy popular y traducida a diversos idiomas.

395 Dueñas, *Iglesia y Revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales...*, 73.

396 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 60.

397 *Ídem*.

FSLN, pero notamos que las únicas mujeres que fueron partícipes de la acción armada de Solentiname, están relacionadas a nivel familiar con una de las mujeres más activas y participativas dentro de las actividades religiosas de la comunidad: Olivia Silva, “la rezadora del lugar”.³⁹⁸ Olivia es madre de Miriam y Gloria Guevara y de los otros cuatro jóvenes Guevara que participaron en el Asalto al Cuartel de San Carlos, por el otro lado, Nubia Arcia la tercera muchacha combatiente, era novia de uno de los hijos de Olivia. Por lo que consideramos que la historia de las mujeres jóvenes combatientes de Solentiname tiene una predominante relación e influencia de las relaciones comunitario-religiosas que desarrolló la madre previamente. Ya que, las mujeres jóvenes de Solentiname que rompen con “la apatía” son hijas de una de las mujeres que más cooperaron en la comunidad. Porque Olivia desde un inicio apoyó a Ernesto en su llegada al archipiélago, se integró a los talleres de poesía y pintura y fue una activa y entusiasta asistente a la misa dominical, donde la lectura comunitaria de la Biblia la fue haciendo descubrir una nueva manera de ver su realidad.

En un primer momento se trabajó casi exclusivamente con los adultos de la comunidad, quienes eran los que se involucraban en las actividades religiosas, sobre todo en la misa dominical que era donde se congregaba la comunidad. Pero, con el tiempo se vio la necesidad de que los jóvenes que acompañaban a las madres y padres a la misa tuvieran un espacio propio para su recreación y formación. Como menciona Olivia Silva:

Mientras todos nosotros, los matrimonios, dialogábamos el evangelio después de la misa y teníamos el almuerzo en común con los jóvenes. Se ponían a jugar así enfrente de nosotros, había una plaza... pero jóvenes ya adultos, muchachos de veinte, de dieciocho, inclusive mis hijas ya estaban pues. Dije en una reunión: ¿por qué no llamamos a los jóvenes también? Porque yo miraba que aquello era una cosa tan buena... Formamos un club de jóvenes, y de hecho se vieron resultados. Los jóvenes fueron bien solidarios.³⁹⁹

Los jóvenes comenzaron a reunirse de manera espontánea los sábados para discutir los problemas de la comunidad y los domingos se integraban a la misa, y a la lectura comunitaria del Evangelio;⁴⁰⁰ como recuerda Miriam Guevara:

398 Ya que antes de la llegada de Cardenal a Solentiname se menciona que ella era la encargada de dirigir los cultos de religiosidad popular. (Dueñas, *Iglesia y Revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales...*, 60).

399 *Ibidem*, 52-53.

400 *Ibidem*, 73.

Era un grupito bien buenísimo: estábamos... todos mis hermanos estábamos integrados con Alejandro [...]. Y, bueno, era muy bueno el grupo. Éramos un grupo que nos reuníamos casi siempre dos o tres veces por semana para leer, para planificar actividades [...] después fuimos más grande: un grupo como de catorce, quince, después veinte.⁴⁰¹

Pero con el tiempo vieron la necesidad de contar con su propio espacio e identidad como grupo, por lo que se hicieron de una pequeña casa a lado de la casa comunitaria de la iglesia, y decidieron llamarse la *Comuna*, esto, por influencia del maoísmo.⁴⁰² A la par de la lectura del Evangelio también se tenían seminarios sobre marxismo y otro tipo de lecturas revolucionarias, que fueron captando la atención de los jóvenes que iban forjando una inquietud de ir más allá de lo teórico e integrarse a la lucha armada. Como señala Miriam: “Habíamos vivido ya un evangelio [...] teóricamente, habíamos sentido todo eso, y nosotros sentíamos el deseo. Nosotros contábamos las horas, incluso. Ernesto tenía que discutir duro con Laureano y Julio Ramón, que ellos querían venirse a la guerrilla”.⁴⁰³ Pero, pronto Cardenal recibió la encomienda que tenía el FSLN para la comunidad de Solentiname: la toma del cuartel de San Carlos. Esta acción formaba parte de una serie de insurrecciones que se darían en diferentes puntos del país.⁴⁰⁴ La noticia fue recibida con alegría por la *Comuna*, que veían con impaciencia el momento de hacer efectivo su compromiso político con la lucha sandinista.

Entonces ya cuando nosotros nos entrenamos, entonces ya sabemos que se va a dar una acción armada, en la cual vamos a participar. Y nosotros, ¡pum!: en ese tiempo [...] no teníamos miedo ni se nos ocurría [...] eso uno lo aprende hasta después del primer combate todos los riesgos que se dan [...]. Todos estábamos encantados como si íbamos a una fiesta.⁴⁰⁵

Como hemos mencionado, las únicas tres mujeres que fueron parte del Asalto al Cuartel de San Carlos están vinculadas a la historia de Olivia Silva, quien en su testimonio muestra cierta “comprensión” hacia la incorporación de sus hijos e hijas a la lucha armada. Hecho que suponemos no es fácil de asumir para una madre, por los riesgos que implica involucrarse en una tarea militar, pero como señalamos anteriormente, consideramos que el trabajo de reflexión religiosa y de descubrimiento personal y comunitaria que tuvo Olivia, en su proceso de radicalización política, influye en la decisión e integración de la mayoría de su familia a la lucha armada. Sobre todo, el

401 *Ibidem*, 74.

402 *Ibidem*, 73-74.

403 *Ibidem*, 114.

404 «El asalto a San Carlos pretendió ser el primero de una serie de ataques, nunca producidos, de cara a un levantamiento general. Acto seguido, se instauraría un gobierno provisional formado por el denominado *Grupo de los 12*. No obstante, este fracaso posibilitó el surgimiento de otras dos insurrecciones sucesivas que llevarían a la victoria final.» (*Ibidem*, 120).

405 Testimonio de Miriam Guevara (*Ibidem*, 116).

convencimiento en cuanto a la participación de sus hijos en esta acción militar, parece venir de una fuerte convicción y reflexión espiritual y religiosa previa, como lo muestra su testimonio:

Alejandro (su hijo) me llama y me dice [...] vamos a hacer esto y esto [...] en el ataque iban seis de mis hijos, y después Miguel, mi sobrino. Casi toda mi familia... yo no tenía miedo, porque él me la puso fácil. Que esa toma iba a ser por toda Nicaragua, y que entonces iban a tomar el poder. Y después, yo tenía que aceptarlo. No podía defraudarlo ni decirle: no, no vayás. Porque yo sabía que eso tenía que hacer, a vencer o morir. Además, el evangelio nos manda eso. Y yo me sentía impulsada por el evangelio, por obedecer eso, que tiene que ser así. La Biblia dice que el que da su vida se salvará, más el que la quiere salvar para sí mismo la perderá. Todas esas cosas. Francamente, eso tenía que darse.⁴⁰⁶

Tras recibir entrenamiento militar el grupo de jóvenes se aventuró a realizar el asalto al cuartel, una madrugada del 12 de octubre de 1977.

Entrenamos en Solentiname esos cuatro días, ya que aprendimos a...conocimos las armas que usaba la guardia [...]: ahí nos entrenamos en la comuna, en la pequeña comuna [...]. Alejandro y Laureano, que ellos fueron a recibir a un campamento del Frente: allí recibieron ellos la instrucción, y después ellos nos las pasan a nosotros.⁴⁰⁷

Nubia Arcia, una de las tres mujeres que fueron parte de esta acción, menciona su participación en el asalto al cuartel, al igual que Miriam recuerda la emoción de poder ser parte de esta misión: “En él íbamos alegrísimos, siempre chileando, haciendo chiles (chistes) de la guardia”.⁴⁰⁸ El testimonio de Nubia acota un poco la cuestión sobre la participación de las mujeres, ya que a la par que narra su experiencia menciona algunos detalles respecto a cómo se relacionaban ellas con los demás compañeros. Porque, aunque señale que en “el entrenamiento fue igual que todos los varones”⁴⁰⁹ y que era una “combatiente igual que el varón”,⁴¹⁰ apunta una experiencia a la hora del combate donde refleja la desconfianza de su capacidad de manejar armas, la cual, consideramos derivaba sólo por el hecho de ser mujer:

Cuando llegamos a la Loma, que era el cuartel de nosotros los sandinistas, recuerdo que Marvin (Valdivia) me había dado un riflito 22 que habíamos llevado de aquí de la casa, y me peleé con él por eso. Que no me diera ese riflito, que yo quería algo mejor. Alejandro, como es muy así, comienza a regañarme que yo era una indisciplinada... yo como bien rebelde, no me sentía segura ir al asalto con un riflito 22. Y entonces Marvin, ya riéndose de mí, llega y me da el 2-22.⁴¹¹

406 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 64-64.

407 Miriam Guevara en Dueñas, *Iglesia y Revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales...*, 113.

408 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 68.

409 *Ídem*.

410 *Ídem*.

411 *Ídem*.

Nubia menciona que al final pudo quedarse con una arma de buen calibre, pero a la hora del ataque de la Guardia, terminó por dárselo a otro compañero, ante la propia desconfianza que ella identifica como machista: “al final cuando la aviación estaba sobre nosotros, después yo cambio el Garand, se lo doy a Donald [...] se lo doy siempre pensando en el machismo, de que él podía más que yo.”⁴¹² Si bien este testimonio es breve, podemos notar que prevalece en él una cuestión que antes hemos mencionado, que refiere a cómo la irrupción de las mujeres en los espacios armados, era una cuestión que causa un caso de “excepción”, aun cuando en estos momentos existe una mayor participación de las mujeres en la guerrilla, pero el breve testimonio de Nubia, ejemplifica un elemento que señalamos al principio : cómo las mujeres se encuentran en una dinámica constante de demostrar sus capacidades como combatientes, en un entorno predominado por varones.

4.4.1.3 Movimiento Juvenil Cristiano del Reparto Schick

En apartados previos hemos descrito dentro de la historia de la parroquia San Pablo Apóstol la fundación del Movimiento Juvenil Cristiano (MJC), al que ubicábamos dentro del momento de la transición hacia un paradigma y una pastoral más política dentro de la parroquia. También describimos cómo la fundación de un grupo juvenil para las colonias populares de la zona oriental de Managua significó una manera de agrupar a los jóvenes alrededor no sólo de un proyecto religioso, sino también hacia un espacio que les permitió compartir sus inquietudes personales y sociales sobre lo que acontecía en su país.

Además de esto, consideramos que desde la lucha de las mujeres, aportó un espacio que ayudó a incentivar herramientas para el análisis y organización política entre las mujeres jóvenes de una parte de las colonias y barrios populares de Managua: “Yo me identificaba con el Movimiento Juvenil porque me ayudó a sacar dentro de mí ese espíritu de lucha en contra de la injusticia y desigualdad económica y social”,⁴¹³ recuerda Iris Aguilar, ex integrante del Movimiento Juvenil del Reparto Schick. A diferencia del Movimiento Cristiano Revolucionario, originados en los estratos universitarios de las clases media y alta, el Movimiento Juvenil Cristiano fue un grupo organizado de jóvenes de los barrios populares, y esto hizo que las mujeres del MJC asumieran otro tipo de participación y acción dentro

412 *Ídem.*

413 Quijano, *op. cit.*, 167.

del FSLN. Llama la atención que los jóvenes originados de grupos cristianos que más son mencionados en la historia, porque alcanzaron puestos significativos de liderazgo dentro del Frente, sean jóvenes de los estratos sociales más altos. El contraste entre estos dos grupos juveniles cristianos nos lleva a preguntarnos si la cuestión de la clase social incidió en algunas cuestiones como el tipo de relación y vinculación que tuvieron con el FSLN, así como el tipo de representatividad dentro de la historia del movimiento cristiano liberacionista. Por la publicación de bibliografía reciente podemos notar una ampliación de la experiencia de estos grupos juveniles populares.

En el Movimiento Juvenil Cristiano del barrio del Reparto Schick, uno de los barrios más pobres atendidos desde la Parroquia San Pablo, encontramos diversos testimonios de mujeres que colaboraron y se integraron al FSLN. Estos indican que el movimiento juvenil que surgió de este barrio fue uno de los más organizados y beligerantes.⁴¹⁴ Se menciona que el Frente ya había entrado a la CEB del Reparto Schick, reclutando a algunos de sus miembros desde 1974, pero su interacción con el Movimiento Juvenil fue hasta finales de 1975, por medio del Frente Estudiantil Revolucionario con el cual tenían relación algunos jóvenes del MJC porque estudiaban en la UNAN. A partir de este momento varios de los miembros del grupo cristiano formaron parte del FSLN y se juramentaron como militantes sandinistas. Mercedes Chávez menciona que fue la primera mujer juramentada del barrio como militante del Frente, y luego pasó a participar de la primera escuela militar clandestina del FSLN que se instaló en la zona.⁴¹⁵

Fui contactada por el compañero Rodolfo Vallecillo, miembro del FSLN, quien me orientó a organizar y aglutinar a todos los compañeros que todavía vivían en el Reparto, y que hubiesen pertenecido al Movimiento Juvenil Cristiano, para incorporarlos a la lucha contra la dictadura e ingresar a las filas de la revolución.⁴¹⁶

Como nuevos integrantes del Frente realizaron acciones diversas como pintas en las paredes de las casas, pegar papeletas en los postes de luz, distribuir volantes y comunicados del Frente en las casas, pero también otras actividades como correos o en apoyos a casas de seguridad.

414 Esto nos hace pensar una publicación reciente de Oscar Quijano, ex miembro del MJC y Félix Jiménez, exsacerdote, que acompañó a este grupo, que intenta hacer un rescate de la memoria del Movimiento Juvenil Cristiano del Reparto Schick. Hasta ahora este grupo juvenil de la parroquia es el único que ha hecho esta labor. Todos los testimonios que hemos sacado sobre este caso son de esta publicación (Óscar Quijano, *Los del Reparto Schick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de los años 70* (Managua: EDITARTE, 2015).

415 Testimonio de Mercedes Ojeda (*Ibidem.*, 134).

416 *Ídem.*

Por los testimonios de algunas de las mujeres del Movimiento Juvenil, podemos conocer la manera en que se involucraron con el Frente, algunas mencionan haber participado de manera previa en las protestas por la subida del precio de la leche y el transporte a principios de la década de los setenta. Según Iris Aguilar, el Movimiento Juvenil seguía su curso y propia dinámica dentro del barrio, pero, los integrantes realizaban sus propias actividades con el FSLN, o en ocasiones se juntaban para realizarlas de manera colectiva como grupo: “En el Movimiento Juvenil seguíamos teniendo reuniones, y se hablaba de la lucha sandinista, pero cada uno trabajaba por su lado, aunque también hacíamos trabajo en conjunto.”⁴¹⁷

Algunas de las actividades recurrentes que encontramos dentro de lo que realizaban las muchachas del Movimiento Juvenil fue la elaboración de bombas de contacto, traslado de armas, trabajo como correos. Gloria Palacios recuerda: “Mi participación incluye también la elaboración de bombas de contacto en la casa donde vivía, y el traslado de las mismas. También hacer pintas, propaganda escrita y mítines.”⁴¹⁸ Iris Aguilar menciona haber apoyado en el traslado de armas, y señala que su casa funcionó como “buzón”, pero para esto tuvo que contar con la colaboración de su mamá quien cooperaba con ella en esta labor: “Trabajé como correo, llevando armas, pues la casa de mi mamá fue un buzón, a mi mamá la involucre como correo.”⁴¹⁹ Lo que más resalta Iris de su trabajo con el Frente fue el fungir como enfermera durante de la insurrección final.

Cuando en la insurrección se da la toma de los barrios por el Frente Sandinista, me llega a buscar Óscar Palma, para que me hiciera cargo de un dispensario provisional para curar a los heridos por la Guardia Nacional [...] Teníamos dos heridos que habían quedado de El Repliegue, ya que no podían caminar, y los estábamos curando. Pensé que si los EEBI⁴²⁰ los miraban, nos iban a matar a todos. Rosibel Mejía vivía con sus cinco hijos en un cuartito pegado a la iglesia. Le dije que la EEBI veía, y que iban a llegar a la escuela donde teníamos a dos heridos que no podían caminar, por lo que no podían huir, y que nos iban a matar a todos. Ella me dijo que los trasladáramos a su cuarto, que los íbamos a esconder debajo de una tijera. Le dije el riesgo que corría, y me dijo que confiáramos en Dios. Pasé los heridos a su cuarto [...] y pasé a sus cinco hijos al dispensario, donde yo tenía a tres niños enfermos [...] además de cinco mujeres. Los niños y algunas mujeres estaban nerviosas, y llorando. Les dije a las mujeres que dejaran de llorar, que debíamos ser valientes, y les di sedantes a ellas y a los niños que estaban nerviosos [...] rezamos todas mientras se acercaban. Por mi parte, empecé a rezar el Padre Nuestro, y lo repetía varias veces en mi mente [...] Yo le di gracias a Dios que nos hizo el milagro, y no vieron a los jóvenes. Esa vivencia me impactó, y en ese momento pude conocer el poder de Dios, ya que había una denuncia

417 *Ibidem*, 124.

418 *Ibidem*, 123.

419 *Ídem*.

420 Escuela de Enfrentamiento Básico de Infantería, una agrupación especial de la Guardia Nacional, muy reconocida por las ejecuciones indiscriminadas que realizaba en los lugares donde detectaban la presencia del FSLN.

de alguien del barrio, y teníamos nuestras vidas en peligro, más aún la mía, ya que estaba a cargo del lugar, pero el Señor escuchó nuestra oración.⁴²¹

Además de la madre de Iris, encontramos que las madres de otros jóvenes del Movimiento Juvenil del Reparto Schick se arriesgaron colaborando con el Frente. Blanca Camacho recuerda a doña Esther, madre de uno de los compañeros del Movimiento Juvenil, quien también ayudó a esconder armas en su casa. Ella había sido miembro de la Familia de Dios y era encargada del dispensario médico en el barrio.⁴²² En el testimonio de otro compañero del Movimiento, se menciona que Socorro Quijano apoyó con entusiasmo las tareas de los jóvenes, asegurando que fue “una gran exponente de ideas en contra de la dictadura, que cada día se gozaba de nuestra valentía, y nos regalaba ideas para exponerlas en nuestras reuniones del Movimiento Juvenil”.⁴²³ Además, la casa de Socorro Quijano funcionó como una de las escuelas militares que hubo en la zona. Socorro era vecina de unos guardias somocistas, y se menciona una ocasión en que se tuvo que simular una pequeña fiesta para que los compañeros pudieran entrar a la casa y no despertar sospechas ante los vecinos somocistas.⁴²⁴ Dentro de las madres de algunos jóvenes del Movimiento cabe mencionar también a “Goyita” López: “en la casa de la Goyita pasaron todos los compañeros que tuvieron que ver con el Frente Sandinista en esa zona, unos a recoger información, otros a *refrescarse o enfriarse*, y la gran mayoría porque ahí siempre se conseguía un bocado de comida”.⁴²⁵ Dos de los hijos de Goyita, Novak y Oswaldo, fueron asesinados por la Guardia a finales de la década de los setenta. Del testimonio de Iris Aguilar recogemos este fragmento que menciona la labor de Marcia Obando, otra de las madres con hijas que estuvieron en el Movimiento Juvenil.

Antes de la insurrección se dan varios eventos en el barrio, uno de ellos fue la toma del cuartel de la Guardia Nacional por parte de Óscar, José Palma y otros jóvenes del Movimiento. Tengo que mencionar a doña Marcia Obando, mamá de Juanita y Alfredo Quintero, abuela de María Clotilde Chávez, que también era integrante del Movimiento Juvenil. Doña María albergó en su casa a un joven sandinista de seudónimo “Carlos” que yo le llevé, el cual fue herido en un enfrentamiento con la Guardia Nacional, y que yo curaba en casa de ella.⁴²⁶

Cabe destacar que en este barrio el FSLN tuvo algunas escuelas clandestinas de entrenamiento militar, las cuales fueron sostenidas por algunos integrantes del Movimiento Juvenil o personas

421 *Ibidem*, 166-167.

422 *Ibidem*, 131.

423 *Ídem*.

424 *Ibidem*, 114.

425 *Ibidem*, 113.

426 *Ibidem*, 165.

relacionadas a él. Algunos de los instructores eran jóvenes del grupo cristiano, como María Lineth Martínez, “Rita”, única compañera mujer que colaboró como instructora. El testimonio de uno de los compañeros del Movimiento Juvenil, deja ver de manera clara las actitudes machistas de los compañeros ante el liderazgo de Rita.

La compañera Rita, una joven de aspecto agradable, pero que en sus quehaceres revolucionarios era muy disciplinada, cumplía esta vez con una tarea de instrucción militar, y así, daba órdenes y voces de mando. Le tocó demostrar lo aprendido a Mauricio “El Mulero” [...] más de una vez fue sorprendido “El Mulero” con un puntapié correctivo en los tobillos, por parte de “Rita”, quien lo mantuvo impresionado y asombrado durante el entrenamiento. “El Mulero” no podía creer lo que estaba sucediendo al ser fuertemente corregido por una mujer. [...] Así pasó el tiempo y “El Mulero” se acordaba de lo sucedido en esa escuela, sin perdonarse el haberse permitido que una mujer lo corrigiera de esa manera delante de tanta gente.⁴²⁷

El barrio del Reparto Schick fue uno de los más combativos en el momento de la insurrección final, en 1979. En esa coyuntura la participación de los jóvenes del Movimiento Juvenil fue decidida, ya que varios de ellos dieron la vida combatiendo. Iris Aguilar recuerda: “Varios de los compañeros mencionados entregaron sus vidas por la causa de los pobres, de acuerdo a las enseñanzas recibidas y aprendidas en el Movimiento Juvenil.”⁴²⁸

4.4.2 El trabajo de las religiosas y monjas

Una de las experiencias más conocidas, y tal vez una de las más peculiares y paradigmáticas, sobre la participación de religiosas con el FSLN fue el caso de Dorotea Wilson, “la monja guerrillera”, quien dejó los hábitos religiosos para sumarse a la lucha armada. Después de su participación como guerrillera, Dorotea fungió como alcaldesa del municipio de Bilwi en Puerto Cabezas y fue miembro de la Dirección Nacional del FSLN. Dorotea Wilson, es una mujer creol de la Costa Caribe, su familia es perteneciente a la Iglesia Morava. En ese sentido la decisión de hacerse religiosa católica fue algo que ella menciona como “contradictorio” y es vista como una oportunidad de poder acceder a los estudios

Era contradictorio [...] porque mi papá y mamá eran moravos. Mi papá, que estaba en las minas, decía que era la única oportunidad que teníamos en aquel entonces. En ese aspecto, él me apoyó mucho. Mi mamá estaba en Puerto Cabezas y no se involucró mucho. Fue una decisión que yo tomé, y que en

427 Testimonio de Álvaro Gutiérrez (Ibidem, 177).

428 *Ibidem*, 168.

aquel entonces era una oportunidad para continuar con los estudios. Tener una posibilidad de superación y también de hacer obras sociales.⁴²⁹

Dorotea señala que, tras la separación de sus padres, por falta de recursos económicos fue mandada a vivir con su padre a Siuna, es entonces cuando a la edad de 12 años hace sus estudios básicos con las religiosas Maryknoll que se encontraban en esta comunidad. Estas religiosas pertenecían al mismo grupo en el que se encontraba Estela Cope, que trabajó en la fundación de la Parroquia San Pablo Apóstol en Managua, así como Maura Clarke asesinada años después en El Salvador: “Estudí con las religiosas de Maryknoll [...] En la congregación, las monjas cuidaban a niños huérfanos, allí conocí a madre Maura y madre Laura, quienes después se fueron a El Salvador”.⁴³⁰ Hizo votos temporales con las Carmelitas en el convento del Divino Corazón de Jesús, congregación que dejó para después ingresar con las Misioneras de Cristo.⁴³¹

Como hemos acotado anteriormente, en la zona de la Costa Caribe el trabajo de organización y concientización religiosa corrió sobre todo a cargo de los padres Capuchinos, quienes trabajan a partir del modelo de los Delegados de la Palabra con la población rural de la zona. Durante los últimos años del somocismo, los campesinos de esta región fueron duramente masacrados, los padres capuchinos fueron los principales denunciantes de estos hechos. En esta coyuntura y a partir del contacto con los campesinos y los Delegados de la Palabra, Dorotea fue tomando una postura crítica y solidaria ante la situación que sufrían los campesinos. Finalmente, junto a otras tres compañeras, tomó la decisión de unirse a la lucha del FSLN, y “tomaron las armas sin abandonar los hábitos”.⁴³² Estas compañeras fueron Adelaida González, “Úrsula”, Juanita Contreras y Sandra Prince.

Lo que me lleva a entrar a la guerrilla es, precisamente, el vínculo religioso, porque todo el trabajo que hacían los capuchinos en aquel entonces era preparar a los delegados de la palabra. Había muchas acciones pastorales y de obras sociales [...] Entré a la guerrilla por el contacto con el campo, las mujeres, los delegados de la palabra. Ellos nos decían: “Hermana, por aquí pasó Modesto, por aquí pasó Rufo, los diferentes compañeros de la guerrilla quieren que los apoyemos. Cuando nosotros regresábamos, no estaban los delegados de la palabra, había fosas comunes, la situación estaba mal, los capuchinos denunciaron esas masacres y desapariciones. Fue entonces cuando tuve que tomar la decisión: o

429 El Nuevo Diario, “Monja, guerrillera y defensora de mujeres” en *El Nuevo Diario. Nicaragua* (23 de octubre del 2011), <https://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/230848-monja-guerrillera-defensora-mujeres/>. (Fecha de consulta 10 de junio del 2019).

430 *Ídem*.

431 *Ídem*.

432 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 15.

continuar así o meterme de lleno. Porque ya había mucha información sobre los vínculos de nosotros con los campesinos que estaban apoyando a la guerrilla. Así fue como tres de nosotras nos salimos.⁴³³

Mónica Baltodano comenta la organización “motivada por la Teología de la Liberación”⁴³⁴ que hubo en el pueblo de Condega, Estelí, y señala a la “madre Juanita” como parte de las colaboradoras de la lucha guerrillera. Además, nombra a Amanda Talavera, Manuelita Guevara, Alicia “Licha” Arauz, Carmela, Adelita Martínez, Aurora Talavera y María José como mujeres que “iniciaron trabajo de concientización en las comunidades”,⁴³⁵ aunque ellas parecen no ser necesariamente religiosas.

De las entrevistas que hace Margaret Randall en 1980 a mujeres vinculadas a la revolución, recupera las voces de dos religiosas de las Hermanas de la Caridad, en Matagalpa: Martha Frech López y Pilar Ximeno. Estos testimonios que Randall tituló *Ser mujeres de esperanza*, son interesantes, ya que, muestran la actitud decidida de estas dos mujeres por apoyar a partir de diferentes frentes a la lucha sandinista y a la revolución. Acciones que surgen, según ellas, a partir de su convicción y práctica religiosa, como muestran las palabras de Martha Frech:

Cristo vino a predicar una religión liberadora, y no un opio para el pueblo. [...] Cristo fue un hombre encarnado en los problemas de su pueblo. Él quiso sacar de la esclavitud a Israel. No estaba de acuerdo con los poderosos de su tiempo. Y para mí, pues, la forma de no traicionar el evangelio es ponerme al lado de mi pueblo.⁴³⁶

Martha Frech es originaria de Matagalpa, y menciona su amistad con Doris Tijerino, una de las mujeres más emblemáticas de la lucha sandinista, Martha señala que su relación con ella en el colegio fue una cuestión influyente en su definición política: “Doris fue una de las compañeritas que encendió en nosotros ese ardor por la patria, ese amor por los oprimidos. Desde que estábamos en el Colegio. Doris se definió muy chiquita por su camino de lucha. Y yo, personalmente quería seguirla.”⁴³⁷ El ingreso de Doris a la vida clandestina como guerrillera fue a una edad muy joven, además que fue una de las primeras mujeres que tomó este camino, en la década de los sesenta cuando casi no había mujeres militantes y combatientes dentro del FSLN. Martha no tomó el mismo camino que Doris, ya que según menciona, el obispo de Matagalpa influyó en ella por cambiar su perspectiva y preferir optar por el camino de la vida religiosa, donde sintió que podía condensar y tomar una posición activa a partir de sus inquietudes religiosas.

433 *Ídem*.

434 *Ibidem*, 17.

435 *Ídem*.

436 Randall, *Todas estamos despiertas...*, p. 206.

437 *Ibidem*, 204.

Entonces monseñor nos influyó bastante. Quiso que estudiáramos para religiosas y nos dijo que así también así podíamos ir a los campesinos, a la gente pobre, y hacerles conciencia. Como en mi estaban las dos posiciones, ¿no?, la de luchar por el pobre, por el oprimido, desde la política y desde mi posición cristiana, entonces decidí combinar esas dos inquietudes. Y el obispo de Matagalpa me dijo que siendo religiosa yo también podía luchar como Doris María: ella en el campo de batalla y yo en la vida religiosa.⁴³⁸

La hermana Pilar Ximeno, un poco mayor de edad que la hermana Martha, según la descripción de Randall, fue la superiora de las Misioneras de la Caridad a finales de la década de los setenta y en los primeros años de la revolución. En su testimonio no deja muchos detalles sobre su vida antes de su involucramiento con la lucha sandinista, más allá de que desde hace varios años residía en Nicaragua, ya que es originaria de España. Describe así las alianzas entre el franquismo y la Iglesia y las confrontaciones de los comunistas con los cristianos en su país natal. Sus palabras nos dejan observar cómo la experiencia que ella vivió y observó, de las alianzas entre cristianos y el FSLN, logró replantear un nuevo paradigma entre esta relación cristiana-marxista.

En la España de mi niñez, el comunismo y la Iglesia eran grandes enemigos. Yo creo que la actitud de los comunistas entonces se debía a cómo estaba la religión en aquellos tiempos: protectora del rico y de todo eso. Pero también pasaban cosas demasiado horribles, matanzas de religiosas, de sacerdotes. Nosotros vimos todo eso y al comunismo lo vimos como un espectro horrible. Pero ya reflexionando, creo que eso debía a la posición de la Iglesia. A raíz del Concilio, la Iglesia ha dado un giro bastante profundo y entre algunos sectores se acepta mejor al marxismo y al socialismo. No se les tiene ese horror de antes y se ve que los revolucionarios tampoco tienen esa saña con la Iglesia. Yo creo que un evangelio más auténtico puede compaginarse perfectamente con un sistema social que busca la justicia.⁴³⁹

Durante los últimos años de pelea contra el somocismo, una de las formas de lucha fue la toma de los colegios en diferentes puntos del país. Muchos de los colegios eran dirigidos por órdenes religiosas femeninas, por lo que esta fue una de las maneras en que las religiosas se involucraron con la lucha sandinista, al apoyar a su alumnado en las tomas de los colegios en solidaridad a la lucha del FSLN. Aunque no detalla mucho esta cuestión, el testimonio de Pilar hace referencia a esta situación, y describe que su colegio fue utilizado para ayudar y albergar a los damnificados durante el momento de la insurrección.

Las tomas aquí empezaron en el año 1976. Hubo también en el 77 cuando lo del Instituto [...] Fue mi creencia, desde el principio, de que ahí ya iba tramándose algo importante, que venía la revolución. Este tipo de actividad tenía lugar en León, también, y en otras partes del país. Es decir, no era una cosa

438 *Ibidem*, 205.

439 *Ibidem*, 212-213.

local solamente. [...] Nosotras ayudamos en todo lo que pudimos. En la insurrección de septiembre-bueno, en agosto, porque aquí en Matagalpa la insurrección se adelantó- [...] nos pusimos a la orden la Cruz Roja. Dejamos esta escuela para los damnificados y nos fuimos a trabajar ahí.⁴⁴⁰

Aunque lo que más destaca de su labor es haber creado una comisión para mediar una tregua con el comandante de la Guardia Nacional,⁴⁴¹ ya que al observar la desventaja que tenían los jóvenes combatientes sandinistas respecto al armamento de la Guardia, buscaron evitar “una masacre en potencia”.⁴⁴² A pesar de este esfuerzo la tregua fue rota por la Guardia, y buscaron ayudar de otras maneras a los jóvenes, como señala la hermana Martha:

En realidad la Guardia no respetó esa tregua. Nosotros íbamos de comando en comando diciéndoles: “Muchachos, va a haber una tregua. Mejor retírense porque llevan las de perder.” Pero la Guardia se aprovechó y cometía el atroz asesinato de la familia Soza. Entonces los muchachos dijeron: “No queremos tregua, porque ha sido una traición.” Ese fue nuestro papel en ese momento: irnos de comando en comando, comunicándoles el armamento que iba entrando a la ciudad, y ayudándoles a emprender la retirada, el repliegue táctico.⁴⁴³

A partir de este momento, la hermana Pilar menciona que apoyaron a 150 jóvenes sandinistas a salir de Matagalpa a Managua, ayudándose de las redes que tenían con las personas de las Comunidades Eclesiales de Base que cuidaban casas de seguridad, a algunos incluso se les ayudó a asilarse en las embajadas.⁴⁴⁴ Pero a partir de estas acciones la congregación comienza a estar en la mira de la Guardia y Pilar recibe amenazas de muerte: “Dijeron que acá en el colegio se daban reuniones “de tipo comunista- marxista”. Que yo debería de salir de Matagalpa porque corría peligro mi vida. Entre la Guardia, se decía: “Esta monjita va a caer en nuestras manos y le vamos a provocar un accidente.”⁴⁴⁵ A raíz de esto se exilia a Costa Rica y comienza una campaña de denuncias ante algunos medios internacionales sobre la situación que se vivía en Nicaragua. Al poco tiempo se traslada a Honduras donde tiene contacto con representantes del FSLN y organiza un grupo de solidaridad llamado Juventud Cristiana Progresista, que sirvió para recoger dinero y donantes de sangre para la guerra. En Honduras conoció al comandante sandinista Henry Ruiz, con quien mantuvo

440 *Ibidem*, 207-208.

441 Comisión integrada según el texto por las religiosas Pilar Xaviero, Martha Frech, el arzobispo de Managua Miguel Obando y Bravo y Amador Khül presidente de la Cruz Roja nacional (*Ibidem*, 208).

442 Martha Frech, *ibidem*, 207.

443 *Ibidem*, 208.

444 *Ídem*.

445 *Ibidem*, 208-209.

comunicación constante para varias misiones en Panamá y Costa Rica hasta la caída de Somoza en 1979.⁴⁴⁶

Como destacamos en los testimonios de Martha y Pilar la toma de los colegios durante los últimos años de la insurrección sandinista fue un acto importante, donde participaron varias congregaciones religiosas. El testimonio de Margarita Zavala, religiosa de la Asunción, quien acompañó a un grupo de estudiantes del Colegio de su congregación en esta experiencia, deja ver algunos elementos de estas acciones.

Margarita Zavala nació en Managua en una familia opositora al somocismo, huérfana de padre a los dos años, menciona la influencia que ejerció la marcada religiosidad de su madre en su decisión por hacerse religiosa al crecer.⁴⁴⁷ Una parte sustancial de su vida fue su labor en Ecuador, donde trabajó en un colegio privado con muchachas de la burguesía, pero su llegada a Ecuador coincide con el momento en que comienzan a abrirse nuevas perspectivas sociales a partir del Concilio Vaticano II, y la influencia que marcó la presencia del obispo Leónidas Proaño.⁴⁴⁸ En este contexto el colegio de su congregación comienza a plantear una pastoral más social, ya que, buscó que las alumnas conocieran y se involucraran en la realidad socio-política de su país. Margarita acompañó a las muchachas del colegio en este nuevo trabajo pastoral donde se trabajaba junto a las personas de los barrios más pobres.

Después de una larga estancia en Ecuador, Margarita volvió a Nicaragua en 1978, y le tocó vivir los momentos más álgidos de la lucha anti somocista. La larga estancia que tuvo en Ecuador, de más de 10 años y la intensidad con la que vivió esos años, según recuerda, la hicieron ver con cierta tristeza su regreso a Nicaragua. Margarita relata que en estos momentos de su vida no tenía mucha información o conciencia respecto a los hechos sociales y políticos de su país, debido a que la comunicación y la distancia dificultaban el acceso a las noticias sobre Nicaragua, pero, en su camino de regreso pasó una breve estancia en México, país donde la prensa ofrecía más noticias sobre su país. Así, se fue impregnando de los acontecimientos políticos recientes que mostraban la intensidad de la lucha popular y el avance del FSLN. En una parte de su relato recuerda de manera sentida las palabras de un sacerdote en México quien le mencionó lo siguiente: “Por algo Dios quiso que vinieras a tu

446 *Ibidem*, 210-211.

447 Entrevista realizada por Magaly Alcántara Ramírez (Managua: 4 de diciembre del 2017).

448 El obispo Leónidas Proaño fue un sacerdote ecuatoriano, llamado el *obispo de los indios*, por su labor de promoción por la defensa de los derechos de los grupos indígenas, así como de los grupos más vulnerables de su país. Es una de las figuras del clero católico asociado a la Teología de la Liberación y al movimiento cristiano liberacionista.

tierra, ahí te está esperando Dios, en Nicaragua te está esperando el Señor. Eso retumba todavía en mi corazón”.⁴⁴⁹

Palabras que después tomaron sentido para ella al llegar a acompañar a distintas comunidades durante el momento de la insurrección final del FSLN, donde le tocó observar de cerca la represión de la Guardia, y la lucha de las y los jóvenes nicaragüenses. Como dejan observar las palabras anteriores, su apoyo al FSLN tiene una asociación de fe, pero también por un sentimiento de empatía que surge a partir de observar las vejaciones e injusticias del somocismo hacia las personas: “Empecé a involucrarme en primera como nicaragüense, sintiendo amor por mi patria y por las personas que estaban siendo torturadas y asesinadas.”⁴⁵⁰

Al llegar a Nicaragua se le asigna trabajar con las muchachas de secundaria del Colegio de La Asunción en la ciudad de León. Durante esta estancia apoyó y acompañó a las alumnas que tomaron el colegio para unirse al paro nacional de las escuelas secundarias: “Todititos los colegios de Nicaragua estaban tomados. Yo ya llevaba un tiempo de estar dialogando con las muchachas, viendo lo que estaban haciendo, apoyándolas en lo que tenía que apoyarlas.”⁴⁵¹ Como señala su testimonio, es importante destacar el acompañamiento que tiene con las alumnas, con las cuales emprende un trabajo de diálogo y análisis de la realidad nacional, además, que este proceso también la va comprometiendo con la lucha de las alumnas y el FSLN:

Yo llegué, y de repente, llega una alumna y me dice: “Mire, madre, hermana Margarita, ahí, en el baño han dejado un rollo de papeletas”, le digo, “tráelo”. Cogí una, la leí así rápido, entonces les digo “repartilas” [...] Se me quedan viendo todas, te digo que fui alumna de monseñor Proaño, que siempre nos dijo “no hay que dudar”, entonces las repartió. “Leámosla”. [...] Yo les preguntaba: “¿Esto es justo?, ¿esto lo quiere Dios?, ¿esto no sé cuánto? Entonces, ¿qué problema hay en que nosotras leamos lo siguiente?” Claro, como ya había ahí chavalas, yo me las conocía, que estaban ya metidas en la organización, empezaron a decir que sí, que no sé cuánto. Bueno, les digo, “Ahora, cada vez que alguien, no quiero saber quién es, ni nada, me traiga los papeles, los ponga aquí en el escritorio y lo vamos a analizar. Lo que estamos de acuerdo y lo que no estamos de acuerdo. Así empezamos a trabajar.”⁴⁵²

449 Alcántara, *op. cit.*

450 *Ídem.*

451 Testimonio tomado de José Ignacio Maldonado Baeza, *Música encarnada en un pueblo en lucha. La Misa Campesina nicaragüense y la Revolución Sandinista en Nicaragua entre 1974 y 2015* (tesis de licenciatura, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2015), 134.

452 *Ibidem*, 133.

Después de este proceso de acompañamiento y reflexión con las alumnas no resulta extraño que las jóvenes estudiantes hayan decidido unirse al paro general que hicieron los estudiantes de nivel secundaria en todo el país, además recuerda la religiosa que dentro del colegio había jóvenes del FER que estaban infiltradas en el Colegio y trabajaban para el FSLN.⁴⁵³

En ese tiempo todos los alumnos de secundaria decidieron hacer un paro general a nivel nacional, “nosotras nos queremos tomar el colegio, sino, lo tomamos nosotras se lo toman a la fuerza.” Hubo como 30 chavalas que se quedaron de internas con el colegio tomado [...] la guardia nacional con tanquetas andaba rodeando los colegios, [...] las alumnas hacían mantas que decían: “La Asunción presente. Activa y combatiente”, pasaba la guardia y nos lo rompía y arrancaba [...] pero mi temor era en la noche, casi no podía dormir, porque ya sabíamos de casos donde la guardia entraba al colegio y mataba la gente.⁴⁵⁴

Al año siguiente, Margarita es cambiada de lugar y vivió la insurrección final del FSLN en el barrio San Judas, en Managua. Este barrio fue un espacio sumamente asediado y reprimido por la Guardia, que atacaba, desaparecía y asesinaba sobre todo a los más jóvenes de la comunidad, como denuncia Margarita: “Era una matazón horrible, a cada rato había jóvenes que los asesinaban. Ahí en San Judas había una zanja en la loma, por donde nosotras vivíamos y ahí iban a depositar los cadáveres de los chavalos que mataba la guardia. Eso lo vimos nosotras, nadie nos lo contó.”⁴⁵⁵

El barrio San Judas fue parte de los barrios y colonias de la zona oriental de Managua que demostraron ser de las poblaciones más organizadas y beligerantes durante la insurrección final. En el barrio San Judas, como en los otros barrios combativos de esta zona, hay una historia previa de trabajo religioso y pastoral entorno a las CEBs. El grupo de religiosas de La Asunción que había en este barrio ayudó haciendo repartos de comida y medicinas a las familias más necesitadas, además que su casa fungió como enfermería. Como apuntamos, Margarita vivió los años más álgidos de la lucha antisomocista en este barrio convulso, por lo que en su testimonio contiene varias acciones donde ayudaban a los jóvenes guerrilleros a resguardarse de la Guardia. Pero lo que ella menciona como su principal labor en la comunidad era “acompañar al pueblo” y arriesgar la vida incluso ante el eminente peligro que podía representar esto, ya que la fuerza y el valor que dio sustento a estas acciones, según ella, vinieron de una profunda convicción religiosa que se justifica en el Dios solidario con las y los pobres.

453 Alcántara, *op. cit.*

454 *Ídem.*

455 *Ídem*

De la comunidad éramos cuatro (religiosas), muy unidas y muy conscientes de lo que estábamos viviendo. La provincial nos dijo: “aquí quédense ustedes, hasta donde puedan acompañar”. Nuestra misión era acompañar al pueblo, apoyar a ese pueblo que estaba luchando por su liberación, una cosa que Dios nos pide ¿verdad?. El Dios liberador, el Dios de los pobres, el Dios que hace opción por la justicia.⁴⁵⁶

Como parte de la comunidad de El Rigüero encontramos el testimonio breve de una religiosa estadounidense, María Hartman, de la congregación de Santa Inés. Este testimonio también es recogido por Margaret Randall, en *Cristianos en la Revolución* de 1983. Randall afirma que esta religiosa jugó su papel “en los meses decisivos, y hoy trabaja en la Comisión Nicaragüense de Promoción y Protección de los Derechos Humanos”.⁴⁵⁷ Según menciona María en su testimonio, su proceso de incorporación al proceso político de Nicaragua se fue dando de forma gradual, como parte de su trabajo como misionera en diferentes comunidades de Nicaragua, donde presencié la pobreza y el sufrimiento de la población que contrastaba con la vida que llevaba con su congregación. Esta incomodidad la llevo a cuestionar sus acciones y su trabajo como religiosa y mujer creyente:

En Puerto Cabezas nosotras teníamos una gran casa, tal vez era la casa más grande de todo el lugar [...] a mí me molestaba que vivíamos en esa casa tan grande [...] después me fui para Waspán. [...] Y en Waspán tienes a los indios miskitos, los indios que regresan de las minas, regresan para morir nada más. Enfermos de tuberculosis. Con todo eso, yo sentía que nuestra obra en el pueblo no era suficiente. Era tal la pobreza, ¿sabes? Y ayudábamos, sí, pero no hacíamos nada que iba a aliviar realmente a ese sufrimiento. Era como decirle al pueblo: “Bueno, Dios los ama; son pobres, pero Dios los ama.”⁴⁵⁸

Reconoce que el enfoque pastoral que tenían en su congregación cuestionaba las causas de la pobreza y las malas condiciones de vida de las personas, por lo tanto, a su regreso a Managua propuso a las superiores de su congregación un proyecto de trabajo dentro de los barrios de la capital. El proyecto fue aceptado y ella fue asignada a trabajar en el barrio de El Rigüero, con Uriel Molina, y su llegada coincidió con la llegada de los estudiantes del Movimiento Cristiano. Podemos observar que en el testimonio de María hay una búsqueda constante por querer concretizar sus convicciones religiosas por las personas más desfavorecidas. Su presencia en El Rigüero fue en ese momento decisiva, puso en práctica ese compromiso en inquietud religiosa que tenía a favor de los más pobres y sus luchas. Aunque, no deja de mencionar que este proceso no se da de manera fácil, ya que implicó superar

456 *Ídem*.

457 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 106.

458 *Ibidem*, 116.

sentimientos como el miedo, donde pasó por un proceso de reflexión previa con las demás personas de la comunidad.

Y fue una lucha. Te digo que fue una lucha. Sólo el hecho de que cuando te dabas cuenta que había que hacer algo, algo concreto, tenías miedo. Y no era el mío solamente, sino dentro de todos: algo que se sentía. ¿Qué pasará si hacemos tal cosa? Alguien puede caer. Entonces hubo mucha gente que se echó para atrás, se alejó, y tuvimos momentos y más momentos de reflexión [...] éramos individuos buscando qué hacer.⁴⁵⁹

Luis Carrión menciona que una de las primeras veces que vio a María Hartman fue en El Riguero, cuando él daba una charla a la gente del barrio sobre imperialismo norteamericano. Y recuerda el descontento que mostraba María, al denunciar los atropellos de Estados Unidos, su país natal:

“...ella arrugaba la cara. Tuvo entonces una evolución muy rápida hacia la simpatía total con las posiciones revolucionarias, no una cosa ideológicamente elaborada tal vez, pero sí una identificación a partir de reconocer de qué lado estaba la justicia. Rápidamente superó sus prejuicios con respecto a la posición que jugaba el gobierno de su país, y se dedica de lleno a apoyar nuestro trabajo de concientización.”⁴⁶⁰

Posteriormente se puede ver que María Hartman tomó una postura crítica y de abierta denuncia hacia su país con la intervención y guerra que financió en la década de los ochenta. En 1987 en una entrevista brindada a *Los Angeles Times* declaró:

El causante de la crisis en Centroamérica es la política exterior de los Estados Unidos. [...] Siempre que los pueblos de América Latina han clamado por justicia, han sido tachados de comunistas, y se les ha reprimido y asesinado [...] Lo que más estoy denunciando, es nuestra política exterior en Centroamérica, porque, he visto que no ha traído más que muerte y destrucción a la gente.⁴⁶¹

El sentido de justicia fue el elemento que contribuyó a discernir el camino que tomó la hermana María. Ella reconoce que, a pesar de los miedos, finalmente, estar de lado de “lo justo”, fue el componente desde su espiritualidad, que la hizo trazar el camino político que construyó para llegar a ser colaboradora directa con el FSLN. Hartman menciona el momento en que ella decidió apoyar a las y los jóvenes que protestaban por la liberación de los presos políticos, como su primera experiencia de apoyo político: “No podemos abandonarlos a estos muchachos, tenemos que mostrarles que

459 *Ibidem*, 136.

460 *Ibidem*, 137.

461 Patrick McDonnell, “U.S. Nun Embraces Sandinistas’ Cause” en *Los Angeles Times* (2 de abril de 1987), <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1987-04-02-vw-1810-story.html>. (Fecha de consulta 11 de noviembre del 2019). La traducción es mía.

estamos con ellos. Piden algo justo; porque nosotros sabíamos que los torturaban cruelmente a los presos. Entonces, si realmente somos cristianos, tenemos que estar con lo justo.”⁴⁶² Por lo que decidió salir junto a otros integrantes de la comunidad, a marchar pacíficamente por las calles del barrio, pero fueron reprimidos por las fuerzas somocistas, y señala “la rabia” y “el sufrimiento” como emociones decisivas en su proceso de radicalización:

Y entonces nos infundió una rabia. Porque no hacíamos daño a nadie. Sólo marchábamos por las calles, protestando. No habíamos destruido nada; ni siquiera teníamos armas. Y nos dio una rabia por dentro [...] Todo aquello era parte del proceso: la rabia que sentíamos. Cuando sentíamos esa rabia, sabía que algo teníamos que hacer. Y después, cuando arreciaba la represión y comenzaban a desaparecer nuestros muchachos y los jóvenes iban a dar a las cárceles y tenías que tratar de encontrar dinero para sacarlos... el sufrimiento también era parte de aquello, y la determinación de hacer algo.⁴⁶³

El testimonio de María nos hace pensar que tal vez para algunas religiosas venidas del extranjero, con poco conocimiento sobre la situación nacional,⁴⁶⁴ su proceso de politización e incorporación a la lucha sandinista transcurre primeramente como una reacción de empatía al observar con desconcierto la pobreza, las injusticias y la represión que había hacia la población. Entonces, el discurso religioso y la pastoral basada en la señalización y denuncia de las injusticias del somocismo, fue incorporado y asimilado de manera convencida y entregada, pues además sus referentes de fe respaldaban sus acciones. María señala que el momento en que fue contactada por el FSLN se incorporó y realizó de manera convencida las tareas asignadas: “Cuando el Frente me contactó, yo me sentía muy feliz, porque quería hacer más y más”.⁴⁶⁵ Los trabajos que fueron encargados a María involucraban cuestiones de logística como conseguir medicinas para los jóvenes presos, pero recuerda cómo este compromiso empezó a crecer de manera gradual, hasta llegar a involucrarse en tareas más arriesgadas, como transportar armas, ser chófer y buscar refugio para los jóvenes clandestinos.⁴⁶⁶

El situarse como mujeres dentro de una congregación religiosa parece que permitió mayor movilidad y acción dentro de las tareas logísticas en apoyo al FSLN, es decir, aun dentro de los peligros y la violencia sistemática del régimen somocista, parece ser que las religiosas fueron menos reprimidas y asediadas que las mujeres de otros espacios. Aunque esto no anula la existencia de violencia ejercida hacia ellas, puesto que también sus testimonios muestran el acoso y la amenaza constante de la Guardia

462 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 136.

463 *Ibidem*, 137.

464 En el artículo de *Los Angeles Times* ella señala que “no sabía nada” sobre Nicaragua cuando fue asignada a ser misionera en este país, y la política parecía más bien un asunto lejano en su vida. (McDonnell, *op. cit.*).

465 Randall, *Cristianos en la Revolución...*, 156.

466 *Ídem*.

de Somoza. Pero, contrasta con otras experiencias como en El Salvador, donde se asesinaron y se ejercieron violaciones y tortura sexual hacia mujeres religiosas, como el caso de las misioneras de Maryknoll, Ita Ford, Maura Clarke, Dorothy Kazel y Jean Donovan. Cabe pensar si el silencio en este sentido, refiere a que hace falta indagar con mayor profundidad las experiencias de vida de las religiosas, que como hemos mencionado existe una necesidad de sistematizar y profundizar en la vida de estas mujeres. Porque no podemos dejar de lado que la tortura sexual hacia las mujeres, sí fue una práctica ejercida por el régimen somocista, especialmente hacia el cuerpo de mujeres guerrilleras y campesinas, como dejan ver los casos de Doris Tijerino y el de *las mujeres del Cuá*.

4.5 Las mujeres cristianas y sus vínculos con la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC). El camino hacia la Insurrección Final

Como hemos señalado, aproximadamente desde el año 1974, el FSLN incorporó a su lucha a los integrantes de la Parroquia San Pablo Apóstol, dando comienzo a un periodo donde “todo en la Parroquia se volvía subversivo y peligroso”,⁴⁶⁷ en palabras de uno de sus exintegrantes. Para entonces el trabajo pastoral tuvo un enfoque totalmente político, orientado hacia la denuncia y la lucha contra el régimen somocista. Félix Jiménez señala que la primera actividad de denuncia que inaugura este nuevo momento fue la organización de una marcha-procesión por el asesinato del niño Rafael Cornejo, quien fue asesinado por la Guardia cuando intentaba saltarse una barda para ver un partido de béisbol. Se señala que este acto de denuncia logró convocar a más de 300 personas de las CEBs de la Parroquia. Una foto⁴⁶⁸ sobre este suceso se muestra al frente de la protesta a María Luisa García, Lesbia Ríos y “Chepita” Gaitán.

467 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 210.

468 La foto corresponde a un recorte del periódico *La Prensa*, tomada del libro de Félix Jiménez (*Ibidem*, 213). No se precisa la fecha de este fragmento de la prensa.



Ilustración 5. *Mujeres de la Parroquia San Pablo Apóstol protestando por el asesinato del niño Rafael Cornejo*

Parece ser que esta protesta abrió un nuevo camino en las actividades de la parroquia San Pablo, porque se señala que esta manifestación, a diferencia de las anteriores (por la subida del pasaje y la leche), tuvo el claro propósito de denunciar la crueldad de la represión del régimen somocista.⁴⁶⁹ De 1975 a 1977 podemos observar que los grupos cristianos y eclesiales son una voz audible y notoria en la denuncia local e internacional contra las violaciones a los derechos humanos que el régimen de Somoza cometía contra la población.⁴⁷⁰ También hemos podido observar en los testimonios de los apartados anteriores dedicados a las mujeres religiosas y mujeres de las organizaciones juveniles cristianas, que en estos momentos los sectores cristianos devienen en valiosos y destacados aliados y combatientes de los guerrilleros sandinistas.

De 1976 a 1978 dentro del FSLN se da el proceso de división en las tres tendencias, a partir de que diferentes grupos optan por estrategias político-militares sumamente diferenciadas (Tendencia Proletaria, Tendencia “Guerra Popular Prolongada”, Tendencia Tercerista). Otro hecho que impacta dentro de la estructura de la organización es el asesinato de su fundador y máximo líder, Carlos Fonseca, en 1976. Entre las matanzas a campesinos y la represión en la zona urbana, las filas del FSLN se ven reducidas. En este momento caen combatiendo varias guerrilleras sandinistas, como Claudia

469 *Ídem.*

470 Por ejemplo, el sacerdote Miguel D’Escoto rinde testimonio ante una audiencia del Subcomité de Relaciones Internacionales del Comité de Relaciones Internacionales del Congreso de Estados Unidos sobre el terror y la represión desatada en Nicaragua, también ante el mismo organismo Fernando Cardenal hace una denuncia sobre las violaciones de la Guardia hacia la población de las montañas del Norte; resulta relevante la denuncia que hacen los sacerdotes capuchinos sobre las masacres cometidas contra campesinos de Siuna y Matagalpa (Lozano, *op. cit.*, 77-78).

Chamorro, Angelita Morales Avilés, María Mercedes Avendaño y Luz Marina Silva Berríos. En 1977, la Tendencia Tercerista del FSLN comienza a negociar con los intelectuales y empresarios opositores al somocismo. A instancias del FSLN, estos conformaron el llamado *Grupo de los 12*, que otorgó mayor legitimidad política al sandinismo entre los sectores de clase media y empresarial; dentro de este grupo hubo personas pertenecientes a la Iglesia Católica, pero ninguna mujer.⁴⁷¹

Los últimos años de la década de los setenta presentan un panorama convulso donde el régimen somocista comienza a verse resquebrajado. Como afirma Lucrecia Solano, los últimos meses de 1977 configuran la coyuntura prerrevolucionaria determinada por el desencadenamiento y profundización de la crisis política de la dictadura. No obstante, Lozano también señala que este no era el primer momento de dificultad al cual se enfrentaba la dictadura en sus más de 40 años, lo específico de este momento, fue la crisis que se desató dentro de las facciones somocistas de la burguesía nacional y las clases en el poder, así como el deterioro de las relaciones con Estados Unidos. Debido a la presión internacional Somoza se vio forzado a levantar el estado de sitio promulgado desde 1974, a la par que el FSLN impulsó desde el mes de octubre una abierta ofensiva política- militar.

En este marco, la Tendencia Proletaria del FSLN forjó un proyecto de articulación política con las mujeres nicaragüenses: la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC). Elizabeth Maier anota que tras el levantamiento del estado de sitio en 1977, brotaron en el escenario público varias organizaciones de oposición, quienes en su mayoría eran afines al FSLN, aunque con vínculos no visibles. AMPRONAC se inscribe en esta dinámica; fue un proyecto antidictatorial impulsado del Frente pero sin relaciones evidentes. Pocas eran las mujeres de este movimiento que conocían el vínculo orgánico entre AMPRONAC y el FSLN.⁴⁷²

Lea Guido y Gloria Carrión fueron las militantes sandinistas encomendadas para realizar este trabajo, convocando a mujeres de diferentes estratos sociales para denunciar los atropellos a los derechos humanos de los presos políticos. Se debe tomar en cuenta el hito que representó AMPRONAC en la historia de Nicaragua y en el proceso de luchas de las mujeres, pues por primera vez se contó con una organización de mujeres con características multisectoriales a nivel nacional.⁴⁷³ No obstante, se destaca que las primeras mujeres que acudieron al llamado de la Asociación

471 Entre ellos los sacerdotes Fernando Cardenal y Miguel D'Escoto. Los demás miembros fueron: Sergio Ramírez, Arturo Cruz Porras, Carlos Tünnerman, Joaquín Cuadra Chamorro, Felipe Mántica Abaunza, Ricardo Coronel Kautz, Emilio Baltodano, Ernesto Castillo Martínez, Carlos Gutiérrez Sotelo y Casimiro Sotelo Rodríguez.

472 Maier, *Las sandinistas...*, 70.

473 Entrevista a Zoila Guadamuz, "AMPRONAC: Mujeres construyendo la nación", *Programa Feminista La Corriente*, <http://lacorrientenicaragua.org/ampronac-mujeres-construyendo-a-la-nacion/>. (Fecha de consulta 18 de noviembre del 2019).

pertenecían a las clases acomodadas y esta cuestión en un principio les permitió cierta movilidad política sin ser reprimidas. Así lo señala Lea Guido:

La primera reunión fue de señoras más bien burguesas y algunas periodistas; de ese grupo que nos reunimos la primera vez, sólo Gloria Carrión y yo terminamos como fundadoras. Pero nosotras valoramos la colaboración de esas señoras. Por su misma condición – por la imagen que tenía la dictadura de la condición de la mujer, y sobre todo de la mujer de la burguesía- pudimos presentar señoras de cierta extracción de clase para que fueran a reclamar al ministro de Gobernación, pudieron hablar con Aquiles Aranda – el jefe de relaciones con la Guardia-, pudieran ir sin correr el riesgo de ser reprimidas. Y pudieran ir a denunciar la situación nuestra a nivel internacional. Hicimos las primeras reuniones con mujeres de esos estratos y tenía su utilidad.⁴⁷⁴

En la primera asamblea nacional de AMPRONAC llevada a cabo a finales de agosto de 1977, participaron aproximadamente sesenta mujeres. Ellas denunciaron los asesinatos, la represión y el atropello a los derechos humanos que el régimen somocista cometía contra el pueblo nicaragüense, hecho que causó gran impacto dentro de la sociedad. Clara Murguialday comenta al respecto: “era la primera vez que las mujeres, organizadas como tales, tomaban posición pública ante la situación política del país”.⁴⁷⁵ Murguialday agrega que cuando Somoza levantó el estado de sitio el 20 de septiembre, el surgimiento de AMPRONAC coincidió con la convocatoria que hicieron las mujeres de las comunidades cristianas, que lograron reunir a más de mil personas, para denunciar los asesinatos de los campesinos en las montañas del país.⁴⁷⁶ Al relacionar estos hechos y con otras referencias, es inevitable pensar que la historia de AMPRONAC y el de las mujeres cristianas están ligadas en el proceso de la construcción del movimiento popular de mujeres en Nicaragua. AMPRONAC fue un espacio importante que movilizó a muchas mujeres en la lucha contra la dictadura, del cual las mujeres cristianas se nutrieron a la vez que aportaron a su popularización.

Aunque AMPRONAC era una organización multisectorial que logró agrupar a mujeres de diferentes estratos sociales y hasta de tendencias diversas del Frente, con el tiempo ganó peso y espacio entre las mujeres de las bases populares. Dentro de la Asociación había dos facciones que básicamente se diferenciaban en su postura ante el somocismo. Por un lado, había una parte que buscaba denunciar las atrocidades del régimen, pero sin cuestionar su estructura, y por el otro, estaba la tendencia sandinista que buscaba cambios más radicales. Estas últimas buscaron estrechar vínculos con los sectores populares del país, y ganaron terreno dentro de la propia AMPRONAC, al plantearse

474 Randall, *Todas estamos despiertas...*, 41.

475 Murguialday, *op. cit.*, 41.

476 *Idem.*

estratégicamente como una organización de masas, con comités de base para integrar a las mujeres por barrios. A través de estos comités, AMPRONAC se acercaba a las otras mujeres que ya formaban parte de organizaciones populares, para lo cual recorrieron el país creando nuevos comités de mujeres.⁴⁷⁷ En este sentido, las mujeres cristianas fueron una población al cual se acercó la Asociación y tuvo entre ellas amplio apoyo, uniéndose muchas de ellas casi de forma espontánea.

Hay experiencias muy bonitas que muestran cómo nuestras mujeres querían -necesitaban- organizarse. Recuerdo de una vez que fui a Siuna, a las comunidades cristianas. El Frente impulsaba un gran trabajo de denuncia a través de las comunidades cristianas en las que teníamos trabajo organizado y por lo tanto militancia... Y ahí en Siuna se hizo una concentración de mujeres campesinas, cien mujeres vinieron a pie de la montaña. ¡Realmente allí yo no sabía cómo hablarles! Fue un contacto bien bueno. Les explicamos la situación del país, y ahí mismo formamos una comisión de mujeres. Esas compañeras querían trabajar [...] Allí había monjas [...] que fueron combatientes del Frente y una está en la junta local de gobierno.⁴⁷⁸

Consideramos que estas expresiones se dan porque las mujeres de las comunidades cristianas habían construido a partir de sus espacios y procesos de fe propias una conciencia crítica ante la situación política y social del país, y ya eran agentes movilizadas cuando aparece AMPRONAC.

Clara Murguialday señala que AMPRONAC actuaba a través de las comunidades cristianas de base para acercarse a las obreras del sector oriental de Managua.⁴⁷⁹ En otras palabras, se refiere a las mujeres de las CEBs de la Parroquia San Pablo Apóstol. Félix Jiménez menciona que las mujeres de la Parroquia San Pablo “fueron muy activas en AMPRONAC”.⁴⁸⁰ Su testimonio menciona algunos nombres de mujeres que fueron destacadas en esta labor, aunque cabe mencionar que a varias no se les nombra de manera completa, sino solamente por un nombre o sus apodos:

- De la CEB de la colonia San Rafael: Juanita Villegas, “doña Hilda”
- De la CEB de la colonia Nicarao: Lesbia Ríos, “Chepita” Mendoza, Julieta Ortega, Ema Largaespalda, Nidia Arróliga, Martha Barbosa, Aura Madriz, Norma Galo, “La Pipe”.
- De la CEB de la colonia 14 de septiembre: “Chepita” Gaitán, Cristina Suazo, Esmeralda Acuña, Brígida Pérez, Adelaida Alvarado, María Jirón, Mélida Sequeira.
- De la CEB de la colonia 1° de mayo: Mercedes Guido, Leonor Midence, Guadalupe y Argentina Berríos.

477 *Ibidem*, 43-44.

478 Lea Guido, *idem*.

479 *Ibidem*, 43.

480 *Ibidem*, 218.

- De la CEB del barrio del Reparto Schick: Rosa Kerr, Juanita Ñurinda, “La Monchita”, “Doña Esther”, “La Vicenta”, “Doña Bernarda”, Andrea Serrano, Hilda Moraga.⁴⁸¹

Las mujeres de las CEBs encontraron confluencia y afinidad de objetivos políticos con AMPRONAC, por su visión anti-somocista, ya que, aunque AMPRONAC era una organización de mujeres que luchaban por los derechos humanos y postulaba algunas reivindicaciones propias de las mujeres, lo que se veía como prioridad para lograr estos objetivos era remover las estructuras de la dictadura.⁴⁸² En este sentido, las mujeres constituidas en las comunidades cristianas compartían esta visión con la Asociación, y en su mayoría ya se encontraban bajo la lógica y el apoyo del FSLN, pero además del empoderamiento personal y político previo a partir de su experiencia religiosa, fue posible que muchas de ellas hayan logrado desentrañar no sólo la opresión social y política, sino que también pudieran visualizar la opresión cotidiana que vivían ellas mismas como mujeres. Esto hizo de AMPRONAC un espacio en el que lograron condensar estas dos inquietudes. Así lo indica el testimonio de Bernarda Marcia: “Aprendí a tener autoestima, coraje y seguridad. Jesús dio valía a la mujer y los niños. Por eso me gustaba el libro de Ruth, quien no siendo del pueblo judío, se integró en él. Esto me motivó más tarde a defender las causas de la mujer en AMPRONAC”.⁴⁸³

Las primeras labores que emprendió AMPRONAC fueron de denuncia y sensibilización a la opinión pública sobre la situación de los derechos humanos en el país, y organizó manifestaciones populares de protesta en este sentido, contra los asesinatos, las torturas y los detenidos del somocismo. Gloria Carrión recuerda: “Llevábamos una política bien agresiva, de manifestarnos en contra de absolutamente todo lo que estaba ocurriendo en el país.”⁴⁸⁴ “La Pipe” menciona algunas de las formas en que las mujeres de la parroquia participaron en las manifestaciones de AMPRONAC:

En ciertos días, y a una hora determinada, generalmente por las noches, comenzábamos a tocar pailas [sartenes] y cacerolas para expresar que el pueblo se estaba muriendo de hambre. Otras veces hacíamos manifestaciones vestidas de negro riguroso, que salían del Centro Parroquial de la Ducualí, pasaba por la Colonia Don Bosco y terminaba en la Nicarao o en la Colonia 14 de septiembre. Una noche nos reunimos por la Escuela Normal, en el Barrio La Fuente, apagamos las luces y nos movilizamos a la luz de faroles y candelas. A través de estos signos invitábamos a las mujeres a que se organizaran contra la dictadura. Éramos muy activas y creativas.⁴⁸⁵

481 *Ibidem*, 218-219.

482 Guadamuz, *op. cit.*

483 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 101.

484 Randall, *Todas estamos despiertas...*, 47.

485 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 218-219.

Creemos que el testimonio anterior remite a las protestas que organizó AMPRONAC en agosto de 1978, cuando el gobierno subió los precios de los servicios básicos. Una forma de manifestar el repudio de las mujeres fue salir a las calles vestidas con delantales y con cacerolas vacías al grito de *Nuestros hijos tienen hambre. Alto al costo de la vida.*⁴⁸⁶ Norma Galo menciona otras actividades que emprendieron las mujeres de la Parroquia, como la toma de la Cruz Roja de la Colonia Don Bosco, acción realizada junto a Julieta Ortega y Nidia Arróliga, donde comenzaron una huelga de hambre para denunciar los crímenes del somocismo. También se menciona otra huelga de hambre que organizó la enfermera Silvia Ferrufino, de la Parroquia de Santa Ana. Además, se recuerda que algunas mujeres llegaron a tomar la Curia Arzobispal como método de protesta.⁴⁸⁷

A partir de enero de 1978, tras el asesinato del periodista Pedro Joaquín Chamorro líder de la burguesía nacional, AMPRONAC tomó mucho más protagonismo público. Ante una ola de diversas manifestaciones en repudio al asesinato del periodista, la Asociación logró demostrar liderazgo y relevancia en estas protestas. El asesinato de Pedro Joaquín causó gran conmoción y visibilidad a nivel nacional, ya que rompió la paz que tenía el régimen con la burguesía nacional: “Cuando fue asesinado Pedro Joaquín, la pequeña burguesía del campo y la ciudad comprendió que podía ser asesinada también.”⁴⁸⁸ Este hecho movilizó y organizó a la burguesía nacional así como a otros sectores de la sociedad convocando a un paro nacional, aunque las mujeres de AMPRONAC buscaron visibilizar los otros asesinatos de la dictadura, para que el crimen contra Chamorro no se viera como un hecho aislado o único. En este contexto, AMPRONAC tomó la sede de la ONU y organizó un evento con familiares de presos políticos y desaparecidos por la dictadura somocista. Lea Guido menciona que se apoyaron de las mujeres de las CEBs para incorporar la denuncia de las masacres cometidas contra los campesinos de la Costa Caribe. Cabe recordar que desde 1977 las mujeres de las CEBs se habían unido a las protestas efectuadas por los sacerdotes capuchinos de esta zona que denunciaron estos terribles hechos, bajo la consigna de *¿Dónde están nuestros hermanos campesinos? ¡Que respondan los asesinos!*⁴⁸⁹.

Tomamos la ONU, y el movimiento popular – que todavía es débil en ese momento- llama a un paro activo. Pero realmente no tiene la fuerza para llevarlo a cabo. Se sintió el peso del paro burgués, que no logró parar ni el transporte ni las gasolineras, ni nada de eso. Nosotras hicimos nuestra toma que dilató 10 o 12 días, y al final hicimos una concentración frente a la ONU como de 600 mujeres. La

486 Murguialday, *op. cit.*, 47.

487 *Idem.*

488 *Ibidem*, 42.

489 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 221.

mayoría eran burguesas que estaban dolidas con el asesinato de Pedro Joaquín Chamorro. Pero pedíamos castigo para todos los asesinatos, y ahí logramos algo bien importante – junto con el trabajo que se hacía en las comunidades cristianas de incorporar una consigna, una reivindicación: ¿DÓNDE ESTÁN NUESTROS HERMANOS CAMPESINOS? ¡QUE RESPONDAN LOS ASESINOS! Porque la burguesía sólo clamaba por el asesinato de Pedro Joaquín Chamorro. Y en la concentración nuestra sí había compañeras de sectores populares, de barrios obreros, del Riguero... nosotras habíamos comenzado a tener contacto con ellas a través de las comunidades cristianas.⁴⁹⁰

Esta manifestación fue reprimida con bombas lacrimógenas y las mujeres respondieron a estos ataques. Según Lea Guido, esta protesta tuvo un relevante impacto a nivel internacional: "...y hay compañeras que van a responderle, le devuelven las bombas, ¿ve? Fue bastante bueno y tuvo repercusión a nivel internacional".⁴⁹¹

Clara Murguialday señala que las actividades que realizó AMPRONAC entorno al 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, significó una nueva etapa en la lucha de las mujeres en Nicaragua, porque, "era la primera vez en la historia del país que tal fecha se celebraba con exigencias de «mujeres»".⁴⁹² Aunque lo prioritario de AMPRONAC era la lucha contra la dictadura, las reivindicaciones de las mujeres iban a la par de esta perspectiva. Lesbia Ríos mujer cristiana militante de la Asociación de Mujeres, así lo menciona: "La consigna era aprovechar la oportunidad cada vez que se celebrara algo de la mujer. Por ejemplo, el día de las madres decíamos: *Más que un regalo queremos una patria libre.*"⁴⁹³

La tendencia sandinista de AMPRONAC fue tomando terreno en la Asociación a la par que se juntaban más mujeres de los estratos populares, ya que, a partir de los comités de base AMPRONAC estrechaba sus lazos con estas mujeres al solidarizarse con sus reivindicaciones y demandas, como las alianzas que hizo con las mujeres de la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC).⁴⁹⁴ María Castillo, dirigente de la ATC, recuerda:

Cuando se inician las ocupaciones de tierras, las mujeres campesinas organizadas vinieron a pedir ayuda a AMPRONAC. La burguesía estaba siendo tocada por primera vez directamente. Inmediatamente las mujeres burguesas quisieron hacer una asamblea para decidir que las tomas de tierras no eran competencia de la asociación porque la lucha era contra Somoza, no contra la propiedad privada de la tierra. Como ya era amplia la participación de la base popular en la asociación, la mayoría dijo "No, la

490 Randall, *Todas estamos despiertas...*, 49.

491 *Ibidem*, 50.

492 Murguialday, *op. cit.*, 44.

493 Citado en Margarita García Flores, "Nicaragua: un país propio" en *Nicaragua: un país propio. Testimonios del triunfo y de la reconstrucción*, Pablo González Casanova, Carmen Lira, Margarita Suzan *et al.* (México: UNAM-Dirección General de Difusión Cultural, 1980), 62.

494 Cabe señalar que la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC) surge de los comités de trabajadores agrícolas impulsada por cristianos del Centro de Promoción y Educación Agrícola y de la tendencia proletaria del FSLN.

lucha es contra todos aquellos que nos oprimen”. Y algunas pensaron en retirarse... Ya no se sentía más perfume francés en las reuniones sino olor de sudor.⁴⁹⁵

A partir de 1978, tras el asesinato de Pedro Joaquín Chamorro, en la sociedad nicaragüense se aceleraron y desarrollaron diversas protestas e insurrecciones locales que dieron señales del hartazgo y descontento de la población contra la dictadura somocista, como la de Monimbó en febrero de 1978. Este momento puso al descubierto dos proyectos de oposición contra la dictadura que agrupaban a diversos sectores de la sociedad nicaragüense: el FAO y el MPU. La visión reformista adversa a la propuesta del FSLN donde estaba la burguesía nacional, se manifiesta en el Frente Amplio Opositor (FAO). El FAO planteaba “la aplicación de una serie de medidas para democratizar la vida económica y política nacional, sin cuestionar en lo más mínimo la existencia de la Guardia Nacional ni el poderío económico de la dinastía”.⁴⁹⁶ Por otra parte, el Movimiento Pueblo Unido (MPU), vinculado al FSLN, impulsaba “la estrategia sandinista de aglutinar y organizar a las clases trabajadoras y a los sectores populares en la lucha de liberación contra la dictadura”.⁴⁹⁷

La veta popular de AMPRONAC se impuso y a mediados del año se declaró abiertamente sandinista uniéndose al Movimiento Pueblo Unido. Lesbia Ríos recuerda: “en 1978 ya habíamos definido nuestra línea. Hicimos un programa mínimo de 16 puntos donde estaban las reivindicaciones del pueblo, porque ya entonces había más de diez sectores populares. Estaban integrado casi todos los departamentos de Nicaragua, los poblados y los municipios. Había mujeres campesinas y obreras.”⁴⁹⁸

Lesbia señala que a partir del recrudecimiento de la represión muchas mujeres dejaron AMPRONAC y comenzaron a reunirse sobre todo en iglesias, y ella junto a AMPRONAC comenzó a realizar ciertas acciones para apoyar la insurrección popular que se estaba organizando contra el régimen. Entre estas acciones estuvo la organización de la red de alimentación para combatientes:

De septiembre para acá, nuestra organización trabajó con el MPU y fue fortaleciéndose la revolución. En esa época conseguimos medios muy buenos: comida, ropa, medicinas, que nos daba la gente que nos quería ayudar. Desde septiembre hasta la insurrección se creó la red de alimentación para los combatientes. Te voy a contar cómo funcionaba la red de alimentos. Figúrate que nos daban la comida y hacíamos listas en cada barrio sacaban la lista de los jóvenes y las actividades del sector. Me tocaban semanalmente 50 paquetes de comida. ¡Hay qué ver!⁴⁹⁹

495 Citado en Murguialday, *op. cit.*, 45.

496 Lozano, *op. cit.*, 160.

497 *Ibidem*, 163.

498 García, *op. cit.*, 62.

499 *Ídem*.

En esta coyuntura pre revolucionaria, las y los cristianos de las CEBs y de otros espacios populares reafirmaron su apoyo al Frente Sandinista y comenzó el momento de tomar compromisos clandestinos, por la represión del momento.⁵⁰⁰ Una de estas acciones fue “el periodismo de catacumbas” que realizaron las personas de las CEBs ante el cierre de los medios de comunicación que se oponían a Somoza. A partir de enero de 1978, los templos católicos sirvieron para informar y convocar a la población a las protestas.⁵⁰¹

Por los testimonios de algunas mujeres de las CEBs de la Parroquia San Pablo, podemos observar que AMPRONAC se acercó a las mujeres cristianas como parte de sus redes de apoyo material y logístico, para preparar la lucha militar final que estaba gestando el FSLN. Por ejemplo, Norma Galo menciona que dentro de AMPRONAC ellas recibieron cursos de primeros auxilios de cara a la insurrección que estaba por estallar.⁵⁰² Ana Jarquín también señala que le fue armada una pulpería en su casa que servía de fachada para guardar sacos de arroz, frijoles y maíz para prevenir el hambre para los días de la insurrección: “Me pusieron una pulpería disimulada antes que reventara la guerra, pero es que yo tenía llenito el cuarto de sacos de arroz, frijoles, leche, maíz. Todo para aguantar los meses de guerra. Era comida para la población de las colonias”.⁵⁰³ Pero agrega que también era para los muchachos combatientes que estaban en la colonia durante la insurrección: “la comida era para los muchachos de las barricadas, acá venían las mujeres de AMPRONAC, se llevaban la comida, la cocinaban y la llevaban a los muchachos que estaban en las barricadas”.⁵⁰⁴

A partir del 22 de agosto de 1978, día en que el FSLN tomó el Palacio Nacional, se inauguró la etapa insurreccional del proceso revolucionario sandinista,⁵⁰⁵ esta operación osada y ambiciosa buscó acelerar el ánimo insurreccional entre de la población. Dora María Téllez, la *Comandante Dos*, quien dirigió esta operación, comenta: “Sabíamos que de la acción se iba a derivar un auge insurreccional, que eso no era totalmente conveniente, pero que no había más remedio: ya habíamos medido ese ánimo insurreccional y sabíamos que era incontenible”.⁵⁰⁶ Este operativo exitoso le permitió al FSLN divulgar en todos los medios nacionales un comunicado en el que expresa

500 Acevedo y Zenteno, *op. cit.*, 144.

501 *Ídem.*

502 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 219.

503 Magaly Alcántara Ramírez, entrevista a Ana Jarquín (Managua: 4 de diciembre del 2017).

504 *Ídem.*

505 28 guerrilleros tomaron rehenes a los diputados presentes a cambio de la liberación de 81 presos políticos, difusión en los medios de comunicación de una declaración política del FSLN, pago de una indemnización, garantías y medios para que el comando y los presos políticos pudieran irse a Panamá.

506 Lozano, *op. cit.*, 195.

claramente sus intenciones de derrocar a Somoza, expropiar sus propiedades, formar un nuevo ejército. Además, hace un llamamiento explícito al pueblo nicaragüense a levantarse en armas contra la dictadura.⁵⁰⁷

La dirección nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional trazó en octubre una línea de combate que debe llevarnos a la insurrección general para derrocar al somocismo e implantar un gobierno democrático-popular [...] Nosotros partimos de la necesidad imperiosa de organizar militarmente al pueblo, pues ahí estaría expresada la fuerza de ese espíritu anti somocista y revolucionario [...] La hora de la unidad de las fuerzas revolucionarias no deben atrasarse, estamos en un momento histórico de trascendencia incalculable en el que va a depender de la unidad sandinista, de la unidad revolucionaria, el camino que en el fruto inmediato tome el proceso democrático-popular en nuestra patria.⁵⁰⁸

En diciembre de 1978 las tres tendencias del FSLN acordaron reunificarse y fundaron la Dirección Nacional Conjunta. El 7 de marzo de 1979 en La Habana, Cuba, comandantes de las tres tendencias del FSLN firmaron un pacto de unidad que puso fin a la división que los separaba desde 1975. De esta manera todo el año de 1979 fue un escenario álgido de lucha abierta contra el somocismo, política y militarmente se abrió el camino para construir la ofensiva final que logró derrocar a Somoza.

Como hemos mencionado anteriormente, es durante los últimos meses de la lucha anti somocista cuando se puede observar que un mayor número de mujeres toman cargos significativos en el área militar y política del FSLN. De las mujeres del movimiento cristiano, Mónica Baltodano es la más representativa. Baltodano integró el Estado Mayor del Frente Interno que dirigió la insurrección de Managua. También fue una de las comandantes que lideró el “repliegue táctico” a Masaya y comandó la columna que liberó la ciudad de Granada. Otras mujeres destacadas en estos momentos de la insurrección final fueron Dora María Téllez, Ana Isabel Morales y María Lourdes Girón, que junto a otros tres compañeros integraron la jefatura de la dirección del Frente Occidental. Dora María fue nombrada comandanta guerrillera y fue la encargada de dirigir la insurrección en León, primera ciudad liberada por el Frente a mediados de junio de 1979.

Puede observarse que existió una gran predisposición de la población para apoyar e incorporarse a la insurrección del FSLN, Salvador Martí I Puig señala que es de llamar la atención la amplitud de personas que participaron en la estrategia insurreccional de la revolución sandinista. En todo este proceso miles de ciudadanos sin adscripción política definida se fueron incorporando a los

507 *Ibidem*, 197.

508 *Ídem*.

órganos que sobre la marcha fue creando el FSLN, como los Comités de Defensa Civil (CDC).⁵⁰⁹ Las y los cristianos de las CEBs en Nicaragua formaron parte de esta población civil que se entregó de manera decidida apoyar al Frente, poniendo barricadas, ayudando a curar enfermos, resguardando a los guerrilleros, como milicianos o entregándose al trabajo de los Comités de Defensa Civil. Resulta significativo señalar la importancia y el apoyo organizado que tuvieron los barrios y colonias orientales de Managua, las cuales como ya hemos señalado, corresponden al territorio que abarcaban las CEBs de la Parroquia San Pablo Apóstol. Por ello, consideramos que mucho de la predisposición con que grandes sectores de esta población se incorporaron a la insurrección tiene que ver con las bases comunitarias de organización y trabajo de concientización previa que se realizaron alrededor de la comunidad religiosa. De alguna manera, podemos decir que las comunidades religiosas fueron las encargadas de encauzar esos deseos de lucha y de combate contra la dictadura de la población. Un ex combatiente del FSLN así lo señala: “la respuesta de la gente fue realmente espontánea y nosotros solamente teníamos que canalizarla.”⁵¹⁰

La tarde del nueve de junio de 1979 llegó de repente a la Casa Parroquial Maritza, una muchacha del Movimiento Juvenil de la Colonia Nicarao y un muchacho al que yo no conocía [...] “Vamos, Felix, ¿qué haces en la casa?, ya se ha dado la orden de iniciar la insurrección y el resto de los vecinos de la colonia están levantando barricadas”, me dijo ella, casi regañándome, mientras yo la miraba extraño [...] “salí a la calle y vas a ver que es cierto lo que te decimos”, me respondió Maritza, quien tenía mucha prisa, pues andaba de casa en casa diciendo a los pobladores que la insurrección había comenzado. [...] lo que más me asombró fue ver que los vecinos sacaban de sus casas todo lo que pudiera servir para hacer barricadas. ¡En cuestión de minutos las calles quedaron totalmente cortadas por las improvisadas barricadas levantadas por la gente! [...] Una vez que la Colonia 14 de Septiembre quedó incomunicada por las barricadas, los muchachos organizados en escuadras y armados de pistolas y rifles casi inservibles, se hicieron dueños de los barrios orientales.⁵¹¹

En esta coyuntura de guerra abierta el mantenimiento del hogar se hizo casi insostenible para las mujeres que eran las principales -a veces únicas- encargadas de estas tareas. La falta de empleo, la escasez de alimentos y el incremento de los precios en productos básicos hicieron que el sostenimiento de la vida fuera una tarea sumamente difícil, casi imposible. A este panorama vastamente arriesgado y convulso en la vida de las mujeres durante los últimos meses del somocismo, debemos agregar la

509 Salvador I Puig, *Nicaragua (1979-1990). La revolución enredada* (Managua: Editado por Salvador I Puig, 2012), 48, http://americo.usal.es/iberoame/sites/default/files/marti_nicaragua_1979-1990.pdf?fbclid=IwAR3gxWYKh53567vj1ahcolXOzaKC_La5TtPtY2-juKBvHJG_oXpyKRMWXIs. (Fecha de consulta 23 de noviembre del 2019).

510 *Ibidem*, 49.

511 Testimonio de Félix Jiménez (Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 233-235).

represión abierta y cruel de Somoza contra la población civil, a los cuales se les lanzaba desde el aire bombas. Aparte de un elevado número de muertos, estas acciones causaron graves daños materiales que afectaban de manera especial la vida de las mujeres nicaragüenses.

La destrucción causada por los bombardeos indiscriminados ordenados por Somoza en los meses previos a su final alcanzó los 2 mil millones de dólares en daños materiales directos y pérdidas por la paralización de actividades productivas. Para las mujeres, los mercados cerrados, las calles levantadas, las casas quemadas significaban además la destrucción de sus ámbitos de trabajo, el deterioro de los espacios donde proveían la sobrevivencia familiar.⁵¹²

Las colonias y los barrios que formaban parte de la Parroquia San Pablo Apóstol fueron una de las más asediadas por los bombardeos de Somoza. La casa parroquial de la Colonia 14 de Septiembre sirvió en algún momento como refugio para resguardar a civiles que huían de la represión de la Guardia. Sin embargo, cómo relata Félix Jiménez en su testimonio sobre este momento también se atacaba a los civiles:

Lo que ninguno de los que estábamos en el Centro Parroquial podía imaginar era que la Guardia iba a morterear a civiles refugiados en una iglesia. Algunas familias acababan de almorzar. De repente, los rockets y morteros lanzados por la Guardia comenzaron a caer cerca de la iglesia. La gente salió despavorida. Nunca olvidaré el grito aterrador de una madre y sus dos pequeñas hijas alcanzadas por un mortero. Creo que la mujer se llamaba María, apodada “la Flaca”, quien vivía en la parte norte de pista de la Colonia Nicarao. Murieron las tres.⁵¹³

Del recuento histórico que hace Mónica Baltodano de las mujeres que participaron en la lucha sandinista, recogemos los siguientes nombres de mujeres vinculadas al movimiento cristiano que participaron y cayeron combatiendo en el contexto de la insurrección final. La primera de ellas es Lucrecia Lindo, caída el 3 de junio de 1979, reclutada por el Frente cuando llegó a León a estudiar medicina. Baltodano expresa una anécdota personal sobre su relación con ella, ya que las unía la experiencia de ser madres en medio de la lucha armada:

De pura casualidad la encontré poco antes de su muerte. Era previo a la insurrección, y nos movíamos descaradamente de día en la calle principal de Altamira. Yo iba disfrazada con una larga peluca, y al cruzarnos nos reconocimos inmediatamente. Nos dimos un largo abrazo y lloramos lágrimas de alegría. Me contó que tenía un niño, Luis Jonathan, de más de dos añitos, y que andaba dejándolo en casa de un familiar, porque se iba a la clandestinidad. Yo le conté que había tenido en Estelí a mi niño Pancasán,

512 Murguialday, *op. cit.*, 68.

513 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 239.

y que el estaba con mi madre. Éramos dos mujeres comunes y corrientes hablando de sus hijos, que tenían casi la misma edad, y de sus dolores. De ahí, Lucrecia partió hacia la muerte.⁵¹⁴

María Linette Ramírez, “Rita”, quien en palabras de Baltodano “tenía una gran capacidad organizativa”,⁵¹⁵ estuvo a cargo del barrio del Reparto Schick y murió en plena insurrección, aunque no se puede precisar exactamente cuándo. Este nombre nos llama la atención ya que en las memorias del Movimiento Juvenil Cristiano de este barrio, se menciona como una de las responsables de una de las escuelas clandestinas de entrenamiento militar del FSLN.⁵¹⁶ Aunque en ese texto es nombrada como Lineth Martínez, sabemos que hace alusión a la misma persona por el seudónimo de “Rita”. Baltodano menciona que las personas de la colonia Nicarao señalan que existe un lugar llamado el *Callejón de las Marías*, porque además de María Linette ahí cayó María de los Ángeles.⁵¹⁷

Perla María Norori cayó aproximadamente el 10 de julio, junto a Lupita Camacho. Perla María había formado parte del Movimiento Cristiano de León, graduada de medicina y madre de un hijo pequeño. Durante los primeros meses de 1979 se le encomienda trasladarse a los barrios occidentales de Managua para apoyar la insurrección en esta parte. En el relato de Mónica Baltodano también es significativa la alusión a la maternidad que compartía con ella: “Recuerdo que cuando me encontré con ella en la casa de Roberto García, platicamos de recuerdos comunes en León, de la lucha, de nuestras esperanzas y de nuestros hijos”.⁵¹⁸

La ofensiva final contra la dictadura comenzó el 26 de marzo de 1979, con la toma del pueblo de El Jícaro y concluyó con la entrada de las diversas tropas sandinistas a Managua el 20 de julio. Durante esos meses pueden ubicarse varias acciones militares realizadas por el FSLN y el pueblo nicaragüense, que junto a otros factores lograron derrocar al régimen somocista.⁵¹⁹ Uno de los momentos claves dentro de la estrategia militar sandinista en este proceso fue el levantamiento en Managua y el posterior repliegue a Masaya. Después de varios días de resistencia en los barrios orientales de Managua, el 27 de junio, alrededor de unas 7000 personas entre combatientes sandinistas y pobladores civiles se retiraron a Masaya. El repliegue fue una decisión estratégica tomada por la

514 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 6.

515 *Ídem*.

516 Quijano, *op. cit.*, 177.

517 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 6.

518 *Ibidem*, 8.

519 “En esos cuatro meses sucedieron reveses momentáneos y victorias: en abril la insurrección de Estelí, en mayo el aniquilamiento de una columna sandinista de 128 personas en Nueva Guinea, el asedio fallido a Jinotega y la toma de El Naranjo en el Frente Sur; el 4 de junio por orientaciones del FSLN comenzaba la huelga general revolucionaria, en la que participaron masivamente los sectores populares de las ciudades y pueblos del Pacífico, Las Segovias y Matagalpa, y que no terminaría hasta el día del triunfo.” (Pozas, *op. cit.*, 44).

jefatura del Frente Interno ante la escasez de municiones de los combatientes sandinistas. Tuvo también el objetivo de trasladar a los combatientes a Masaya para apoyar las luchas que se libraban en esta ciudad, así como preservar y reagrupar a las diversas fuerzas sandinistas.

A mí me tocó luchar en Managua en la insurrección final que inició el 9 de Junio. El 27 de Junio de 1979, tuvimos que replegarnos con todas nuestras fuerzas y con la población que nos había acompañado, hacia Masaya. Todos los que compartimos esa gesta nos sentíamos tristes [...] Y muchas mujeres (participaron) como Elizabeth Pinell, Ibis Hernández, "la negra", la chaparrita chilena, la del RPG 7, vital contra las tanquetas, creo que se llamaba Carmen, o Mayra González, de entre cientos guerrilleros y mujeres cuyos nombres no retengo. [...] Todos salimos con un torozón en la garganta, pero a la vez todos estábamos conscientes de que era la única manera de preservar las fuerzas que durante más de 17 días habíamos resistido, en condiciones absolutamente desiguales, en Managua [...] Decenas cayeron en los barrios orientales, Pero cuando salimos fuimos más de 6 mil los que íbamos en El Repliegue. Así fue siempre la lucha Para muchos combatientes irnos en El Repliegue era como salir derrotados. Pero la historia confirmó que la decisión de preservar nuestras fuerzas fue estratégica para la victoria final. Y cuando regresamos a Managua, después de haber sido vitales para la toma de Jinotepe, San Marcos, Masatepe, Niquinohomo y la ciudad de Granada.⁵²⁰

Cabe señalar que las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús que estaban en el barrio Ducualí prestaron el auditorio de su colegio para la causa sandinista, ya que según Félix Jiménez de éste salieron los combatientes de la insurrección del Repliegue de Masaya, además que en los meses anteriores habían prestado ese auditorio para la divulgación de noticias clandestinas.⁵²¹

El 16 de junio el FSLN ya había anunciado en San José Costa Rica la constitución de una Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, como una propuesta de transición ante el eminente colapso del somocismo.⁵²² Diferentes ciudades y pueblos como León, Diriamba, Chichigalpa, Jinotepe, Masaya fueron cayendo en poder de las fuerzas del FSLN. Somoza, ante la crisis que anunciaba el avance y el triunfo de las fuerzas sandinistas, huyó del país el 17 de junio. Aunque el precio de la liberación de Nicaragua fue a costa de un elevado número de mujeres y hombres, personas diversas entre guerrilleros y civiles que pusieron sus esperanzas en el proyecto sandinista:

Puesto que la lucha revolucionaria se desencadenó más en la esfera barrial que en las fábricas o centros de trabajo, la estrategia del "pueblo en armas" que hizo posible la victoria sandinista dependió de la movilización de comunidades enteras y en especial, de los jóvenes y las mujeres de los barrios populares. El costo humano de la liberación nacional (35 mil muertos, 110 heridos, 40 mil niños y niñas

520 Mónica Baltodano, "El Repliegue 29 años después", *La Gente* (02 julio del 2008), <http://www.radiolaprimerisima.com/blogs/76/el-repliegue-29-anos-despues-por-monica-baltodano/>. (Fecha de consulta 31 de enero del 2020).

521 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 73.

522 Integrado por Daniel Ortega, Moisés Hassan, Violeta Barrios, Alfonso Robelo y Sergio Ramírez.

huérfanos y 150 mil damnificados) recayó directa e indirectamente sobre estos sectores. El 72% de los participantes en la insurrección final que no lograron ver el triunfo tenían menos de 24 años.⁵²³

El 20 de julio de 1979 los diferentes frentes de guerra del FSLN entraron triunfantes a Managua, siendo esperados y acompañados por cientos de miles de personas que les dieron la bienvenida jubilosamente por el triunfo en la Plaza de la República, después renombrada la Plaza de la Revolución. Una de las fotografías más icónicas de este momento histórico es capturada por Pedro Valtierra. En ella se aprecia la llegada de un grupo de combatientes en actitud festiva sobre una tanqueta que perteneció a Anastasio Somoza. “Araceli” fue el nombre con el que bautizaron a la tanqueta que había sido un regalo del dictador cubano Fulgencio Batista, y ahora se convertía en un símbolo de la liberación de Nicaragua. Fue nombrada de esta manera en memoria de Araceli Pérez Darias, la combatiente mexicana que dejó su país para entregarse por completo desde 1976 a la lucha del pueblo nicaragüense.⁵²⁴ Araceli no alcanzó a ver el momento del triunfo, ya que fue torturada y asesinada cuatro meses antes en León, en el Reparto Veracruz, junto a otros compañeros y compañeras, entre ellas Idania Fernández quien había sido parte del Movimiento Cristiano en Managua.

Tal vez, esa fotografía con “Araceli” frente al Palacio Nacional colmada por los guerrilleros que festejan el triunfo contra la dictadura, nos recuerda, al menos simbólicamente, que la memoria de la lucha que abrió el camino a la *Nueva Nicaragua*, es y fue sostenida por las mujeres que como Araceli desafiaron su lugar social y se atrevieron a pensar en nuevas posibilidades y una vida mejor y digna para ellas y los demás. Y nos recuerda que, así como en las iglesias, la revolución también la sostienen las mujeres con sus acciones que se toman por insignificantes al no ser visibilizadas, siendo silenciadas de manera violenta en ocasiones, pero son determinantes y decisivas en el actuar y devenir de la historia.

523 Murguialday, *op. cit.*, 68.

524 Cfr., Emma Yáñez Rizo, *Araceli: La libertad de vivir (Nicaragua, 1976-1979)* (México: Ítaca, 2008).



Ilustración 6. *Sandinistas y tanqueta "Araceli".*

CAPÍTULO V

Mujeres, Cristianismo y Revolución

5.1 «Veo que la mujer tiene que dar gracias a Dios, porque esta revolución ha traído la liberación de la mujer» La euforia y la dicha de los primeros años de la revolución

Se levanta la nueva ciudad, una ciudad comunitaria. La nueva Nicaragua nicaragüizada. Simétrica sinfonía de fusiles, adoquines, ladrillos, muros (hospitales, escuelas, viviendas), poemas, flores, cartillas, libros, tractores, brazos, abrazos, parques, danzas, sueños...Realidades. Máximo Cerezo Barredo y Teófilo Cabestrero.

A partir del 19 de julio de 1979 se abre un nuevo capítulo en la historia de Nicaragua, tras varios años de lucha y organización popular se puso fin a la dictadura de la familia Somoza, para abrir paso a la construcción del proyecto revolucionario liderado por el FSLN. Este momento de la historia de Nicaragua no sólo implicó la liberación de un país de un régimen violento y represivo de más de 40 años, sino, que también planteaba la posibilidad de construir un amplio proyecto y programa de transformación social que se pugnaba desde y para los sectores más desfavorecidos y olvidados durante el somocismo; como lo eran los campesinos, obreros, niñas y niños y las mujeres.

“Veo que la mujer tiene que dar gracias a Dios, porque esta revolución ha traído la liberación de la mujer”,⁵²⁵ estas son palabras de Doña Nazaria, entrevistada por Margaret Randall en 1980. Ella no hace atisbar los ánimos y la euforia de los primeros pasos de la naciente revolución. Además, vislumbra la conciencia y la esperanza que guardaron algunas mujeres nicaragüenses al ver en la revolución un momento decisivo en la historia que abría nuevas y mejores posibilidades para ellas. Ya que, como hemos venido analizando, varias mujeres se unieron de manera decidida a la lucha para derrocar a la dictadura somocista y posteriormente se unieron al plan político y militar del FSLN. Esta cuestión no fue una tarea sencilla, no sólo por todos los riesgos a los que estas mujeres se expusieron ante la represión y la violencia del régimen, sino, porque para las mujeres significó también una conquista de espacios dentro del mismo Frente Sandinista, así como el tener que desafiar e imponerse ante una serie de prejuicios y actitudes machistas que cuestionaban sus capacidades como militantes plenas en la esfera política y militar. Como señala la ex combatiente Leticia Herrera: “Nosotras, como mujeres, nos integramos al movimiento [...] con una claridad de luchar por cambios sustantivos y

525 Citado en Randall, *Todas estamos despiertas...*, 22.

profundos. Sin prever que nos íbamos a enfrentar a una doble lucha; era la lucha contra el sistema de gobierno y la lucha contra los mismos hombres que estaban en el movimiento”.⁵²⁶

Podríamos decir que el trabajo y la lucha por los que atravesaron las mujeres durante los años previos a la revolución abrieron un camino para cuestionar el rol tradicional que histórica y socialmente había sido asignado a las mujeres nicaragüenses. Cabe pensar que para las mujeres que arriesgaron sus vidas y fueron parte de las diversas tareas guerrilleras, el haber participado en la lucha por la liberación, hizo cambiar muchos paradigmas en sus vidas, así como la percepción que tenían sobre ellas mismas, adquiriendo nuevas habilidades y herramientas; lo cual haría difícil que volvieran a los roles tradicionales que antes tenían. Más bien, podemos imaginar que muchas mujeres apelaron a crear otro tipo de relaciones y posibilidades para ellas en el espacio público y privado. Elizabeth Maier apunta hacia esto cuando comenta:

Antes del proceso insurreccional, la mayoría de las mujeres nicaragüenses nunca habían pensado en su propia liberación, pero su participación en el movimiento revolucionario las enfrentó bruscamente con las tradicionales estructuras opresivas que hasta entonces habían aceptado como parte natural de su vida como mujeres [...] La experiencia insurreccional forjó a una mujer que quería seguir participando, que quería fusionar su vida individual con las necesidades de nuevo proyecto social, que quería meterse en los rincones de la Revolución y sacudir las telarañas ideológicas y prácticas que todavía dificultan una participación equitativa.⁵²⁷

En este sentido, la revolución con su proyecto social que también hacía referencia a la liberación de las mujeres parecía la continuidad y el momento de consolidación de ese proceso que ya había comenzado con la lucha contra el somocismo. En los discursos de los dirigentes de la revolución se apelaba al proceso de liberación de las mujeres como un proceso paralelo al proceso mismo de la revolución:

Ya en Nicaragua [...] estamos conquistando con la revolución sandinista la liberación nacional. Es por lo tanto absolutamente lógico que ahora se hable de una nueva revolución, de la revolución de la mujer, es decir, de una revolución que va a complementar el proceso de liberación nacional.⁵²⁸

La Asociación de Mujeres Ante la Problemática Nacional (AMPRONAC), la novedosa organización de mujeres que surgió para denunciar los atropellos del somocismo, en esta nueva etapa tuvo que reorganizar sus filas y objetivos, a las pocas semanas después del triunfo pasó de ser una

526 Entrevista a Leticia Herrera, citado en Ilya A. Luciak, *Después de la revolución; igualdad de género y democracia en El Salvador, Nicaragua y Guatemala* (San Salvador: UCA, 2001), 76.

527 Maier, *Las sandinistas...*, 43.

528 Discurso de Tomás Borge en 1982 durante el aniversario de la Asociación de Mujeres “Luis Amanda Espinoza” (AMNLAE) (*Ibidem*, 30).

organización de oposición a ser de apoyo al nuevo gobierno. Así, las mujeres organizadas salieron de la clandestinidad y entraron al ámbito nacional de la reconstrucción del país.⁵²⁹ De esta manera, junto al cambio de sus objetivos, se renombraron como la Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza” (AMNLAE),⁵³⁰ y se convirtió en una de las siete organizaciones de masas dentro del proyecto sandinista.⁵³¹ La consigna de AMNLAE durante los primeros años de la revolución dejaba claro su visión y enfoque sobre el proceso de transformación de las condiciones de las mujeres nicaragüenses: *Construyendo la Patria Nueva forjamos la Mujer Nueva*. Es decir, la inserción y participación política de las mujeres a las tareas de la revolución lograría transformar la condición histórica de exclusión y marginación de las mujeres, para consolidar un espacio igualitario en la nueva sociedad que estaba por construirse.⁵³² Y bajo esta línea de enfoque y trabajo, el movimiento de mujeres tendría nuevos retos:

El 19 de julio de 1979 trajo consigo el reto de construir una organización femenina que, además de respaldar el programa de la Revolución, definiera y luchara por las necesidades más sentidas de las mujeres nicaragüenses. Identificar y jerarquizar tales necesidades, y desarrollar un plan de acción que se balanceara entre la lucha sectorial y el apoyo a las exigencias generales de la Revolución, fueron las tareas básicas de AMNLAE.⁵³³

529 *Ibidem*, 82.

530 Nombrada así en honor a Luisa Amanda Espinoza, una de las primeras mujeres que se incorporaron al FSLN a mediados de la década de los sesenta y considerada como la primera mujer que cayó combatiendo por la causa sandinista.

531 Las otras organizaciones de masas eran: la Central Sandinista de Trabajadores (CST), Comités de Defensa Sandinista (CDS), la Juventud Sandinista 19 de julio (JS), la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), la Unión de Agricultores y Ganaderos (UNAG), Asociación de Niños Sandinistas (ANS). «Cada organización representa a un sector de la sociedad nicaragüense. Su razón de existir y su estrategia, se relaciona con la erradicación de las trabas sociales y económicas que obstaculizan su liberación como clase o como sector [...] Las organizaciones de masas son los instrumentos que garantizan a los sectores marginados de la sociedad un espacio auténtico dentro de la arena de la lucha de clases, que se amplía y se fortalece en la medida en que se acumulan las experiencias de la práctica política. A su vez, tales organizaciones sirven como sostén al proyecto revolucionario, son el pueblo sandinista organizado, son el frente de masas del programa sandinista. Para poder crecer y madurar, necesitan el apoyo del Estado que asegura lo legítimo de su existencia. El nuevo Estado crea las condiciones y proporciona las garantías mediante las cuales los sectores sociales anteriormente desamparados se apropian de su derecho de organizarse en torno a sus intereses. Su defensa del proyecto revolucionario es, en síntesis, la posibilidad de su propia emancipación. Esta delicada relación dialéctica entre las organizaciones de masa y el Estado, que conjuntamente conforman la totalidad revolucionaria, se concreta en la yuxtaposición de las demandas sectoriales con los requisitos coyunturales del proyecto revolucionario global.» (*Ibidem*, 80).

532 Murguialday, *op. cit.*, 103.

533 Maier, *Las sandinistas...*, 82-83.

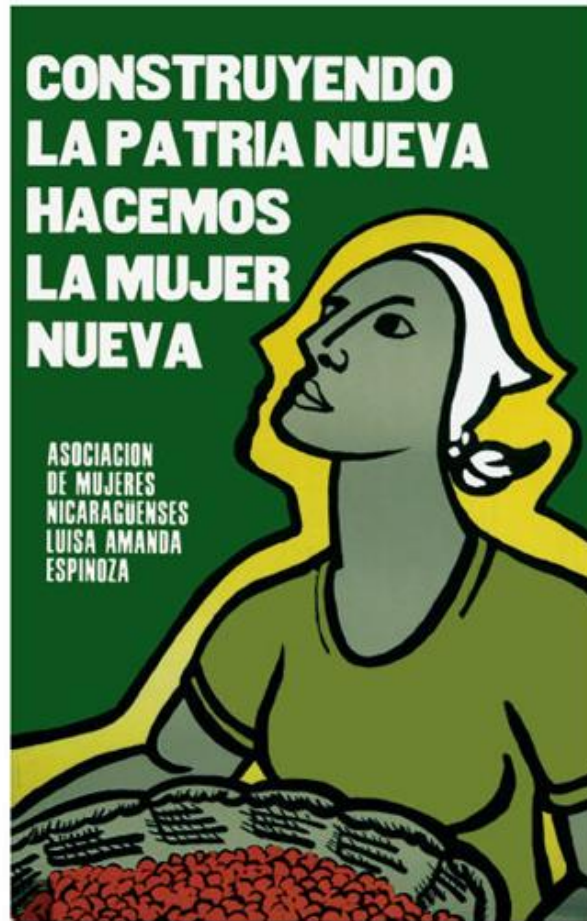


Ilustración 7. *Afiche de AMNLAE (1979)*

En este aspecto cabe retomar lo que señala Karen Kampwirth: Nicaragua cuenta actualmente con el movimiento feminista más visible de Centroamérica, en parte debido a la Revolución Sandinista, pero también cuestiona que éste contribuyó a impedir el avance del mismo.⁵³⁴ Efectivamente, hablar de las relaciones del gobierno sandinista con el movimiento de mujeres y el feminismo durante el periodo

534 Karen Kampwirth, “Revolución, feminismo y antifeminismo en Nicaragua”, en *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coord. Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (México: Siglo XXI-UNIFEM, 2006), 141. Puede asegurarse que la Revolución marcó parcialmente el feminismo en Nicaragua, y que AMNLAE colaboró para crear redes previas para el desarrollo del movimiento feminista. Pero también cabe señalar que los orígenes del feminismo en Nicaragua pueden remontarse hasta el siglo XIX. La Revolución Sandinista no constituyó la primera vez en que las mujeres se movilizaron detrás de un partido o proyecto feminista. Incluso, cabe mencionar que una de las movilizaciones políticas de mujeres más significativas de mediados del siglo XX en Nicaragua fueron las de las mujeres que apoyaron al somocismo, agrupadas en la Ala Femenil del Partido Liberal Nacionalista (*ídem*). Victoria González señala que entre 1920 a 1940 hubo un despunte vigoroso del movimiento feminista en Nicaragua, pero a partir de la década de 1950 el movimiento fue subordinado por el movimiento de mujeres somocistas, que sin ser feminista apelaba a los derechos políticos de las mujeres, como el derecho al voto. (Victoria González, “Del feminismo al somocismo: mujeres, sexualidad y política antes de la Revolución Sandinista”, *Revista de Historia*, IHNCA, Núm. 11-12 (1998), 56).

revolucionario (1979-1990) es un tema amplio y lleno de muchos contrastes, en el que pueden encontrarse ciertos logros pero también varias limitaciones y contradicciones.⁵³⁵

Por el otro lado, retomando las palabras de Doña Nazaria, quien menciona que se debe “dar gracias a Dios por la Revolución”, podemos observar que la euforia y la dicha por el triunfo de la revolución también fue significativo para las y los cristianos que colaboraron a la lucha anti somocista, ya que, veían en la revolución un momento de esperanza y dicha, como recuerda Mercedes Ortega de la Parroquia San Pablo: “Entonces, ese sueño, ese despertar, esa ilusión, ese sentirte libre, ese saber que se fue una dictadura [...] entonces, esa cosa te dio un despertar bonito, un sueño, una recuperación de tu identidad”.⁵³⁶

A los pocos días del triunfo de las fuerzas sandinistas la Conferencia Nacional de Religiosos de Nicaragua emitió un mensaje donde señalaban que Dios había pasado por Nicaragua actuando en favor de su liberación. Ese mensaje ilustra el sentido teológico que tomó para estos grupos cristianos la naciente revolución:

Dios ha pasado por Nicaragua actuando con brazo poderoso y libertador. Signos de su presencia maravillosa en medio de nuestro pueblo en lucha han sido y siguen siendo: el hambre de justicia de los pobres y oprimidos, la valentía, la presencia de la mujer, el ejemplo de unidad, la hospitalidad y compañerismo, la responsabilidad con la que cada cual ha asumido su tarea en la reconstrucción y por último la generosidad en la victoria y la alegría preñada de esperanza que hace soñar al pueblo entero en una mañana mejor para todos y no sólo para unos pocos.⁵³⁷

De esta manera, para los grupos cristianos que llevaban años reflexionando sobre el sentido espiritual y religioso de la lucha por la justicia y la transformación social, la Revolución Sandinista se volvió una utopía, el Reino de Dios.⁵³⁸ Unirse a la construcción de este nuevo proyecto se veía como el paso lógico en sus compromisos religiosos y políticos, y como señala Oscar Wingartz: “la incorporación de estos cristianos a estos procesos fue una experiencia inédita, no sólo a nivel latinoamericano, sino

535 Para un análisis crítico sobre las políticas de género durante este periodo, así como de la relación del movimiento de mujeres con el Estado y el surgimiento y desarrollo del movimiento feminista durante y después de la revolución, se recomienda consultar las siguientes fuentes: Elizabeth Maier, *Las sandinistas* (México: Cultura Popular, 1985), Ileana Rodríguez, *Registradas en la historia. 10 años del quehacer feminista en Nicaragua* (Managua: CIAM, 1990), Clara Murguialday, *Nicaragua, revolución y feminismo (1977-1989)* (Madrid: Ed. Revolución, 1990), Anna M. Fernández Poncela, *Mujeres, revolución y cambio cultural. Transformaciones sociales versus modelos culturales persistentes* (México: Anthropos-UAM-X, 2000), Ilja A. Luciak, *Después de la revolución; igualdad de género y democracia en El Salvador, Nicaragua y Guatemala* (San Salvador: UCA, 2001), Karen Kampwirth, *Feminism and the legacy of the revolution. Nicaragua, El Salvador, Chiapas* (Ohio University Press, 2004), Florence E. Babb, *Después de la Revolución. Género y Cultura Política en la Nicaragua Neoliberal* (Managua: IHNCA-UCA, 2012).

536 Citado en Dueñas, *La iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 19.

537 Mensaje de la Conferencia Nacional de Religioso de Nicaragua tras el triunfo de la Revolución, citado en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 38-39 (1985), 20.

538 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 255.

mundial.⁵³⁹ Así, Nicaragua se volvió un lugar de interés y fascinación para los teólogos de la liberación que veían en la revolución y en la experiencia de las y los cristianos revolucionarios una cuestión que interpelaba al quehacer y reflexión teológica de América Latina, como llegó a expresarlo el teólogo Pedro Casaldáliga:

Nicaragua es un lugar crucial. Lugar crucial política, teológica, eclesialmente [...] Nicaragua, por esa convergencia de lo marxista y lo cristiano en lo sandinista -una experiencia realmente única- es un lugar teológico. El gran proceso del Reino de Dios se manifiesta históricamente en este proceso [...] Dios pasa por Nicaragua.⁵⁴⁰

Durante los primeros años de la revolución se celebraron diversos encuentros y foros de reflexión que agruparon a cristianas y cristianos nicaragüenses de las CEBs, así como a destacados teólogos y teólogos latinoamericanos, para reflexionar y compartir sobre la novedad histórica que representó la participación cristiana en un proceso de este tipo, así también con el objetivo de sistematizar una teología popular desde Nicaragua. En septiembre de 1980 se celebró en Managua un encuentro latinoamericano de teología que buscó “establecer una comunicación entre los teólogos de la liberación de América Latina y el proceso revolucionario en Nicaragua”.⁵⁴¹ La narrativa usada en la presentación de este encuentro ilustra un poco la visión de las y los teólogos con respecto a Nicaragua durante este periodo:

En Nicaragua, bajo muchos aspectos, se está jugando el destino de la revolución latinoamericana y esto representa un tremendo desafío a la fe de las iglesias [...] En tales momentos la teología se hace urgente y necesaria. Crear esta teología es una tarea que compete fundamentalmente a los mismos nicaragüenses, pero también es una tarea de la iglesia continental. Con este espíritu solidario y ecuménico llegaron los teólogos latinoamericanos a Managua.⁵⁴²

Queremos señalar la intervención de la teóloga feminista Elsa Tamez durante este encuentro, porque tal vez su texto *-¿Cómo abordar el tema de la mujer en un proceso revolucionario?*⁵⁴³ haya sido una de las primeras reflexiones que planteó un análisis socio-teológico desde las mujeres nicaragüenses en la revolución. Consideramos que también se trata de una reflexión histórica sobre el lugar político y

539 Oscar Wingartz Plata, *De las catacumbas a los ríos de leche y miel: Iglesia y Revolución en Nicaragua* (Querétaro: UAQ, 2008), 117.

540 Entrevista a Pedro Casaldáliga, “Nicaragua, el lugar más importante del mundo” en *Nicaragua y los teólogos*, coord. José María Vigil (México: Siglo XXI, 1987), 12.

541 “Presentación” en *Apuntes para una teología nicaragüense. Encuentro de Teología Managua-Nicaragua 8-14 de septiembre de 1980* (San José: DEI-CAV-IHNCA, 1980), 11.

542 *Ídem*.

543 Elsa Tamez, “¿Cómo abordar el tema de la mujer en un proceso revolucionario?” en *Apuntes para una teología nicaragüense? Encuentro de Teología Managua-Nicaragua 8-14 de septiembre de 1980* (San José: DEI-CAV-IHNCA, 1980), 183-187.

religioso de las mujeres, así como las posibilidades de cambio y liberación para ellas en el nuevo contexto nacional.

Estamos conscientes de que la real realización de la mujer como sujeto sólo se da en un cambio radical de las estructuras económicas y políticas, que vaya dirigido a la construcción de una nueva sociedad. Para la mujer ese es un paso fundamental de su lucha. Si no considera ese paso, toda su lucha feminista resultará aislada y sin ningún cambio real. Pero la mujer va más allá. Por ser doblemente oprimida, busca también una segunda liberación: que se le reconozca como sujeto histórico. Este segundo logro no se da automáticamente con la revolución; son muchos los siglos y resabios de la ideología masculinizante, que están detrás de hombres, e incluso mujeres, y que necesitan ser combatidos.⁵⁴⁴

Podemos observar que para Elsa Tamez, la postura de cambio social y político para las mujeres es parecido a como lo piensa AMNLAE, en cuanto a que este se alcanza de manera plena a partir del cambio de estructuras económicas y políticas a partir de la revolución. Pero la teóloga también es consciente que la revolución por sí sola no implicaba el cambio de estado de las mujeres, cuando existe una violencia tan históricamente arraigada. Por lo tanto, las mujeres aún deben seguir empujando los cambios necesarios para su liberación plena: “La mujer nicaragüense en la lucha revolucionaria dio un salto cualitativo y demostrativo de su potencialidad como sujeto femenino. En este proceso la mujer sigue demostrando su capacidad, obligando y forzando así a un cambio de mentalidad en el pueblo y sus dirigentes”.⁵⁴⁵ Es interesante señalar las reflexiones de Tamez en el contexto de la revolución nicaragüense porque también demuestran cómo las teólogas, a partir del protagonismo político que toman las mujeres dentro de los movimientos sociales en América Latina, incorporaron estos elementos a su reflexión teológica e interpelaron a la teología de la liberación ante la ausencia de denuncia de las opresiones de las mujeres latinoamericanas.⁵⁴⁶

En este nuevo contexto político podemos decir que para las y los cristianos liberacionistas la revolución se convirtió en un proyecto prioritario, ya que la dimensión mística y religiosa con la cual se significó hizo que el apoyo e incorporación a la revolución se viera como el actuar congruente y consecuente de su fe, hecho que se sintetizaba en la siguiente frase: *entre cristianismo y revolución no hay contradicción*.⁵⁴⁷ Porque para estos grupos cristianos el proyecto de justicia social de la revolución coincidía con los valores y metas de estos grupos religiosos, que eran la construcción del Reino de Dios en la tierra. Es decir, la construcción de una sociedad más justa donde se garantizara la vida digna

544 *Ibidem*, 183.

545 *Ibidem*, 184.

546 *Cfr.* María Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana* (Quito: Abya-Yala, 1998).

547 Esta frase fue ampliamente usada durante la década de los ochenta entre las y los cristianos que apoyaban a la revolución.

y plena de todas las personas, sobre todo la de las y los más pobres. Como ejemplifican las palabras de Luz Beatriz Arellano: “Dios se ha ido manifestando en nuestra historia —hemos visto su paso— y seguimos siendo testigos de su presencia salvífica y amorosa en favor de nuestros hermanos más pobres hasta el punto de que podríamos decir que a mayor revolución, corresponde también mayor revelación.”⁵⁴⁸

Podemos decir que para las mujeres cristianas esta lógica también estaba presente, y muchas de ellas se adhirieron con ánimos y de manera convencida a las tareas que el nuevo gobierno sandinista puso en marcha durante los primeros años de la revolución, entre estas la Cruzada Nacional de Alfabetización, las brigadas de salud, los cortes de café y algodón o los Comités de Defensa Sandinista. Porque, como analizamos en el capítulo anterior, las mujeres cristianas pasaron por casi dos décadas de un proceso de reflexión y práctica religiosa que las dotó de una conciencia política que las llevó a participar de diversas maneras en la lucha anti somocista y adhiriéndose a la causa del FSLN. Por lo tanto, su convicción para ser parte activa del proceso revolucionario venía de una honda historia y convicción de fe arraigada. Por el otro lado, podemos observar que el Frente animó a que las mujeres cooperaran con el proceso de transformación social de la revolución. Así, las mujeres se veían como “indispensables tanto su aporte concreto a las múltiples tareas de la reconstrucción nacional, como su papel en la familia a la hora de vincular ésta a las metas económicas e ideológicas.”⁵⁴⁹

Los primeros tres años de la revolución se enfocaron sobre todo a buscar mejorar los indicadores de bienestar social entre la población, los cuales mejoraron considerablemente durante los años de 1980 a 1982. Se redujeron así de manera significativa los niveles de analfabetismo, y muchas personas de los sectores más marginados lograron tener acceso por primera vez a servicios de educación, salud y vivienda. En 1980, el 39% del presupuesto estatal fue invertido en estos rubros.⁵⁵⁰ Y como señala Clara Murguialday, las políticas sociales sandinistas de los primeros años de la revolución, al enfatizar la atención de las necesidades básicas, hizo que las mujeres más desposeídas resultaran como las mayores beneficiadas de las nuevas políticas. Esto hizo que la revolución contara con un gran respaldo de las mujeres más pobres del campo y la ciudad.⁵⁵¹ Por lo tanto, el análisis de las mujeres cristianas durante este momento podemos situarlo desde su participación en las primeras movilizaciones que el gobierno sandinista promovió para dar respuesta inmediata a algunos de los

548 Arellano, *op. cit.*, 149.

549 Murguialday, *op. cit.*, 73.

550 En el año de 1980.

551 *Ibidem*, 87.

problemas más urgentes, como lo eran las cuestiones referentes a educación, salud y a las acciones para levantar la economía.⁵⁵²

La movilización más importante de este periodo por los resultados que obtuvo y la cantidad de personas que respondieron a esta convocatoria fue la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA), donde casi 100,000 jóvenes voluntarios lograron alfabetizar a 406,056 personas, sobre todo en la zona rural del país. Esto redujo la tasa de analfabetismo de 50,35% a 12,96%.⁵⁵³ De ese casi medio millón de personas alfabetizadas, 195,688 eran mujeres.⁵⁵⁴ Mercedes Ortega de la Parroquia San Pablo, señala cómo era la dinámica cotidiana que ella experimentó como brigadista de la CNA:

Llegábamos a las 6 de la tarde, eran dos horas de clase: era una hora teórica y otra hora práctica. Primero había mucha intención de que se les hablaran a ellos de cosas cotidianas, pues, que ellos no sintieran que ya eran mayores, y luego pues este... sí: irles metiendo pues lo que era las palabras, las letras, que ellos contarán, que expresaran sus experiencias, lo que conocían, lo que no conocían.⁵⁵⁵

El proceso de alfabetización estaba basado en el método de educación popular de Paulo Freire,⁵⁵⁶ quien fungió como asesor de la Cruzada. Las personas aprendieron a leer en torno a sus experiencias cotidianas de vida, a la par que se les enseñaba historia sobre Sandino, Carlos Fonseca, y sobre ciertos aspectos ideológicos del FSLN. Por lo tanto, podemos decir que la Cruzada también tenía ciertos fines ideológicos y de adoctrinamiento para lograr consolidar la nueva forma de pensar y actuar en la nueva sociedad. Algunos de los temas que se incluían en la Cartilla de Alfabetización, que fue el material básico que se empleó en la CNA, eran: “Sandino guía de la Revolución”, “La Reforma Agraria recupera la producción de la tierra para el pueblo”, “Con organización, trabajo y disciplina llegaremos a reconstruir la Patria Sandinista”, “La mujer siempre ha sido explotada, la Revolución posibilita su liberación”.⁵⁵⁷

Allí en la Cartilla estaban todas esas historias, de que Nicaragua se dividía en tres regiones, había láminas de cómo éramos explotados nosotros los campesinos [...] En otras láminas decían de la libertad de la

552 «El cuadro que presentaba la economía nicaragüense en julio de 1979 era de colapso total. Casi toda la industria había sido desmantelada y las actividades agrícolas interrumpidas; la inflación alcanzaba el 80%, el desempleo y subempleo afectaban a la mitad de la población activa. Una combinación de parálisis productiva, daños directos ocasionados por la guerra y evasión de capitales dejaba de herencia una deuda externa de 1.650 millones de dólares y una reserva de divisas de apenas 3 millones. Uno de cada cuatro ciudadanos dependía de la ayuda alimenticia para sobrevivir y los muertos, heridos y damnificados por la guerra sumaban alrededor del 15% de la población.» (*Ibidem*, 75.)

553 Pozas, *op. cit.*, 76.

554 Murguialday, *op. cit.*, 106.

555 En Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 29.

556 Este método consiste en la utilización de la vida y experiencia cotidiana de las personas en el proceso del aprendizaje para fomentar una conciencia crítica, que busque la transformación de la realidad.

557 Maier, *Las sandinistas...*, 43.

mujer, también. Entonces yo me iba gustando e iba poniendo mente en la cabeza. Bueno, de ahí pasamos a Sandino. Yo decía, yo quiero saber lo que es Sandino. Yo mire que Sandino [...] siempre luchó contra los yanquis y en favor de los pobres. Otras cosas aprendí de él, pero a una se le olvida por sus preocupaciones, porque una tiene mucho de qué preocuparse, por sus hijos, por sus quehaceres de la casa. Pero yo agarré algo.⁵⁵⁸

La mitad de quienes integraron las brigadas alfabetizadoras eran mujeres, las cuales dejaron sus casas por varios meses para trasladarse a zonas alejadas del país. Esta cuestión implicó que ellas, una vez más, tuvieran que luchar por su derecho a participar, enfrentándose a los viejos patrones moralistas de sus familias que limitaban sus experiencias de vida al entorno doméstico. Además de esto, sectores opuestos a la revolución y a la alfabetización difundieron ideas conservadoras para limitar la participación de las jóvenes. Se alarmaba a las familias con el rumor que la salida de las mujeres de sus casas hacia los poblados alejados traería embarazos masivos y un brote de enfermedades de transmisión sexual entre las jóvenes mujeres que participaran en la Cruzada.⁵⁵⁹

Si bien la Cruzada Nacional de Alfabetización fue sobre todo una movilización del sector joven del país, cabe señalar que otras mujeres participaron a través de AMNLAE en otros trabajos importantes para poder lograr los objetivos de la cruzada, como recaudación de fondos mediante la organización de ferias y festivales, en la atención a las y los hijos de madres alfabetizadoras, en la costura de mochilas para los brigadistas y en el impulso de bibliotecas para fomentar la lectura de los alfabetizandos. En las zonas rurales AMNLAE organizó los Comités de Madres por la Alfabetización para “adoptar” a las y los jóvenes brigadistas y apoyarles con su estancia en las comunidades donde se alojaban.⁵⁶⁰

Las mujeres también participaron de forma masiva en las Jornadas Populares de Salud, que entre otras tareas implicaba la vacunación de niños y niñas contra enfermedades endémicas en el país, como poliomielitis, varicela, sarampión, rubéola, tos ferina, y otras. Para AMNLAE, el tema de la salud se manejó como un tema prioritario, argumentando que la salud era una cuestión que afectaba especialmente a las mujeres en cuanto a que su lugar como cuidadoras de las y los hijos las ponía en una situación de vulnerabilidad. Una declaración de AMNLAE de esos años expresa: “La salud es una prioridad para nosotras. Es la mujer la que sufre si no hay hospitales, la que ve morir a sus hijos por enfermedades perfectamente curables”.⁵⁶¹ Estas jornadas consistían en campañas de salud preventiva,

558 Mujer campesina de 38 años (*Ibidem*, 41).

559 Maier, *Las sandinistas...*, 47.

560 Murguialday, *op. cit.*, 107.

561 Declaración de AMNLAE en 1981 (*Ibidem*, 109).

donde se procuraban acciones de higiene y limpieza en los barrios, así como brigadas de vacunación. Algunos avances en tema de salud fueron la disminución de la mortalidad infantil de 120 al 58 por mil, y el aumento del número de centros de salud de 180 a 480 en todo el país.⁵⁶² Sobre este tema resulta relevante retomar el testimonio de Inés, de la Parroquia San Pablo:

Si a mí me dicen que a la hora de la misa hay una vacunación de poliomielitis para atender a los niños, yo le doy prioridad a la vacunación y después voy a darle gracias a Dios porque se vacunaron esos niños, porque el Señor viene para que tengamos vida y la tengamos en abundancia, y tener vida es gozar de salud, tener que comer, tener trabajo.⁵⁶³

Los Comités de Defensa Sandinista (CDS) (los cuales tenían su origen en los Comités de Defensa Civil que se crearon durante la insurrección) se constituyeron en poco tiempo como una de las formas de organización popular que sumó a más personas. La gente organizada en los Comités durante los primeros meses de la revolución se dedicó a distribuir alimentos, a atender a los heridos por la guerra, así como a organizar los barrios. Después una de sus principales tareas fue la “vigilancia revolucionaria” nocturna, donde lo que se buscaba era controlar la delincuencia de las zonas urbanas y a la contrarrevolución.

Y entonces, hacían vigilancia revolucionaria, que era, en las noches, de 11 a 5 de la mañana hacían vigilancia los vecinos, algunos encargados. Entonces me acuerdo que los días que le tocaba a mi mamá, le tocaba con un grupito del barrio, muy buena gente [...] me acuerdo que yo me quedaba con mi mamá haciendo la vigilancia. A mí me encantaba [...]. Si, por ejemplo, pasaba alguien: “Compañero, ¿para dónde va?”, “¿para tal lado?”. Decía: “¡Cómo no: le acompañamos!”, y lo acompañaban hasta el siguiente sector para enlazarlo con el otro...vigilancia [...]. Yo me acuerdo de las noches, del café. Había una especie de espíritu de solidaridad. Todos éramos compañeros⁵⁶⁴.

Como es de esperarse este nuevo panorama político y social trajo cambios para el caminar de las comunidades cristiano liberacionistas como las CEBs, porque como se preguntaron Rosa María Pochet y Abelino Martínez, ¿cuál es el lugar que queda para estas comunidades?, una vez que aquellas banderas que sostuvieron por años, como la liberación, la lucha contra la pobreza y la construcción de una sociedad igualitaria, estaban ya en el discurso y la agenda estatal de la revolución.⁵⁶⁵ Podemos decir que en esta nueva etapa, la visión de las comunidades cristianas fue tomar las tareas de la revolución como prioritarias, porque estas eran afines a sus valores morales y políticos. Según Pochet

562 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua, entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 27.

563 Citado en Pochet y Martínez, *op. cit.*, 113.

564 Testimonio de Yamil Alberto Acuña en Dueñas, *La iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo*, 23.

565 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 112.

y Martínez, durante este periodo las CEBs pasaron por una especie de proceso de “secularización de la religión”,⁵⁶⁶ con la identificación de las tareas revolucionarias como propias del actuar cristiano. Esto hizo que muchas veces se volviera prescindible el trabajo parroquial o religioso que se hacía anteriormente. Como señala Mercedes Ortega de la Parroquia San Pablo Apóstol:

La revolución a mí me hizo más cristiana que la jerarquía o los dogmas de mi religión católica, porque yo ahí fue donde comencé a entender la necesidad que había de que yo me diera para los demás. Ahí fue donde yo me di cuenta de que yo necesitaba salir de la Iglesia para ir a enseñar a leer y a escribir, para ir a llevar las vacunas a los niños que estaban muriendo en el campo, para llegarles a decir a las mujeres maltratadas que ellas tenían que levantarse, no tenían que estar aguantando al marido de que las estuviera golpeando, o que las estuviera humillando.⁵⁶⁷

En muchos sentidos la revolución se volvió el eje de las y los cristianos de las CEBs, donde muchas y muchos de ellos se entregaron por completo a las tareas que demandaba ésta. Visto con la perspectiva de los años, esto trajo algunas secuelas en cuanto a la continuidad y preservación de algunos de sus proyectos, pero desde la coyuntura de la revolución, y por el trabajo religioso y político previo de estas personas, podemos entender el cambio de prioridad y entrega casi total de los grupos cristianos. Así lo deja entrever el testimonio de Mercedes:

Entonces, de una de otra forma, las comunidades fueron un bastión fuerte [...] nosotros nos insertamos dentro de las comunidades como cristianos, pero fue un partido el que organizó, y cuando vos ya llegabas a ese tipo de organización, vos ahí ya no llegabas como miembro de las comunidades cristianas de base, sino que vos ya llegabas (como) defensor del pueblo, que quiere cambios estructurales en este país. Por la interpretación del Evangelio [...], vos te vas a ir liberando de tus egoísmos, de tu resentimiento, liberándote de todas las cosas que te hacen daño para buscar un punto de unión común para construir este Reino. ¿Y de qué manera construís el Reino? Pues cuando vos te metés en algo que te sirve para consolidar un proceso social: cuando aquí te dicen que los campesinos no saben leer ni escribir, y que no es de cristiano saber que hay gente que no conoce ni la lectura ni la escritura porque están marginados por años, entonces, vos como cristiano, y dentro, inmerso dentro de una teoría de liberación, te das cuenta que necesitas ir a apoyar.⁵⁶⁸

Varias de las y los fundadores y principales coordinadores de la Parroquia San Pablo Apóstol dejaron las labores parroquiales para entregarse casi por completo a las tareas del proyecto del Frente Sandinista. Después del triunfo de julio de 1979 pasaron varios meses para retomar la organización de

566 *Ídem*.

567 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 157.

568 *Ibidem*, 153.

las CEBs, el Consejo Parroquia dejó de organizarse en este lapso, fue hasta principios de 1980 que se intentó volver a retomar el trabajo y la dinámica de la Parroquia.⁵⁶⁹

Con la revolución las CEBs pasaron por lo que podríamos señalar como una crisis o búsqueda de identidad, ya que, retomando lo que señalan Pochet y Martínez, con anterioridad a la revolución estas comunidades agrupaban a diversos sectores y grupos sociales que no tenían otros canales para la expresión, defensa y reivindicación de las personas de los barrios y los sectores populares. Pero después de 1979, los organismos de masas ofrecían este tipo de espacios para aglutinar y movilizar a la gente. Además, que el gobierno asumió las tareas de asistencia social, y lo que se puede observar es que las CEBs parecían no tener un nuevo modelo para este momento.⁵⁷⁰ Además, se había perdido casi por completo a la generación joven que debió ser el relevo generacional que garantizaría la continuidad de las CEBs. Esto se debió a que las y los jóvenes se integraron plenamente al FSLN, en organizaciones como la Juventud Sandinista o al EPS, sin contar el gran número de ellas y ellos que murieron en los años previos de la lucha antisomocista, dejando casi en desuso los grupos juveniles cristianos que en el pasado habían sido importantes movilizados políticos de las juventudes.

Junto a estas cuestiones se vuelve relevante señalar el conflicto constante y el estado de confrontación casi permanente que tuvieron las CEBs y los grupos de cristianos afines a la revolución con la jerarquía de la Iglesia Católica, que llegó a acusarles de ser una iglesia paralela, cismática, que generaba división religiosa y política. En la década de los ochenta observamos una marcada disputa entre los dos principales proyectos dentro de la Iglesia Católica, disputa que tuvo profundas consecuencias políticas durante los años que gobernó el FSLN. Por un lado, encontramos la “Iglesia Popular”, que agrupaba al proyecto cristiano liberacionista, representada sobre todo por las CEBs. Por el otro, estaban los obispos de la Conferencia Episcopal de Nicaragua (CEN), quienes representaban los intereses de una parte de la burguesía de la sociedad que se oponía al gobierno sandinista. “¿Te imaginás cómo la Iglesia Católica tradicional se nos vino encima? Se unió con la burguesía y nos comenzó a decir que éramos vagos, que éramos ladrones, que éramos vándalos, que esos curas eran guerrilleros, que eran comunistas”,⁵⁷¹ recuerda Amparo Rubio.

Porque a pesar de que durante los últimos años de la década de los setenta, cuando se intensificó la represión de Somoza, la Conferencia Episcopal reconoció la legitimidad del pueblo de

569 Jiménez, *Pobres por los pobres...*, 253.

570 Pochet y Martínez, *op. cit.*, 107.

571 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 72.

levantarse en armas, y así en los primeros meses de la revolución mostró apoyo al FSLN, este posicionamiento cambió al poco tiempo:

Sin embargo, esta actitud de la jerarquía pronto cambió cuando ésta comenzó a oponerse a una revolución en cuya dirigencia había sacerdotes revolucionarios, y en cuya base militaban cristianos comprometidos con el proceso a causa de su pertenencia a las CEBs. [...] Lo cierto es que se produjo enseguida una feroz labor de desmantelamiento de estos grupos por parte del episcopado: el 13 de mayo de 1980 se solicitó públicamente a los sacerdotes con cargos en la revolución que abandonaran éstos, procediéndose a la vez al acoso disciplinario y administrativo de los clérigos integrados a las CEBs, siendo retirados hasta 16 de sus destinos, lo que ocasionó las protestas de los *ceberos*⁵⁷² ahora marginados en el ámbito eclesial.⁵⁷³

Otra cuestión que menguó esa emoción desbordada que señalamos durante los primeros años de la revolución fueron los ataques de La Contra, que desde 1982 se intensificaron notablemente. La Contra fue una oposición militar y armada que tuvo como fin desestabilizar y derrocar el gobierno del FSLN, fue controlada y financiada directamente por la CIA desde Estados Unidos, y entre sus filas contó con antiguos elementos de la Guardia somocista, así como campesinos descontentos con la revolución. La estrategia de *guerra de baja intensidad* que planteó Estados Unidos a través de los ataques de La Contra, agrupaba una amplia gama de actos de intervención donde “los factores económicos, psicológicos y políticos constituyen partes vitales de la implementación de operaciones paramilitares”.⁵⁷⁴ En este contexto de guerra el lugar de la religión también formó parte importante del espectro de ataques y desestabilización contra el gobierno sandinista. En los documentos de Santa Fe, base de la doctrina ético-religiosa de la administración de Ronald Reagan en América Latina, señalaba que la teología de la liberación debía ser combatida por todos los medios posibles, ya que, esta era usada como arma política contra el capitalismo y los intereses de Estados Unidos. Con ese objetivo se creó en 1981, el Instituto de Democracia y Religión, que financió misiones de iglesias evangélicas en la región. En Nicaragua apoyó económicamente a los integrantes más conservadores de la Iglesia Católica, como lo fue el arzobispo Miguel Obando y Bravo.⁵⁷⁵

572 Personas pertenecientes a las CEBs.

573 *Ibidem*, 71.

574 Patricia Kreibohm, “La Doctrina de la Guerra de Baja Intensidad: La formulación de una nueva categoría de conflicto”, [en línea]

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ZoTA8gbx5TsJ:ebrevistas.eb.mil.br/index.php/RMM/article/download/100/127/+&cd=7&hl=es&ct=clnk&gl=mx>. (Fecha de consulta 7 de julio del 2020).

575 Juan Pablo Somiedo, “La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990” en *Geopolítica(s)*, vol. 5, núm. 1 (2014), 87.

Como señala Víctor Pozas, la burguesía local y la jerarquía católica, agrupada sobre todo en la Conferencia Episcopal, fueron los sectores de la sociedad más visibles de la oposición al gobierno sandinista. Pero, ante la debilidad interna de la burguesía y consciente de su influencia y poder, la Conferencia Episcopal asumió un papel activo y primordial contra la revolución. Así, sus principales representantes, Monseñor Miguel Obando y Monseñor Pablo Antonio Vega, se enfrentaron a todas las políticas y acciones del gobierno. Además, es criticable que siempre callaran ante los crímenes que cometió La Contra, que torturó y mató a miles de nicaragüenses. A la par que promovían una imagen en el extranjero de falta de libertad y persecución religiosa por parte de lo que describían como un Estado totalitario y ateo; Obando, fue convertido por el gobierno de Estados Unidos, con apoyo de Juan Pablo II, en un especie de líder moral que combatía con valor a las fuerzas comunistas en Nicaragua.⁵⁷⁶

5.2 «Entonces, ya los sueños vinieron siendo menos sueños» La guerra y el martirio

En febrero de 1982 el gobierno sandinista declaró al país en Estado de Emergencia Nacional, ante el aumento de las agresiones militares de La Contra. A partir de este año la defensa militar se volvió la prioridad y el eje de la política de la revolución, cuestión que golpeó los proyectos sociales y económicos implementados durante los primeros años; ya que la mayoría de los recursos fueron ocupados para hacer frente a los embates de la contrarrevolución. Siguiendo la tradición cubana, el gobierno sandinista tomó la acción de nombrar cada año con un lema oficial que anunciaba las prioridades del año correspondiente. Si 1979 había sido el año de la Liberación, 1980 el de la Alfabetización, 1981 el de la Defensa y Producción, 1982 dejó su sello militar al ser el de *la Unidad frente a la agresión*, a partir de este año cada nombramiento muestra la continuidad y el avance de la guerra y la agresión de Estados Unidos contra Nicaragua.⁵⁷⁷ Guerra que a finales de la década de los ochenta ya había cobrado la vida de más de 50,000 nicaragüenses.⁵⁷⁸ Concebida como una estrategia bélica de “baja intensidad” por Estados Unidos, supuso para Nicaragua “una guerra total a todos los niveles”,⁵⁷⁹ que incluyó un bloqueo económico a partir de 1985, cuestión que produjo una grave crisis y escasez al interior del país. Esta medida tuvo como objetivo incrementar el coste de la guerra, destruir

576 Pozas, *op. cit.*, 172.

577 Puig, *op. cit.*, 85.

578 Murguialday, *op. cit.*, 153.

579 Puig, *op. cit.*, 115.

el territorio y aumentar el sufrimiento dentro de la población para debilitarlo moral y físicamente, con operaciones y agresiones que tuvieran repercusiones políticas directas.⁵⁸⁰

Y ante esta violenta realidad y agresión que se iba recrudeciendo día con día, los ánimos fueron cambiando, como lo expresa Mercedes Ortega: “Entonces, ya los sueños vinieron siendo menos sueños, más pesadillas que sueños. Había ofensas, vinieron las limitaciones, el bloqueo, ya vinieron sumándose muchas y muchas cosas que vinieron siendo la pesadilla del pueblo”⁵⁸¹

Así también AMNLAE volcó casi todos sus esfuerzos hacia este rubro de la defensa militar, cambiando su lema a: *La defensa de la Revolución Popular Sandinista, única garantía política de la emancipación de la mujer.*⁵⁸² En este contexto, el movimiento de mujeres realizó campañas de apoyo económico, ideológico y político para la defensa del país, pero su tarea principal se volcó hacia el acompañamiento de las madres de los jóvenes combatientes asesinados por La Contra, a partir de los Comités de Madres de Héroes y Mártires. Esto debido a que en 1983 se decretó la Ley del Servicio Militar Patriótico (SMP), que obligaba a todos los jóvenes varones entre 16 y 25 años a prestar el servicio militar para la defensa del país ante la agresión y la intervención estadounidense. Los grupos opositores consideraban que era ilegítimo mandar a los jóvenes a los frentes de guerra, y emprendieron un fuerte debate y campaña contra la ley del servicio militar. Uno de los opositores más férreos al SMP fueron los obispos de la Conferencia Episcopal de Nicaragua,⁵⁸³ quienes apelaban a la ilegitimidad de esta ley, porque bajo su perspectiva confundía la defensa de la patria con los intereses partidarios del FSLN, por lo que abogaban a la objeción de conciencia de los jóvenes involucrados.⁵⁸⁴

Dentro de los grupos cristianos que apoyaban a la revolución existió cierto consenso sobre el apoyo al servicio militar de los jóvenes. Muestra de ello es la existencia de un documento extenso firmado por diversas organizaciones y personas cristianas, incluyendo algunas personalidades destacadas de la Iglesia Católica latinoamericana, como Sergio Méndez Arceo y Frei Beto, en respuesta

580 *Ídem.*

581 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 19.

582 Murguialday, *op. cit.*, 124.

583 A excepción de los obispos de Matagalpa y Bluefields, Monseñor Santi y Monseñor Schlaefer.

584 «Ante esto, hubo una serie de protestas por parte de grupos juveniles de diversas parroquias, encabezados por los padres salesianos de Masaya, promoviendo la “objeción de conciencia” [...] Los mismos evangélicos hicieron su parte al manipular los textos, sobre todo, en el mandamiento de “No matarás”. Como una respuesta y pretendiendo disimular las tensiones, el Gobierno le concedió a la jerarquía católica, junto con el Centro Pastoral Diocesana (CEPAD), que los seminaristas y los pastores estuvieran exentos del SMP. Así pues, muchos jóvenes vieron como una necesidad su ingreso al Seminario para evitar el reclutamiento. En las comunidades rurales, que fueron las más afectadas por la guerra, los jóvenes encontraron en las Iglesias protestantes un refugio para no ser incorporados en el Ejército y como una forma de que la ‘contra’ los respetara. Según Aragón y Lösckhe, éste fue un factor que incrementó el número de iglesias evangélicas fundamentalistas en las zonas donde se combatía porque eran las zonas donde las acciones se recrudecían de manera impresionante» (Wingartz, *op. cit.*, 146).

al comunicado de la Conferencia Episcopal que rechazaba dicha ley. Los firmantes del documento apelan al derecho de un país a defenderse en legítima defensa ante una amenaza militar exterior.

¿Acaso nuestros pastores han echado al olvido el inmenso sacrificio del pueblo que empuñó las armas, haciendo uso del derecho a la legítima defensa contra la tiranía somocista? ¿No se encuentra hoy nuestro pueblo sin más alternativa que defenderse con las armas para proteger su vida o dejarse aplastar por el invasor extranjero y sus mercenarios?⁵⁸⁵

Las mujeres no estaban obligadas a prestar el servicio militar y respecto a esta cuestión observamos algunos debates sobre la inclusión de ellas en la defensa del país. El testimonio de Ileana Rodríguez nos deja ver algunos de los argumentos y prejuicios en contra de la participación de las mujeres en las actividades militares, rubro en el cual la presencia de mujeres fue menor, pese al pasado reciente de su participación como notables guerrilleras.⁵⁸⁶

Yo me acuerdo que cuando discutíamos sobre si el SMP debía o no ser obligatorio para las mujeres, Rafael Solís llegó a una asamblea de mujeres a decirnos que “siempre no” y me acuerdo que todas las que llenábamos el cine dijimos “sí” y que “¿por qué razón, porque fuéramos mujeres, no fuéramos, no íbamos a hacer el Servicio Militar?” Bueno, los argumentos que se daban no eran tales, eran excusas, por ejemplo, que las mujeres menstrúan y necesitan toallas higiénicas. Y nosotras decíamos que las mujeres menstruamos en el frente de batalla, pero también en la ciudad, en la fábrica y en la biblioteca, así que la cantidad de toallas que hay que producir permanece idéntica. Después adujo razones de fuerza física, que las mujeres no podemos manejar cierto tipo de armas y así [...] Sin embargo, Rafael Solís dio un argumento que sí parece correcto e incluso tenía otro que hubiera sido aún más correcto; él dijo que, si ya los padres de familia estaban protestando porque los hijos fueran a la guerra, si iban las hijas iban a protestar más alharaca, se puede usar más ideologías con respecto a una hija.⁵⁸⁷

Más adelante Ileana Rodríguez señalará que para ella esta fue una “oportunidad perdida” para que las mujeres penetraran en la simbología nacional como las heroínas y defensoras de la patria, ya que, según ella, al quedar las mujeres excluidas de la defensa, estas perdieron la oportunidad para reivindicarse de manera visible hacia la construcción del país, perpetuando las desigualdades entre ellas y los hombres. Rodríguez argumentaba: “si mañana se termina la guerra, los hombres vuelven a casa y volverían a

585 “El Servicio Militar Patriótico” en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 20 (1983), 17.

586 “Un año después de la creación del EPS, empieza a hacerse evidente que las mujeres son las primeras afectadas por la normalización del ejército. [...] En el necesario trasvase de cuadros sandinistas hacia otros trabajos en el campo civil, fueron más mujeres que hombres los que dejaron las filas militares [...] Cada vez más mujeres militares fueron desplazadas hacia el cuerpo de policía o hacia tareas administrativas en el ejército, alcanzando un presencia significativa en los puestos de capacitación política en las escuelas del EPS: en la de Managua fueron durante un periodo el 93% de los instructores políticos. Mientras los hombres se especializaban como instructores militares”

(Murguialday, *op. cit.*, 110-112).

587 *Ibidem*, 134-135.

copar todos los trabajos, porque son los héroes de la guerra, son los patriotas, los que nos han defendido y nosotras no hemos hecho eso, nosotras hemos estado en la retaguardia”.⁵⁸⁸

Esta observación nos lleva a cuestionar de qué manera se posicionan las mujeres en la simbología de la construcción del Estado en este contexto de guerra, cuando la narrativa que surge acerca del héroe que defiende la revolución es principalmente una narrativa masculina y, nuevamente, se refuerza la construcción simbólica de las mujeres que se destaca en relación con su identidad materna, como “madres de esos héroes”.

La cuestión de las narrativas alrededor de las mujeres y la maternidad en el contexto de guerra lo ampliaremos más adelante, por ahora, queremos señalar que dentro de la historia del cristianismo liberacionista se forjaron narrativas propias de heroicidad basadas en la idea cristiana de martirio. En este sentido, consideramos que las personas que más representaron durante este momento de guerra el ejemplo del martirio cristiano vinculado al tipo de cristianismo revolucionario que se desarrolló en Nicaragua fueron María Eugenia, “Mary”, y Felipe Barreda, pareja de esposos cristianos de Estelí secuestrados, torturados y asesinados por la contra en 1982, cuando formaban parte de una brigada de recolección de café cerca de Honduras. Como escribió María López Vigil en 1984, en un libro que relata sus biografías e historia:

La mejor teología es la narración. Y el mejor argumento es siempre la vida [...] Su vida puede ayudar a muchos que no conozcan la realidad de Nicaragua [...] a entender cómo se supera la contradicción aparente entre el cristianismo y la revolución. O a entender que esto no es una mera consigna, sino que es vida [...] Felipe y Mary no son un caso excepcional ni único. Pero se condensan en estas dos vidas tantos elementos importantes de la historia reciente de Nicaragua que se han convertido en ejemplo y símbolo en los que se hacen carne y sangre esas palabras: «entre cristianismo y revolución no hay contradicción».⁵⁸⁹

Mary y Felipe en las vísperas de la Navidad de 1982 se fueron como voluntarios a levantar la cosecha de café. En palabras de Mary, quien había escrito una carta pocos días antes de su secuestro, el acto de recolectar café sería el regalo que ella daría a las personas del barrio popular Omar Torrijos, con el cual ella era muy cercana y que acompañaba de manera amistosa. Esto la sitúa en la historia cristiana revolucionaria como una mártir de la revolución, ya que en congruencia con su fe asumió las consecuencias últimas de su opción religiosa y política.

588 *Ibidem*, 135.

589 En Teófilo Cabestrero, *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda, esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua* (Santander, Sal Terrae, 1985), 8-9.

Para mí el mejor regalo que el Señor me iba a dar, era estar con Uds. en este momento y también pensaba que yo tenía que hacerles a Uds. un buen regalo, pero no encontraba qué. Pero de repente se me presentó la oportunidad de hacerles un buen regalo, aunque eso significara no estar en cuerpo con Uds., y es la oportunidad de ir a cortar café estos 10 días y por eso les estoy escribiendo estas cuatro letras, para decirles que aquí tienen mi obsequio para todos Uds.: lo poco que yo pueda cortar será traducido o, mejor dicho, convertido en salud, vestido, techo caminos, preparación, comida, etc. Y por eso voy a cortar café con todo el amor y el entusiasmo de que sea capaz [...] Y por ese amor que les tengo sé que El Señor multiplicará lo que cortemos.⁵⁹⁰

Creemos que no se puede contar la historia de las mujeres cristiano liberacionistas sin mencionar a Mary Barreda. Por esto mismo consideramos importante ofrecer algunas referencias sobre su vida, para comprender por qué la figura de ella y de su esposo Felipe resultan tan relevantes en la historia cristiano liberacionista de Nicaragua. Por otra parte, contar su historia hace memoria para no olvidar a las miles de personas en Nicaragua que al igual que ella fueron asesinadas y torturadas por La Contra en el marco de esta guerra.

María Eugenia, mejor conocida como “Mary”, nació en Managua el 15 de mayo de 1933, en una familia acomodada, por esta cuestión su padre se opuso a su matrimonio con Felipe en 1951, ya que él provenía de una familia campesina. Se mudaron a Estelí donde ella abrió una peluquería para sostener a su familia. Con el tiempo lograron consolidar una economía solvente, a partir de su trabajo, y el de Felipe que había aprendido el oficio de relojero, y también, porque en algún momento de sus vidas se ganaron un premio de la lotería. Esto les permitió tener una vida cómoda, acceder a ciertos privilegios y disfrutar de algunas posibilidades, como la de enviar a varios de sus hijos a estudiar en el extranjero. La pareja formó parte de algunos círculos de la aristocracia como el Club de Leones, y tuvieron ciertas costumbres que, en palabra de su hija, cayó en un estilo de vida que ella consideraba frívola.⁵⁹¹

Mary y Felipe siempre fueron una pareja muy religiosa. Mary era abiertamente anti somocista, y como menciona su hija: “Hubo siempre esa sensibilidad humana de generosidad, pero durante mucho tiempo no estuvo canalizada como para plantearse las injustas diferencias sociales y la necesidad de transformación de las estructuras”.⁵⁹² La entrada de Mary a los Cursillos de Cristiandad implicó un cambio de perspectiva en su vida, ya que comenzó a tomar conciencia sobre la necesidad de asumir un compromiso social. A partir de estos cursillos se abordaba y analizaba la situación

590 *Ibidem*, 82.

591 *Ibidem*, 172.

592 *Ídem*.

económica y política de Nicaragua, lo cual comenzó a despertar en ella y su esposo una nueva manera de ver la vida. Esto ocurrió así en casi todas las personas que participaron de este grupo. Su hija Sandra recuerda:

Pero es interesante observar que en esa época el Cursillo es un movimiento progresista dentro de lo retrograda que era toda la situación. Y posteriormente, de ahí salió gente bien comprometida que despertó a una nueva sensibilidad y comenzó a crear un camino hacia posturas más profundas. Fue como un primer paso hacia esa transformación radical.⁵⁹³

El contacto con el FSLN comenzó, según su hijo Felipe, como una emergencia ante la grave represión que comenzó a suscitarse en El Ocotal, y el repliegue de los guerrilleros sandinistas hacia Estelí. En esta zona no tenían casas de seguridad y un vecino recomendó que se contactaran con la familia Barreda, los cuales eran vistos como personas confiables, y el hogar del matrimonio podría servir como casa de seguridad provisional. Así se pensó al principio, pero Mary y Felipe terminaron como muchos cristianos durante esta época, trabajando en la clandestinidad para el FSLN, en su casa ocultaron a jóvenes guerrilleros, recolectaron víveres y medicinas. En su hogar se escondieron algunos reconocidos guerrilleros sandinistas, como Mónica Baltodano, Omar Cabezas y Bayardo Arce; sobre su relación con Mary en esos momentos Baltodano recuerda lo siguiente:

Fue insustituible el apoyo de doña Mary Barreda y toda su familia, incluyendo su esposo don Felipe y sus hijas Vicky, Indiana y Ana Barreda. Doña Mary vivía cómodamente [...] además, tenían fincas, pero era una mujer cristiana consecuente. Para mí no eran sólo ejemplares colaboradores, llegue a quererlos como a mis segundos padres, y cuando nació mi hijo Pancasán, me lo cuidaron como si fuera un nieto.⁵⁹⁴

La militancia total de Mary a la causa sandinista se dio a mediados de la década de los setenta, cuando su hijo Felipe, también colaborador del FSLN, fue encarcelado y torturado. Buscando ayudar a su hijo, ella participó en las huelgas de hambre demandando libertad para los presos políticos, contactó a Amnistía Internacional, y motivó a familiares suyos en Estados Unidos a formar parte de los movimientos de solidaridad con Nicaragua.⁵⁹⁵ A raíz de esta situación, Felipe sufrió un infarto, y Mary fue la única que pudo actuar por la liberación de su hijo. “Mi mamá estuvo más fuerte. Ella estuvo como cuarenta días y pico en las huelgas de hambre y anduvo metida en un montón de

593 *Ibidem*, 173.

594 Baltodano, *La participación de las mujeres...*, 19.

595 Cabestrero, *op. cit.*, 175.

movimientos y gestiones y cartas”,⁵⁹⁶ recuerda su hijo. Además, que se movilizó con las demás madres de presos, donde como señala su hijo Felipe, tomó protagonismo dentro del movimiento de madres:

Pero mi mamá inicia prácticamente ese movimiento, porque ella recogió a un montón de madres que tenían miedo y las lanzó. Llega ella y les dice “¿qué querés, que maten a tu hijo?”. Se llevó como a 18 madres y se fue y comenzaron la huelga. Después se le fueron uniendo otras y pasó a ser una cuestión nacional. Hubo una gran huelga, me acuerdo que fueron donde el Nuncio y el Nuncio las corrió, fue una vergüenza, tuvieron que terminar la huelga en la Cruz Roja.⁵⁹⁷

Al triunfo de la revolución, Mary formó parte de la Junta Municipal y se dedicó a la reconstrucción de Estelí, que fue destruida casi por completo durante la guerra de insurrección. Se incorporó abiertamente a la militancia del FSLN, y entregó casi todo su tiempo y sus esfuerzos al proyecto de la revolución. Su hija Sandra señala:

La necesidad que ella sentía de entregarse al pueblo por medio de la revolución le pedía todo el tiempo; y ella sopesó y dijo: «o mis hijos o la revolución por el pueblo». Ya nosotros éramos mayores y lo que hiciéramos era cuenta de nosotros. Ella ya dijo: «no voy a sacrificar la revolución por ninguno de ustedes, ya ustedes tienen edad».⁵⁹⁸

Después de un tiempo renuncia a la junta y continúa trabajando para el FSLN, pero sobre todo en este momento de su vida prioriza las actividades de la iglesia, de esta manera, se vuelve la primera mujer que funge como rectora de los Cursillos de Cristiandad. Josefa Eleonor recuerda una reunión que agrupó al clero a nivel nacional en Estelí, donde Mary manifestó a los sacerdotes su desacuerdo y preocupación por el lugar que tenían las mujeres al interior de la Iglesia Católica:

Les decía que una de las cosas que le preocupaban era que la mujer dentro del proceso revolucionario estaba ocupando un lugar, que en realidad se lo había ganado; pero, en cambio en la Iglesia todavía no estaba ocupando su lugar. Que aun con todo el trabajo que la mujer realizaba dentro de la Iglesia, no ocupaba todavía el lugar que le corresponde y que eso era cosa que le preocupaba a ella.⁵⁹⁹

Una parte importante de la última etapa de la vida de Mary fue su relación con las personas del barrio Omar Torrijos, un barrio marginado que comenzó a poblarse por las personas que habían perdido sus casas a causa de inundaciones. Allegados a ella mencionan que llegó a este lugar motivada por sus convicciones religiosas que le pedían hacer un compromiso más allá de lo aprendido en los cursillos. Por eso, decidió irse a trabajar de manera directa en los barrios, donde apoyaba en cuestiones

596 *Ibidem*, 176.

597 *Ídem*.

598 *Ibidem*, 170.

599 *Ibidem*, 100.

diversas a las personas del lugar. En el poco tiempo que estuvo presente en el barrio Torrijos, llegó a ser muy apreciada dentro de la comunidad.

A finales de diciembre de 1982, Mary se fue junto a Felipe a una brigada para cortar café cerca de la frontera con Honduras, zona peligrosa por el constante paso y ataques de La Contra. Pese a los peligros y algunos problemas de salud, Mary fue firme en su decisión de levantar la cosecha de café para ayudar económicamente al país. Alicia Huete Díaz, quien fue compañera de Mary en aquella brigada, describe cómo fue el día que La Contra secuestró a la pareja, aquel 28 de diciembre de 1982:

Yo estaba en el corte de café con doña Mary y don Felipe cuando los secuestraron... Cuando nosotros nos fuimos a cortar café, íbamos decididos a ir a cualquier lugar de Nicaragua a prestar servicio a la revolución [...] Fuimos primeramente a la UPE⁶⁰⁰ de Oro Verde. Eso fue el 24 de diciembre. Esa misma noche, uno de los compañeros responsables nos dijo que, si estábamos dispuestos a seguir más adelante, porque se nos necesitaba. Entonces doña Mary y don Felipe fueron los primeros en levantarse y decir que sí, que ellos estaban dispuestos a ir adonde se les necesitase. Así que al verlos a ellos tan decididos a su edad, todos decidimos ir adonde fuera. [...] A doña Mary le agarró un acceso de tos. Habíamos caminado un trecho a pie sobre un camino muy trabajoso. Entonces yo me arrimé y le di agua y le dije: «doña Mary, ¿por qué no se regresa?» «Mira, hija», me dice, «yo estoy decidida a llegar hasta donde vayamos, porque la misión mía y de Felipe ahora es cortar café, así es que yo no me voy a regresar» [...] Bueno, seguimos el camino hasta que llegamos a la hacienda Agronica, que era nuestro objetivo, a Wuambuco. Esa noche, como a las 6 de la tarde, nos pusimos a rezar el Rosario tres de las compañeras que trabajamos en el Centro de Salud, Amanda, Nora, Lidia y yo. Nos pusimos a rezar casi en silencio, en voz muy bajita. No invitamos a rezar a doña Mary porque la vimos que estaba muy cansada... Se me acerca cuando yo estoy rezando y me dice: «está bueno, Alicia, que no me invitaste a rezar el Rosario». Entonces le digo yo, «no, doña Mary, yo creí que usted estaba muy cansada, creía que usted quería descansar». «No, hija», me dice, «para esas cosas uno no se cansa». Y cuando terminamos de rezar el Rosario, me dice, «vamos a rezar el Salmo 91» [...] En la mañana, que ya nos levantamos para ir a cortar café [...], le dice don Felipe, «no vayas a cortar café porque te miro que estás mal» [...] Y ella le dijo que no. Hasta se disgustó y dijo que ella iba a cortar café y no estar de balde. La cosa es que nos fuimos a cortar café. [...] Pero a las 11 en punto baja uno de los compañeros en carrera y dice: «¡Bajen, bajen de inmediato, que viene la contra!» [...] Y entonces, cuando don Felipe habla por radio en el jeep pidiendo ayuda, es cuando lo localizan y rafaguean el jeep. A él parece que lo hieren. Otro compañero llegó donde ellos y les dijo que iba a ayudarles. Pero doña Mary le dijo que no, que mejor los dejara ahí, porque si no iban a morir todos, que si ellos tenían que morir, los dos iban a morir juntos [...] Ella dijo que se fuese, que se salvaran todos, que, por favor, le arrimase a don Felipe al guindo y que ahí se iban a quedar los dos escondidos.⁶⁰¹

600 Unión de Producción Estatal.

601 *Ibidem*, 32-38.

Ahí, heridos Mary y Felipe fueron secuestrados y arrastrados por La Contra a un campamento en Honduras, y a partir de ese momento ella y Felipe sufrieron por varios días torturas terribles, según los testigos que sobrevivieron al secuestro; lo ocurrido también se sabe por la confesión del mismo torturador y asesino de Mary y Felipe. A la pareja secuestrada se les dijo que la única manera de salvar sus vidas sería que ante unas cámaras declararan que ellos de manera voluntaria habían ido a Honduras para unirse a la contrarrevolución, señalando que eran obligados por el gobierno a ir a los cortes de café. A Mary se le cambió de ropa y maquilló para disimular las torturas ante la cámara, se le quiso obligar a decir que en Nicaragua no había libertad de cultos y existía persecución religiosa, pero ella, a pesar de las torturas y amenazas siempre respondió lo contrario.⁶⁰²

Mary y Felipe fueron asesinados durante los primeros días de enero de 1983. A pesar de su confesión y el testimonio de los testigos, su torturador y asesino fue puesto en libertad en 1989, al ser beneficiado de una amnistía de presos que gestionó Miguel Obando, ya para entonces nombrado cardenal por Juan Pablo II.

El recuerdo y el testimonio de vida de Mary y Felipe hizo que fueran nombrados por la gente como mártires de la Iglesia y de la revolución: “Hasta que conocimos a Mary supimos lo que es el amor cristiano, aunque ella nunca nos habló de eso. Ella no sólo echó tortillas con nosotros, sino que fue capaz de dar la vida. Jesús dio la vida en la cruz, Felipe y Mary la dieron en el cafetal.”,⁶⁰³ son las palabras de una mujer del barrio Omar Torrijos al recordar a Mary tras su asesinato.



Ilustración 8. Manta dedicada a Mary y Felipe Barreda

602 *Ibidem*, 53.

603 En *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 19 (1983): 14.

Encontramos otros testimonios de mujeres de Juigalpa, Teustepe, Nueva Guinea y El Rama que vivieron de cerca la violencia y la muerte de la guerra. Si bien estas mujeres son de iglesias evangélicas que tuvieron otro tipo de experiencia y proceso religioso respecto a las mujeres católicas de las CEBs que hemos analizado, queremos rescatar estas voces surgidas de un taller de Lectura Popular de la Biblia, donde a partir de la historia de Agar (Génesis 21, 8-21), estas mujeres relatan algunas de sus experiencias e interpretaciones de fe en ese contexto de violencia.

Nos resulta fácil identificarnos con Agar, porque entre nosotras, mujeres evangélicas reunidas en el taller y mujeres nicaragüenses en general, hay muchas mujeres que como Agar, han sido abandonadas o que ven morir a sus hijos en los frentes de guerra, madres víctimas de los atroces ataques de la contra, madres con hijos enfermos, víctimas de la feroz diarrea, madres en lugares remotos donde escasea el agua.⁶⁰⁴

Según la Biblia, Agar fue una mujer egipcia que fue esclavizada y tuvo un hijo de nombre Ismael. Agar y su hijo fueron abandonados en el desierto, sin agua y sin esperanzas, Agar recostó a su hijo debajo de un arbusto con la enorme tristeza de verlo morir deshidratado. Como expresa una mujer del taller, ella y otras mujeres se pueden ubicar e identificar en esta historia porque al igual que Agar, están constantemente rodeadas por la muerte: “Además Agar está en medio del desierto, rodeada por la muerte, como nosotras ahora en medio de la guerra, rodeadas por la amenaza de la contra: ¿Qué hacemos en esta situación de muerte? ¿Y qué hace el Dios de la vida entre nosotras?”⁶⁰⁵

Dentro del taller encontramos otras mujeres que cuentan sus historias. Una de ellas es María Francisca Montenegro, quien menciona que la contra quemó su casa tres veces. En una de esas ocasiones ella tenía cinco días de haber dado a luz a una niña. Su esposo fue secuestrado y ella logró huir con sus demás hijos, pero su hija recién nacida no logró sobrevivir. “Se sintió como Agar en medio del desierto, pero recibió un signo de vida, porque una familia le ofreció su casa y la revolución le dio tierra; ahora está trabajando junto a sus hijos”.⁶⁰⁶ Dentro de la crudeza de los testimonios que se comparten, estas mujeres buscaron “señales de vida” en medio de la muerte, como Agar, quien según la historia bíblica es visitada por un ángel que le devuelve la esperanza. El ángel le dice que Ismael vivirá, Agar ve un pozo del cual beben ella y su hijo, y logran salvarse: “De Agar podemos aprender

604 Citado en Ineke Bakker, “Agar, viendo el signo de vida. Reflexiones de mujeres evangélicas sobre Génesis 21, 8-21”, en *Amanecer. Reflexión cristiana desde la Nueva Nicaragua*, Núm. 56 (1988): 29.

605 *Ídem*.

606 *Ídem*.

que Dios no nos abandona, que no nos deja andar solas por el desierto, que Dios nos ayuda”, dice una de ellas.⁶⁰⁷

La reflexión bíblica que observamos en este taller brinda algunos breves testimonios de cómo vivieron algunas mujeres el contexto de la guerra, y cómo desde sus preceptos religiosos hacen una lectura de la realidad; pero sobre todo brindan testimonio de los mecanismos que encontraron dentro de la espiritualidad para hallar esperanza y fortaleza en situaciones tan difíciles y violentas.

El año 1985 fue significativamente difícil para el país, en el terreno económico la crisis se intensificó a partir de la implementación de un bloqueo decretado por el gobierno estadounidense, quien además incrementó el monto de la financiación para La Contra, intensificándose así las acciones militares hacia la población civil. En el terreno religioso también aumentaron las confrontaciones con la jerarquía de la Iglesia Católica, Obando y Vega “se involucran cada vez más en la lucha ideológica tratando de atraer el favor y la adhesión de los sectores más reaccionarios del país, con lo que el proyecto contrarrevolucionario se vería apoyado y protegido por la jerarquía”⁶⁰⁸

En esta coyuntura se consolidaron una serie de acciones y protestas pacíficas desde diferentes instancias cristianas en protesta contra la guerra, la muerte y el terrorismo que ejercía la administración de Ronald Reagan contra Nicaragua. Se realizaron una serie de acciones que fueron conocidas como la *Insurrección Evangélica*, lideradas por el sacerdote Miguel D’Escoto, ministro de Relaciones Exteriores. Esta cuestión ayudó a revitalizar y dinamizar el trabajo de las CEBs, que tuvieron una participación mayoritaria dentro de la organización de las celebraciones y el proceso de evangelización de esta Insurrección Evangélica. Significó así también el volver a plantear una respuesta religiosa y política ante la problemática social desde los grupos cristianos. Además, contribuyeron a fortalecer redes con cristianos de iglesias protestantes, instituciones teológicas y cristianos fuera de la CEBs. Como expresan Indiana Acevedo y Arnaldo Zenteno, integrantes del equipo animador de las CEBs en esos momentos:

El objetivo de la Insurrección Evangélica es rebelarse frente a la muerte de los pobres fruto de la agresión. El objetivo es despertar la dimensión profética de nuestra Iglesia por la paz y por la vida y denunciando la muerte. También queríamos reparar el pecado de omisión que habíamos cometido con nuestro silencio [...] Con la Insurrección Evangélica comienza una nueva etapa. Con ella nace un nuevo impulso que activa nuestro trabajo de evangelización explícita dentro del proceso con sus dimensiones de anuncio, denuncia, testimonio y obras del Reino. Esta insurrección Evangélica tiene iniciativas nuevas propias y autónomas que genera un nuevo dinamismo y una nueva espiritualidad. [...] Este

607 *Idem.*

608 Wingartz, *op. cit.*, 148.

nuevo dinamismo contrarresta evangélicamente el silencio de la jerarquía frente al asesinato de madres, ancianos, niños, hombres y mujeres civiles. También se denuncia el manejo que la Iglesia tradicionalista hace de la religión. La Insurrección Evangélica ha fortalecido el encuentro de las CEBs con hermanos de las Iglesias protestantes. Nos ha unido la acción por la defensa de la vida del pobre. Y además como se vio especialmente en el ayuno, hay una relación expresa con organismos no-cristianos y con muchos cristianos que no están en las comunidades.⁶⁰⁹

Así, el 7 de julio de 1985 comenzó un proceso de ayuno y oración por la paz, que duró hasta el 6 de agosto. Fueron treinta días de protestas pacíficas contra el terrorismo desatado por Estados Unidos hacia Nicaragua. Como señala Theo Klomberg: “En seguida salta a la vista, que no es Miguel D’Escotto, solo, quien vive ese ayuno. Es un pueblo. Más que un pueblo, porque en esta lucha Nicaragua es acompañada por vigilantes de todo el mundo.”⁶¹⁰ La convocatoria tuvo una amplia respuesta no sólo entre personas y grupos cristianos diversos, sino entre organizaciones seculares, a nivel nacional e internacional. Por ejemplo, desde México, 40 organismos de base y el Secretario Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina se unieron a la convocatoria,⁶¹¹ lo mismo que el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo.

Podemos considerar como un antecedente a estas acciones el ayuno que convocaron mujeres de Managua y Estelí, quienes en su mayoría pertenecían a las CEBs y eran madres de jóvenes movilizados. Estas mujeres, a partir de esta acción de protesta y oración, buscaron impedir la aprobación de 27 millones de dólares para apoyar las acciones de La Contra.⁶¹²

La segunda gran acción en el marco de la Insurrección Evangélica fue la realización, en 1986, de un viacrucis de Jalapa a Managua, una caminata de 320 kilómetros que buscó ser un llamado a la paz y la vida en medio de la agresión; esta acción tuvo una respuesta positiva y logró movilizar a un amplio número de personas. Después de este viacrucis, observamos que las mujeres se organizan para realizar acciones similares, sobre todo las madres de los jóvenes asesinados por La Contra. Como las madres de Estelí que cada viernes efectuaban un viacrucis por toda la ciudad, o en 1987 cuando se realizó un vigilia y caminata de El Ocotal a Dipilto, una zona muy asediada por La Contra, encabezada por 500 madres.

609 Acevedo y Zenteno, *op. cit.*, 153.

610 Theo Klomberg, *Algo más que un beso. En camino con el pueblo de Sandino* (Managua: Imprimatur Artes Gráficas, 2004), 231.

611 Gilda Walman, “La insurrección evangélica: una nueva forma de lucha en Nicaragua” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 31, núm. 122 (1985): 246.

612 Acevedo y Zenteno, *op. cit.*, 152.

5.3 Las madres de los héroes y mártires: representaciones teológico-políticas de la maternidad durante la revolución

Bendíganos, Padre, bendiga y proteja a tu pueblo de Nicaragua. Tu amor abraza a todos, también a los enemigos. Pues sin vos nadie puede vivir, vos sos la vida. Sus asesinos no sabían por qué mataban. Gerardo, sí, sabía por qué moría. Amparo Barreto.

Al revisar nuestras fuentes pudimos observar que existen algunos elementos simbólicos que se presentan cuando vemos representadas a las mujeres desde referentes y contextos cristianos; representaciones relacionadas a los roles de género que tradicionalmente son designados a las mujeres en el espacio social y religioso. De esta manera, hemos ubicado que la representación más significativa de las mujeres cristianas durante la revolución alude a su maternidad, pero a una maternidad dolorosa, ya que, se ha perdido al hijo que ha sido torturado y asesinado en defensa del proyecto de la revolución.

Este hecho, no sólo evidencia la difícil y violenta situación de la guerra de agresión contra Nicaragua, sino que también habla de las lógicas religiosas y culturales bajo los cuales se representan a las mujeres, y la forma en que las mujeres cristianas se involucraron y visibilizaron políticamente durante este periodo. Al señalar esta cuestión, no quisiéramos encasillar a las mujeres cristianas bajo una única expresión identitaria o política, o encasillar aún más a las mujeres dentro del esencialismo de la maternidad, pero al observar y analizar las fuentes constatamos que esta resulta notablemente repetitiva y significativa. Por lo tanto, para el análisis de la historia de las mujeres cristiano liberacionistas también es importante preguntarse cuáles son las representaciones simbólicas que se invocan cuando nombran a estas mujeres, ¿cómo se hacen? y ¿bajo qué contextos?⁶¹³

Consideramos que la alusión de esta maternidad dolorosa en el contexto de guerra habla de una “lectura teológica” de ese momento, es decir, se invoca bajo una lógica religiosa basada en los preceptos de la cultura cristiana. Pero ésta es también una lectura e interpretación histórica, es decir, una manera en la que los grupos cristianos y las mujeres mismas interpretaron, dieron sentido y se ubicaron en aquel momento de la historia. Se trata de una interpretación que se basa principalmente en la lógica y los elementos religiosos que brinda la Teología de la Liberación, donde *los pobres* son el sujeto teológico/histórico que lucha por su liberación en medio de los entornos de opresión política, económica y militar. Observar esta lectura teológica desde las mujeres lleva también a complejizar esta

613 Scott, *op. cit.*, 66.

interpretación, y a ubicar el lugar que ocupan las mujeres dentro de esta narrativa en una situación concreta, como lo fue la revolución en Nicaragua.

De esta manera, en diversos testimonios y en la iconografía e ilustraciones religiosas del tiempo de la revolución⁶¹⁴ encontramos una evocación bíblica del sufrimiento de María al ver a su hijo Jesús asesinado en la cruz. Estas mujeres se ponen en el lugar de María, porque también sufren los dolores de haber perdido a un hijo, un hijo que al igual que Jesús evoca la heroicidad y nobleza de entregar la vida por un ideal considerado justo. El sentirse cercanas o identificadas con la figura de María al pie de la cruz, parece ser una forma que les da consuelo y ayuda a encontrar fortaleza a través de la fe, ante un hecho sumamente doloroso y terrible. Como explican de manera detallada los testimonios de Esperanza y Jaqueline:

<p>Cuando llega la noticia «cayó su hijo», es un momento que parece que uno desaparece y se hace mil preguntas. Entonces en ese momento es un momento de desesperación, de angustia, de dolor, pero también uno viene a caer y se acuerda cuando Cristo fue crucificado, ese mismo dolor lo sintió María, entonces una hace comparación. Cristo crucificado, su decisión de él fue un sacrificio grande, un cambio. Jesús miraba las injusticias en ese tiempo que él andaba predicando su doctrina. Entonces también nosotras pensamos en ese momento en nuestros hijos: ellos derramaron su sangre por un cambio, un cambio de humanidades por los pobres.⁶¹⁵</p>	<p>Sí, es un gran quebranto en mi corazón de mamá, en todo mi cuerpo. Él se entregó a la tarea de los pobres, por la libertad, paz y el amor, a través de Cristo Jesús. Yo lo había dado, y estoy ofreciendo todavía su sacrificio a través de la Resurrección [...] Yo me siento cercana de todos ustedes que sufren, cerca de todas las madres de Nicaragua y de las familias de los que murieron, me siento cerca de la Virgen María al pie de la cruz.⁶¹⁶</p>
--	--

614 Como murales o las imágenes difundidas por el artista español Maximino Cerezo Barredo, quien vivió en Nicaragua y realizó diversas ilustraciones relacionadas a los acontecimientos políticos y sociales durante la Revolución Sandinista; en este periodo colaboró con el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso haciendo ilustraciones para su boletín *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, publicación que podemos señalar como uno de los principales medios que representaba al sector cristiano liberacionista de Nicaragua en este tiempo. Hay que señalar la importancia que tiene este artista en la creación de una iconografía religiosa para el movimiento cristiano liberacionista en América Latina. Maximino Cerezo, señalado como el “pintor de la teología de la liberación”, pintó diversos murales en iglesias y tiene una serie de ilustraciones que plasman de manera gráfica los preceptos de la teología de la liberación. Sus imágenes retratan a los y las cristianas latinoamericanas en sus procesos de lucha y situaciones de vida cotidianas, a la luz de los relatos bíblicos guiados desde la visión de esta teología. Todo ello hace de Cerezo el principal referente pictóricos sobre la llamada *Iglesia de los pobres* en América Latina.

615 Citado en Roser Solá y Ma. Pau Trayner, *Ser madre en Nicaragua. Testimonios de una historia no escrita* (Barcelona: Nueva Nicaragua, 1988), 35-36.

616 Jaqueline Demierre, “A mi hermanos y hermanas de la Nicaragua Mártir” en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva*

Consideramos que la evocación de María, madre de Jesús, como metáfora de fe a la cual recurren las mujeres de manera oral y gráfica para externar el dolor ante el asesinato de sus hijos, es la representación religiosa y política más visible de las mujeres cristianas durante este periodo. A nuestro parecer, son las madres enlutadas que llevan su dolor al espacio público para denunciar la guerra desatada contra Nicaragua, asociadas con los referentes religiosos mencionados, la figura religiosa-política más movilizadora de las mujeres cristianas en el escenario político de la Revolución Sandinista. Cuando decimos esto no nos referimos a que sea necesariamente una cuestión cuantitativa, más bien, queremos apuntar hacia dos cuestiones y puntos de análisis que consideramos vuelven cualitativamente importante esta figura: la representación y lugar de las mujeres cristiano liberacionistas en el relato histórico- teológico de la revolución, y las implicaciones políticas que tiene la presencia de estas madres como colectivo organizado en la defensa del proyecto del FSLN ante los bloques políticos y religiosos opositores al sandinismo.

La representación de esta figura religiosa- política de las mujeres también la podemos relacionar y ubicar dentro de los movimientos de mujeres, donde desde la identidad tradicional de la maternidad las mujeres aparecen como sujetos colectivos y políticos. En la década de los setenta y ochenta estos movimientos constituyeron una forma novedosa y significativa de participación política de las mujeres en América Latina.⁶¹⁷ Como ejemplos pueden citarse a las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, el Comité de Madres “Arnulfo Romero” (COMADRES), en El Salvador, o las madres del Comité Eureka en México. Se trata de mujeres que al salir públicamente en defensa y reclamo por sus hijos desaparecidos o asesinados por el Estado fueron importantes protagonistas de las luchas por los derechos humanos en sus respectivos países.

Como señala Lola G. Luna: “La maternidad está muy presente en los movimientos de mujeres y ha llevado a nuevas formas de participación política. Los casos en que se manifiestan los aspectos maternalistas son ejemplos en lo que se puede observar la gran responsabilidad de las mujeres para con sus deberes de género, pero también lo que éste tiene de político”.⁶¹⁸

Pero a diferencia de las experiencias anteriores donde las madres estaban en confrontación con el Estado al cual señalaba como principal responsable de la desaparición o el asesinato de sus

Nicaragua, Núm. 43 (1986): 22.

617 Podemos situar dentro del movimiento de mujeres “en sí”, que se organizan entorno a demandas relacionadas a sus necesidades a partir de su rol tradicional de género como madres o amas de casa, a diferencia de los movimientos feministas donde las mujeres se organizan para cuestionar estas construcciones identitarias tradicionales de género. (Elizabeth Maier, *Las madres de los desaparecidos. ¿Un nuevo mito materno en América Latina?* (México: UAM- Colef, 2001), 25-27).

618 Luna, *op. cit.*, 56.

hijos, así también el Estado respondió hacia ellas con desdén o violencia ante su lucha, en el caso de Nicaragua existe un reconocimiento hacia el colectivo de madres. Si en Argentina se les llegó a llamar peyorativamente las *locas de la Plaza de Mayo*,⁶¹⁹ en Nicaragua ellas eran las *madres de los héroes y mártires*, título que no sólo las reconocía a ellas, sino también rendía tributo a sus hijos.

El Comité de Madres de Héroes y Mártires surge a raíz de la organización de mujeres de AMNLAE que habían perdido a sus hijos durante el combate pre revolucionario y durante la guerra de intervención de la década de los ochenta.⁶²⁰ De esta manera, al momento en que la defensa militar se volvió la tarea prioritaria ante las secuelas de muerte y destrucción que dejó la agresión externa, los esfuerzos y actividades de AMNLAE también tomaron este giro, siendo desde 1982 una de sus principales labores el apoyo a las madres de los jóvenes asesinados por La Contra.

Roser Solá y Ma. Pau Traynor apuntan a este aspecto cuando escribieron en 1988: “El aspecto quizás más importante del Movimiento de Madres es la canalización del potencial materno en defensa de la revolución. La atención y ayuda de cualquier clase a la madre que ha perdido a un hijo en la lucha es de vital importancia para evitar que los enemigos de la revolución se aprovechen del dolor de las familias”.⁶²¹ Por esta cuestión, la importancia que tuvo el movimiento de madres en este periodo atravesaba también el acto de convencer a las madres que se oponían a dejar ir a sus hijos a prestar el Servicio Militar, obligatorio desde 1983. En este contexto, una parte de la Iglesia y la sociedad apelaba a la ilegitimidad de esta ley, o utilizaba el miedo para que las madres no permitieran a sus hijos ingresar al ejército. Para el gobierno sandinista, AMNLAE como movimiento de mujeres se volvió la encargada “lógica” para acompañar este proceso de concientización con las madres y de acompañamiento con ellas.

Como señala Clara Murguialday, el proceso de militarización de los jóvenes tocaba un aspecto clave de la identidad femenina: la maternidad. Y en la sociedad nicaragüense la maternidad recibe no sólo la confirmación religiosa tan arraigada, sino que en esta coyuntura de guerra también tiene el respaldo oficial en el terreno de lo simbólico y político.⁶²² Y como hemos mencionado, es este

619 «Empezaron a llamarnos locas. Cuando las embajadas les cuestionaron acerca de los desaparecidos [...] y los corresponsales extranjeros empezaron a preguntarles por nosotras, ellos dijeron “no les hagan caso a estas viejas, son locas”. Desde luego, nos llamaron locas. ¿Cómo podía el ejército admitir que un grupo de mujeres de nuestra edad les preocupaba? Y la verdad es que realmente éramos locas. Cuando todo el mundo estaba aterrorizado, nosotras no nos quedamos en casa llorando, fuimos a la calle para confrontarles directamente. Claro que éramos locas, pero era la única manera de mantenerse cuerda.» Testimonio de una Madre de la Plaza de Mayo (Maier, *Las madres de los desaparecidos...*, 56)

620 Solá y Trayner, *op. cit.*, 14.

621 *Idem.*

622 Murguialday, *op. cit.*, 185.

reconocimiento oficial lo que hace peculiar el movimiento de madres de Nicaragua. En su análisis, Elizabeth Maier argumenta que en el caso de Argentina o de México, el Estado y la sociedad cuestionan a las madres sus cualidades por haber criado a un “hijo no deseado para la patria”, por ello, el Estado y las autoridades las castigan disponiendo de sus hijos, desapareciéndolos o asesinándolos.⁶²³ Pero en el caso de Nicaragua, las madres de los jóvenes asesinados fueron enaltecidas por el Estado y se les reconoció como un buen ejemplo a seguir por otras mujeres, por haber entregado hijos valerosos para la defensa de la patria. Incluso AMNLAE llegó a decir que, las madres eran “bastiones patrióticos”.⁶²⁴

Este eje político basado en la maternidad que era apoyado desde el Estado y el movimiento de mujeres, permite observar los alcances y los límites de *la mujer nueva* en la coyuntura revolucionaria. La maternidad, “la más resistente y poderosa de las representaciones femeninas resultó poco afectada por los cambios que tenían lugar en otras áreas”.⁶²⁵ La popular y muy difundida fotografía de Orlando G. Valenzuela, *La miliciana de Waswalito* (1984), la cual retrata a una mujer con un fusil al hombro mientras amamanta a su bebé, se hizo muy popular durante esta época y es una de las imágenes más icónicas de la revolución. Esta fotografía que se volvió la imagen oficial de la Campaña Mundial de Solidaridad con Nicaragua ayuda a vislumbrar la importancia política y simbólica que tiene la maternidad en este contexto. Como señala Karen Kampwirth:

La idealizada mujer sandinista era una madre. Una mujer con un rifle en el hombro, sonriendo ampliamente mientras sostenía a un niño de pecho. Esta imagen, originalmente una fotografía, fue reproducida en murales públicos, postales y el cartel que conmemoró el décimo aniversario de la Revolución. El hecho de que esta imagen se haya reproducido tanto testimonia su importancia simbólica, capturó el grado y los límites del feminismo sandinista, visto a través de sus propios ojos.⁶²⁶

623 Maier, *Las madres de los desaparecidos...*, 49-50.

624 Murguialday, *op. cit.*, 136.

625 *Ibidem*, 185.

626 Kampwirth, *op. cit.*, 142.



Ilustración 9. *La miliciana de Waswalito.*

Como señalamos, la maternidad en el proceso de la construcción y defensa de la revolución no sólo pasó por este reconocimiento político, sino, también en las representaciones de los espacios y referentes cristiano liberacionistas, donde también toma esta dimensión de ensalzamiento y reconocimiento, lo que permite observar la confluencia político-ideológica que tenían estos sectores cristianos con el gobierno sandinista. Observamos así que en los discursos y representaciones de los espacios cristiano liberacionistas, a las mujeres se les compara con María no sólo por el dolor compartido por la pérdida de un hijo en circunstancias violentas, sino también al situarlas como las dadoras de vida de los hijos que han luchado y luchan por la liberación de Nicaragua. Como María quien en el relato cristiano ha parido a Jesús, sujeto de la redención para la humanidad, como dice un poema escrito de la época: “Bendito el vientre de la madre, que parió un hijo que lucha para la liberación y la defensa de la patria.”⁶²⁷

De tu corazón, hecho coraje, nace el hijo verdadero, hecho valor, formado en tu vientre, formado en el vientre de nuestra montaña la que forja la nueva raza en el suelo libre; hijo legítimo de esta Nicaragua liberada, que sangra una vez más, pisoteada sin piedad por ambiciosos e inescrupulosos. Madre Querida, Madre Pueblo, Madre Nicaragua [...] Recibe hoy en tu regazo al verdadero que baja del

627 Klomberg, *op. cit.*, 105.

combate, que baja de la montaña, que baja de la cruz. Prepara tu corazón. [...] Levántense mujeres valientes, de Dios viene tu inspiración.⁶²⁸

De esta manera al observar estas asociaciones religiosas, que nosotras señalamos como una interpretación teológica de la realidad, podemos ubicar cómo se interpreta el lugar que fungen las mujeres en el relato que se generó desde los espacios cristiano liberacionistas. Donde al igual que el discurso del gobierno se observa un énfasis hacia la identidad de las mujeres a partir de la maternidad.

No se puede dejar de lado que la maternidad como “un derecho de libre opción para las mujeres”⁶²⁹ representa un elemento constitutivo más dentro de la complejidad de relaciones que pueden configurar la identidad de las mujeres. Sin embargo, sabemos que la forma en que se ha construido social y culturalmente la maternidad muchas veces sitúa el ser madre, como el indiscutible eje articulador de la identidad femenina. Cuestión que hace que a las mujeres se les reconozca por su capacidad de reproducción por sobre cualquier otra función social, incluso, puede señalarse que estas ideas están muy interiorizadas en la cultura católica, a partir de los dogmas marianos de la Iglesia, como el de la maternidad divina y virginal de María, y el de la *Purísima concepción de María*, según el cual María fue concebida sin “pecado original”. Cabe destacar que este dogma toma relevancia en Nicaragua, donde las celebraciones hacia “La Purísima” son importantes en la religiosidad católica popular. Estas ideas marianas establecidas y reglamentadas por la Iglesia son también modelos de feminidad para las mujeres, que exponen un ideal de mujer obediente, sumisa, desexualizada, cuya redención es alcanzada a partir de la maternidad.⁶³⁰

Por lo tanto, para nosotras es relevante señalar el hecho que se destaque esta identidad en los referentes cristiano liberacionistas durante la revolución, ya que, observamos que la concepción sobre el rol y posibilidades sociales para las mujeres está interiorizada también desde estos preceptos teológicos tradicionales y patriarcales. En esta concepción, María es importante y reconocida en cuanto a su función reproductiva, ella es relevante en cuanto a “ser la madre de” Jesús, a quien se considera como el sujeto de la liberación y redención. Aunque podríamos considerar que se parte desde un precepto teológico más progresista, por estar enmarcado dentro de las nociones de la Teología de la Liberación, es posible observar que persisten prototipos femeninos tradicionales. Si bien podemos decir que se deben contextualizar los parámetros teológicos para entender este momento de la historia,

628 *Ibidem*, 101.

629 Luna, *op. cit.*, 54.

630 *Cfr.* Raúl Mínguez Blasco, “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/96-2-ayer96_HistoriaJoven.pdf. (Fecha de consulta 14 de julio del 2020).

resulta importante hacer estos señalamientos porque no sólo muestran los límites del cristianismo liberacionista y la teología de la liberación al considerar las violencias hacia las mujeres en los discursos cristianos,⁶³¹ sino que también nos hacen vislumbrar las posibilidades y bajo qué parámetros se puede pensar y cuestionar los preceptos tradicionales de género en estos espacios.



Ilustración 10. Dibujo de Maximino Cerezo Barredo en *Revista Amanecer* (1983)

Analizar la maternidad desde una mirada crítica es una cuestión compleja, ya que puede ser motivo de subordinación y limitaciones para las mujeres al ser personas “para otros” y a partir de

631 Consideramos que esto puede relacionarse al hecho que la teología de la liberación no considera las opresiones de género, por lo tanto, no cuestiona el trasfondo opresivo o limitante que pueden llegar a tener identidades basadas en la maternidad o virginidad de María para las mujeres. Por el contrario, podemos observar que cuando hablan de las mujeres reproducen discursos tradicionales y patriarcales. Un ejemplo de esto lo encontramos en la obra de Leonardo Boff, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, de 1979. Además, habrá que considerar que la influencia de la teología feminista, mucho más crítica respecto a estas cuestiones, en ese momento aún no tenía desarrollo ni impacto en Nicaragua. Para un análisis más amplio, desde una perspectiva feminista revisar el estudio realizado por Elina Vuola, *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*.

otros,⁶³² y esta es una cuestión ampliamente debatida dentro del feminismo. Sin dejar de lado estas consideraciones, apuntamos a la importancia de situar la representación de la maternidad en el relato histórico de las mujeres dentro del movimiento cristiano liberacionista, porque no sólo es una mirada y acción externa que las representa y ubica de esta manera, sino, porque esta se vuelve una respuesta política y de fe propia en un contexto de guerra y dolor personal. Como se observa en otros colectivos de madres, existe una “significación del dolor como motor de lucha”,⁶³³ que lleva a las mujeres a tomar un posicionamiento y un actuar político propio donde el dolor personal se hace público y denunciante.

En este contexto de guerra, el duelo y el dolor de perder un hijo se transforma. Algunas mujeres ven en su adhesión al proyecto político por el cual lucharon sus hijos una forma de continuar y mantener vivo su legado. Como podemos leer en el testimonio de Olga Manzanares, al hablar de su hijo Carlos, caído en 1983 en San José de las Mulas:

Poco a poco nos dimos cuenta, de que él luchó por más poder para los pobres, para los que son más saqueados. La lucha por los más pobres era su ideal. Por eso nos involucramos ahora más y más en la política. Y mi interés para actividades sociales y culturales ha crecido. El ejemplo de mi hijo ha estimulado ser solidaria con el pueblo pobre.⁶³⁴

Observamos que estas madres tienen una presencia pública predominante en la escena política de la revolución, son una presencia colectiva que acompaña y defiende este proceso. Ser madre de los héroes y mártires de Nicaragua es uno de los lugares que tienen las mujeres en la construcción y simbología del nuevo Estado que surgió con la revolución. Las madres de los mártires, *las Marías* enlutadas se vuelven así en un colectivo cuya presencia forma parte de la cultura de la Revolución Sandinista, en la que el lugar de los mártires es muy relevante, y cuyo culto y homenaje es reflejo de “el precio elevado y triste de la victoria”.⁶³⁵ Donde la muerte de miles de personas, sobre todo de jóvenes, antes y durante la revolución es una cuestión sentida que marca este proceso; mártires que por su sacrificio, en esta lectura teológica de la realidad, se asemejan y equiparan con la figura de Jesús. Los testimonios de Angelina Díaz Aguilar, de Matagalpa, cuyo hijo Cesar Augusto Díaz Hernández cayó en Jinotega en 1983, y de Vilma Garay madre de Jimmy, también asesinado ese mismo año, demuestran este aspecto:

632 Maier, *Las madres de los desaparecidos...*, 92.

633 *Ibidem.*, 13.

634 Citado en Klomberg, *op. cit.*, 106.

635 Doris Tijerino en Solá y Trayner, *op. cit.*, 10.

<p>Bueno, mi hijo en realidad ahora que cayó, me ayuda en la vida que me da. La fe nos ayuda a fortalecernos a las madres, porque creemos que nuestros hijos que han caído han derramado su sangre como cristianos seguidores de Cristo. Caen con ese ejemplo a como murió Jesús, que murió clavado, murió arrastrado. Así igual nuestros enemigos hacen con nuestros hijos cuando los agarran en el campo: los torturan [...] y en ese momento creemos nosotros como cristianos que toman ejemplo de Dios, que así murió y que en realidad ese mismo ejemplo está sucediendo ahora.⁶³⁶</p>	<p>Yo pensaba más en su carrera. No era la opinión que se fuera a la montaña [...] Una vez me preguntó, si yo tenía amor [...] Yo le decía que por qué me hacía esa pregunta [...] “Mirá”, me dice, “leés la Biblia todos los días. Por eso sabés, que Dios envió a su único hijo, por amor a la humanidad. ¿Te gustaría, que yo muriera por amor a Nicaragua? [...] “Ah, tengo amor, pero este amor me hace egoísta, porque siento que te me vayas, y no quiero,” reaccioné yo. [...] “Es amor lo que Cristo pide, y nosotros somos llamados a ser como Cristo, que murió en la cruz por la humanidad. Si morimos en esta batalla, moriremos por Nicaragua libre. Debés conformarte, debes ser fuerte en ese amor”, así me decía.⁶³⁷</p>
--	--

O también como señala Sergio Ramírez, las y los jóvenes caídos formaron parte de una especie de santoral popular donde se ensalzaba su heroicidad por la entrega total que hicieron a lo que se consideraba un fin mayor: “Y los muertos, transfigurados por el sacrificio, pasaron a integrar el santoral; cada santo, cada mártir celebrado en la fecha de su muerte, de su caída”.⁶³⁸ Vemos que la cultura religiosa que evoca y enaltece el martirio se encuentra presente no sólo en los referentes de los grupos religiosos, sino también en algunos referentes y símbolos seculares del gobierno sandinista. Este culto y homenaje hacia las y los jóvenes caídos persistente y presente durante este periodo también atravesaba a las mujeres, a las madres de éstos, las cuales tuvieron una presencia pública importante y visible. Sergio Ramírez lo relata así:

Las madres enlutadas ocupaban la primera fila en cualquier acto público, cargando en el regazo las fotos ampliadas de sus hijos sacrificados, las fotos de bachillerato o las de sus credenciales de trabajo,

⁶³⁶ *Ibidem*, 23.

⁶³⁷ Klomberg, *op. cit.*, 121.

⁶³⁸ Sergio Ramírez, *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista* (San José: Santillana, 1999), 43. Ampliando esta cuestión, Sergio Ramírez relata desde su perspectiva y vivencia: «El culto a los muertos no fue una orden que nadie dio nunca desde la jerarquía revolucionaria, sino la consecuencia de una convicción íntima alimentada en el ejemplo, con raíces en la tradición católica y a la vez indígena, que los rigores de la lucha clandestina llegaron a exaltar. Cristo que llama al sacrificio, a comer su cuerpo, y Mixtanteotl, el dios nahua de los muertos que reclama sacrificios vivos. Nunca dejaba la muerte de ser el camino de la purificación absoluta, la expiación de toda mancha, sobre todo porque representaba el sacrificio deliberado, querido, buscado, chivo expiatorio y cordero degollado, y es por eso mismo que la revolución la puso en la cumbre de sus fastos, la conmemoración de la muerte como festividad propiciatoria.» (*Ídem*).

o las recortadas de un grupo en una fiesta, en un paseo, todos jóvenes, muertos en la plenitud de la existencia para ser héroes que nunca van a envejecer.⁶³⁹

Observamos así que dentro de los referentes cristiano liberacionistas, las madres de los mártires se posicionan como un bloque simbólico y político que expresa una de las formas de movilización política de las mujeres cristianas en este momento de la historia, cuya afinidad política con el FSLN acompañan los procesos mismos de la revolución; como lo ejemplifica este escrito de 1981:

Ellas que fueron la vida de sus hijos antes de parirlos y fueron el regazo y el grito de su sangre al recogerlos muertos, son ahora su vida presente en la Nueva Nicaragua. Ellas están en todo compromiso, avance o problema de la Revolución, cargados con la sangre de sus hijos caídos, sembrados, florecidos. Las madres de los mártires, julio y muchos meses son suyos en esta Nicaragua.⁶⁴⁰

Uno de los rasgos distintivos dentro de la historia cristiano liberacionista en la década de los ochenta fue el conflicto y los roces que se tuvo con la jerarquía de la Iglesia Católica. Una forma de leer estos conflictos es posicionarlos desde el bloque de madres que se movilizaron e hicieron público su dolor, como reclamo ante la indiferencia y complicidad de algunos miembros de la jerarquía católica en la coyuntura de la guerra y agresión contra Nicaragua. En este sentido, una de las expresiones más visibles de esta cuestión la encontramos en los acontecimientos que sucedieron durante la visita del Papa Juan Pablo II, en 1983.

Entendemos que la visita papal, como señala Oscar Wingartz, se enmarcó en la confrontación de dos proyectos de iglesia claramente diferenciados: el popular revolucionario y el conservador aliado a los sectores reformistas y contrarrevolucionarios. Desde la organización previa a la llegada del Papa se visibilizaron los roces y perspectivas diferentes entorno a esta visita. Para la curia este era una visita pastoral para reafirmar su autoridad, para el gobierno sandinista representaba una visita diplomática y se esperaba que el Papa, como jefe de Estado, se sensibilizara ante la realidad de guerra y sufrimiento de la población nicaragüense, y quizás se pronunciara a favor de la paz y el fin de la guerra.⁶⁴¹ De esta manera, la primera visita de Juan Pablo II a Nicaragua es recordada por las acciones tensas que visibilizaron la confrontación entre la iglesia popular y la iglesia jerárquica. Elementos ilustrativos de este conflicto fueron el regaño público que hizo el Papa a Ernesto Cardenal por su cargo dentro del gobierno sandinista, así como sus discursos que aludían constantemente a la “unidad de la Iglesia”,

639 *Ídem*.

640 “Las madres de los mártires” en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 2 (1981): 5.

641 Wingartz, *op. cit.*, 139- 140.

entendiéndose esta unidad como sumisión y obediencia a los obispos, mostrando así su abierta desaprobación hacia los grupos cristianos populares.⁶⁴²

Pero, el momento más álgido de esta visita fue durante la misa multitudinaria presidida por el Papa, acto que contó con la asistencia de aproximadamente 700, 000 personas en la plaza 19 de julio. Diversas fuentes señalan que toda la tensión estalló en el momento de la homilía, ya que previamente él se había negado a realizar una oración por la paz y por los jóvenes asesinados por La Contra. Durante toda su estancia en Nicaragua jamás habló de estos temas, a pesar de que días previos e inmediatos a su visita 17 jóvenes habían sido asesinados en San Juan de Las Mulas. Por lo tanto, en este contexto donde la muerte y la violencia se recrudecían cada vez más, resultó ofensivo para una parte de los presentes que el Papa se hubiera negado a realizar una plegaria pública por la paz y los muertos. De esta manera, la misa fue interrumpida por los gritos de “¡Queremos la paz!” que coreaban los asistentes.⁶⁴³ Citamos la crónica de María López Vigil:

Usted comenzó su homilía. El tema central era la unidad de la Iglesia. En un lenguaje difícil, usted habla de la unidad de todos alrededor de los obispos. Insistía. En un tono más fácil de entender, usted afirmaba su autoridad con un énfasis inquietante. Fue al final de la homilía, cuando después de haber oído 15 veces la palabra “obispos” y ni una sola la palabra “muertos”, “paz”, cuando comenzó a brotar de los corazones de aquellas mujeres aquel clamor que los mismos obispos detectaron hace años como identidad de los pobres en América Latina.⁶⁴⁴

Como podemos observar en las palabras de María López Vigil y en otras crónicas sobre este momento,⁶⁴⁵ uno de los puntos más notables de este conflicto se encuentra en el lugar que ocuparon las madres, quienes se hicieron presentes con las fotografías de sus hijos para exigirle al Papa una

642 “Juan Pablo II en Nicaragua”, *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 17 (1983): 3.

643 «Todo se inició con el saludo de monseñor Obando al Papa donde destacaba la falta de libertades en el país, pero el conflicto estalló durante la homilía, porque grupos de cristianos contrarios a la Revolución provocaron con sus consignas y aplausos a los contingentes al proceso revolucionario que se sintieron ofendidos y heridos por la beligerancia de esos sectores reaccionarios que coreaban y aplaudían el discurso fuerte del Papa. La situación llegó a su clímax cuando el Papa no quiso salirse del ritual y hacer una oración por los caídos en la guerra contrarrevolucionaria solicitada por las madres de los héroes y mártires ubicadas en un lugar importante del templete. Eso generó confusión y desconcierto generalizado donde el propio Papa se vio rebasado por el momento. [...] El Papa desconoció esos hechos en la homilía y en la oración de los fieles, lo que generó un altercado con el pueblo creyente y seguidor de la Revolución, así como el uso y despliegue de consignas en la cuales gritaban: “¡Queremos la paz!” La misma celebración, como una situación insólita, no pudo ser concluida., el Papa tuvo que abandonar la plaza y ser trasladado al aeropuerto para ser despedido.» (Wingartz, *op. cit.*, 142-143).

644 María López Vigil, “Carta al Papa Juan Pablo II” en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 17 (1983): 11.

645 Contratar con la crónica “Juan Pablo II en Nicaragua”, *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 17 (1983): 3, la reconstrucción de hechos que hace Ignacio Sueñas García de Polavieja en La Iglesia en *Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo a través de la oralidad: desafíos y resistencias*, Entelequia. Revista Interdisciplinaria (2013), <https://revistaentelequia.wordpress.com/2013/06/03/la-iglesia-en-nicaragua-entre-el-sandinismo-y-el-neoliberalismo-a-traves-de-la-oralidad-desafios-y-resistencias/>. (Fecha de consulta 27 de julio del 2020).

oración. Cabe señalar, que un par de días antes en esa misma plaza se habían velado los cuerpos de los 17 jóvenes asesinados, como después lo expresaron en sus testimonios esas mismas madres, resultó decepcionante y dolorosa la actitud que mostró Juan Pablo II ante este hecho. Julia, una de las madres presentes en ese momento en la plaza, comenta:

¡Con la visita del Papa me sentía mal! ¡Muy mal! Pues, no fue ni es un guía, un pastor. No es nada para los pobres. Solo es para los que tienen dinero. Mis hijos cayeron el veintisiete de febrero. El tres de marzo fueron llevados a la plaza para luego ser enterrados. El cuatro de marzo vino el Papa. Cuando fuimos a escuchar su discurso, alentaba yo el deseo, que se pronunciara por la paz. De modo que otra madre no sintiera lo que sentía yo.⁶⁴⁶

Las madres en este momento álgido hacen lo posible por hacerse escuchar ante la negativa del Papa; siguiendo la crónica de María López Vigil:

Las madres pidieron primero la paz y una oración por sus muertos. Lloraban y reclamaban a media voz. Después comenzaron a hacerlo a gritos, con lamentos. Pronto miles y miles de voces las apoyaban [...] En el tercer acto, las madres que tenía a mi lado se decidieron a ir delante mismo de la tribuna, frente al altar, para que usted las viera. Allí, mientras la misa continuaba, ellas alzaron ante usted, las fotos de sus hijos asesinados. “¡Una oración por nuestros mártires!”. Para entonces la plaza ya era un caos.⁶⁴⁷

Esta disputa no sólo evidencia el pleito entre los dos proyectos de iglesia y los problemas que el gobierno sandinista tenía con la jerarquía católica, sino que en la negación del Papa por hacer una oración por la paz, éste evidenció su prioridad por imponer su autoridad de forma tajante, sin tomar en cuenta ningún tipo de consideraciones.⁶⁴⁸ Además, negaba una realidad de guerra y violencia que tocaba de manera sentida la vida de muchas de las personas presentes, pero sobre todo, las de aquellas mujeres que unas horas antes habían velado el cuerpo de sus hijos en esa misma plaza. De esta manera como dejan ver los testimonios de algunas de ellas, este fue no sólo un momento doloroso y decepcionante, sino también de cierta confusión y rompimiento con las idealizaciones que se tenía ante la figura papal. Así lo señala Rosa: “Esperaba una oración para los que habían caído. Pero el resultado fue totalmente distinto con el grito de “¡Silencio!”, que se escuchó por toda la plaza. Entonces ahí se cayeron las vendas en los ojos, que teníamos puesto todas. Para nosotras, madres, era un santo. Pero lo que hizo fue un error.”⁶⁴⁹

646 Klomberg, *op. cit.*, 195.

647 López, *op. cit.*, 11.

648 Wingartz, *op. cit.*, 143.

649 Citado en Klomberg, *op. cit.*, 195.

De cierta manera, podríamos leer este acontecimiento dentro de la historia de las mujeres como un momento de desafío hacia la jerarquía católica, donde las madres ante la falta de escucha de Juan Pablo II buscaron hacer presentes a sus hijos, confrontando así, a la figura máxima de la Iglesia Católica. En este sentido, resulta interesante el testimonio de Julia, quien aquel día hizo todas las acciones posibles para acercarse al Papa y comunicar su mensaje:

Y pensé en cómo acercarme. Cuando entré a la plaza, me separé de las otras madres y tiré por mi lado. Había un grupo de monjas junto a una gran cuneta [...] salté por encima de la cuneta y quería subir a la tarima donde estaba el papa. La monja gritó: “¡Allá va! ¡Allá va!” por ahí había unas cuantas personas mayores. Volvieron la cabeza y al instante se tomaron del brazo para hacer una cadena, de modo que yo no pudiera avanzar. Por eso me fui dando la vuelta. De esta manera llegué al lugar donde el papa iba a bajar de la tarima. [...] uno de Seguridad del Estado, que estaba ahí me dijo: “¿No sabés que está prohibido estar aquí?” – “¡Sí, papá!” le dije, “Pero soy una madre, que ayer ha enterrado a dos hijos. Déjame aquí, quiero hablar con el papa”. – “¿Pensás que te escucha? El pueblo y las otras madres pueden escucharte, pues sienten tu dolor. Pero él no escuchará lo que tenés que decir.”- “Pero déjame aquí, papá”, le supliqué. En este breve rato que estuve ahí, miré unas cosas, que me disgustaron. Los sacerdotes bajaban de la tarima riéndose a carcajadas. Me sentía morir. Especialmente por mis hijos y por la revolución, que aprecio. Pues yo había participado en dar a la luz a la revolución, tanto más en cuanto mis hijos murieron por ella. [...] Detrás de los sacerdotes venía el papa [...] “¡Dios mío!, ¿Qué tengo que hacer? Dame fuerzas”, le pido, porque sentía bajando mis fuerzas. Entonces le hablé y dije: “Santo Padre, soy una madre, que recién perdí a dos hijos. ¿Puedo hablar dos palabras con usted?”. No quería tanto que rezara por mis hijos. Lo que quería era, que se pronunciara por la paz. Pues con su oración no devolvería la vida a mis hijos. [...] Le pedí, si pudiera pronunciarse por la paz en toda parte donde iba a llegar, como en El Salvador, a fin de que las madres allá no sintieran, lo que sentía yo. Pero yo no le importaba.⁶⁵⁰

650 *Ibidem*, 195-196.



Ilustración 11. Madres sosteniendo las fotos de sus hijos asesinados durante la misa oficiada por Juan Pablo II el 4 de marzo de 1983 en la Plaza 19 de julio.

Como hemos señalado, desde el cristianismo liberacionista hubo una construcción mariológica alrededor de las experiencias de mujeres que perdieron a sus hijos en el contexto de guerra, pero también, puede observarse que por parte de los grupos cristianos conservadores existió un uso de la figura de María con alusiones políticas. En 1982 la Conferencia Episcopal hizo una gran campaña para publicitar la *Consagración de Nicaragua al Inmaculado Corazón de María*,⁶⁵¹ acontecimiento que tuvo tanta relevancia para la jerarquía católica que Juan Pablo II mandó una carta al pueblo nicaragüense para motivarlo con respecto a este hecho. En esa carta el Papa habla sobre la procuración de la paz, pero aludiendo inevitablemente que esta paz involucra la comunión con los líderes de la Iglesia, veamos:

Amadísimos hermanos de Nicaragua: Que esta consagración al Inmaculado Corazón de María sea una proclamación ante el mundo entero de que formáis de verdad un único y grande hogar en torno a la Madre común. Sea un testimonio de que queréis estar por encima de todo unidos en la concordia y en la paz; de que para lograrlo no confiáis meramente en medios o procedimientos circunstanciales, sino actuando la comunión de vida, la fraternidad, en íntima unión con vuestros pastores. Sea un verdadero compromiso de vivencia cristiana, es decir, de fe y de amor a Cristo y, por El, de amor y de servicio a los hermanos. Así sea, con mi más cordial Bendición Apostólica.⁶⁵²

651 La campaña ampliamente publicitada comenzó el 7 de octubre, el día de la Virgen del Rosario, y el acto de la consagración fue efectuado el 28 de noviembre, día en que se comienza con la novena a la “Purísima”, para culminar el 8 de diciembre en el día de la Inmaculada Concepción de María, día sumamente importante para el país, por ser la festividad religiosa más importante dentro la expresión popular de Nicaragua.

652 “Carta de Juan Pablo II a los católicos de Nicaragua con motivo de la consagración al Inmaculado Corazón de María”, publicado en: *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 14 (1982): 6.

Cabe señalar que previo al evento de la consagración, ocurrieron supuestas apariciones marianas manipuladas a favor de la jerarquía católica opositora al gobierno; así, en 1980 se difundió la noticia de que la Virgen María se apareció a un sacristán en el poblado de Cuapa. Este hecho fue tomado con incredulidad por parte del gobierno, lo cual hizo que la oposición insinuara el ateísmo del sandinismo. Para los grupos cristiano liberacionistas, de igual manera, este hecho fue visto como un acto de manipulación política e ideológica por parte de la jerarquía de la Iglesia; al respecto, Mercedes Ortega comenta: “Aquí hubo un eslogan que decía *entre cristianismo y revolución no hay contradicción*. Entonces la jerarquía, ¿a qué se dedicó? A poner más duro su seguimiento sobre las cosas muertas: hacia las procesiones, hacia sus dogmas, a hacer más apariciones de vírgenes”.⁶⁵³

En 1981 apareció una figura de la Virgen de la cual se dijo que sudaba de manera milagrosa, este supuesto milagro fue respaldado por los obispos de la oposición, que catalogaron al hecho como “inexplicable y extraordinario”.⁶⁵⁴ Sin embargo, posteriormente se supo de lo fraudulento de este milagro, la imagen era sumergida en agua, después puesta en un congelador para “sudar”, pero de igual manera el hecho fue ampliamente difundido en el periódico *La Prensa*. Este medio opositor al sandinismo llegó a decir que este supuesto sudor eran en realidad lágrimas de tristeza y preocupación por Nicaragua, insinuando que lloraba por la revolución y el tipo de gobierno que tenía el país. En este sentido, uno de los obispos declaró:

Me ha hecho meditar mucho la manifestación de la estatua de la Virgen que dicen que suda, pero yo pienso que llora [...] María Madre y Patrona de los nicaragüenses, cuando advierte un peligro, avisa a sus hijos. María de Cuapa dice que podemos por la conversión de pecadores. María que llora [...] ¿Qué querrá María de sus hijos nicaraguenses?⁶⁵⁵

Dentro de este contexto de exacerbación mariana por el evento de la Consagración y de las supuestas apariciones, los grupos cristiano liberacionistas denunciaron que fueron repartidos volantes y folletos anónimos donde se aseguraba que la aparecida virgen pedía rezar por la Conferencia Episcopal de Nicaragua, en especial por el obispo Miguel Obando y Bravo.⁶⁵⁶ También denunciaron la aparición de papeletas con mensajes donde se pide orar a la virgen por la amenaza de la implantación de un gobierno y sociedad atea dentro del país. En ejemplo de este tipo de oraciones lo brinda un folleto distribuido supuestamente por el Ejército Azul de María para Centroamérica:

653 Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 80.

654 Declaraciones de Mons. Vivas, en: *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 14 (1982): 4.

655 *Ídem*.

656 *Ibidem.*, p.5.

En especial te consagramos todos los pueblos de Rusia para su conversión... Míranos y ayúdanos como Madre misericordiosa en estos difíciles momentos en que nos presenta el mal con capa de bien y se nos infiltra por doquier. Líbranos de este paganismo ateo y de la escandalosa y pública inmoralidad que nos invade, que tanto ofende a Dios y pierde a tantas almas.⁶⁵⁷

En respuesta a este tipo de interpretaciones y usos de la imagen de María, el Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, acusó que “María ha sido convertido en un símbolo del cristianismo burgués”,⁶⁵⁸ y dentro de estas discusiones marianas publicó una novena para la reflexión y devoción de la “Purísima”. El documento incluía una lectura teológica popular de algunos dogmas marianos, pero fue desautorizado por los obispos alegando que no respetaba la correcta doctrina católica.⁶⁵⁹ En esta lucha de declaraciones, apariciones y publicaciones sobre el uso de la imagen de María, podemos observar el arraigado sentimiento religioso respecto a esta figura religiosa, pero también, las pugnas para defender y promover las dos posturas cristianas y políticas que se disputaban en estos momentos en Nicaragua.



Ilustración 12. *Cartel para la Consagración de Nicaragua al “Inmaculado Corazón de María”*

657 *Ídem.*

658 *Ibidem*, 4.

659 “Respuesta a la Conferencia Episcopal de Nicaragua”, Archivo Histórico Monseñor Romero, https://www.archivocromero.org.mx/articulo/1983_114_5/. (Fecha de consulta: 19 de julio del 2020).

Por otra parte, también encontramos que el colectivo de las Madres de Héroes y Mártires escribió una carta a Miguel Obando, unos días antes del evento de la consagración para pedirle que en el marco de esta celebración no se pasara por alto la violencia y la intervención militar que azotaba al país. En esa carta expresan el dolor por el asesinato de sus hijos y la de otros tantos jóvenes, así como sus preocupaciones ante el avance y las consecuencias de la guerra en Nicaragua. Por eso le piden que todas las festividades marianas “se vuelvan una sola oración de paz”.⁶⁶⁰ Este es otro buen ejemplo de cómo las madres aparecen en el debate religioso para denunciar la guerra y la intervención de Estados Unidos:

Inspiradas por la Gracia Divina recurrimos a la Conferencia Episcopal con la esperanza de que en ella encontraremos comprensión y aliento a nuestras angustias. Es tanto el dolor que llevamos en nuestros corazones por la muerte de nuestros hijos y estando aun frescas las heridas provocadas por su partida, que vemos horrorizadas cómo siguen cayendo más y más hijos nicaragüenses [...] Nuestra angustia crece día a día al pensar que estamos a las puertas de una guerra violenta y terrible [...] Día y noche pensamos en los horrores de la guerra y todavía no alcanzamos a medir sus funestas consecuencias. Nos preguntamos, ¿qué vamos a comer si los que cultivan en nuestros campos el maíz, el arroz, los frijoles que comemos, se ven obligados a dejar de sembrar para defender la vida de ellos y de sus hijos de la furia de los enemigos? ¿Qué va a pasar si nos destruyen las escuelas, los hospitales, las fábricas y los puentes que acabamos de reconstruir con grandes sacrificios? [...] Como madre cristianas, que en los momentos más difíciles hemos recurrido a Su amparo, en este mes que celebramos a la Purísima Concepción de María para rogarle que nos cubra con Su Santísimo Manto y nos proteja de las acechanzas del enemigo, creemos propicio que todo nuestro pueblo cristiano unido en la fe, ore por la paz y para que no nos ataquen las fuerzas de los poderosos. Pedimos a la Conferencia Episcopal en esta hora de angustia, que todas las celebraciones a la Virgen María y a la Natividad del Señor se conviertan en una sola oración por la paz, para que cesen esas agresiones criminales y para que Dios proteja a nuestros hijos que defienden a nuestra querida Patria. Que la voz de nuestros pastores se escuchen en todos los hogares cristianos con el mensaje de nuestra Iglesia Católica para evitar la intervención, con sus dolorosas consecuencias.

Madres de Héroes y Mártires de Nicaragua.

Suponemos que esta petición fue ignorada por la Conferencia Episcopal, como sucedió con la petición hacia Juan Pablo II el año siguiente, ya que la jerarquía católica siempre mostró recelo e indiferencia por pronunciarse ante la guerra y la violencia que azotó al país durante este tiempo. Al

660 “Madres de Héroes y Mártires piden a obispos que dediquen la celebración de la Virgen a la paz”, *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 14 (1982): 10.

contrario, algunos de los pronunciamientos de los obispos fueron muy desafortunados, como cuando se le cuestionó a Monseñor Pablo Vega sobre el silencio de la Conferencia Episcopal ante el asesinato de seis niños en Nueva Segovia por parte de La Contra; ante el cuestionamiento, el prelado respondió que: “Matar el alma es peor que matar el cuerpo, dice el Señor, y 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. [...] Muchos otros niños han muerto, no sólo esos que publican.”⁶⁶¹

Como hemos señalado, observamos que las mujeres movilizadas como las Madres de Héroes y Mártires aparecen como un bloque que visibiliza la guerra desatada contra Nicaragua. Su presencia como colectivo de madres denuncia las miles de muertes y torturas que dejó a su paso la intervención de Estados Unidos, y consideramos que es una de las maneras en que las mujeres afrontaron a la jerarquía católica indolente y cómplice ante esa realidad. Incluso, los obispos del Episcopado llegaron a declarar que estas mujeres eran manipuladas para generar conflicto y división. Una carta pastoral publicada en 1984 expresa esta idea: “El sufrimiento de las madres que han perdido a sus hijos [...] se manipula para excitar el odio y el deseo de venganza”.⁶⁶² Esto nos lleva a considerar que en el terreno político y eclesial donde se disputaban estos dos proyectos de iglesia, la existencia de este grupo de mujeres no resultaban indiferentes para ningún grupo, porque su presencia era altamente significativa en el terreno público.

661 *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 30-31 (1984): 19.

662 “Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense sobre la reconciliación” en *Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua*, Núm. 26-27 (1984): 11.



Ilustración 13. *Madres de los mártires en el mural de la iglesia del barrio de El Riguero.*

5.4 Apuntes sobre género, feminismo y religión al final de la revolución

En 1989, en el décimo aniversario de la revolución, Luz Beatriz Arellano e Ineke Bakker escribieron un ensayo titulado *La mujer en la Iglesia*. En este ensayo las autoras hacen una serie de cuestionamientos sobre diferentes puntos, como el avance de las mujeres cristianas dentro de la revolución y en los procesos de lucha popular en Nicaragua.

Cabe preguntarse [...] si en estos diez años de revolución sandinista, las mujeres hemos logrado hacernos de alguna manera, más sujetos históricos tanto en la sociedad como en las iglesias. ¿Se ha llegado a la abolición de la “odiosa discriminación que la mujer ha padecido con respecto al hombre” y se ha establecido la igualdad económica, política y cultural entre la mujer y el hombre”, como lo formula tan concretamente el Programa Histórico del Frente Sandinista de Liberación Nacional? ¿Ya podemos hablar de una participación plena de la mujer en la gestación de las iglesias y en la producción teológica?. ¿Las mujeres somos sujetos de nuestra fe y podemos expresarla en un lenguaje auténticamente femenino?⁶⁶³

Por varias razones podemos plantear que este ensayo resulta interesante e ilustrativo para comprender cuáles podrían haber sido los debates sobre la situación y lugar de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista en ese momento. Pero lo que nos interesa destacar de esta reflexión es que las

663 Luz Beatriz Arellano e Ineke Bakker, “La mujer en la Iglesia” en *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coord. Giulio Girardi (México: CAV-Claves Latinoamericanas- Paradigmas Ed., 1989), 159.

autoras apuntan hacia la posibilidad de pensar si dentro de todo este proceso social, político y religioso que ha implicado un cristianismo liberacionista enmarcado dentro de la revolución, las mujeres cristianas han encontrado una *voz propia* dentro de toda esta historia. Es decir, ¿podríamos decir que las mujeres que fueron parte de este proceso religioso-político lograron construir una identidad y conciencia (teológica/política) que las vinculó a generar una reivindicación crítica de las opresiones estructurales que experimentan las mujeres, al considerar no sólo las violencias sociales, sino las que se generan dentro de la religión y la Iglesia?

Ahora, a diez años de la revolución, ¿cómo está la posición de las mujeres que ya desde los años sesenta han jugado un papel de liderazgo en las comunidades de base?, ¿han logrado estas mujeres-vanguardia romper con las normas y expectativas tradicionales del papel de la mujer?, ¿han logrado hacerse sujeto histórico? [...] A diferencia del hombre, la mujer se ve confrontada con una historia de siglos de menosprecio a la mujer en la tradición cristiana que se ha usado y se sigue usando para limitar su autonomía y participación. Así que las mujeres cristianas, para poder hacerse sujetos de su vida en la Iglesia y en la sociedad, tienen que luchar no sólo contra los obstáculos puestos por los condicionamientos socio-políticos e ideológicos, sino también contra una justificación teológica de su opresión por parte de las iglesias.⁶⁶⁴

Aunque consideran notable que en mayor o menor medida las mujeres cristianas han cuestionado el lugar de sometimiento que había permeado la sociedad nicaragüense hasta ese momento, para Arellano y Bakker existen pocas referencias testimoniales y de reflexión teológica que enuncien de manera explícita las reivindicaciones adquiridas por ellas como mujeres.⁶⁶⁵

Este ensayo, publicado a finales de la revolución lleva a plantear el último punto que nos interesa tocar después del largo recorrido histórico que hemos hecho para analizar el desarrollo de la participación política desde y a partir del espacio eclesial/religioso de las mujeres en Nicaragua: cuestionar si las mujeres cristiano liberacionistas, después de las tres décadas de luchas diversas, lograron no sólo tomar conciencia de las opresiones político/económicas que vivían, sino también tomar una posición crítica sobre las opresiones específicas que tenían como mujeres. En otras palabras, si lograron abanderar una lucha específica desde las reivindicaciones políticas de género, como de alguna manera Arellano y Bakker se cuestionan en su ensayo.

A partir del tipo de fuentes escritas y orales con las que hemos construido este trabajo, que en su mayoría fueron emitidas en plena coyuntura revolucionaria, sería forzado decir que las mujeres que fueron parte de estos espacios religiosos posteriormente volcaron su atención hacia la militancia

664 *Ibidem*, 160-161.

665 *Ibidem*, 175.

feminista, o que abanderaron un colectivo de mujeres que desde lo religioso reivindicaran los derechos de las mujeres.⁶⁶⁶ Decimos que podría parecer un análisis forzado no porque esto no sea posible, sino porque las fuentes con las que hemos construido este trabajo no nos permiten ver de manera clara esta cuestión. Y consideramos que para responder a esta interrogante se requeriría otra investigación que vuelva a oír los testimonios e indague las cuestiones de género y la cultura política y religiosa actual de estas mujeres.

Pero nos detenemos a considerar cómo se sitúan las mujeres que fueron parte del movimiento cristiano liberacionista, ante el movimiento de mujeres o la conciencia crítica de género, porque como balance final de este trabajo nos parece necesario enunciarlo, para dejar una pregunta abierta para futuros trabajos en esta línea: ¿Podemos decir que las mujeres cristianas aportaron al desarrollo del movimiento feminista posterior a la revolución o a los movimientos de reivindicación de los derechos de las mujeres en Nicaragua? Consideramos importante esta cuestión porque queremos *dar cuerpo* a la narrativa tradicional de la participación cristiana en la revolución que retoma los parámetros de la teología de la liberación de la década de los setenta, que habla de las luchas de liberación de “los pobres”, sin considerar otro tipo de subjetividades, opresiones y luchas que emergen de situar de manera específica los cuerpos de estos *pobres*.

Y si bien podemos afirmar que nuestro trabajo se ubica en el marco de esta narrativa de la *opción preferencial por los pobres*, no queremos pasar de largo que el movimiento cristiano liberacionista y la Teología de la Liberación fueron interpelados por las luchas y la conciencia de las mujeres cristianas de América Latina que comenzaron a ver que resultaba insuficiente hablar únicamente de la liberación económico- política de la sociedad, porque dentro de este proceso comenzó un reconocimiento de la “doble opresión” de las mujeres: por su clase y en razón del género. Esto hizo que se comenzara a hablar de teología de la liberación *desde las mujeres* o *con óptica de mujer*, antecedentes y primeros pasos del devenir complejo y diverso de una Teología (s) Feminista (s) en América Latina, la cual ha ido acompañada de un movimiento álgido de lucha por los derechos y reivindicaciones de las mujeres dentro y fuera de las iglesias.⁶⁶⁷

666 Incluso, aunque al realizar este trabajo hemos encontrado algunos casos de mujeres que a partir de ciertas prácticas y herramientas que adquirieron en sus espacios religiosos pudieron cuestionar su situación como mujeres en la sociedad e iglesia, o que en la actualidad existan algunas mujeres que vienen de espacios cristianos que tienen una visibilidad y militancia feminista, como la ex religiosa Dorothea Wilson o la teóloga María López Vigil.

667 *Cfr.* Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva” e Ivone Gebara, “Teología de la liberación y género: un ensayo crítico feminista” en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos (Madrid: Trotta, 2008).

Aunque reconocemos que no contamos con los elementos suficientes para contestar la interrogante planteada, creemos que sí podemos tratar de sentar algunas bases para entrar en este debate, y lo hacemos acercándonos a dos cuestiones fundamentales: En primera, considerar cuál fue el camino que tomaron las políticas de mujeres al paso de los diez años de Revolución Sandinista, sobre todo en lo concerniente a lo ocurrido al interior de la Asociación de Mujeres “Luis Amanda Espinoza” (AMNLAE). Planteamos esto porque hemos observado que el aporte más significativo y visible de las mujeres cristianas al movimiento de mujeres fue a partir de esta organización de tendencia sandinista, a la cual se sumaron varias mujeres de las CEBs desde la década de los setenta en su asociación antecesora AMPRONAC. Por el otro lado, queda por hacer un balance de la situación de las CEBs al término de la revolución, indagando cuál fue el giro que dieron estas comunidades en la década posterior, cuando las políticas neoliberales que se implementaron tras el fin del proceso revolucionario obligó a las CEBs a replantear sus proyectos.

5.4.1. Movimiento de mujeres

Sobre la cuestión del desarrollo del movimiento de mujeres concentrado en AMNLAE, puede afirmarse que mucho del rumbo político de esta asociación estuvo condicionada por su vinculación directa con el FSLN. Diversas autoras señalan que el papel de AMNLAE se vio limitado en su habilidad para enfrentar la desigualdad que vivían las mujeres por su papel como organización del partido en el poder; lo cual implicó que en muchas ocasiones se tuvieron que atenuar o posponer las demandas de las políticas de las mujeres en relación a las prioridades del gobierno. En este sentido, para Clara Murguialday, AMNLAE perdió su base social porque al considerar postergables las demandas de las mujeres, desatendió sus intereses y renunció a movilizarse entorno a ellos. Con el tiempo AMNLAE se identificó, más bien, como la organización que acompañaba a las madres de los jóvenes movilizados en los frentes de guerra.⁶⁶⁸ La hipótesis de Karen Kampwith es que AMNLAE hubiera podido evolucionar para convertirse en una organización más independiente y feminista, si la revolución hubiera continuado su curso original. Es decir, si no se hubiera interpuesto la guerra, ya que con ésta la política de género en Nicaragua ingresó a una fase de retroceso, por la subordinación que tenía la asociación de mujeres con los objetivos del gobierno. Aunque eso a ciencia cierta, nunca lo sabremos.⁶⁶⁹

668 Murguialday, *op. cit.*, 138-139.

669 Kampwith, *op. cit.*, 144.

Pero a pesar de lo anterior queda apuntar algunos de los logros e iniciativas que impulsó AMNLAE en esta década. Su labor incluyó abogar por cambios legales a favor de las mujeres y ofrecer servicios de salud y legales, a través de las Casas de la Mujer, las cuales para 1990 eran más de 50 en todo el país.⁶⁷⁰ A través de su representante en el Consejo de Estado, AMNLAE impulsó varias reformas al Código Civil, con desiguales resultados y algunas con álgidos debates en el Consejo y la sociedad. Algunas de las propuestas de AMNLAE fueron de protección a la infancia, como la Ley de Adopción para eliminar las dinámicas de compra y venta de niñas y niños. La Asociación contó con el apoyo de mujeres abogadas, juezas y magistradas, para elaborar el nuevo Código de Familia, dentro de este marco se pensó en las obligaciones que no estaban cumpliendo los hombres para con sus familias; así se aprobó a principios de la década de los ochenta, la Ley de Relaciones entre madre, padre e hijos y la Ley de Alimentos. La primera ley eliminaba la antigua distinción entre hijos “legítimos” e “ilegítimos”, y a partir del concepto de guarda compartida establecía la igualdad de derechos y deberes entre la madre y el padre. Además, en caso de separación se privilegiaba la custodia del hijo o la hija a la madre, de esta manera la ley buscó terminar con las facilidades legales con las que algunos hombres arrebatan los hijos a las mujeres.

La ley de alimentos tuvo como objetivo remover los obstáculos para que las mujeres pudieran exigir a los hombres el cumplimiento de sus deberes paternos, a través del reclamo de una pensión alimenticia para la manutención de los hijos. Antes de ser presentado en el Consejo, el ante proyecto de esta ley fue ampliamente discutido y ampliado por 120 asambleas populares, donde participaron mujeres de la base de AMNLAE así como mujeres de otras organizaciones que escucharon y discutieron el contenido de esta ley. Con esta práctica AMNLAE buscó que la ley surgiera de una experiencia de democracia popular, sin embargo, esta iniciativa resultó ser muy polémica, pues “con esta ley, los hombres sintieron por primera vez cuestionadas sus actitudes irresponsables, en consecuencia, reaccionaron con hostilidad”.⁶⁷¹ Si bien, al final la ley fue aprobada con algunas modificaciones, ésta nunca fue aplicada por la Junta de Gobierno, ya que se consideró que no existían las condiciones materiales para poner en práctica tal disposición legal.

670 *Ibidem.*, 143.

671 Murguialday, *op. cit.*, 130. «Un aspecto de la ley resultó ser extremadamente polémico: en caso de separación o divorcio, el hombre debería aportar una pensión alimenticia, según sus posibilidades económicas, a sus hijos e hijas si éstos quedasen con la madre; también al mantenimiento de la mujer si ésta no pudiera trabajar por razones de edad o salud. Esta disposición tomaba en cuenta que la madre, al realizar las labores domésticas, ya está aportando a la sobrevivencia familiar; reconocía el valor social del trabajo doméstico y exhortaba a que fuera por todos los miembros del hogar» (*Ibidem*, 128-129).

AMNLAE participó en el proyecto de Constitución de 1985, donde apeló a que era necesario que la nueva carta magna reflejara nuevos valores hacia la mujer. Así, pidió protección de la ley para erradicar la discriminación hacia las mujeres, y que se sancionara todo tipo de violencia sexual y física.⁶⁷² Otra cuestión que trabajó fue la gestión de Centros de Desarrollo Infantil (CDI) y Servicios Infantiles Rurales (SIR), ante el aumento de la inserción laboral de las mujeres en el campo y la industria, ante la crisis económica y la guerra.⁶⁷³ Aunque como señala Clara Murguialday:

Las batallas jurídicas planteadas por AMNLAE durante los primeros años, con ser necesarias y en cierto modo exitosas, apenas rozaron el fondo de la desigualdad sexual. Los cambios estructurales y el protagonismo de las mujeres habían afectado en no poca medida las relaciones cotidianas, pero la Asociación no acertaba al convertir las quejas de las mujeres en reivindicaciones colectivas.⁶⁷⁴

La despenalización del aborto fue también una cuestión polémica, y al final, un tema postergado bajo el argumento de que no era el momento para abordar esta problemática ante las prioridades del Estado; aun cuando existían evidencias de que los abortos clandestinos representaban un problema de salud pública para las mujeres. Una investigación realizada en el Hospital de la Mujer señalaba que entre 1983 y 1985 el 45% de las mujeres que ingresaron al hospital fue por daños a su salud por abortos clandestinos, de estas mujeres el 10% murió y el 26% quedó estéril.⁶⁷⁵ Sobre el tema de la legalización del aborto encontramos posturas diferentes dentro del gobierno, la comandante del FSLN Doris Tijerino, escribió en 1985: “Es necesario abordar el problema del aborto, la ley actual restringe los derechos civiles de las mujeres al negarle la opción de determinar libremente su maternidad. Como mujer pienso que debe revisarse la Ley que califica el aborto como delito, igualmente los planes de educación sexual”.⁶⁷⁶ Y por el otro lado, Glenda Monterrey, secretaria general de AMNLAE, aludió que este tema no era importante para la vida de las mujeres, abogando que se debía priorizar “el combate al enemigo”, y los temas relacionados a la reproducción y sexualidad de las mujeres debían de discutirse en función del desarrollo y posibilidades de la revolución:

672 Rodríguez, *op. cit.*, 48.

673 «Los CDI y SIR resultan insuficientes para responder las necesidades de un número creciente de trabajadoras, donde la PEA urbana femenina representa el 41.6% y en el campo es del 48.6%» (*Ibidem*, 49). «Como era previsible, la guerra y la crisis económica han propiciado un aumento de la participación económica femenina. Alrededor de 200 mil hombres se han integrado en las distintas estructuras de la defensa militar desde 1984, lo que ha agudizado la escasez de mano de obra, sobre todo en el campo, y ha alentado a la contratación de mujeres.» (Murguialday, *op. cit.*, 155).

674 *Ibidem*, 131.

675 *Ibidem*, 95.

676 Citado en Rodríguez, *op. cit.*, 48.

No negamos que algunas mujeres se planteen el problema del aborto. ¡Pero ese no es el sentir de la mayoría de nuestras mujeres! Y en caso de que lo fuera, ahorita no tendría mayor sentido esa discusión, ya que mujeres y hombres tenemos que estar alertas y dispuestos a combatir al enemigo [...] En AMNLAE consideramos que estos problemas de las relaciones, del embarazo, de la separación de la pareja son problemas muy complejos que tienen que ser analizados de acuerdo al desarrollo de nuestra revolución. Y que no se entienda que estamos en desacuerdo con ayudar a buscar soluciones de este tipo de problemas, no, ¡es que hay otras tareas prioritarias!⁶⁷⁷

Observamos también, que en este periodo existió una desconfianza hacia las luchas separatistas de las mujeres que se situaban desde las reivindicaciones propias, ya que eran vistas como algo que ponía en peligro la unidad de la revolución. Se argumentaba priorizar los temas económicos, en una lectura marxista clásica de la realidad, así lo deja ver las declaraciones de Mónica Baltodano, quien en esta época era parte del secretariado del FSLN: “En nuestra sociedad no está abolida la lucha de clases, por lo tanto, nuestra lucha fundamental, como mujeres revolucionarias, está al lado de los trabajadores y no como mujeres en contra de posiciones machistas. Si no, nos desviaríamos y caeríamos en posiciones reaccionarias.”⁶⁷⁸

Durante este período, utilizar el término feminista era con un uso peyorativo, en algunos casos se utilizó como sinónimo de desubicación política y revolucionaria. Es evidente que en estos años existía una ignorancia respecto al significado del término, ya que se conceptualizaba como una especie de machismo femenino. En este sentido, resulta interesante el artículo *El feminismo es reaccionario* (1985) de Rosario Murillo,⁶⁷⁹ donde cuestiona la existencia misma de una organización propia de las mujeres. Veamos:

Yo creo que en una Revolución no puede existir una organización específica de la mujer porque sería una forma de perpetuar la desigualdad. [...] Más que una organización de mujeres, yo soy de la opinión que necesitamos motivar más a las mujeres a que trabajen y participen en toda la vida de las organizaciones gremiales, estudiantiles, comunales, religiosas, etc. [...] Y esto creo que sería más fácil o más correcto impulsarlo desde las diferentes organizaciones, complementándose con programas institucionales. [...] Con frecuencia se dice que la problemática particular de la mujer requiere de un trabajo especializado que sólo las mujeres - ¡que son las únicas interesadas! [...] Se habla del aborto como problema ¡específico de la mujer!, del maltrato físico, de la mentalidad dependiente del hombre (que tienen las mujeres) o de las dobles jornadas de trabajo. Y pareciera que este tipo de problemática debe justificar la existencia de organizaciones de mujeres. ¿No será esto más bien un síntoma de ‘machismo’ femenino? [...] Por otra parte, yo tengo una especie de alergia a los temas ‘específicos de la mujer’. O del hombre. Me parece que ubicar cualquier temática en ese contexto no nos conduce a superar esquemas tradicionales. [...] seguiremos dividiendo (en vez de compartiendo), fragmentando

677 Citado en Murguialday, *op. cit.*, 119.

678 *Ibidem*, 118.

679 Esposa del presidente Daniel Ortega, actual vicepresidenta de Nicaragua.

(en vez de integrando) la realidad. [...] Creo por el contrario que el feminismo a ultranza, en una Revolución, es un efecto, un machismo femenino. Porque negar al hombre la posibilidad de cambiar y de contribuir al cambio que las mujeres necesitan es caer en un radicalismo, no revolucionario, y hasta cierto punto reaccionario.⁶⁸⁰

Contrastando a la opinión de Murillo, tenemos las palabras de Benigna Mendiola (líder campesina durante la lucha anti somocista, integrante de AMNLAE y diputada de la Asamblea Nacional), quien públicamente se nombró feminista como sinónimo de tener conciencia y convicción como mujer para luchar por los derechos de otras mujeres: “Si defender la dignidad de la mujer que ha estado tanto tiempo marginada y no querer ser marginadas, mucho menos pisoteadas por todo el mundo, si eso es feminismo, ¡estoy de acuerdo en ser feminista, pues!”⁶⁸¹

Tenemos algunos problemas dentro del grupo porque ellos dicen que nosotras hablamos demasiado de los derechos de la mujer y vamos a llegar en algún momento a crear un feminismo aquí [...] Pero, ¿por qué hablamos tanto de eso? Pues porque somos parte de las mismas compañeras y lo que sufre una mujer del pueblo lo sentimos en carne propia, porque somos mujeres [...] Aquí estamos luchando por rescatar la dignidad de la mujer pero ellos creen que queremos una lucha a muerte contra los hombres y no es cierto [...] Piensan que el feminismo es donde sólo las mujeres mandan y los hombres no pueden nada y tienen que humillarse.⁶⁸²

El año 1985 fue muy significativo en acontecimientos protagonizados por mujeres, además de ser un período en que se recrudeció la crisis y la guerra, cuestión que repercutió sobre todo en la vida de las mujeres de los sectores populares. De esta manera, se puede observar que a mediados de la década de los ochenta el movimiento de mujeres tomó cierta conciencia sobre la importancia de tomar una identidad propia, y de plantearse como un movimiento desde y para las mujeres, independientemente de su filiación al sandinismo. La Segunda Asamblea de AMNLAE realizada en 1985, puede verse como una cuestión histórica en este sentido, según Clara Murguialday: “en esa asamblea, el Movimiento de Mujeres se armó con una perspectiva de género e hizo su entrada en el escenario político de la Revolución Sandinista”.⁶⁸³ Sin duda, AMNLAE en esa ocasión actuó como grupo de presión hacia el poder revolucionario para que los problemas de las mujeres comenzaran a adquirir carácter de problema político. A partir de esta asamblea se vio una nueva manera de plantear y entender algunos problemas como la violencia dentro y fuera del hogar, las consecuencias de la guerra en la vida de las mujeres, y las mujeres comenzaron a hablar de ellas mismas, sin el temor a ser

680 *Ibidem*, 143-144.

681 Citado en Rodríguez, *op. cit.*, 47.

682 Benigna Mendiola citado en Murguialday, *op. cit.*, 141.

683 *Ibidem*, 196.

acusadas de divisionistas con respecto a los temas urgentes de la revolución.⁶⁸⁴ También puede observarse una nueva manera de acompañar a las mujeres obreras, con un acercamiento directo al recoger sus opiniones, preocupaciones e intereses en un proceso asambleario en las fábricas:

Yo creo que nosotras antes teníamos un modo impersonal de trabajar [...] Si realmente somos una organización de mujeres, tenemos que hablar de las cosas de la mujer y hablar como mujeres. Ahora, cuando vamos a las fábricas, explicamos que nuestro objetivo es poner a la mujer en la vanguardia de la lucha por sus reivindicaciones y que ellas mismas propongan las alternativas. Esto es lo que motiva a la gente. Al hablarles así, ven que ya no es una cuestión del Frente Sandinista o de las mujeres sandinistas, sino de AMNLAE-MUJER [...] Para nosotras la mujer es primero mujer y futuramente sandinista, ahorita el trabajo es de mujer a mujer, independientemente de la ideología o de la posición política.⁶⁸⁵

Pero aparte de las mujeres congregadas en AMNLAE, a finales de la década de los ochenta comenzó a surgir otro tipo de colectivos que rechazaban unirse a partidos o sindicatos, dando comienzo a un movimiento autónomo de mujeres en Nicaragua. En 1987 se llevó a cabo en Taxco, Guerrero, México, el Encuentro Feminista Latinoamericano, lo que permitió que varias mujeres nicaragüenses pudieran asistir debido a la relativa cercanía. Muchas mujeres inspiradas en esta línea comenzaron a fundar las primeras organizaciones feministas autónomas en Nicaragua, en 1987 se formó el Colectivo de Mujeres de Matagalpa, en 1988 el Centro de Mujeres de Masaya y en 1989 el Centro de Mujeres Ixhen. Estas nuevas organizaciones hacían labores similares a las Casas de la Mujer de AMNLAE, donde se proporcionaban servicios de salud, asesoría legal, ayuda psicológica, talleres de educación sexual y entrenamiento laboral, la diferencia era que éstas se organizaban de manera independiente al FSLN, bajo una organización y formación feminista que buscaba cambiar la política estatal más que proporcionar servicios.⁶⁸⁶

Por otra parte, al regreso del Encuentro Feminista Latinoamericano y en esta misma línea, se fundó un pequeño grupo denominado Partido de Izquierda Erótica (PIE), que buscó promover la igualdad de género como valor constitucional en el marco de los debates de los cambios constitucionales de 1987. “Aunque duró muy poco, el PIE dejó su huella en la Constitución y en el movimiento de mujeres. Luego de que el FSLN perdiera las elecciones de 1990, los cerca de 20 miembros de PIE se convirtieron en miembros fundadores de las organizaciones feministas que surgieron a principios de 1990.”⁶⁸⁷

684 *Ídem.*

685 Dirigente de AMNLAE, citado en *Ibidem*, 200.

686 Kampwirth, *op. cit.*, 145.

687 *Ídem.*

5.4.2. El movimiento cristiano liberacionista ante el fin de la revolución y el asomo del periodo neoliberal

Hijo mío:

Han pasado diez años desde cuando tu figura se desdibujaba en la noche y te vi doblar en la esquina cerca de la casa. Fue la última vez que te vi. Después, esa maldita emboscada [...] De ahí, a esta parte, vivo tu ausencia como algo terrible que me hace andar el martirio más grande de mi vida: El quererte y no tenerte. [...] Pero hay otro dolor. ¿Recuerdas aún, que me decías que tu lucha era por una Nicaragua libre e independiente, donde hubiera mejor educación, más hospitales, más escuelas, más universidades, más zapatos, más empleos, un mejor nivel de vida para los pobres? Tengo que decirte que con el cambio de gobierno hemos sufrido un retroceso espantoso [...] ¿Qué te puedo decir de los obreros y obreros especialistas? ¡Pues, que están desempleados! ¡Esa es la gran verdad! ¿Qué te puedo decir de los niños, a los que amabas tanto? Deambulan por las calles y mueren por falta de medicamentos. ¿Y de la actual juventud? Que las pandillas han aumentado y andan como alma en pena, y no se diga la droga, la prostitución, el analfabetismo, los crímenes y violaciones. Contra toda esta maldad has luchado y dado tu vida. Esto lastima, esto duele y sentís que quema. Muchos se han retirado, hay fisuras en la estructura. Somos pocos, pero luchamos por erradicar los abrojos. La verdad es que estamos en el ojo del huracán. Pero saldremos. Son los tiempos duros, que decías vendrían. Pero decías también, que los héroes de vanguardia, no podrían perder el camino.

Tu mamá, que te ama cada día más.⁶⁸⁸

Estas palabras corresponden a una serie de cartas que Amparo Barreto de la Parroquia San Pablo Apóstol escribió a Gerardo, su hijo asesinado en 1985. Esta carta escrita en la década de los noventa, es una mirada al sentir de una parte de la población nicaragüense ante la pérdida del FSLN en las elecciones de 1990. Además, que las palabras de Amparo tocan varios de los problemas sociales que trajo consigo la nueva etapa política del país, con triunfo de Violeta Chamorro, quien inauguró un periodo de gobiernos neoliberales en Nicaragua.⁶⁸⁹ La victoria de la candidata de la coalición de la Unión Nacional Opositora implicó el desmantelamiento de la estructura social y económica de la revolución, al asumir la presidencia, Violeta Chamorro adoptó inmediatamente el modelo neoliberal y una serie de medidas de ajuste estructural basadas en las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. De esta manera, se redujo enormemente el gasto estatal, lo cual trajo un amplio recorte de empleados en el sector público, eliminación de los subsidios gubernamentales para alimentos, servicios públicos y transporte, a la par que se privatizaron las empresas estatales y se aplicaron políticas económicas para cambiar el modelo mixto de economía

688 Klomberg, *op. cit.*, 184-185.

689 Así comenzó una etapa de 16 años de sucesivos gobiernos neoliberales: Violeta Chamorro (1990-1996), Arnoldo Alemán (1996-2001) y Enrique Bolaños (2001-2006).

hacia un eje de libre mercado. El ritmo en que fueron aplicadas estas medidas de ajuste estructural resultó aplastante, y precarizó aún más las condiciones de vida de una sociedad acostumbrada a contar con una red de ayuda estatal que beneficiaba sobre todo a los sectores más vulnerables.⁶⁹⁰

Así, la privatización de la salud y de la educación, los despidos, la suspensión de ayudas y programas de AMNLAE hizo que esta nueva etapa fuera especialmente complicada para las mujeres de los sectores populares. Aunque su situación de por sí ya era angustiante por la prolongada y aguda crisis económica y por el contexto de guerra, este periodo de desmantelamiento del estado social hizo su situación cotidiana aún más compleja, porque implicó la búsqueda de nuevas estrategias de sobrevivencia para compensar la falta de ayuda estatal y subsidios. Según estudios de estos momentos:

La pobreza es mayor en los hogares encabezados por mujeres (que son el 65% en zonas urbanas y el 82.6% en las rurales, según los últimos datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos). Un 72.5% de los hogares con jefa de familia mujer son pobres, mientras que la proporción en los encabezados por hombres es del 67.5%. En un 81.3% de los primeros disminuyeron sus gastos en alimentación, informan estudios de organismos independientes.⁶⁹¹

Una de las acciones que se tomaron para incrementar los ingresos del hogar fue la incorporación de otros miembros de la familia al trabajo, de esta manera, muchos infantes tuvieron que dejar la escuela para laborar en el comercio ambulante. También es notable, que una parte de las niñas dejaron sus estudios por quedarse en casa a cuidar a los demás hermanos, en ausencia de la madre que ampliaba su jornada laboral para obtener un mayor ingreso. Así como señala, Anna Fernández Poncela: “la deserción escolar en muchas ocasiones responde a una reestructuración del hogar y a la ampliación del número de sus miembros que aporta a la manutención familiar”.⁶⁹² Además, que la privatización de la educación implicó el pago de cuotas, cuestión que dificultó aún más el acceso a la educación a las y los niños de los estratos más pobres.

Explicar las razones de la derrota del FSLN es una cuestión compleja, y aunque no nos corresponde detenernos a analizar la profundidad de este quiebre, retomamos los cuatro elementos que señala Salvador Martí I Puig para explicar el resultado de las elecciones del 25 de febrero de 1990.⁶⁹³ En primera, se debe considerar la profunda crisis económica fruto de las agresiones de La Contra, así como los errores de ejecución del mismo gobierno sandinista. Como segunda

690 Florence E. Babb, *Después de la Revolución. Género y Cultura Política en la Nicaragua Neoliberal* (Managua: IHNCA-UCA, 2012), 161.

691 Anna M. Fernández Poncela, “Desempleo, angustia y violencia: las mujeres en Nicaragua” en *Estudios Ecueménicos*, Núm. 35 (1993): 43.

692 *Ídem*.

693 Puig, *op. cit.*, 135.

circunstancia, debe tomarse en cuenta la permanencia constante de un conflicto bélico de diez años que desgastó y afectó de manera sentida a la población civil; cabe destacar que Violeta Chamorro fue publicitada como aquella candidata que devolvería la paz y tranquilidad al país, como menciona Ignacio Dueñas García:

Violeta Chamorro, figura amable y entrañable diseñada por la derecha nicaragüense y por la administración Bush. Para ello se le caracterizó como abanderada de la paz en un contexto de terrible guerra de desgaste causada, por otra parte, por los mismos que habían creado su imagen. Como icono de la superación del conflicto, su simbología sugería la reconciliación y la desmovilización, elementos que en aquel momento la gente necesitaba escuchar.⁶⁹⁴

Como lo explica de manera sencilla y clara el testimonio de una niña, que recuerda uno de los miembros de las CEBs: “A mí una niña me explicó la mitad de las cosas del por qué el Frente perdió la guerra. Una niña me dice: «Estoy esperando a mis papás». «Y, ¿qué hacen tus papás?, ¿por quién van a votar?», yo seguro que iba a decir «por el Frente», y me dice: «no sea tonto, por la Violeta, si gana la Violeta se para la guerra».”⁶⁹⁵

El tercer factor que incidió en la derrota del FSLN en 1990, fueron las afectaciones que tuvieron sobre amplios sectores del país las políticas de ajuste a finales de la década de los ochenta. Para 1987 la inflación alcanzó más del 13,000%, buscando revertir esta tendencia al año siguiente el gobierno puso en marcha el Programa de Estabilización y Ajuste, con el cual se devaluó la moneda, miles de trabajadores fueron despedidos del sector público y se pasó de un modelo de producción y consumo interno a uno de producción orientada a la exportación.⁶⁹⁶

Como último factor que contribuyó a la destitución del gobierno del FSLN, Puig señala los comportamientos prepotentes de ciertos dirigentes sandinistas, así como la prevalencia de dinámicas clientelares y corruptas dentro del Frente Sandinista, acciones que provocaron la división, deserción y decepción entre muchos militantes y ciudadanos.

La derrota del FSLN en las elecciones de 1990 significó un duro golpe al movimiento cristiano liberacionista, ya que muchos de estos cristianos habían dado todo su apoyo desde hace casi dos décadas al proyecto del FSLN. Arriesgando sus vidas, poniendo todo su esfuerzo y tiempo a un proyecto que para ellas y ellos había significado una real esperanza para la construcción de una sociedad más justa, donde se hacía factible esa *opción preferencial por los pobres*, eje fundamental en la

694 Dueñas, *La iglesia en Nicaragua entre el sandinismo y el neoliberalismo...*, 95.

695 Testimonio de Arnaldo Zenteno en *ibidem*, 96.

696 Babb, *op. cit.*, 159.

interpretación de su fe. Y es que cabe recordar que este colectivo de cristianos que luchaba y reivindicaba su lugar dentro de la revolución desde su identidad y práctica religiosa, fueron uno de los distintivos del proceso revolucionario en Nicaragua. Hecho que causo dentro de los espacios allegados a la Teología de la Liberación en América Latina una euforia y esperanza por el provenir de estos movimientos religiosos dentro de la región. Y como escribió María López Vigil en 1991, al reflexionar sobre la *Iglesia de los pobres*, en esa coyuntura de ver terminada la revolución:

Es evidente que el triunfo de la revolución popular sandinista hizo más grande a la Iglesia de los pobres de lo que en realidad era. La distorsionó, le dio unas dimensiones diferentes a las que en realidad tenía. Le dio también una responsabilidad continental, universal, histórica, que era desproporcionada a sus fuerzas. Como si a un niño que empieza su primaria le exigieran comportarse como doctor. Así, lo que apenas era un granito de mostaza -con mucho futuro, sí, pero sólo eso- comienza a parecer a los ojos de amigos y enemigos como árbol grande, fuerte, inmenso, como un faro de luz potente que alumbraba naciones... Entre amigos, esto era la proyección de sus deseos y de sus sueños. Cuánta gente en el mundo no deseaba que entre cristianismo y revolución no hubiera contradicción. Porque en Cuba la había habido y en América Latina no había lugar a donde mirar todavía. Entonces venían amigos de todas partes, de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, como en una epifanía, a ver esta Iglesia, a conocerla, a admirarla, a aprender de ella. Cuánta gente preguntando: ¿dónde están los dirigentes?, ¿dónde los proyectos?, ¿dónde las comunidades? ... Porque vimos su estrella y hemos venido. Demasiada camisa para tan poco cuerpo.⁶⁹⁷

No está demás insistir que la derrota del sandinismo fue para la Teología de la Liberación y para el movimiento cristiano liberacionista latinoamericano un duro golpe que los interpelaba directamente, en un momento de crisis ante la reconfiguración neoliberal de los diversos Estados en América Latina. Pero también, porque dentro del marco represivo de los gobiernos autoritarios de las décadas previas, muchos cristianos fueron torturados y asesinados, sin olvidar, la censura y persecución de la misma Iglesia a partir del papado de Juan Pablo II. Consideramos que los asesinatos de los jesuitas de la Universidad Centroamericana en El Salvador, en 1989, y la derrota del sandinismo en 1990, constituyen dos situaciones que simbolizan el momento de crisis y debilitamiento político y eclesial que sufrieron los movimientos inspirados en la Teología de la Liberación en América Latina. Por lo tanto, en este contexto entendemos lo que escribió Giulio Girardi en 1991: “Los cristianos revolucionarios están golpeados por esta crisis a la par de los otros militantes. Pero se sienten cuestionados además como cristianos, en esa *opción por los pobres* que los había empujado justamente a

697 María López Vigil, “La realidad de la iglesia de los pobres” en *Nicaragua en Dar razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista* (Managua: Nicaragua, 1991), 77.

identificar el marxismo y el sandinismo como el camino para hacer el amor cristiano históricamente eficaz”.⁶⁹⁸

¿Podemos decir que la derrota del sandinismo en 1990 supuso el fin del cristianismo liberacionista en Nicaragua? No, pero sí replanteó mucho de su trabajo y formas en que se relacionaban con la sociedad y la política. Ya que el desmantelamiento del estado social llevó a que las CEBs repensaran sus proyectos ante las nuevas problemáticas que comenzaban a vivir los sectores populares. De esta manera, el nuevo giro que tuvieron las CEBs a partir de la década de los noventa fue la de organizar proyectos comunitarios destinados a paliar el abandono de los programas estatales, en áreas como la educación, la salud y la alimentación.

Quando viene en el noventa la pérdida del frente y la situación de hambre y eso, nosotros pensamos: “y, ¿qué nos toca hacer ahora?”, ¿no? O sea, aparte de mantener viva la esperanza, que yo creo que es fundamental, ¿no?, y analizar la situación cómo estaba, sacamos proyectos concretos. Entonces, hasta la fecha están vivos cinco proyectos que hicimos.⁶⁹⁹

Una de las primeras propuestas fue impulsar un proyecto de salud alternativa, creando consultorios donde se atendía con medicina natural; aunque se menciona que este proyecto no tuvo el recibimiento esperado entre las personas de Managua.

Como hemos mencionado, uno de los sectores más precarizados y afectadas en este periodo fueron las y los niños, adolescentes y mujeres, por lo que muchos de los nuevos proyectos de las CEBs tuvieron como sus destinatarias principales a estos grupos. El proyecto *Natras* (Niño/as y adolescentes trabajadores) surgió ante el aumento de niñas, niños y adolescentes trabajando en las calles de Managua, sobre todo en los semáforos de la ciudad. *Natras* ofrece acompañamiento y becas para evitar la deserción escolar, así como un espacio para la recreación deportiva, cultural y artística de estos adolescentes y niñas. Este proyecto existe hasta la actualidad.

Otro proyecto que permanece hasta el día de hoy y ha sido uno de los más significativos por su alcance, es el *Proyecto Samaritanas*. El cual inició como una forma de amistad con las mujeres en condiciones de prostitución, al visitarlas con acompañamiento espiritual y de prevención de enfermedades venéreas. Con el tiempo se fue haciendo un proyecto que abarca varios aspectos de ayuda y fortalecimiento a las mujeres en esta situación, el sacerdote Arnaldo Zenteno, quien fue el iniciador de este proyecto, explica:

698 Giulio Girardi, “Los cristianos revolucionarios nicaragüenses ante la crisis de civilización” en *Nicaragua en Dar razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista* (Managua: Nicarao, 1991), 112.

699 Testimonio de Arnaldo Zenteno, en Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo...*, 115.

Les damos el material para su reflexión, les insistimos en el uso de los preservativos, les facilitamos medios para el examen ginecológico, para prevenir el cáncer, y para el sida también. Hay trabajadores sociales para darles seguimiento, también hay líos con la policía, por problemas legales, etcétera, y les damos un taller de formación sobre las leyes que las protegen, sobre la violencia intrafamiliar, etcétera.⁷⁰⁰

Este proyecto tiene un objetivo mayor que es la “prevención, atención y acompañamiento a niñas, niños, adolescentes y mujeres en situación y/o riesgo de explotación sexual y comercial”.⁷⁰¹ En la actualidad participa dentro de diversas redes a favor la niñez y las mujeres en Nicaragua.



Ilustración 14. *Escultura ubicada en las oficinas del Proyecto Samaritanas en Managua.*

Este enfoque de prevención de la violencia y explotación sexual es un eje que existe en varios proyectos de las CEBs. Por ejemplo, en el de *La Casa Hogar*, que es una residencia para niñas y adolescentes mujeres que se encuentran en riesgo o han sufrido violencia sexual. En *La Casa Hogar* se les ofrece educación y la posibilidad de aprender algún oficio, además de acompañamiento psicológico.

Las *Ollas de soya* son otro proyecto que ha tenido gran alcance y vigencia hasta la actualidad. Estos son comedores comunitarios en barrios populares donde se ofrece tratamiento nutricional y educativo a niñas y niños de entre cero y seis años, junto a sus madres. Este proyecto surgió ante el aumento de la desnutrición entre niñas y niños, por lo que se da seguimiento y acompañamiento hasta que éstos alcancen su peso y talla ideal; en algunas ollas se cuenta con pre-escolar para brindar educación a las y los niños pertenecientes al proyecto.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, 124.

⁷⁰¹ Tomado de un folleto publicado por el *Proyecto Samaritanas* de las CEBs (Managua: 2008).

Como puede imaginarse, llevar a cabo todos estos proyectos exige una ardua organización y logística. Los años de existencia de las CEBs en Nicaragua con una amplia experiencia en trabajo comunitario, han hecho posible que estos proyectos aún perduren hasta nuestros días. Después de 1990, comenzó un camino “más discreto” para las personas de las CEBs, ya que, a diferencia de las décadas anteriores, el movimiento cristiano liberacionista pasó por un momento de menos visibilidad política. Además, que en el caso de las CEBs estas dejaron de tener el reconocimiento de la Iglesia, por ejemplo, a la Parroquia San Pablo Apóstol se le retiró el nombramiento oficial como parroquia y fueron desconocidos por la diócesis. Pero a pesar de esto, las personas siguieron reuniéndose sin sacerdote en la iglesia de la colonia 14 de Septiembre, aquel histórico lugar donde comenzó el proyecto del sacerdote José de la Jara y la religiosa Maura Clarke. Cabe mencionar que, a más de 50 años de su fundación, aún quedan algunas y algunos de sus miembros fundadores quienes siguen manteniendo a esta comunidad.

Cuando analizamos el movimiento cristiano liberacionista desde la mirada actual, situados históricamente a más de cuarenta años de su surgimiento, puede que nos cuestionemos sobre la vigencia y la trascendencia política y religiosa que ha logrado mantener. Actualmente, muchas de las organizaciones inspiradas en la Teología de la Liberación, así como las mismas CEBs, ya no tienen el mismo nivel de convocatoria y presencia que en la década de los setenta u ochenta. Más bien, el panorama religioso actual en Nicaragua podría mostrar que triunfó la derecha católica, y ante un panorama general donde manifestaciones religiosas fundamentalistas son cada vez más fuertes, se cuestiona aún más la prevalencia y continuidad del movimiento cristiano liberacionista y de la Teología de la Liberación en América Latina. Ante esto, podemos considerar que el cristianismo liberacionista en Nicaragua se vio disminuido desde la década de los noventa, o quizás, como menciona María López Vigil: “el triunfo de la revolución popular sandinista hizo más grande a la Iglesia de los pobres de lo que en realidad era.”⁷⁰² Cuestión que consideramos no anula la trascendencia y el legado de las acciones de este movimiento social, ya que, la historia no debe ser leída en términos dicotómicos de -ganar o perder-, sino en la complejidad y en las contradicciones que atraviesan los procesos que hemos de analizar. En este sentido, podemos señalar que las acciones de las y los cristianos han sido reacciones del momento social y político que les ha tocado asumir, y eso podría ser uno de los factores de su prevalencia e importancia, aún dentro de sus contradicciones o limitaciones actuales. Como señala un antiguo integrante y acompañante de las CEBs:

702 López, *La realidad de la iglesia de los pobres...*, 77.

A mí me emociona totalmente el heroísmo de la gente ante la guerra, y luego un heroísmo callado que hay ahora mismo en mucha gente [...] ¿No cree que es estar vivo todo eso que le conté de los proyectos? ¿Y que la gente se junte todas las semanas después de cuarenta años?" [...] Bueno, es que hay dos modos de combatir. No me diga que no es combativa trabajar diario en las ollas, no es combativo salir en las noches a los sitios de prostitución con el peligro que hay. ¿Eso no es combativo?⁷⁰³

703 Testimonio de Arnaldo Zenteno, en Dueñas, *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo...*, 114.

CONCLUSIONES

La idea que impulsó esta investigación fue la posibilidad de arrojar nuevas luces sobre la historia del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua, contando esta historia desde la vida de las mujeres. La hipótesis de esta investigación era que leer e interpretar la historia desde las experiencias religiosas y políticas de las mujeres, siendo ellas el centro de esta historia, obtendríamos nuevas formas de entender este suceso histórico. Y podemos concluir que hacer una lectura histórica desde esta perspectiva sí nos arroja nuevos elementos para comprender el tema de la participación cristiana en la revolución en Nicaragua. Pero también notamos que existen elementos que se repiten dentro de la narrativa tradicional y ya conocida de la historia del cristianismo liberacionista en Nicaragua. Las fuentes con las que contamos, que son en su mayoría testimonios de mujeres de la década de los ochenta, o sea, en el momento coyuntural de la revolución muestran que la prioridad era contar cómo su fe evolucionó hasta converger en una militancia sandinista, para dejar testimonio de las tareas llevadas a cabo dentro de la revolución.⁷⁰⁴ En aquel momento la recolección de testimonios desde las bases cristianas era para entender cómo y por qué se había dado este empate tan peculiar entre la religión y la política de izquierda en un movimiento social tan significativo para la historia de América Latina.

Por lo tanto, los temas y las narrativas que encontramos en otros trabajos históricos sobre cristianismo y revolución también las hemos incluido en esta tesis, porque creemos que no es posible dejar de incluirlas, ya que para las mujeres de este tiempo estas fueron también las cosas que les parecieron más urgentes narrar. Y consideramos que dar muestra de esto es un hecho importante, porque el análisis y sistematización de los testimonios de mujeres que hemos hecho en este trabajo visibiliza la manera en que ellas vivieron este momento de la historia, al documentar cuáles fueron sus prioridades espirituales y políticas en este tiempo; las cuales son una pieza valiosa para entender el presente y la evolución del pensamiento político y la reflexión espiritual de las mujeres de estos espacios religiosos.

Pero, a pesar de que existan elementos que son repetidos a lo largo de la historia tradicional del cristianismo liberacionista, concluimos y creemos que sí hemos logrado contar una historia *propia* o diferente. Porque situar a las mujeres como protagonistas de la historia del cristianismo

704 Y aún los testimonios hallados en publicaciones más recientes priorizan estos temas.

revolucionario en Nicaragua logró en primera instancia, sentar bases para futuros trabajos en esta línea, ya que anteriormente no existía algún otro trabajo que se planteara en este sentido, donde lo que consideramos más relevante fue visibilizar el aporte de las mujeres a los movimientos sociales surgidos desde los espacios religiosos. La otra cuestión que consideramos valiosa es que hacer un trabajo desde las mujeres nos permitió pensar *otros lugares* y elementos al momento de empezar a narrar esta historia, puesto que el lugar social y religioso que tienen las mujeres debido a las desigualdades en el acceso al poder en el espacio político y religioso, así como las violencias simbólicas y estructurales que sufren, hacen que se vuelva necesaria una narrativa distinta que nombre, analice y haga evidentes estas situaciones. A continuación, señalamos las principales diferencias y temas nuevos de análisis que aporta el proponer un estudio de este tema desde la agencia y vida de las mujeres.

a) La historia de las mujeres del movimiento cristiano liberacionista no puede narrarse de manera prioritariamente eclesial

Es cierto que para hablar del movimiento cristiano liberacionista en América Latina y Nicaragua es importante tomar en cuenta el factor eclesial, es decir, los cambios suscitados desde el ámbito de la jerarquía católica, como lo fueron las transformaciones dadas a partir del Concilio Vaticano II y las conferencias del CELAM, así como mencionar la trayectoria de ciertos personajes pertenecientes al clero católico. Pero al considerar que las mujeres dentro de la Iglesia Católica no tienen acceso al poder o liderazgo dentro de la estructura eclesial convencional, se vuelve necesario problematizar y denunciar esta desigualdad para proponer otras maneras de contar la historia. En este trabajo señalamos que el haber usado mayoritariamente y prioritariamente los testimonios de vida de las mujeres nos hizo tomar como punto de referencia más que los cambios eclesiales, la vida misma de las mujeres, y dimensionar desde ese lugar las transformaciones eclesiales, sociales y políticas; esto es, encontramos que es necesario recuperar desde las historias personales una historia más amplia y contextualizada.

Para ello tomamos la propuesta de la teóloga feminista Ivone Gebara, quien menciona que no sólo es necesario señalar la irrupción de las mujeres en la historia, sino que se debe hablar de la irrupción de la *conciencia histórica en la vida de las mujeres*. Así, no basta con narrar la presencia de las mujeres en los procesos históricos, sino que se debe tomar en cuenta el camino personal de las mujeres que las llevó a tomar conciencia de sí mismas como agentes de cambio histórico, al involucrarse en los procesos de transformación política de sus comunidades. Este aspecto, hace que tomen mayor peso los hechos relacionados con las historias personales y de vida cotidiana, donde se analiza el proceso de la transformación de sus imaginarios religiosos y las relaciones con ellas mismas, y su

entorno social y político. Esta cuestión consideramos cobra relevancia cuando nos acercamos a hacer historia desde las iglesias o espacios religiosos, porque permite visibilizar los espacios y los trabajos de las personas que están fuera de los espacios públicos y de poder dentro de las instituciones religiosas.

b) El simbolismo religioso y político alrededor de la maternidad

Encontramos que la maternidad vivida durante el contexto de guerra y agresión estadounidense durante la revolución, atravesada por la muerte de la población joven del país, es la principal y la más visible de las representaciones de las mujeres en el movimiento cristiano liberacionista de este periodo. Dicha representación se basa en los roles tradicionales de género y religiosos asociados a la figura de la virgen María y el sacrificio de su hijo Jesús, leído desde la lógica de los preceptos de la Teología de la Liberación. Esto es evidente porque encontramos la construcción de una iconografía muy difundida que evoca a esta situación, pero también, porque en los testimonios de las mismas mujeres hallamos tal asociación, en tanto que mencionan la empatía y familiaridad que tienen con la figura de María, quien, al igual que ellas, afrontó el dolor de la tortura y el asesinato de un hijo. Además, muchas de estas mujeres llevaron este luto y dolor al espacio público movilizándose con el grupo de Madres de Héroes y Mártires del movimiento de mujeres organizado desde AMNLAE, para denunciar la guerra desatada contra Nicaragua y para acompañar a otras mujeres que estaban sufriendo la misma situación que ellas.

Es viable discutir la relevancia y difusión que tuvieron los simbolismos alrededor de la maternidad durante este periodo, porque el esencialismo de la maternidad como identidad femenina más arraigada en el catolicismo y la sociedad para las mujeres es poco tocado, a pesar de los cambios políticos que demandaron las mujeres durante la revolución. Pero ubicamos a las madres de Nicaragua junto a las luchas de otros colectivos de madres de América Latina, que hicieron de su maternidad algo político que las llevó a la lucha y defensa de los derechos humanos en sus países. Y en la historia de las mujeres cristianas que fueron parte de estos colectivos de madres, no sólo está este aspecto, sino que ellas se enfrentaron a las máximas autoridades de la Iglesia Católica, indolente a los ataques y asesinatos cometidos por la intervención de La Contra. La visita del Papa Juan Pablo II en 1983 y el reclamo público de las madres frente a él, al solicitar a gritos una oración por sus hijos asesinados, es la representación más álgida de esta situación.

c) Aporte de las mujeres cristianas organizadas para comprender la historia de la lucha de las mujeres en Nicaragua

Como señalamos en esta investigación algunas mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base se unieron a la asociación de mujeres que surgió durante los últimos años del somocismo (AMPRONAC). Y con la revolución podemos ver la relación de las mujeres cristianas con el movimiento de mujeres del FSLN, sobre todo a partir del grupo de Madres de Héroes y Mártires. Pero además de las acciones y aportes que dieron las mujeres de los grupos cristianos a estos grupos organizados de mujeres, podemos plantear que las mujeres movilizadas desde los espacios religiosos son por sí mismas un elemento más que ayuda a entender la historia de la lucha de las mujeres en Nicaragua.

Las historias que hallamos de las mujeres de las CEBs organizadas en un inicio para protestar por la precariedad de la vida durante la década de los sesenta, las mujeres de los movimientos juveniles cristianos que tomaron las iglesias para clamar por la libertad de los presos políticos, las mujeres que lucharon y denunciaron los atropellos del somocismo desde sus congregaciones religiosas como monjas, son ejemplos de un momento en la historia en que las mujeres desde una identidad religiosa aparecen en el espacio público. Además, que es su interpretación religiosa y espiritual uno de los principales factores que las concientizó para movilizarse políticamente. En este sentido, podemos decir que desde mediados de la década de los sesenta hasta la década de los ochenta fue visible un tipo de lucha donde la religión funge como un elemento de identidad y movilización política de las mujeres. Hecho que consideramos abona a la comprensión de la historia de la lucha política de las mujeres en Nicaragua durante el siglo XX.

d) La importancia de los espacios religiosos y la Lectura Popular de la Biblia en los procesos de concientización política y personal de las mujeres

La radicalidad política que llegamos a ver en algunos testimonios de mujeres cristianas de esta época tiene muchos factores para ser analizados, pero consideramos que el hecho de partir de una reflexión religiosa donde se tomaran en cuenta símbolos religiosos importantes para sus vidas, es un factor decisivo en las motivaciones de su actuar político, pues la religión muchas veces es el eje central en su entendimiento e interpretación del mundo. Luego, notamos que la Biblia y su lectura hecha de manera contextual, popular y comunitaria es uno de los referentes más ubicables en este proceso de politización y concientización para varias mujeres del periodo que analizamos. Sobre todo, para las mujeres adultas y de la tercera edad que se encontraban en los estratos populares de la zona urbana y

rural, consideramos que específicamente para estas mujeres son los espacios religiosos el principal lugar de donde ellas se pudieron formar para adquirir las herramientas que las movilizaron en la participación y lucha política.

Debido a la falta de oportunidades para estudiar o acceder a otros espacios de formación política de izquierda, en muchas ocasiones la parroquia o grupo religioso se vuelve el único espacio al cual pueden acudir; además, en este tipo de ambientes es mayoritaria la presencia de las mujeres. De esta manera, las dinámicas de lectura comunitaria y popular de la Biblia fueron un elemento importante que les despertó la conciencia de una forma más crítica respecto a su realidad social y política.

Es cierto que en la historia del movimiento cristiano liberacionista está muy documentada la importancia que tuvo la pedagogía de la Lectura Popular de la Biblia para abrir la conciencia de las personas, y esto es dicho tanto por hombres y mujeres, siendo éste un elemento clásico en las narrativas históricas de este movimiento. Pero debemos decir que esta nueva cultura bíblica surgida desde la contextualidad cotidiana y comunitaria tiene un agregado para las mujeres, que es el desafío de tomar la palabra en el espacio público, hecho que por el machismo y las inseguridades que podían venir de esta cuestión les dificultaba efectuar esta acción. De esta manera, muchas de ellas adquirieron habilidades para expresar sus reflexiones y puntos de vista ante otras personas y gradualmente se fueron convirtiendo en agentes de su propio cambio.

e) Otras consideraciones y preguntas abiertas

Al iniciar esta tesis teníamos una serie de preguntas que nos llevaron al desarrollo de esta investigación, pero al ir avanzando en ésta se suscitaban nuevas preguntas y otros cuestionamientos, las cuales nos parecen valiosas, porque, aunque no pudimos contestarlas en esta investigación, las consideramos aportes para seguir ahondando y complejizando en el tema.

Cuando analizamos el surgimiento y fundación de la paradigmática Parroquia San Pablo Apóstol de Managua cuestionamos la narrativa histórica que suele centrar los cambios pastorales importantes en personajes venidos del extranjero. Si bien, no puede demeritarse la importancia que tuvieron la religiosa estadounidense Estela Cope y el sacerdote español José de la Jara en la iniciativa inicial de esta parroquia, nos preguntamos, ¿de qué manera se involucraron los sujetos locales en la fundación e iniciativa de estos proyectos pastorales que son paradigmáticos para comprender la historia del movimiento cristiano liberacionista en Nicaragua? Sobre todo, esto abarca a las mujeres, ya que son ellas las más presentes en las actividades religiosas y parroquiales. Por eso, queda la siguiente

pregunta muy específica: ¿Cómo es posible ubicar a las mujeres locales en el surgimiento del desarrollo de las CEBs en la Parroquia San Pablo Apóstol?

Un poco siguiendo esta línea, otra cuestión que nos pareció hacía falta ahondar era el trabajo y aporte de las mujeres que fueron parte de congregaciones religiosas femeninas. Es decir, las religiosas o las mujeres monjas, ya que consideramos hace falta documentar de manera más amplia a este sector de las mujeres; las fuentes a las que tuvimos acceso no nos permitieron responder o profundizar en estos cuestionamientos. Nos dimos cuenta de que la falta de evidencias y atención en los sujetos locales femeninos hace que veamos los desafíos de pensar una historia religiosa en Nicaragua y América Latina desde las vidas y experiencias de las mujeres, ya que el trabajo que realizan las mujeres en las iglesias no entra en los medios habituales por los cuales se difunde la historia religiosa, pues estas suelen ubicarse en lugares considerados como parte del espacio privado de las instituciones religiosas.

La vida de la famosa guerrillera de origen cristiano, Arlen Siu, nos interpeló en este trabajo, ya que su legado como cristiana, guerrillera y mujer que dejó escritos donde pugnó por la liberación de las mujeres de su país, nos hizo pensar de manera más amplia el concepto de *cristianismo liberacionista* que retomamos de Michel Löwy. Las características señaladas de Arlen Siu, nos hacen pensar su vida no sólo como parte de la historia del cristianismo liberacionista de Nicaragua, sino que vimos la posibilidad de ampliar o abrir un nuevo concepto más específico, que abarcara a los movimientos de mujeres que desde una identidad religiosa cristiana reivindicuen o aporten a la lucha de las mujeres. Sabemos que el caso de Arlen no es aislado, a lo largo de toda América Latina existieron y existen mujeres que aparte de estar en las luchas populares tienen una abierta lucha por la vida justa y digna de las mujeres. Por lo tanto, ¿podríamos hablar de un *movimiento cristiano liberacionista de la mujer* o *cristiano feminista*? Ciertamente esta pregunta nos la ha inspirado la Teología Feminista Latinoamericana, que no sólo nos hace cuestionar los límites de pensar desde la lógica de la Teología de la Liberación teniendo como sujeto a veces difuso a “los pobres”, sino porque una premisa de esta es reflexionar a partir de las experiencias de vida de las mujeres, y en este sentido, tomar en cuenta la importancia de recoger la memoria de sus luchas personales y colectivas. Pero, al igual que el concepto Teología de la Liberación es limitante para describir las dinámicas de estas personas en cuanto movimiento social, por lo cual Löwy recurre al uso de *cristianismo liberacionista*, también podríamos decir que referirnos a este movimiento de mujeres cristianas como Teología Feminista puede ser limitado o no necesariamente adecuado. Porque, en muchos casos, las mujeres no son formalmente teólogas o sobrepasan el espacio eclesial, y es recurrente que las mujeres partan más de una praxis social y política que viene de una inspiración de fe. Las implicaciones de esta cuestión, y cuál debería ser el nombre adecuado para

hablar de esta situación, las dejamos abiertas. Pero consideramos que Arlen Siu no sólo es una referencia importante en la historia de las mujeres cristiano liberacionistas de su país, sino que observamos en su vida y breve obra de corte feminista un nuevo paradigma de las luchas y resistencias cristianas de las mujeres durante la década de los setenta.

Otra cuestión que nos interpeló fue el pensar ¿qué tanto las mujeres que se involucraron en el modelo cristiano liberacionista lograron cuestionar las violencias y opresiones de género?, pero también, queda cuestionar que tanto el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base, y las políticas de la Revolución Sandinista lo permitieron. Porque pese a que dentro de las CEBs existió un cuestionamiento a la religión tradicional que las hizo tomar una postura crítica ante las injusticias sociales, es probable en muchos casos que la violencia de género y algunas relaciones machistas dentro de la Iglesia, al interior de las CEBs o en su entorno familiar más cercano no fueron tan cuestionados. Porque debemos pensar que desde la Teología de la Liberación de ese momento estos no eran temas que fueran tomadas como relevantes, incluso, como señala Elina Vuola, la ética sexual relacionada a los temas de derechos sexuales y reproductivos es muy parecida a la teología moral católica tradicional.⁷⁰⁵ Así también, durante la revolución podemos observar que aunque existió un movimiento de mujeres y una política para apoyar el tema de los derechos de las mujeres, se pudo observar que las demandas en las políticas de justicia de género fueron postergadas y vistas como cosas secundarias a solucionar.

En este trabajo encontramos algunos testimonios que cuestionan la violencia hacia las mujeres dentro de la iglesia y en el entorno social, mas no son estos la mayoría, lo suponemos porque para las mujeres cristiano liberacionistas, tal vez, eran más urgentes otros temas, y también porque es cierto que para muchas mujeres la conciencia crítica ante las opresiones y violencias que se viven por ser mujer, es algo que se construye con el tiempo, porque estas violencias suelen ser naturalizadas por el entorno en el que se crece, donde la moral católica tradicional colabora a perpetuar mucho de la naturalización de estas violencias. Pero también, creemos que otra cuestión que influyó fueron las limitantes y sesgos que existieron en cuanto a estos temas dentro de la Teología de la Liberación y la revolución. Consideramos queda pendiente hacer un análisis profundo sobre cuáles fueron los límites y alcances del trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base y de otros espacios derivados del cristianismo liberacionista de esta época para el trabajo de las violencias específicas vividas desde las

⁷⁰⁵ Vuola, *op. cit.*, 203.

mujeres. Nos parece que estos espacios permitieron hablar de una manera honda las opresiones sociales más estructurales, pero parece que a veces quedaba poco espacio para que las mujeres discutieran los problemas más cotidianos o personales. De esta manera dejamos la siguiente pregunta para investigaciones futuras: ¿podremos hallar algún aporte al movimiento feminista posterior y actual de las mujeres derivadas del movimiento cristiano liberacionista?

EPÍLOGO

Mirar el pasado desde el presente

Han transcurrido 42 años desde aquel tan memorable 19 de julio de 1979 que cambió por completo la historia de Nicaragua. Para mí, mujer nacida a principios de la década de los noventa, escribir sobre Nicaragua queda muy lejos de esos momentos donde se evocaba el heroísmo y la emoción inmediata de una naciente revolución. A diferencia de la generación de mi padre, que puso toda su atención, interés y solidaridad en Nicaragua, por vivir de manera coyuntural este momento de marcada esperanza para los pueblos latinoamericanos, yo me encontré con un panorama lejano respecto a Nicaragua y su revolución.

Para mi generación, Nicaragua ya no era ese lugar urgente, aun cuando puede venir el recuerdo y la admiración por Sandino, por la lucha de su pueblo, por sus poetas, y por esa revolución que fue. Puedo decir que escribir sobre Nicaragua y su revolución a estas alturas de su historia pasa inevitablemente por comparar con el presente lo que en algún momento fueron sus actores. De esta manera, ver nuestro tema de investigación tomando en cuenta lo anterior nos interpela para problematizar los alcances y los límites del cristianismo liberacionista y la situación política de las mujeres que fueron parte de él, o más bien, podríamos decir que nos ayuda a entender este tipo de procesos sociales en sus complejidades.

En 2017 tuve la oportunidad de viajar a Nicaragua por primera vez, unos meses antes de las protestas del 2018 contra el gobierno de Daniel Ortega. Hecho que volvió a poner la atención en Nicaragua, y de alguna manera también, hizo inevitable las comparaciones entre el pasado y el presente, sobre qué fue y qué ha sido de la revolución; sobre todo cuando estas protestas son contra una de las figuras más protagónicas de esta historia.

Lo vivido y observado de manera cotidiana durante esta estancia de casi un mes me hizo salir únicamente de lo que había leído en libros sobre mi tema de investigación, que en su mayoría eran publicaciones de la década de los ochenta de grupos cristianos afines a la revolución. Y pude contrastar esta información del pasado con lo que yo pude percibir en las calles, en los monumentos, en la opinión de la gente. Básicamente dialogar con el presente.

Desde mi primer momento en Nicaragua pude ver que el discurso religioso imperaba significativamente la vida política del país, la religión y las referencias cristiano revolucionarias del pasado parecían un eje que articulaban el discurso actual del gobierno de Ortega. *Nicaragua, cristiana, socialista y solidaria*, decía un espectacular enorme con las figuras de Daniel Ortega y Rosario Murillo, desde ese momento vería en todas partes esas palabras por casi toda Managua. Ciertamente, para mí esas palabras me resonaban mucho a aquel *Entre cristianismo y revolución, no hay contradicción* de la década de los ochenta, pero sabía que mucho ya había cambiado y esas palabras estaban dotadas de otro sentido.

Tras el regreso del FSLN al poder en el 2006, Ortega se alió a esa parte de la jerarquía de la Iglesia Católica que en la década de los ochenta fueron sus férreos enemigos. Tal vez los más visibles el Cardenal Miguel Obando y Bravo y Monseñor Bismarck Carballo, quienes en aquellos lejanos años de la revolución fueron fuertes opositores del gobierno sandinista a nivel nacional e internacional. De Obando y Bravo incluso podríamos decir que llegó a tener simpatía por La Contra asesina.

Mi impresión fue que Nicaragua aún sigue siendo ese pueblo religioso, aunque ahora mucho más diverso, donde la Iglesia Católica ya no tiene la hegemonía, pero aún puede verse su injerencia y poder. Y esto no sólo lo digo por las fuertes expresiones de religiosidad popular que pude observar, sino porque la religión aún se siente muy presente en la política, en sus discursos oficiales, así como en sus normas. Supongo yo que las modificaciones a la ley en temas como el aborto son parte de esos nuevos pactos entre el gobierno sandinista y una parte de la Iglesia Católica porque, aunque en la constitución de Nicaragua se declara un país laico, la realidad muestra otra situación. En un paseo por el centro de la ciudad de Granada me resultó muy impactante, ver en la plaza pública la bandera de Nicaragua junto a la del FSLN y la de El Vaticano hondeando juntas; ¿cómo era que ahora convivían tan armónicamente la bandera roji-negra y la bandera blanca con amarillo? Ciertamente recordaba de mis lecturas el abierto conflicto y las tensiones que tuvo el gobierno sandinista con El Vaticano, incluso recordaba haber leído que la bandera de El Vaticano se había vuelto un símbolo visible de la oposición al FSLN.

En este sentido, otra cuestión que me impactó ver fue el museo *San Juan Pablo II* en Managua. Museo que después descubrí lo habían mandado realizar con dinero público Daniel Ortega y Rosario Murillo en 2016, como un homenaje a las visitas del Papa en 1983 y 1996. Para mí siempre será un tema sensible hablar de Juan Pablo II, sobre todo en relación a Nicaragua, porque en mí, está demasiado grabada la memoria de las madres en aquella plaza clamando una oración al Papa por sus hijos asesinados.

No pretendo profundizar en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en la Nicaragua actual, pero ciertamente creo interesante y sé que daría para otra tesis entera. Porque la religión y las relaciones con la Iglesia siguen siendo importantes en la política actual de Nicaragua, pero bajo dinámicas muy diferentes que nos hablan de la reconfiguración del sandinismo y el nuevo período que le tocó enfrentar después de 1990. Período que, tras los escándalos de corrupción, la división del FSLN y deserción de varios miembros icónicos y el regreso de Daniel Ortega en el 2006, abren un nuevo capítulo en este tema. Dejo estas impresiones superficiales de una visitante extranjera, para dimensionar un poco lo contrastante del presente con aquel pasado que hemos relatado en esta tesis.

Dialogar con el presente, observar estas y otras situaciones me dieron la impresión que el movimiento cristiano liberacionista tan paradigmático de Nicaragua, parecía como algo distante ya. De una manera dolorosa tuve que aceptar fuera de las idealizaciones que había construido a través de la lejanía de los libros, que sí, la derecha católica había “vencido”. De esta manera, ante lo observado me pregunté ¿qué fue de aquel movimiento considerado tan paradigmático y progresista dentro del cristianismo latinoamericano?, ¿qué quedó de él?, ¿este movimiento estaba realmente consolidado o solamente fue la impresión de ese momento coyuntural de la revolución?

Cabe también mencionar, aunque sea de manera breve, la situación de las luchas de las mujeres y del movimiento feminista en este país. Al final de este trabajo citamos una publicación de la década de los ochenta de Rosario Murillo, hoy vicepresidente de Nicaragua, donde dejaba ver su visión sobre el feminismo. Hemos encontrado discursos más recientes, y vemos que este sigue viéndose como un agente negativo e infiltrado que obstruye la política del país:

El feminismo quiso ser una proposición de Justicia. La distorsión del feminismo, la manipulación de sus banderas, la deformación de sus contenidos, la disposición de sus postulados para la Causa del Mal en el mundo, es, indiscutiblemente, un acto de traición, alevoso y cruel, de los verdaderos intereses, personales y colectivos de las mujeres, que son sustituidos por mezquinas ambiciones, y perversas intenciones políticas.⁷⁰⁶

Podemos decir que el movimiento feminista hoy en Nicaragua es una de las fuerzas opositoras más visibles y más críticas del gobierno de Daniel Ortega y de Rosario Murillo. Donde existe una abierta hostilidad entre estos dos actores, y aunque es un tema con muchas aristas, mencionaré tal vez dos sucesos que podrían parecer las más visibles y obvias. Por un lado, están las políticas públicas que van contra la vida y salud de las mujeres, como lo fue la penalización total del aborto, en el año 2006. Como hemos mencionado, el gobierno de Ortega y Murillo penalizaron y prohibieron el aborto en todas sus causales, en un evidente pacto con la Iglesia; “conforme al código penal de Nicaragua, las mujeres y niñas que interrumpen embarazos se exponen a ser penadas con hasta dos años de prisión, y los profesionales médicos que los practican pueden recibir penas de hasta seis años.”⁷⁰⁷ Por el otro lado, están las denuncias de Zoilamérica Narváez contra Daniel Ortega, a quien en 1998 acusó públicamente de haber abusado sexualmente de ella desde niña, así como de haberla violado y acosado.

706 Rosario Murillo Zambrana, “La conexión «feminista» y las guerras de baja intensidad...”, fecha de consulta 10 de septiembre del 2021, La conexión "feminista" y las guerras de baja intensidad... – LVDS, (lavozdelsandinismo.com).

707 Human Rights Watch, “Nicaragua: Prohibición del aborto supone riesgo para la salud y la vida”, fecha de consulta 10 de septiembre del 2021, <https://www.hrw.org/es/news/2017/07/31/nicaragua-prohibicion-del-aborto-supone-riesgo-para-la-salud-y-la-vida>

Zoilamérica es hijastra de Ortega e hija de Rosario Murillo, cuyas denuncias fueron desprestigiadas y negadas, en palabras de ella: "Se me acusaba de demencia, se me acusaba de mitómana, se me acusaba de ninfomanía, se me acusaba de complot político, de agente de la CIA".⁷⁰⁸ Como era de esperarse, nunca se procesó a Ortega, y Murillo acusó a su hija de mentir. Este hecho está muy presente entre las feministas nicaragüenses, que no dejan de denunciar fuertemente a Ortega por sus delitos contra Zoilamérica, y como señala Anika Oettler:

Para el movimiento feminista, el caso siempre representó un punto de cristalización en las disputas sobre las ideologías y las prácticas sexistas dentro de la izquierda, las cuales no sólo se manifestaban en los crímenes en sí, sino también en la reacción pública. En efecto, el trato mediático del caso y de las diferentes voces que aspiraban a refutar las afirmaciones de la víctima reflejaron el estado del debate sobre la violencia de género en Nicaragua, es decir, lo que muchos entendían como un síntoma secundario y poco importante de lo que en general se consideraba un machismo sano.⁷⁰⁹

Por diversos motivos podemos decir que las feministas son un enemigo público para el Estado, ya que, observamos que varias de las opositoras feministas han sido criminalizadas y perseguidas en años recientes. Si bien desde años atrás la relación con el movimiento feminista y el actual gobierno era hostil, desde las protestas del 2018 vemos un incremento de la persecución política hacia las mujeres opositoras al gobierno de Ortega.⁷¹⁰

En este sentido, no podemos dejar de lado la situación derivada de la crisis política generada desde abril del 2018; cabe mencionar que encontramos opiniones divididas y polarizadas sobre el origen y naturaleza de estas protestas. Por el lado de los simpatizantes de Ortega se menciona que las protestas vienen de la derecha organizada que busca dar un Golpe de Estado o Blando al gobierno, así también, que lo sucedido es una especie de reedición de la guerra de baja intensidad de la década de los ochenta, donde Estados Unidos y la derecha están detrás del caos. Por el otro lado, se acusa a Daniel Ortega de convertirse en aquello contra lo que una vez luchó, es decir, se volvió un dictador

708 BBC New, "Para mí, Daniel Ortega se quedó como el abusador y Rosario Murillo como la madre que fue su cómplice": Zoilamérica Narváez y el testimonio que sacudió a Nicaragua.", fecha de consulta 10 de septiembre del 2021, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47469155>.

709 Anika Oettler, "Nicaragua: orteguismo y feminismo", fecha de consulta 10 de septiembre del 2021, <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/784/467>.

710 Según datos del Registro Mesoamericano de agresiones contra mujeres defensoras de la Iniciativa Mesoamericana-Defensoras, durante la primera quincena del mes de octubre del 2020 se cometieron al menos 165 agresiones contra mujeres activistas y defensoras de derechos humanos, "incluyendo un considerable número de amenazas a través redes sociales y destacando, por su especial gravedad, dos casos de violación sexual cometidos en el mismo fin de semana." (Iniciativa Mesoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Humanos, "Solidaridad con feministas nicaragüenses ante escalada de agresiones del gobierno de Daniel Ortega y Rosario Murillo", fecha de consulta 10 de septiembre del 2021, <https://im-defensoras.org/2020/10/solidaridad-con-feministas-nicaraguenses-ante-escalada-de-agresiones-del-gobierno-de-daniel-ortega-y-rosario-murillo/>).

como Somoza, y las protestas son el resultado de años de hartazgo social de un régimen represivo y corrupto que ha monopolizado el poder.

Cabe mencionar que en este conflicto una facción de la jerarquía católica ha sido una parte activa y pública del sector opositor a Ortega y Murillo. Y también encontramos que diversos integrantes de la Parroquia San Pablo Apóstol están del lado de Ortega y han salido a defenderlo públicamente, en este sentido, destacan dos hechos interesantes. Por un lado, la carta que enviaron al teólogo Leonardo Boff, como una respuesta al pronunciamiento público que hizo en 2018 sobre la situación de Nicaragua, donde denunciaba duramente al gobierno de Daniel Ortega:

Estoy perplejo por el hecho de que un gobierno que condujo la liberación de Nicaragua pueda imitar las prácticas del antiguo dictador. El poder existe no para imponerse a su pueblo, sino para servirlo en justicia y en paz. Nicaragua necesita del diálogo, pero antes de todo necesita que las fuerzas represivas cesen de matar, especialmente a jóvenes. Esto es inaceptable. Nicaragua necesita paz y de nuevo paz.⁷¹¹

Ante las declaraciones de Boff, la Parroquia San Pablo respondió que las acusaciones del teólogo están basadas en los informes del Centro Nicaragüense de Derechos Humanos (CENIDH), organismo que a su parecer tiene una visión sesgada sobre la situación: “conocemos muy bien al Cenidh y podemos asegurarte que no es objetivo y está parcializado, JAMÁS le hemos visto defender los derechos que tienen también los sandinistas.”⁷¹² Le reclaman a Boff que sus palabras se han hecho virales y han sido utilizados por la derecha para deslegitimar al sandinismo y contribuir a un intento de golpe blando hacia el gobierno de Daniel Ortega:

Has condenado injustamente al gobierno de Nicaragua, basándote únicamente en las informaciones de este organismo y posiblemente de las fuentes de comunicación internacionales que repiten lo mismo que dicen los medios locales vinculados a los intereses de la derecha nacional, estrechamente ligados a los intereses del imperio gringo. Quienes persiguen, matan, asesinan y queman en ritos diabólicos, son los delincuentes que disfrazados de estudiantes han estado cometiendo todo tipo de tropelías en contra de las personas que se identifican como sandinistas y de otras que sin serlo han sido asesinadas y torturadas en los llamados tranques, dizque pacíficos, pero que en realidad fueron trincheras desde donde se escudaban verdaderos maleantes, armados con todo tipo de armas...⁷¹³

711 Leonardo Boff, “Pronunciamiento de Leonardo Boff sobre Nicaragua”, fecha de consulta 13 de septiembre del 2021, <https://jesuitas.lat/noticias/15-nivel-2/3996-pronunciamiento-de-leonardo-boff-sobre-nicaragua>.

712 “Carta abierta de las Comunidades Eclesiales de Base San Pablo Apóstol a Leonardo Boff”, fecha de consulta 13 de septiembre del 2021, <https://redvolucion.net/2018/08/04/carta-abierta-de-las-comunidades-eclesiales-de-base-san-pablo-apostol-a-leonardo-boff/>.

713 *Ídem*.

El otro acontecimiento en el que fue visible la Parroquia San Pablo fue la denuncia pública que hicieron al obispo Silvio Báez, donde en una conferencia de prensa filtraron un audio donde a parecer de ellos se dejaban ver sus intenciones conspirativas y golpistas contra Ortega. Situación por la cual mandaron una carta al Papa Francisco pidiendo su destitución como obispo.

Como podemos observar la Parroquia San Pablo Apóstol continúa defendiendo el proyecto del FSLN que quedó representado en Daniel Ortega, aunque podríamos pensar que desde otras CEBs se pueda tener otra visión sobre el gobierno y el conflicto político en el país. Incluso podríamos pensar que entre los grupos cristiano liberacionistas haya opiniones encontradas y que derivado de los hechos de abril del 2018 hayan existido rompimientos dentro de este movimiento. Debo mencionar que durante mi estancia en Nicaragua pude visitar y convivir con algunas personas de la Parroquia San Pablo Apóstol, quienes en su mayoría eran mujeres de la tercera edad, algunas de ellas fundadoras de esta parroquia; ahí constaté su fidelidad al FSLN, el de los ochentas y al actual. Según me expresaban varias de ellas, veían en el actual gobierno de Ortega la continuidad de la revolución que se perdió en 1990. Ya que a diferencia de los gobiernos anteriores, veían que actualmente se hacía mayores inversiones en programas sociales que las beneficiaban a ellas y a sus familias.

Ciertamente, no puedo decir que al escribir esta tesis no estuve interpelada por los acontecimientos políticos de la historia reciente de Nicaragua, porque si bien no nos correspondía analizar lo derivado después de 1990, no podía dejar de mirar constantemente desde el pasado que iba narrando en mi tesis los hechos presentes. Y esto hacía que me rondaran múltiples preguntas, y me cuestionara a mí misma si la investigación que yo me encontraba realizando me ayudaba a entender mínimamente el convulso y preocupante panorama actual de Nicaragua. Porque a mi parecer, aun con lo dividido y polarizado de las opiniones sobre la situación actual de Nicaragua, considero imposible negar que el gobierno de Daniel Ortega y de Rosario Murillo han cometido graves violaciones a los derechos humanos en el país; cuestión que no hay cómo justificar, ocultar y dejar de denunciar. Y sí, Daniel Ortega de manera traidora se ha volteado hacia el poder y la violencia como lo hizo alguna vez su predecesor, Somoza. Esta cuestión sin duda interpela de muchas maneras la historia, y lo que significó para muchas personas la revolución. ¿Fue esta *la revolución perdida*, como menciona Ernesto Cardenal?, ¿qué implicaciones tiene para la comprensión del pasado de este hecho que una de sus figuras más reconocidas hoy se le acuse de convertirse en lo que una vez juró destruir?, ¿ha valido la pena?

¿Vale la pena aún escribir sobre la historia de la revolución en Nicaragua? Esta última pregunta me la he hecho como mujer mexicana de otra generación, que como mencioné, le queda lejos la emoción de aquel triunfo del 19 de julio de 1979. Yo digo que sí, recuperar la memoria siempre valdrá la

pena. Si bien el presente del FSLN nubla de manera sensible la comprensión de su pasado, pero aún con todo lo acontecido, dejo esta tesis de licenciatura pensando que aún falta mucho por indagar sobre la historia de Nicaragua y su revolución. Y con todo el esfuerzo académico que ha implicado la realización de esta tesis, digo que sí ha valido la pena recuperar la memoria de la revolución para pensar otras maneras de contar esta historia.

Dejo inconcluso este capítulo de la historia reciente de Nicaragua, que aún no alcanzo a entender del todo y de muchas maneras me preocupa y duele. Pero no puedo dejar de mencionar que después de todos los años invertidos a esta investigación, que el recuerdo de Nicaragua y su revolución ha contribuido a mi crecimiento. Los testimonios de las mujeres y jóvenes que descubrí al elaborar este trabajo, fueron fuente de inspiración para una joven mexicana que atraviesa sus propios retos y luchas. Y esto no podría negarlo, aún a pesar del presente.

Oaxaca, septiembre 2021.

FUENTES CONSULTADAS

Bibliografía

Acevedo, Indiana y Arnaldo Zenteno. “Las CEBs sujeto en Nicaragua y en la Iglesia de Nicaragua”. En *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coordinador Giulio Girardi. Managua: Centro Ecu­ménico Antonio Valdivieso, 1989.

Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1992.

Aquino, María Pilar y Elsa Tamez. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala, 1998.

Arellano, Luz Beatriz. “El aporte de la mujer a la transformación de la sociedad y de la Iglesia en Nicaragua”. En *Nicaragua trinchera teológica*, editado por Giulio Girardi. Managua: Centro Ecu­ménico Antonio Valdivieso, 1987.

Báez, Gladys. *Pancasán. Convertir un revés en un Triunfo Revolucionario*. Managua: Ed. Universitario-UNAN, 1979.

Bartra, Eli. “Acerca de la investigación y metodología feminista”. En Blázquez Graf, Norma, “Epistemología Feminista: temas centrales”. En *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2012.

Blandón, María Teresa y Rosario Castañeda. *El uso y abuso de Dios y la Virgen. Su impacto en la vida de las mujeres*. Managua: Programa Feminista La Corriente, 2013.

Blázquez Graf, Norma. “Epistemología Feminista: temas centrales”. En *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2012.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1998.

Cabestrero, Teófilo. *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda, esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua*. Santander: Sal Terrae, 1985.

Cardenal, Ernesto. *Las ínsulas extrañas. Memorias II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Casaldáliga, Pedro. “Nicaragua el lugar más importante del mundo”. En *Nicaragua y los teólogos*, coordinado por José María Vigil. México: Siglo XXI, 1987.

De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. México: Penguin Random House, 2012.

Departamento Ecuménico de Investigaciones. *Apuntes para una teología nicaragüense. Encuentro de Teología Managua-Nicaragua 8-14 de septiembre de 1980*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones-Centro Ecuménico Antonio Valdivieso -Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 1980.

Díaz Núñez, Luis Gerardo. *La Teología de la Liberación Latinoamericana Hoy. El desafío globalizador y posmoderno*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

Dueñas García de Polavieja, Ignacio. *Iglesia y revolución en Nicaragua a través de los testimonios orales: la experiencia de Solentiname*. Entelequia. Revista Interdisciplinar, 2013.

_____. *La Iglesia en Nicaragua entre el Sandinismo y el Neoliberalismo a través de la oralidad: desafíos y resistencias*. Entelequia. Revista Interdisciplinar, 2013.

García Flores, Margarita. “Nicaragua: un país propio”. En *Nicaragua: un país propio. Testimonios del triunfo y de la reconstrucción*, Pablo González Casanova, Carmen Lira, Margarita Suzan *et al.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Difusión Cultural, 1980.

Gebara, Ivone. “La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión”. En *El rostro femenino de la teología*, Ma. Clara Bingemer, Tereza Cavalcanti *et al.* San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986.

_____. “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Vol. III. Madrid: Trotta 2008.

_____. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2002.

Gebara, Ivone y Ma. Clara L. Bingemer. *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*. Madrid: Ed. Paulinas, 1988.

Girardi, Giulio. *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*. México: Ed. Nuevo Mar/ Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1986.

Houtart, François. “Para un análisis sociológico de la situación eclesial”. En *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Giulio Girardi. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1989.

Jiménez, Félix. “La Parroquia San Pablo Apóstol, germen de las Comunidades Eclesiales de Base”. En *Nicaragua trinchera teológica*, editado por Giulio Girardi. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1987.

_____. *Pobres por los pobres: Las Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia San Pablo Apóstol (1966-2016)*. Managua: EDITARTE, 2016.

Johnson, Elizabeth. *La que es, el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.

Kampwirth, Karen. "Revolución, feminismo y antifeminismo en Nicaragua". En *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coordinado por Nathalie Lebon y Elizabeth Maier. México: Siglo XXI-Fondo Nacional de las Unidas para la Mujer, 2006.

Klomborg, Theo. *Algo más que un beso. En camino con el pueblo de Sandino*. Managua: Imprimatur Artes Gráficas, 2004.

La Biblia. Edición pastoral, Latinoamericana, traducción de Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Verbo Divino/ San Pablo, 2005.

Lamas, Marta. *Cuerpo, sexo y política*. México: Océano, 2013.

Levine, Daniel H. y Scott Mainwaring. "Religión y protesta popular en América Latina: experiencias contrastantes". En *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, coordinado por Susan Eckstein, traducido por Nuria Parés. México: Siglo XXI, 2001.

Liebl, Justiniano y Uli Schmitt. "Los Delegados de la palabra. Aporte histórico desde una experiencia en la Costa Atlántica y aporte socio religioso desde una experiencia en el Pacífico". En *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Giulio Girardi. Managua: Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, 1989

Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.

Lozano, Lucrecia. *De Sandino al triunfo de la Revolución*. México: Siglo XXI, 1985.

Luciak, Ilija A. *Después de la revolución; igualdad de género y democracia en El Salvador, Nicaragua y Guatemala*. San Salvador: Universidad Centroamericana, 2001.

Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Madrid: Crítica, 2012.

Maier, Elizabeth. *La mujer en la revolución. Crónicas, testimonios, documentos*. México: Cultura Popular, 1980.
_____. *Las sandinistas*. México: Cultura Popular, 1985.

_____. *Las madres de los desaparecidos. ¿Un nuevo mito materno en América Latina?* México: Universidad Autónoma Metropolitana- Colegio de la Frontera Norte, 2001.

Maldonado Baeza, José Ignacio. *Música encarnada en un pueblo en lucha. La Misa Campesina nicaragüense y la Revolución Sandinista en Nicaragua entre 1974 y 2015*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Marcos, Sylvia. *Religión y género*. Madrid: Trotta, 2008.

Murguialday, Clara. *Nicaragua, revolución y feminismo (1977-89)*. Madrid: Ed. Revolución, 1990.

Núñez Soto, Orlando. *Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986*. México: Siglo XXI, 1987.

Olivera, Mercedes, Malena De Montis et al. *Mujeres: Panorámica de su participación en Nicaragua*. Managua: Cenzontle, 1990.

- Pedroza Gallegos, Blanca. *Transformación del imaginario social a través de la lectura popular de la Biblia en las comunidades eclesiales de base en Centroamérica*. Tesis para obtener el título de Maestra en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Pixley, Jorge. "Lectura popular de la Biblia". En *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, coordinado por Giulio Girardi. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1989.
- Pochet, Rosa Ma. y Abelino Martínez. *Nicaragua-Iglesia: ¿manipulación o profecía?* San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
- Pozas, Víctor. *La revolución sandinista (1979-88)*. Madrid: Revolución, 1988.
- Quijano, Oscar. *Los del Reparto Schick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de los años 70*. Managua: EDITARTE, 2015.
- Ramírez, Sergio. *Adiós muchachos: una memoria de la revolución sandinista*. San José: Santillana, 1999.
- Ramos Escandón, Carmen, comp. *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*. México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Randall, Margaret. *Todas estamos despiertas. Testimonios de la mujer nicaragüense hoy*. México: Siglo XXI, 1980.
- _____. *Cristianos en la revolución*. Managua: Nueva Nicaragua - Monimbó, 1983.
- Rodríguez, Ileana. *Registradas en la historia. 10 años del quehacer feminista en Nicaragua*. Managua: Centro de Investigación Acción para los Derechos de la Mujer, 1990.
- Rosales, Juan. *Cristianos y marxistas en Nicaragua. La revolución es un sueño compartido*. Buenos Aires: Antarca, 1987.
- Rouquié, Alan. *Guerras y paz en América Central*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Salaverry Ocón, Rosa. *Una vida es una historia para contar*. Managua: Sin editorial, 2015.
- Schmidt, Uli. "Los delegados de la Palabra de Dios en la Diócesis de Estelí. Aproximaciones a la trinchera teológica desde el campesinado en la nueva Nicaragua". En *Nicaragua trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua*, Giulio Girardi et al. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1987.
- Scott, Joan. *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica- Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Solá, Roser y Ma. Pau Trayner. *Ser madre en Nicaragua. Testimonios de una historia no escrita*. Barcelona: Nueva Nicaragua, 1988.
- Tamayo, Juan José. *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2011.

Tamez, Elsa. “¿Cómo abordar el tema de la mujer en un proceso revolucionario” en *Apuntes para una teología nicaragüense? Encuentro de Teología Managua-Nicaragua 8-14 de septiembre de 1980*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones-Centro Ecuménico Antonio Valdivieso -Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 1980.

_____. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III, Madrid: Trotta, 2008.

Vigil, José María y Ángel Torrellas. *Misas centroamericanas. Transcripción y comentario teológico*. Managua: Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1988.

Villalobos Nájera, Sandra. *Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso, desde sus ministerios ordenados y consagrados en México*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Villegas López, Sonia. *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*. Sevilla: Alfar, 2005.

Vuola, Elina. *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*. Madrid: IEPALA, 2000.

Wingartz Plata, Oscar. *De las catacumbas a los ríos de leche y miel: Iglesia y Revolución en Nicaragua*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2008.

Yáñez Rizo, Emma. *Araceli: La libertad de vivir (Nicaragua, 1976-1979)*. México: Ítaca, 2008.

Revistas/Publicaciones periódicas

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 2 (1981).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 14 (1982).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 17 (1983).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 19 (1983).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 20 (1983).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 26-27 (1984).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 30-31 (1984).

Amanecer. Reflexión cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 43 (1986).

Amanecer. Reflexión cristiana desde la Nueva Nicaragua, Núm. 56 (1988).

- Aquino, María Pilar. “La visión liberadora de Medellín en la teología feminista”, *Theologica Xaveriana*, núm. 138 (2001).
- Barría, Cristián. “Cambios en la moral sexual católica. Una mirada desde la historia.”, *Revista. Mensaje*, Núm. 571 (2008).
- Fonseca, Carlos. “El Programa Histórico del FSLN”, *Nueva Internacional. Una revista de política y teorías marxistas*, Núm. 3 (1994).
- Galí Boadella, Monsterrat. “Música para la teología de la liberación”, *Anuario Historia de la Iglesia*, Vol. XI (2002).
- Gebara, Ivone. “¿Tienen futuro las teologías feministas en América Latina?”, *Sivó! Revista de Teología*, Vol. 7, Núm. 1 (2013).
- González, Victoria. “Del feminismo al somocismo: mujeres, sexualidad y política antes de la Revolución Sandinista”, *Revista de Historia*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, Núm. 11-12 (1998).
- Mesters, Carlos y Francisco Orofino. “Sobre la lectura popular de la Biblia”, *Pasos*, Núm. 130 (2007).
- Morello, Gustavo. “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y sociales*, vol. XLIX, núm. 199 (2007).
- Pérez Vargas, John Jairo, Yuliana Andrea González Arcila *et al.* “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación”, *Revista Guillermo de Ockham*, Vol. 15, Núm. 2 (2017).
- Richard, Pablo. “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Núm. 1 (1988).
- Robles Rivera, Sandra. “El Concilio Vaticano II ante las reivindicaciones feministas del siglo XX. Algunas consecuencias y desafíos”, *Palabra y Razón*, Núm. 4 (2013).
- Rueda Estrada, Verónica. “Testimonios, confesiones y memorias del sandinismo”, *Cuadernos Americanos*, núm. 127 (2009).
- Somiedo, Juan Pablo. “La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990”, *Geopolítica(s)*, vol. 5, Núm. 1 (2014).
- Támez, Elsa. “La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe”, *Pasos*, Núm. 128 (2006).
- Walman, Gilda. “La insurrección evangélica: una nueva forma de lucha en Nicaragua”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 31, Núm. 122 (1985).

En línea

Baltodano, Mónica. “El Repliegue 29 años después”. *La Gente*, 02 julio del 2008, <http://www.radiolaprimerisima.com/blogs/76/el-repliegue-29-anos-despues-por-monica-baltodano/>.

_____. “La participación de las mujeres: recuento histórico”, *Memorias de la Lucha Sandinista, El camino a la unidad y el triunfo: Chinandega Frente Sur, Masaya y la toma del búnker*, Tomo III, 2008, https://memoriasdelaluchasandinista.org/view_stories.php?id=62.

_____. “Ser cristianos y revolucionarios. Entrevista a Fernando Cardenal y José Miguel Torres”, *Memorias de la Lucha Sandinista*. https://memoriasdelaluchasandinista.org/view_stories.php?id=18.

BBC News. “Para mí, Daniel Ortega se quedó como el abusador y Rosario Murillo como la madre que fue su cómplice”: Zoilamérica Narváez y el testimonio que sacudió a Nicaragua” <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47469155>.

Cardenal, Ernesto. “Lo que fue Solentiname. Carta al pueblo de Nicaragua”. <https://uhsrayuela2013.files.wordpress.com/2013/09/lo-que-fue-solentiname-ernesto-cardenal.pdf>.

_____. “Muchachos de *La Prensa*”, *Revista Prometo*, núm. 108 (2017): 55. https://issuu.com/festival-internacionalde-poesiade-m/docs/revista_prometo_no_108.

Cervantes- Ortiz, Leopoldo. “Rubem Alves y Gustavo Gutiérrez: 50 años de la Teología de la Liberación”. *La Jornada*, 15 de septiembre del 2018. <http://semanal.jornada.com.mx/2018/09/15/rubem-alves-y-gustavo-gutierrez-50-anos-de-la-teologia-de-la-liberacion-1381.html>.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. “Informe de País- Nicaragua 1981”. <http://www.cidh.org/countryrep/Nicaragua81sp/cap.9.htm>.

Córdoba, Matilde. “Nicaragua: los feminicidios que no se cuentan”. *Proceso*, 7 de enero del 2018. <https://www.proceso.com.mx/517440/nicaragua-los-feminicidios-que-no-se-cuentan>.

Cranshaw, Martha. “Marta Cranshaw, historia de una vida indoblegable”, *El Nuevo Diario*, 4 de diciembre del 2010. <https://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/89554-lucho-servir-muerte-rondo-sigue-sirviendo/>.

Delgado Sahagún, Carolina. “Análisis del testimonio como fuente oral: género y memoria”. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00104016>.

Dorsey, Madelina. “El martirio de las Hnas. de Maryknoll, hace 35 años en El Salvador, clama justicia”. *Religión Digital*, 2 de diciembre del 2015.

<https://www.periodistadigital.com/religion/america/2015/12/02/el-martirio-de-las-hnas-de-maryknoll-hace-35-anos-en-el-salvador-clama-justicia-iglesia-religion-dios-jesus-papa.shtml>.

El Nuevo Diario. “Monja, guerrillera y defensora de mujeres”. El Nuevo Diario. Nicaragua, 23 de octubre del 2011. <https://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/230848-monja-guerrillera-defensora-mujeres/>.

Equipo Envío. “Revolucionar la salud: un complejo reto”, Revista Envío Digital, Núm. 88 (Febrero 1988). <http://www.envio.org.ni/articulo/548>.

Grigsby Vergara, William. “Nicaragua. Memorias de una generación comprometida”, Revista *Envío Digital*, Núm. 375 (2013). <http://www.envio.org.ni/articulo/4698>.

Guadamuz, Zoila. “AMPRONAC: Mujeres construyendo la nación”, *Programa Feminista La Corriente*. <http://lacorrientenicaragua.org/ampronac-mujeres-construyendo-a-la-nacion/>.

Human Rights Watch. “Nicaragua: Prohibición del aborto supone riesgo para la salud y la vida”. <https://www.hrw.org/es/news/2017/07/31/nicaragua-prohibicion-del-aborto-supone-riesgo-para-la-salud-y-la-vida>.

Iniciativa Mesoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Humanos. “Solidaridad con feministas nicaragüenses ante escalada de agresiones del gobierno de Daniel Ortega y Rosario Murillo”. <https://im-defensoras.org/2020/10/solidaridad-con-feministas-nicaraguenses-ante-escalada-de-agresiones-del-gobierno-de-daniel-ortega-y-rosario-murillo/>

Kreibohm, Patricia. “La Doctrina de la Guerra de Baja Intensidad: La formulación de una nueva categoría de conflicto”. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ZoTA8gbx5Tsj:ebrevistas.eb.mil.br/index.php/RMM/article/download/100/127/+&cd=7&hl=es&ct=clnk&gl=mx>.

Le Lous, Fabrice. “Vida y muerte de Arlen Siu, mariposa clandestina”. *La Prensa*, 18 de septiembre del 2016. <https://www.laprensa.com.ni/2016/09/18/suplemento/la-prensa-domingo/2101994-vida-y-muerte-de-arden-siu-la-mariposa-clandestina>.

Luna, Lola G. *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia*. México: Fem-e, 2004, 23. <http://bdigital.unal.edu.co/53372/1/losmovimientosdemujeresenamerica.pdf>.

McDonnell, Patrick. “U.S. Nun Embraces Sandinistas’ Cause”. *Los Angeles Times*, 2 de abril de 1987. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1987-04-02-vw-1810-story.html>.

Mincini, Fiorella. “Lo emocional como político: reseña del libro *La política cultural de las emociones*”. *Debate Feminista*, Núm. 51 (2016). http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/051_07.pdf.

Mínguez Blasco, Raúl. “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”.
http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/96-2-ayer96_HistoriaJoven.pdf.

Murillo Zambrana, Rosario. “La conexión «feminista» y las guerras de baja intensidad...” LVDS (lavozdelsandinismo.com).

Oettler, Anika. “Nicaragua: orteguismo y feminismo”.
<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/784/467>

Papa Pablo VI. *Mensaje a las mujeres*, 8 de diciembre de 1965.
https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html.

“Respuesta a la Conferencia Episcopal de Nicaragua”, Archivo Histórico Monseñor Romero.
https://www.archivocromero.org.mx/articulo/1983_114_5/.

Revista *Envío*. “La fiesta de la Purísima: una tradición muy nicaragüense”, 7 de diciembre de 1981.
<http://www.envio.org.ni/articulo/29>.

Rojas Salazar, Marilú. “Experiencia de ser mujer y religiosa en la Iglesia Católica Romana”. *Observatorio Eclesial*, 16 de marzo del 2017. <https://observatorioeclesial.org.mx/2017/03/16/sermujeryreligiosa/>.

Zubía Guinea, Marta. “¡Más allá del Vaticano III!”
http://www.donesesglesia.cat/documentos/mas-alla-vaticano_zubia.pdf.

PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES

Ilustración 15. *Maura Clarke*

Anna Brown, “Love in Action: The Life, Work, and Death of Sister Maura Clarke”. *Brenminate*, 23 de febrero del 2017. <http://brewminate.com/love-in-action-the-life-work-and-death-of-sister-maura-clarke/>

Ilustración 16. *Fotografía de Pedro Valtierra de mujer guerrillera con crucifijo*

Fotografía de Pedro Valtierra

Carlos Salinas Maldonado, “Retratar la revolución”. *El País*, 18 de julio del 2019. https://elpais.com/elpais/2019/07/16/album/1563298080_086171.html#foto_gal_8

Ilustración 17. *Mujeres y niños del barrio Reparto Shick.*

Quijano, Óscar y Félix Jiménez. *Los del Reparto Shick. Memoria del Movimiento Juvenil Cristiano de los años 70*. Managua: EDITARTE, 2015, 24.

Ilustración 18. *Arlen Siu*

Fotografía de Américo González

Fabrice Le Lous, “Vida y muerte de Arlen Siu, la mariposa clandestina”. *La Prensa*, 18 de septiembre del 2016. <https://www.laprensani.com/2016/09/18/suplemento/la-prensa-domingo/2101994-vida-y-muerte-de-arden-siu-la-mariposa-clandestina#:~:text=Hoy%20es%20com%C3%BAAn%20ver%20el,de%20tres%20jinetepinos%2C%20en%201978.>

Ilustración 19. *Mujeres de la Parroquia San Pablo Apóstol protestando por el asesinato del niño Rafael Cornejo*

Jiménez, Félix. *Pobres por los pobres: Las Comunidades Eclesiales de Base de la Parroquia San Pablo Apóstol (1966-2016)*. Managua: EDITARTE, 213.

Ilustración 20. *Sandinistas y tanqueta "Araceli".*

Fotografía de Pedro Valtierra.

Carlos Salinas Maldonado, “Retratar la revolución”. *El País*, 18 de julio del 2019. https://elpais.com/elpais/2019/07/16/album/1563298080_086171.html#foto_gal_8

Ilustración 21. *Afiche de AMNLAE (1979)*

Sala de Exposiciones Baltodano Cantarero,

<http://historia.ihnca.edu.ni/baltodanocantarero/exposiciones/afiches-para-la-memoria-una-mirada-a-la-nicaragua-de-los-anos-ochenta/construyendo-la-patria-nueva-hacemos-la-mujer-nueva>

Ilustración 22. *Manta dedicada a Mary y Felipe Barreda*

Amanecer. Reflexión Cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 61 (1989), 32.

Ilustración 23. *La miliciana de Waswalito.*

Fotografía de Orlando Valenzuela

<https://www.behance.net/gallery/12141585/La-Miliciana-de-Waswalito/modules/87131649>

Ilustración 24. *Dibujo de Maximino Cerezo Barredo en Revista Amanecer (1983)*

Amanecer. Reflexión Cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 20 (1983), 15.

Ilustración 25. *Madres sosteniendo las fotos de sus hijos asesinados durante la misa oficiada por Juan Pablo II el 4 de marzo de 1983 en la Plaza 19 de julio.*

Amanecer. Reflexión Cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 17 (1983), 13.

Ilustración 26. *Cartel para la Consagración de Nicaragua al “Inmaculado Corazón de María”*

Amanecer. Reflexión Cristiana en la Nueva Nicaragua, Núm. 14, 1982, p.5

Ilustración 27. *Madres de los mártires en el mural de la iglesia del barrio de El Rigüero.*

Sergio Michilini, “Iglesia del Barrio Rigüero 2020, Monumento Nacional de Nicaragua”. *La bottega del pittore*, 14 de agosto del 2020. <https://blogosfera.varesenews.it/la-bottega-del-pittore/2020/08/14/iglesia-del-barrio-rigüero-2020-monumento-nacional-de-nicaragua/>

Ilustración 28. *Escultura ubicada en las oficinas del Proyecto Samaritanas en Managua.*

Proyecto CEB Samaritanas Managua, 13 de diciembre del 2010.
<https://www.facebook.com/photo/?fbid=135202109869674&set=a.424116183162198>