UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA NICARÁGUA SANDINISTA

FABIO CLAUZ MORLINA

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA NICARÁGUA SANDINISTA

Fabio Clauz Morlina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Rolim Capelato

Assinatura da Orientadora: _____

São Paulo
2009

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NA
NICARÁGUA SANDINISTA

Fabio Clauz Morlina

PALAVRAS-CHAVES:

História da Nicarágua

História da América

História da Igreja

História das Revoluções

História e Teologia

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Professora Maria Helena Capelato pela paciência e acolhida, em que renderam horas proveitosas de análises, revisões e debates sobre a presente pesquisa.

Aos meus colegas de graduação, que sempre foram extremamente prestativos e se tornaram grandes amigos: Simone Vaitkunas, Lívia Lara, Fernanda Gonzáles, Mário Farbelow, Paloma Alves, Diones Pereira. Aos meus eternos amigos Robson dos Santos, Marcelo de Mello, André, Ricardo Taconha, Marcello Carlos, Kelly Bezerra.

Também gostaria de salientar o apoio que tive do CPV (Centro de Pesquisa e Documentação Vergueiro), onde consegui a grande maioria das fontes aqui pesquisadas, além da excelente acolhida que recebi. Obtive o mesmo apoio da Banca de Qualificação, que apresentou sugestões valiosas para a pesquisa: Mariana Villaça e Maria Ligia Coelho Prado, bem como a Banca que compôs a Defesa: André Ricardo de Souza e Cláudio Aguiar Almeida.

Finalmente agradeço a todos os meus familiares: Fernando (pai), Maricel (mãe), as minhas irmãs Fabiana e Priscila, aos meus cunhados (Almir Silva e Almir Gouveia), sobrinhos (Guilherme e Pedro), ao meu sogro Nelson e minha sogra Célia, a minha esposa Andréia e aos meus filhos Felipe e Mateus. Todos eles me proporcionaram alegria, discernimento e sabedoria na esperança e luta por um mundo mais justo e fraterno.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar a produção de imaginários políticos e culturais orientados pela Teologia da Libertação durante o governo sandinista na Nicarágua (1979 – 1990) procurando mostrar a mescla que aí se deu entre religião e revolução. Pretendemos investigar como se constituíram esses imaginários expressos em discursos de políticos e religiosos, jornais, livros, cartilhas, músicas, poemas, fontes visuais produzidas por membros das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) atuantes na Nicarágua, com a meta de ampliar a adesão de setores populares à Revolução Sandinista.

Procuramos averiguar em que medida uma comunidade de fé atuou, através da cultura, da educação e das ações políticas, no sentido de colaborar com o projeto revolucionário da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN). Uma questão que aqui se coloca é a da identificação entre os ideais revolucionários no poder que se orientavam por concepções marxistas e os dos cristãos que, a partir do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla fizeram a opção preferencial pelos pobres, inserindo-se nas lutas sociais da América Latina. Pretendemos discutir as possibilidades e limites de uma proposta socialista cristã que se constrói a partir de pressupostos teóricos conflitantes como é o caso do materialismo marxista e a doutrina católica que o recusa.

A relação entre imaginários sociais e práticas políticas constitui o eixo central desta análise que se propõe verificar como os imaginários se constituem a partir de conflitos diversos e se transformam em armas de luta que orientam as práticas dos agentes envolvidos nesse processo.

ABSTRACT

The present study has the objective to analyse the production of political and cultural imaginariness oriented by the Theology of Liberation during the sandinist government in Nicaragua (1979-1990) trying to demonstrate the mixture of religion and revolution. Our intention is to investigate how were constituted the imaginariness expressed on political and religious speeches, newspapers, books, spelling books, music, poems and visual materials produced by members of the Base Communities (CEBs) acting in Nicaragua, with the goal to increase the adherence of popular sectors to the Sandinist Revolution.

We attempt inquiring in what extension a community of faith acted through the culture, the education and political actions, with the objective to collaborate with the revolucionary project of the Sandinist National Liberation Front (FSLN). One question here presented is the one of the identification between the revolucionay ideals in power that were oriented by marxist conceptions and the christian ones that, with the Vatican II Council and the Conferences of Medellin and Puebla, made a preferred option for the poor, inserting themselves in the social fights in Latin America. We intent to discuss the possibilities and limits of a christian socialist proposal built based on conflicting teorical purposes which is the case of the marxist materialism and the catolic doutrine that refuses it.

The relationship between social imaginariness and political practices constitutes the main point of this analysis which has the purpose to verify how the imaginariness constitutes itself from different conflicts transforming itself in weapons of fight which orients the practices of the agents involved in this process.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **01**

1. A relação entre cultura e política na Nicarágua sandinista 01
2. A perspectiva religiosa dos sandinistas 11
3. O imaginário da revolução 19
4. O turbilhão político nicaragüense 26
5. Fontes 36
   - 5.1. Produção bibliográfica: fontes secundárias 37
   - 5.2 Jornais e revistas: fontes primárias..... 40
   - 5.3 Fontes visuais e musicais..... 46
6. Resumo dos capítulos 47

I. O DISCURSO POLÍTICO RELIGIOSO: "ENTRE CRISTIANISMO E REVOLUÇÃO NÃO HÁ CONTRADIÇÃO" 49

1.1 A teologia da libertação 49

1.2 Os discursos sobre fé e política na Nicarágua 54

1.3 A teologia da revolução de Ernesto Cardenal 67

- 1.3.1 A comunidade de Solentiname 72
- 1.3.2 Ernesto Cardenal: poesia e teologia..... 77

II. A ATUAÇÃO DAS CEBS NO PROCESSO REVOLUCIONÁRIO **82**

2.1 O surgimento das CEBs na Nicarágua 85

2.2 A inspiração teológica na Nicaragua e o significado das orações/ liturgia 90

2.3 A rivalidade na Igreja 102

III. O IMAGINÁRIO DA REVOLUÇÃO SANDINISTA **109**

3.1 Usos políticos do passado: a construção da identidade sandinista 109

3.1.1 O "General de Homens Livres": A história de Sandino.... 112
3.1.2 Sandinismo: a construção da memória 114
3.2 Imagens do inimigo 121
3.3 Imagens da paz 126
3.4 A construção do martírio sandinista 129
3.5 A mulher: entre o sagrado e a revolução 139
3.6 A construção da imagem de um Jesus revolucionário 148

IV. EDUCAÇÃO E PRODUÇÃO CULTURAL 170
4.1 Os planos para a educação 170
4.2 Produção cultural 184
4.2.1 Arte visual 185
4.2.2 Expressões sonoras e literárias 192
4.2.3 Fotografias e quadrinhos 197
4.2.4 Festas populares 201

CONSIDERAÇÕES FINAIS 206

BIBLIOGRAFIA 212

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo analisar a relação construída entre fé, cultura e revolução na Nicarágua Sandinista (1979 – 1990). Buscamos entender os conceitos formulados nos livros, jornais, revistas, vídeos, músicas, imagens pictóricas e poesias, a partir do discurso teológico desenvolvido pelos padres e leigos, e o modelo de Igreja projetado para as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Partimos do pressuposto que este modelo de Igreja assumido pela teologia da libertação e os objetivos políticos do governo nicaragüense estimularam uma enorme produção cultural que, ao mesmo tempo incluía valores de um catolicismo renovado e também respondia aos objetivos políticos dos sandinistas.

O período estudado (1979 – 1990) coincide com o do governo revolucionário, porém, sentimos necessidade de nos remeter constantemente ao período pré-revolução, para compreendermos como se solidificaram determinados conceitos enraizados no discurso cristão-sandinista que orientaram produções culturais.

1. A RELAÇÃO ENTRE CULTURA E POLÍTICA NA NICARÁGUA SANDINISTA

Antes da tomada de poder pelos sandinistas já existia uma produção pré-revolucionária diversificada: nas CEBs já eram realizadas pinturas, orações e músicas. Carlos Mejía Godoy produzia canções revolucionárias; padre Gaspar García Laviana criava poemas inspirado em suas ações de guerrilha. Esta produção

cultural se relacionava aos conceitos formulados por Carlos Fonseca Amador, fundador da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN), que assim se pronunciava: "*La Cultura proviene del trabajo del hombre*".[1]

Para Carlos Fonseca, a ação humana determinava a produção cultural, o que, antes do triunfo revolucionário, estimulou a organização de diversas oficinas artísticas entre os guerrilheiros das frentes de combate.

A cultura, neste caso, passou a ser um instrumento ideológico que definia os rumos políticos da sociedade futura a ser construída pela via revolucionária após a queda da família Somoza. Assim, serão analisadas as produções culturais dos sandinistas e também os discursos do Ministro da Cultura Ernesto Cardenal, que formulou os principais conceitos sobre cultura para orientação dos revolucionários no poder.

Ernesto Cardenal afirmava que a cultura deveria ser naturalmente revolucionária, antiimperialista, democrática, popular e nacional. A cultura também deveria estar ao alcance de todo o povo e existir para desenvolver a consciência revolucionária. O Ministro era contrário a produção da arte pela arte e defendia a idéia de uma cultura capaz de criar um homem novo: o "homem socialista". Ele acreditava em uma cultura transformadora da realidade. Associava o sucesso da "revolução" com a vitória de um projeto cultural.

Para Cardenal, o "antimperialismo", isto é, a batalha contra o capitalismo e seu líder máximo, os Estados Unidos, era considerado prioritário no projeto emancipacionista do povo nicaragüense.

Além do tema da revolução, o tema da "democracia" era muito explorado pelos líderes sandinistas, para se contrapor à ditadura somozista, que segundo eles

---

[1] VENTANA, 25/05/1985, nº197, p.12. Frase de Carlos Fonseca.

impedia o ingresso do povo no processo de transformação da sociedade.

Os conceitos “nacional” e “popular” também muito presentes nos discursos dos sandinistas, permitem perceber que, assim como em Cuba, pós 1959, na Nicarágua, pós 1979, ocorreu à afirmação de uma nova identidade nacional baseada numa certa concepção de cultura popular considerada autêntica.

Com o triunfo da revolução, o Ministério da Cultura, passou a ter uma função estratégica e prioritária: a mansão de Somoza passou a ser a sua sede, demonstrando que o uso do espaço privado que simbolizava a opressão tornou-se um espaço público de difusão de uma cultura popular livre.

Cardenal definia duas formas de destruição da cultura: a transculturação, que ele entendia como a dominação de uma cultura por outra e, a desculturização, que significaria genocídio e etnocídio cultural. Cardenal se referia tanto ao modelo cultural do imperialismo, tanto quanto ao modelo de cultura somozista, que ele qualificava como burguês e elitista.

Bayardo Arce, membro do governo sandinista, enfatizava que a implantação de uma cultura revolucionária era uma tarefa árdua, pois implicava a destruição da arte burguesa. A cultura deveria então ser encarada como uma atividade ideológica, porém, mais difícil de ser realizada do que a estruturação de um novo poder político e econômico da sociedade.

Para ele, a cultura propagada até então, pelos meios de comunicação de massa, deveria ser destruída, pois a nova cultura deveria ser construída a partir dos pressupostos da revolução. Para fazer parte deste novo modelo cultural, o *homem novo* teria que rejeitar o egoísmo e o individualismo, devendo antes pensar nos outros do que em si mesmo.

O *homem novo*, neste modelo de literatura comunista, se livraria da

propriedade privada e do individualismo, e passaria a se dedicar ao bem estar coletivo, o que coincidia com a orientação dos católicos de esquerda. Seguindo estes pressupostos, Bayardo Arce atribuía diversas qualidades ao homem novo:

Aquele que *"rejeita o egoísmo e o individualismo"*; aquele *"que sabe que faz parte de uma coletividade"*; e aquele *"que tem a preocupação de que o trabalho, o sacrifício, a abnegação e a mística sejam sua carta de apresentação"*.[2]

Do mesmo modo que os sandinistas identificavam o viver coletivo como ideal, apresentavam determinados desafios que auxiliavam o controle sobre a população (trabalho, sacrifício, abnegação). Através desse objetivo, ou seja, o controle das mentes, o Ministério da Cultura passa a ser, segundo Cardenal, o promotor ideológico da revolução.

Um dos grandes projetos idealizados para romper o modelo cultural da ditadura somozista foi a Cruzada Nacional de Alfabetização (CNA) – 1979-1980. Além da alfabetização, os brigadistas da CNA desenvolveram atividades culturais e tentaram defender a idéia de que a cultura nicaragüense só poderia sobreviver se fosse uma cultura revolucionária.

Inspirada no modelo cubano, a política cultural definiu um modelo educacional: as próprias cartilhas de alfabetização ensinavam palavras e princípios sandinistas. Através de artifícios educacionais se buscava mudar a mentalidade do povo nicaragüense.

A noção de cultura pregada pelos sandinistas buscava reler o passado a partir das diversas formas de resistência à opressão. Sandino e Carlos Fonseca tornaram-se símbolos de resistência e com a ajuda dos católicos das CEBs, o bispo Antônio Valdivieso e o padre Gaspar Garcia Laviana foram também elevados à posição de

---

[2] ORTEGA, Daniel, et al., **Nicarágua: Por uma cultura revolucionária**, São Paulo: Hucitec, 1987, p. 27.

heróis da resistência.[3]

Para consolidar o projeto político sandinista, a recuperação do passado heróico de Sandino foi de vital importância para a propaganda do governo: imagens, filmes e documentários oficiais divulgavam imagens do líder nacional. Sindicatos, associações de artistas, centros de estudo, passaram a se chamar "sandinistas". Os que não aderiram à revolução eram vistos como inimigos, expressão do atraso ou traição.

Assim, os sandinistas estabeleceram normas e valores simbólicos que buscavam integrar passado e presente num projeto de futuro.

A cultura sandinista foi criada a partir da apropriação de símbolos da cultura popular e da cultura nacional transformados em símbolos políticos. As artes populares e as festas religiosas se tornaram festas sandinistas, promovidas pelo governo. Isto ocorreu, por exemplo, com a festa de São Sebastião e o seu principal personagem: o Guegüense.[4]

A partir da vitória triunfal de 19 de julho de 1979, os sandinistas se preocuparam com a divulgação do imaginário da revolução através dos meios de comunicação (rádio, televisão, revistas e jornais) e com a criação de atividades culturais (teatro, balé, festivais de música, concursos de poesia e artes plásticas). No discurso oficial o povo era indicado como protagonista da história (sandinista), enfatizando-se esta idéia, sobretudo, através da Cruzada Nacional de Alfabetização e dos constantes contatos dos representantes do governo com a população.

O projeto de governo sandinista era favorável à participação ativa do Estado na produção cultural, o que ocorreu através do Ministério da Cultura e das várias Associações de Artistas Sandinistas. O grande divulgador da cultura oficial foi o

---

[3] No capítulo III analisaremos o processo de construção de uma identidade histórico revolucionária através da apropriação destes nomes.

[4] No capítulo IV percebemos o uso de festas tradicionais para fins políticos, sobretudo na festa de São Sebastião.

Jornal Ventana: Barricada Cultural, uma das fontes principais desta pesquisa, através do qual toda expressão popular favorável ao governo era considerada arte.

Os diversos concursos criados pelos sandinistas eram relatados, em sua maior parte pelo jornal *Ventana.*[5]

Figura 1 [6]

Na figura acima (Fig. 1) publicada no referido jornal, chama atenção os requisitos para participação e julgamento do concurso: o candidato deveria ser

---

[5] - 1º Festival Nacional de Cultura dos Trabalhadores - novembro de 1980.
- 1º Concurso de Pintura Nicaragüense - 1981;
- 1º Encontro das Oficinas de Poesia - 1981;
- Concurso Popular de Poesia - "Poesia Popular Dariana" - 1982;
- Concurso de Pintura Infantil - "Como vemos los niños a Rubén Darío" - 1982;
- Exposição de esculturas do Padre Ernesto Cardenal - em homenagem aos seus 60 anos - 1985;
- 1º Concurso Internacional de Fotografia - Preparando as comemorações dos 10 anos da revolução sandinista: "Nicaragua: entre la guerra y la paz, imagenes de una revolución" - novembro de 1988.

[6] VENTANA, op. cit., p.12. Ilustração.

amador e pertencer a um organismo identificado com o governo. As vestimentas destacadas à direita da imagem são uniformes sandinistas. Nos dizeres à esquerda, aparece citação do herói Carlos Fonseca, que associa cultura e trabalho. Na questão do julgamento destes concursos, os jurados eram, em sua maioria, líderes sandinistas, sendo que os premiados eram aqueles que se orientavam por temáticas afinadas com a ideologia do governo. Portanto, a cultura considerada popular não poderia fugir das diretrizes do Estado.

No início da década de 1980, houve uma grande quantidade de eventos, mas no final da década, eles diminuíram e passaram a se orientar por uma proposta internacional, com objetivo de ganhar apoio externo e trazer à pauta o tema da paz no cenário nicaragüense.

O apoio internacional de políticos, religiosos e intelectuais foi destacado desde o início do governo sandinista: os escritores Eduardo Galeano, Gabriel García Marquez, Julio Cortazar, o músico Chico Buarque de Holanda e outros, participaram de shows ou escreveram cartas e poemas em solidariedade aos nicaragüenses.

O Ministério da Cultura, desde sua criação, buscou reunir artistas para debater e refletir sobre a situação da cultura. Com o objetivo de facilitar os trabalhos do ministério, foi criado o grupo “Fomento da Arte” dividido em diversas áreas: literatura e publicações, artes plásticas, música, artes cênicas, festividades populares.

A partir da divisão destes grupos e dos artistas amadores foi possível realizar a promoção, difusão e publicação das investigações do que seria então considerado patrimônio cultural nacional.

O poeta nicaragüense Rubén Darío foi muito lembrado neste período[7] e sua

[7] Ruben Darío nasce em 18/01/1867 em Metapa (Atual Ciudad Darío) e faleceu em 06/02/1916. Considerado o fundador do modernismo literário em língua espanhola, já na adolescência começou a produzir alguns poemas,

obra foi valorizada através de cursos, simpósios internacionais e concursos de poesia.

Foram também criados pelo Ministério da Cultura os Centros Populares de Cultura (CPCs), para fomentar a produção cultural do povo nicaragüense. Em 1982 já existiam na Nicarágua 26 CPCs e 6 Casas de Cultura. Todas tinham o objetivo de divulgar e promover a cultura popular, buscar novos artistas e usar a cultura como instrumento político. Porém, os CPCs careciam de recursos financeiros, por isso dependiam de arrecadações e apoio de outras instituições.

Os CPCs tinham um número muito grande de filiados e os concursos produzidos por eles tinham grande procura, além disso, as festas populares que organizavam reuniam centenas de pessoas.[8]

Percebemos que, para os sandinistas, a democratização da cultura tinha como meta a expansão dos conceitos revolucionários e formação de uma mentalidade coletiva unificada.

Porém, não se pode supor que esta meta tenha sido atingida, pois como observaram diversos autores, entre eles Nestor Canclini, a cultura popular não pode ser entendida como submissa a interesses externos, neste sentido, ela é marcada tanto pela adaptação a um sistema que as inclui, como pela resistência a ele[9]

Mesmo integradas em um sistema, as diversas comunidades realizavam diversas leituras do discurso "revolucionário" oficial. Assim, Sandino e Carlos

---

onde teve influências do Parnasianismo. Seu poema mais famoso foi *Azul* (1888). Em 1893 mudou-se para a Argentina, onde se tornou o principal cronista do jornal *La Nación*. Para os sandinistas, Ruben Darío foi um grande orgulho do povo nicaragüense, tendo em vista a propulsão que tomou a sua poesia na América Latina.

[8] De acordo com os sandinistas, os CPCs buscavam:
- resgatar as tradições culturais populares (a Campanha Nacional de Alfabetização ajudou no resgate de cantos, lendas, poemas que eram transmitidos pela oralidade popular);
- resgatar a arte pré-colombiana, as festas populares e a produção cultural da Costa Atlântica;
- desenvolver a arte surgida na mobilização do povo contra a ditadura.
- estimular a criação cultural e artística do povo.
- aumentar o lazer para toda população com diversas apresentações culturais.

[9] CANCLINI, Nestor García, **Culturas hibridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**, tradução: Ana Regina Lessa e Heloisa Pezza Cintrão, São Paulo: EDUSP, 1996, passim.

Fonseca foram adaptados conforme as expectativas e concepções de cada grupo: alguns os consideravam heróis revolucionários (guerrilheiros), outros os viam como intelectuais (artistas amadores) e outros ainda os santificavam (membros das CEBs).

Nesta pesquisa não detectamos críticas a Sandino, mas sim críticas a FSLN. A imagem de Sandino se consolidou entre a população (mesmo alguns "Contras" chegaram a citar Sandino positivamente), porém a imagem da FSLN sofreu, no decorrer do governo, forte resistência ("Contras", empresários, parte das diversas Igrejas e parte da imprensa).

Neste sentido, podemos concluir que por mais forte que tenha sido a intervenção do Estado na cultura, ela não conseguiu homogeneizar a opinião da população nicaragüense, aproximando os sandinistas de Sandino.

Com relação a este tema, cabe lembrar o caso cubano que serviu de inspiração aos sandinistas.

Mariana Villaça verifica que em Cuba pós 1959 existiu um esforço na difusão de uma cubanidade identificada como cultura popular autêntica. A arte defendida pelo governo cubano deveria ser aquela com a qual o povo pudesse se identificar para melhor servir à causa da revolução.[10]

Desse modo verificamos que tanto na Nicarágua, quanto em Cuba, foi desenvolvido um modelo de política cultural em que o Estado passa a definir o significado da cultura relacionada à política.

Devemos esclarecer que o papel do Estado em relação à cultura sempre produz concepções diversas e conflitantes que variam da defesa da plena intervenção até uma ampla liberdade de produção cultural.

---

[10] VILLAÇA, Mariana Martins, **Polifonia Tropical: experimentalismo e engajamento na música popular (Brasil e Cuba, 1967 – 1972)**, São Paulo: Humanitas, 2004, p. 48.

Refletindo sobre o tema em outra conjuntura, Maria Helena Capelato afirma que a interferência ou não do Estado no campo cultural:

> [...] sempre suscitou acalorado debate entre representantes do poder e produtores de cultura. A posição dos produtores costuma oscilar entre a recusa completa da participação do Estado, ou seja, liberdade total para a produção cultural, e a defesa da interferência do Estado para gerar recursos e distribuir os bens culturais, sem prejuízo da liberdade de produção.[11]

Canclini entende que os grupos subalternos também possuem culturas decorrentes de suas tradições e experiências, e que devem lutar contra a tentativa de controle dos grupos dominantes para homogeneizá-las. O autor defende a tese de que, os governantes devem abrir espaços para que os grupos subalternos possam expressar sua cultura independente dos interesses dos detentores do poder, o que pressupõe uma crítica ao controle da cultura pelo poder[12]

Segundo Canclini, a democracia cultural também está ligada a pluralidade de opiniões. Existe um componente autoritário quando a interpretação do receptor coincide com a do emissor, fechando a relação entre artista e público. A verdadeira democratização da cultura, para ele, não está ligada a uma socialização homogeneizadora, mas a uma problematização do *"que deve se entender por cultura e quais são os direitos do heterogêneo".*[13]

Assim ele critica o modelo de democracia cultural que abre espaço para um determinado padrão cultural legitimado por símbolos específicos, como observamos no caso sandinista. Partilhamos desta perspectiva critica por considerar que é necessário não somente criar espaços para a produção cultural, mas também

---

[11] CAPELATO, Maria Helena Rolim, **Multidões em Cena: Propaganda política no varguismo e no peronismo**, Campinas: Papirus, 1998, p. 99.
[12] CANCLINI, op. cit., passim.
[13] Ibid., p. 148.

desenvolver a reflexão e a critica em relação ao que dificulta esta abertura de espaço para a pluralidade. Neste sentido, a democratização da cultura deveria ser compartilhada *"por todos sem que igualem a todos, aonde a desagregação se eleve à diversidade e as desigualdades (entre classes, etnias ou grupos) se reduzam a diferenças".*[14]

2. A PERSPECTIVA RELIGIOSA DOS SANDINISTAS

> A presença dos cristãos na revolução é essencial ao processo revolucionário, de tal modo que, se esta presença desaparece, a revolução perde algo de sua essência.[15]

> Pela primeira vez na história, um povo majoritariamente cristão protagonizava uma insurreição vitoriosa e uma revolução dirigida para o socialismo. [...] Pela primeira vez na história se dava uma participação tão ampla de cristãos em postos de responsabilidade em um governo revolucionário desde ministros, dirigentes de cooperativas, líderes de organizações populares até bases organizadas nas distintas tarefas de reconstrução.[16]

Os trechos anteriormente descritos visam demonstrar o papel dos cristãos tanto no processo de tomada de poder, quanto na participação no governo revolucionário. O primeiro trecho foi pronunciado por um porta-voz do governo e o segundo foi elaborado por entidades ligadas ao catolicismo. Analisaremos qual foi o caminho que levou estes cristãos (sobretudo católicos) a uma identidade com o socialismo.

Na América Latina, pós Concílio Vaticano II (1962-1965) e as Conferências Latino Americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), reforçaram-se, na Igreja

---

[14] Ibid., p. 148.

[15] SANTOS, Carlos César dos, **Revolução e Igreja na Nicarágua agredida** – São Paulo: FTD, s/d., p. 94. Declaração do comandante René Nuñez, porta-voz da Presidência na cidade de Manágua em 1986.

[16] CEHILA; El Tayacán, **Historia de la Iglesia de los pobres en Nicaragua,** 1983, p. 58, tradução nossa.

Católica, a idéia de uma opção preferencial pelos pobres.

O Concílio e as Conferências contribuíram para uma revisão profunda do papel da Igreja no mundo. O Concílio Vaticano II foi planejado pelo Papa João XXIII, onde se reuniram mais de 2 mil bispos e teólogos do mundo. No Vaticano II foram debatidos tanto assuntos internos da Igreja como assuntos externos, criando um diálogo com várias correntes ideológicas, culturais e religiosas e abrindo as portas para uma relação mais ecumênica com as outras Igrejas. Os debates procuraram incluir o povo como membro integrante da Igreja Católica nas atividades que antes pertenciam aos bispos, padres e religiosos.

Já em Medellín chegou-se à conclusão de que a América Latina vivia em um pecado estrutural - o subdesenvolvimento - e, portanto, não bastava a troca de poder entre os indivíduos, mas era urgente transformar as estruturas da sociedade. Além disso, a América Latina necessitava mais de um processo de libertação política e cultural do que um processo de desenvolvimento econômico apenas. Para os teólogos progressistas que estavam na Conferência, a fé e a política tornaram-se indissociáveis na construção de uma nova sociedade orientada pela justiça e liberdade.

Esta ala progressista na Igreja Católica formulou a teologia da libertação, contando com a adesão de vários bispos, padres, religiosos e leigos.[17]

Ao mesmo tempo nas CEBs[18] e nas pastorais sociais (Moradia, Operária, Terra...) que foram nascendo, prevaleceu a imagem de um Cristo identificado com as camadas populares e o povo da Bíblia visto como precursor das lutas sociais.

---

[17] Vale destacar alguns religiosos: D. Samuel Ruíz (Bispo – México), D. Pedro Casaldáliga (Bispo – Brasil), Gustavo Gutiérrez (teólogo – Peru), Leonardo Boff (teólogo – Brasil). Além de alguns nomes que aos poucos foram se inserindo nos princípios da teologia da libertação: D. Oscar Romero (Bispo – El Salvador), Santo Dias da Silva (leigo - Brasil).

[18] A primeira CEB surgiu em 1965 na cidade de Natal – RN e no mesmo ano se espalhou rapidamente por toda a América Latina. BETTO, Frei, **O que é Comunidade Eclesial de Base**, São Paulo, Brasiliense, 1985.

Esta nova perspectiva da Igreja Católica gerou conflitos com a ordem social vigente na América Latina. Os membros das CEBs impulsionados pela idéia de um Cristo Libertador foram se inserindo nas lutas sociais por moradia, trabalho e respeito aos direitos humanos. Disso decorreu uma luta contra a miséria do povo e uma reflexão sobre a vida comunitária.

A teologia da libertação procurou inserir, através da fé, a consciência política no povo pobre. Na Nicarágua somozista, tendo em vista a situação nacional, a saída encontrada foi a revolução armada para a derrubada do regime ditatorial da família Somoza. Nesse contexto teve início a identificação entre os membros das CEBs com o movimento sandinista. As camadas populares fortemente ligadas ao cristianismo identificaram nos revolucionários sandinistas a saída para a luta contra a ditadura somozista e aderiram à causa da revolução.

A relação entre religião e revolução na Nicarágua surgiu através de princípios que davam respostas às carências vividas pelos membros das CEBs e os conceitos desenvolvidos pelos ideólogos sandinistas. Assim, os membros das CEBs passaram a acreditar na fusão entre cristianismo e luta armada como alternativa para a dura vida de exclusão e repressão imposta pelo governo somozista. Suas expressões culturais representavam a fé em um mundo mais justo, o que, somando-se a angústia de viverem sobre a opressão, acabou impulsionando-os para a luta armada.

Esta aproximação entre luta armada e fé católica também ocorreu com grande intensidade em El Salvador, onde vários padres se identificaram com a FMLN (Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional). Entre estes padres se destacou Rutíjio Grande, que foi assassinado em 1977 e inspirou a transformação de comportamento de Dom Oscar Romero, que passou a ser um defensor da paz na

região. Diferente da Nicarágua, onde os revolucionários sandinistas tomaram o poder, no caso de El Salvador, a luta revolucionária não conseguiu derrubar o governo local.

Voltando ao caso nicaragüense, o início da relação entre os cristãos das CEBs e os ideólogos sandinistas foi assim definido por um membro da CEB San Pablo Apostól:

> [...] Segundo se pode ler das experiências revolucionárias de outros povos, há uma particularidade muito especial em Nicarágua, que é a participação massiva e consciente dos cristãos.[19]

No governo sandinista, participaram diversos sacerdotes e cristãos. Logo no início foi nomeado o padre Miguel D'Escoto, missionário de Maryknoll, como Ministro do Exterior, e o monge e poeta Ernesto Cardenal, de Solentiname, como Ministro da Cultura. A seguir, em agosto de 1979, foi nomeado o padre jesuíta Fernando Cardenal como Coordenador da Cruzada Nacional de Alfabetização (CNA). Ao terminar a CNA (em meados de 1980), Fernando Cardenal passou a ser vice-coordenador da Juventude Sandinista 19 de Julho e, finalmente, em 1985, tornou-se Ministro da Educação. Em agosto de 1980, Edgar Parrales, pároco de Manágua, tornou-se Ministro do Bem-Estar Social e mais a frente tornou-se representante do governo na OEA. O leigo católico Reinaldo Antonio Tefel passou a ser Ministro do Instituto de Segurança Social. O padre jesuíta Álvaro Argüelo em 1980 foi eleito o delegado da Associação do Clero Nicaragüense (ACLEN) no Conselho de Estado. Além dessa expressiva participação de católicos no governo, houve a participação de vários religiosos, sacerdotes, leigos e instituições católicas no segundo escalão da administração.

---

[19] AMANECER, 06 a 08/1986, nº43, p. 31, depoimento de Rafael Valdéz, tradução nossa.

Esta relação entre religião e política merece uma reflexão sobre os pressupostos católicos (teológicos) e a participação da Igreja na história.

Para efetuarmos uma reflexão mais aprofundada das contradições no interior da Igreja, devemos ter em conta a distinção entre os campos da teologia e da história. Emile Poulat assim esclarece esta questão:

> Estabelecer a especificidade do trabalho histórico implica sua descontinuidade com a reflexão teológica. Cada um pode chegar a tomar o outro como objeto, mas a teologia histórica e história do pensamento cristão continuarão sempre como dois domínios inconfundíveis. A compreensão histórica da Igreja não pode ser da mesma ordem que a compreensão eclesial ou teológica da história.[20]

Atualmente, muitos teólogos não reivindicam uma vontade tão firme de controle de seu campo de saber e estão dispostos a uma colaboração com os historiadores. Michel Lagreé percebe que a reflexão da teologia católica procura se aproximar da história, do mesmo modo que os historiadores da religião buscam compreender os códigos extraídos dos materiais teológicos.[21]

Aline Coutrot também percebe uma mudança no estudo histórico da religião:

> A história religiosa não é mais estritamente eclesiástica ou apologética, ela se estende a todos os domínios da vida religiosa e de suas expressões culturais e sociais, apreende a permanência e a mudança da Igreja numa sociedade em transformação.[22]

Neste sentido, esta pesquisa buscou também compreender como a simbologia do sagrado contribuiu para fomentar uma visão político-revolucionária em diversos católicos nicaragüenses.

---

[20] POULAT, Emilie, **Compreensão Histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História**, in: Concilium: Revista Internacional de Teologia, nº 7, 1971, p. 822.

[21] LAGREÉ, Michel, **História Religiosa e História Cultural**, in: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François, **Para uma História Cultural**, Editorial Estampa, 1998, p. 369.

[22] COUTROT, Aline, **Religião e Política**, in: RÉMOND, René (org.), **Por uma História Política**, Tradução: Dora Rocha, 2ª edição, FGV Editora, 2003, p. 331.

Entrando na análise dos gestos simbólicos percebemos em diversos grupos sociais, que estes gestos tornaram-se a ponte de ligação entre os deuses de uma determinada religião e a concepção de mundo do grupo de fiéis. E no caso específico do cristianismo, eles indicam a existência de um Deus encarnado em uma figura histórica: Jesus.

Com esta inserção de Deus na história através de Jesus, foi constituído um tempo histórico determinado, baseado numa releitura do Novo Testamento extremamente flexível, mas tenso, em virtude das diversas formas de interpretação.

Portanto, cabe averiguar dentro deste universo religioso, quais os mecanismos que levaram a população a acreditar em algo sobrenatural? Qual o universo místico e mítico que faz incorporar uma idéia, racionalmente sem respostas? Estas são perguntas feitas à fé e devoção das pessoas em algo não palpável, que está presente no imaginário e que se torna, através da cultura, um fenômeno social. A devoção do povo nicaragüense ao cristianismo fazia parte da cultura nacional e por isso a fé religiosa constituía terreno fértil no qual floresceu a ideologia revolucionária de viés cristão. A devoção está diretamente ligada às emoções e às respostas que o mundo racional não consegue oferecer. Neste sentido, ao se cantar uma música, orar em um culto, ofertar algo ao(s) Ser(es) Divino(s) daquela determinada religião, também se incorpora a emoção de fazer parte constitutiva de uma comunidade de fé ligada pela cultura. Cantar, orar, gesticular, dançar e conviver com imagens que mexem com a emoção são mecanismos eficazes de devoção. No caso de uma cultura opressora, setores sociais podem se rebelar a qualquer momento, orientados pela devoção religiosa e, a partir daí fazer surgir à revolução, ou ao contrário, aderir à situação vigente.

Como forma de se conseguir atingir o mistério do sagrado, a simbologia se

torna o canal de comunicação mais eficaz, pois permite interligar a visão de mundo social e político com a fé.

Na Nicarágua da época, a simbologia cristã interligada à cultura popular causou reações sentimentais extremas: entre o temor e a esperança, entre o medo e a coragem. Assim, os lideres revolucionários convenciam a comunidade de fiéis de que deveriam tomar atitudes diante da revolução em nome do sagrado.

Para entender os símbolos do sagrado que conduz às práticas sociais, cabe recorrer a Mircea Eliade quando afirma que o símbolo religioso se dirige ao ser humano integral transpassando a sua inteligência, pois a sua mensagem não tem a necessidade de uma compreensão universal.[23]

Assim, o símbolo religioso acaba explorando a profundidade da existência através de uma dimensão transcendente.

Esta não racionalidade do símbolo permite que ele revele diversas dimensões da realidade de cada comunidade. Etienne Higuet afirma que a:

> [...] matéria do símbolo (palavra, figura, rosto, ideal, etc.) remete a algo que não pode ser apreendido imediatamente, mas apenas de modo indireto: o fundamento último do ser. [24]

A simbologia se torna o elo de ligação entre o mundo real e o imaginário místico; a mística reside nas relações diretas com o Sagrado. O sagrado é adaptado de acordo com as necessidades do indivíduo ou da comunidade de fiéis, abrindo a possibilidade de diferentes interpretações. Segundo Higuet:

> Como discernir e definir um catolicismo 'místico'? Quando falamos em 'mística', aludimos à apreensão do mistério ou do 'sagrado', que

[23] ELIADE, Mircea, **O Sagrado e o Profano: A essência das Religiões**, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 139.
[24] HIGUET, Etienne, **O misticismo na experiência católica**, in: **Religiosidade popular e misticismo no Brasil,** São Paulo: Paulinas, 1984, p. 22.

> são modos de aparecer do divino, sobrenatural ou transcendente. (...) A 'experiência mística' designará então todo e qualquer encontro com o divino ou transcendente, onde são superadas as categorias da linguagem discursiva num sentimento de comunhão apenas comunicável através de símbolos religiosos. Seu âmbito estende-se, considerado de um ponto de vista puramente psicológico, desde o conhecimento intuitivo e afetivo até o êxtase, que é apenas a manifestação mais intensa e mais espetacular da experiência da transcendência. A experiência mística pode revestir formas mais comuns, mais tranqüilas, porém não menos reais.[25]

A mística possui diversos graus de ascensão: pensamento, meditação e contemplação. Este último gera o êxtase, ou seja, a deificação do homem, a sua união com a unidade suprema do universo. No caso específico da "mística da libertação", ela substitui a meditação individual pela comunitária, na busca do reino da justiça. A oração e a ação humana devem caminhar juntas na busca da Utopia (um dos princípios da teologia da libertação) através do domínio do tempo coletivo e do fim da história, com a vinda do Reino de Deus.

A manifestação mística transporta os sentimentos mais íntimos para justificativas pessoais sobre a fé cristã intermediadas pelos símbolos. A quantidade de símbolos está estritamente ligada à necessidade da comunidade de fiéis estabelecerem uma relação com o sagrado buscando uma aproximação com seu cotidiano.

A mensagem eficaz é aquela que atinge uma determinada comunidade de fiéis de acordo com os seus interesses. A simbologia mais próxima dos desejos do grupo cria uma nova dimensão que incute no fiel a esperança de que o Sagrado conduza sua vida.

À medida que os interesses da comunidade de fiéis se modifica, a mensagem e a simbologia sofrem alterações, até chegar um momento em que a mensagem anterior deixa de fazer qualquer sentido. Aline Coutrot percebe esta necessidade de

---

[25] Ibid., p. 21.

adaptação da mensagem e simbologia com o cotidiano:

> Devemos nos interrogar sobre o efeito produzido pelos ritos, o cerimonial, o cenário, os gestos obrigatórios, as posições prescritas, tudo isso vivido no seio de uma comunidade consensual. Além disso, a mensagem da Igreja não pode ser transmitida a não ser por expressões culturais próprias de cada época. A homilia, os cantos, a prece universal são assim atualizações da mensagem que reúnem os crentes na sua vida quotidiana.[26]

A mística conduz a uma gama de imaginários localizados em diversas esferas da consciência popular. A cultura popular mística possui estímulos próprios. A êxtase mística pode resultar em uma revolta contra o sistema vigente, quando a associação de uma imagética religiosa com a realidade presente coloca o ser humano diante de um impasse que afeta a sua ética.

3. O IMAGINÁRIO DA REVOLUÇÃO

Retomando a questão da relação entre mística, religião e política, o imaginário coletivo construído no contexto da revolução e instalação do poder sandinista se caracteriza pelo resultado da associação de uma imagética religiosa com a realidade política.

Isto explica porque o material das CEBs ganhou prestígio entre os sandinistas: ele auxiliava na construção de um imaginário pró-sandinista e antiimperialista. Esta carga simbólica que integra os imaginários sociais é assim definida por Maria Helena Capelato:

---

[26] COUTROT, op. cit., p. 336.

> Imagens e símbolos circularam por várias sociedades, sendo retrabalhadas, mas utilizadas na propaganda política com o mesmo fim: o de transmitir aos receptores das mensagens um conteúdo carregado de carga emotiva capaz de obter respostas no mesmo nível, ou seja, reações de consentimento e apoio ao poder.[27]

A mística das CEBs foram configuradas para uma linha revolucionária, que colocam Jesus como precursor das lutas populares. Esta reconfiguração mística se tornou política, favorecendo os objetivos sandinistas através da construção de símbolos utilizados para manutenção do poder.

A simbologia e o ritual foram adaptados para o modelo de sociedade idealizada pelos sandinistas. A política cultural ligada as CEBs criaram e recriaram simbologias específicas que se moldavam aos interesses da revolução.

Figura 2 [28]

Na imagem acima (Fig. 2), verificamos alguns símbolos católicos (pomba, mãos abertas, cruz, imagem de santo). Aqueles que carregam as faixas aparecem com a cruz e representam os camponeses e a FSLN. O texto da faixa está presente constantemente na simbologia das CEBs da Nicarágua, sendo que Deus e a revolução aparecem como responsáveis, em pé de igualdade, na construção de uma nova sociedade.

Quando estas imagens, símbolos, mitos e utopias se relacionam com o

---

[27] CAPELATO, op. cit., p. 34.
[28] SISAC, 05 a 07/1988 – nº 01, p. 7. Ilustração.

campo religioso, a capacidade de persuasão atinge novos patamares porque está relacionada diretamente com a fé, o que produz sentimentos como temor ou esperança, revolta ou resignação, ira ou êxtase. Estas oscilações sentimentais associadas a objetivos políticos definiram os rumos dos cristãos das CEBs diante da revolução sandinista que, da oposição a ditadura se converteram em apoio irrestrito ao governo sandinista[29].

Pierre Bourdieu analisou os diversos interesses religiosos na tentativa de legitimar um determinado bem de salvação através de uma produção, reprodução e difusão de sentidos que orientam diversos grupos sociais. Bourdieu define a ideologia religiosa como dinâmica, pois as diversas tensões permeiam as relações entre os especialistas e leigos e entre os próprios especialistas que definem a crença religiosa. [30]

Na Nicarágua, a tensão partiu da associação entre o cristianismo e a luta armada como instrumento de paz e a resistência do povo contra o domínio estrangeiro, o que produziu a contradição e o impasse entre a cúpula da Igreja e as CEBs.

Roberto Romano afirmou que esta tensão faz parte da sociedade contemporânea que acaba entrando em choque com a política eclesiástica:

> [...] seu agir não se insere numa realidade neutra a seu respeito; sua pastoral, ora é aceita, ora é repelida, de acordo com a dominação econômica e política das formações sociais em que se apresenta. [31]

É o que percebemos na Nicarágua, pois os interesses das CEBs coincidem com os do governo sandinista, enquanto a cúpula da Igreja se apresenta como

---

[29] Nesta trajetória de análise, foi de grande valia o trabalho realizado por Maria Helena Capelato - **Multidões em Cena**, 1999.
[30] BORDIEU, Pierre, **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 50.
[31] ROMANO, Roberto, **Brasil: Igreja contra Estado**, São Paulo: Kairós, 1979, p. 63.

oposição, portanto, acabava sendo repelida e criticada pelo governo.

Assim tornou-se importante analisarmos as relações políticas que vem através da construção de um imaginário cultural que auxilia a manutenção do poder vigente. Este trabalho, portanto, se insere no campo da história política, hoje renovada porque contempla a intersecção entre política e cultura.

A interação entre o político e o religioso também se observa através dos imaginários revolucionários.

No que se refere a esse conceito, cabe mencionar Bronislaw Baczko.

Segundo Bronislaw Baczko, os imaginários sociais evocam palavras, objetos, sentimentos. Sua utilização coletiva orienta e transforma práticas, valores, e normas; mobilizando afetos, emoções e desejos.

A eficácia na dominação simbólica se processa quando os imaginários sociais são cotejados com interesses e conflitos sociais e políticos, com as estratégias de poder, com as relações entre poder e representação. Esta eficácia do plano simbólico ganha força nas conjunturas de crise, no qual aumentam as representações imaginárias.

Para o autor, o poder político busca monopolizar certos emblemas e controlar os costumes que se opõe a sua lógica, inclusive na formulação, organização e domínio do tempo coletivo.

Ao empreender sua reflexão histórica, o autor alarga o conceito de imaginário incorporando mito, ideologia e utopia. Para o autor os imaginários sociais possuem várias funções, dentre elas a definição das identidades nacionais e a organização e controle do tempo coletivo no plano simbólico, o que assegura sua intervenção na memória coletiva.[32]

Os imaginários sociais se apóiam sobre os símbolos, que tem a função de instituir distinções, introduzir valores e de modelar condutas individuais e coletivas. Segundo o autor, os símbolos estão relacionados entre si, produzindo uma

---

[32] BACZKO Bronislaw. **A imaginação social**. In: **Enciclopédia Einaudi**, vol. 5, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

articulação entre imagens, idéias e ações.

O poder político busca por todas as maneiras legitimar seus símbolos através da crítica àqueles que o atacam. Porém, tendo em vista as rivalidades políticas, a legitimação do poder é mais escassa na sua força simbólica do que a produção simbólica da sociedade. Este caso é perceptível entre os sandinistas, que mesmo criando o ideal de defensores do povo, não conseguiram impedir a formulação do conceito de paz desenvolvido pelos representantes da oposição que tiveram grande importância, sobretudo na derrota do governo sandinista nas eleições de 1990.

Os imaginários sociais buscam criar visões do futuro que inspirem tanto esperança, como medo. Eles trabalham com sentimentos opostos que atuam nos aspectos afetivos da vida coletiva através de uma rede de significações. Esta visão temporal faz com que o imaginário social organize e domine o tempo coletivo diante do plano simbólico.[33]

O controle dos símbolos pelo poder sandinista fica evidente na formulação da imagem do corpo - Uno como mostra Claude Lefort[34], onde a manutenção do corpo-Uno depende da eleição dos inimigos da nação. No plano simbólico, os sandinistas se valeram do Sagrado para legitimar a justeza da revolução. A concepção orgânica do poder simbolizada na imagem do corpo - Uno representa a unidade do povo em Cristo, no caso da Nicarágua sandinista. Qualquer tentativa de destruição desta unidade era associada ao inimigo externo, que pretendia destruir o corpo social. Para isso, o inimigo deveria ser combatido porque impedia a construção de uma nova sociedade.

No imaginário sandinista, o corpo - Uno, é conduzido pela cabeça – a FSLN, e pelo coração – Sandino. Os inimigos que ameaçam a sua existência são: os Bispos

---

[33] Ibid., passim.

[34] LEFORT, Claude**. A imagem do corpo e o totalitarismo**. In. **A invenção democrática**, 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.

de oposição, os “Contras” e os Estados Unidos. A união do povo em armas representava a garantia da sobrevivência da nova sociedade. Neste sentido, a composição do corpo – Uno estaria garantida pelos olhos do alfabetizador, pelas mãos do trabalhador e pelos pés de quem sobe a montanha para lutar em defesa do projeto sandinista.

A peculiaridade da revolução sandinista e do projeto da nova sociedade era a dimensão sagrada do corpo político. Procuraremos mostrar como a visão religiosa do Estado e da sociedade se evidencia nos símbolos litúrgicos que compõem a propaganda revolucionária.

Se outros regimes, como o nazista, se valeram da liturgia católica copiando modelos de representação do sagrado esvaziando seu sentido religioso, como mostra Lenharo[35]; no caso da Nicarágua, esse sentido é preservado e, símbolos, rituais, imagens procuraram enfatizar uma religião humanizada[36] na qual Cristo é o símbolo maior e o seu martírio serve de modelo para o sacrifício do povo em prol da revolução e de um novo Estado dela resultante, ambos sacralizados.

Procurarei mostrar que a peculiaridade da revolução nicaragüense consiste não apenas na sacralização do poder político, mas na construção de uma mística humanizada através da figura central do Cristo. Essa concepção contrariava a defendida pela hierarquia da Igreja, que via neste caminho uma perda do controle sobre seus fiéis.

A fé política e religiosa se mesclam e alimentam a idéia da revolução. Tal imaginário contribuiu, como pretendemos demonstrar, para a construção de uma identidade religiosa, social e política que se orienta pela idéia de uma comunidade

---

[35] LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papirus, Editora da Unicamp, 1986, cap. 5.

[36] Este processo de religião humanizada se identifica com uma visão de um Jesus politizado, onde não são poderes milagrosos que aparecem em primeiro plano, mas a sensibilidade diante do sofrimento de todos, que acabou se tornando seu próprio sofrimento e sacrifício em defesa dos excluídos, daí o processo de sacralização de sua imagem.

cristã.

O corpo-Uno e sagrado reforça o poder, pois dilui o indivíduo no coletivo. Do funcionamento harmônico desse depende a sociedade que se mescla com o poder.

Os sandinistas se apropriaram da força simbólica católica e se colocaram como líderes e responsáveis pelo equilíbrio e harmonia do corpo social e político. A simbologia do sangue novo cristão que o corpo - Uno precisava para continuar sobrevivendo, alimentava os membros desse corpo e lhes garantia vitalidade para a luta.

Não somente a construção do corpo era necessária, mas a construção da liderança do corpo - Uno. Peter Burke[37], em seu livro *A fabricação do Rei*, demonstra as estratégias para a construção pública da imagem do rei Luís XIV. Neste sentido, mostra como todo detalhe era de vital importância na fabricação da imagem: gestos, vestes, moedas, quadros, edificações... O rei se confunde com o Estado, que fundamenta o social.

Os sandinistas trabalharam de uma forma diferente a construção do líder. As lideranças políticas eram destacadas através de diversas biografias e entrevistas, seus discursos eram exaltados e suas imagens dignificadas. Mas, havia também a recuperação de heróis do passado como Sandino, Carlos Fonseca e outros mártires que eram identificados com a figura de Cristo. Nesse uso político do passado, o herói histórico e os líderes do presente constituíam um elo identitário que unia passado e presente. Romper esse elo significava, portanto, destruir o presente, impedir o futuro e romper com a história.

O heroísmo cria obrigações com o corpo - Uno do presente, afinal, ele é Uno graças às lutas travadas no passado. Abrir mão da unidade é negar a luta destes

---

[37] BURKE, Peter. **A fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

heróis sagrados e romper com a história.

O pobre era a matéria prima desse imaginário social. Durval Muniz de Albuquerque[38] observa que, se para a moral burguesa é interessante discriminar o pobre no sentido de colocá-lo como passivo no processo de formação da sociedade, para a esquerda o pobre assume a condição de mártir ou de herói da revolução e, no caso dos sandinistas, trata-se do pobre cristão que lutou e luta pela preservação do corpo - Uno. Com o apoio das CEBs e seu discurso de "opção preferencial pelos pobres", eles passaram a constituir a base do corpo social guiado pela cabeça, o poder revolucionário encarregado de mostrar "o caminho da salvação na Terra".

4. O TURBILHÃO POLÍTICO NICARAGÜENSE

Em meio a vulcões e terremotos, a Nicarágua conheceu nos últimos 150 anos uma tensão político-social tão complexa quanto a sua natureza: Entre Conservadores e Liberais, entre ditadura e revolução, os nicaragüenses experimentaram as mais diferentes formas de poder político.

Mas a complexidade não para por aí, a sociedade nicaragüense é geograficamente disposta entre uma costa do Pacífico mais rica, povoada e de língua espanhola e uma costa do Atlântico pobre, de língua inglesa e com predomínio de população de maioria negra e de índios miskitos.

A Nicarágua também experimentou as várias formas de intervenções do vizinho rico da América do Norte: De Willian Walker a Ronald Reagan.

Willian Walker, um dos maiores expoentes do intervencionismo dos Estados

---

[38] ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**, São Paulo: Editora Cortez, 3ª ed., 1996, p. 202.

Unidos, desembarcou na Nicarágua em 1855 com outros 55 tripulantes, logo a seguir proclamou-se presidente da Nicarágua e restabeleceu a escravidão. Mas não só ambicionava a presidência de um país, desejava governar toda a América Central: *Five or None* (as cinco ou nenhuma) era o seu slogan.

Internamente, a Nicarágua estava dividida entre dois partidos que se revezaram no poder até o início da ditadura somozista: O Partido Conservador, com força na região de Granada, representava os interesses da oligarquia e do clero; e o Partido Liberal, com forte representação na região de Leon, defendia a burguesia mercantil e era anticlerical.

Augusto César Sandino ganhou expressão a partir da década de 1920. Conhecido como "General de Homens Livres", ele realizou diversas táticas de guerrilha contra o intervencionismo dos EUA. Em fevereiro de 1934, Sandino é assassinado pela Guarda Nacional (GN).[39]

No dia 06 de junho de 1936, Juan B. Sacasa renuncia ao poder e em 01 de janeiro de 1937 Somoza tornou-se presidente da Nicarágua, sendo que somente entre 1947 e 1950 assumiram pessoas da confiança de *"Tacho"* (como Somoza era conhecido). Em 1956, Somoza é assassinato pelo poeta Rigoberto López Pérez.

No lugar do pai, assume o poder Luis Somoza Debayle e, seu irmão Anastásio Somoza Debayle *"Tachito"* é condecorado Chefe da Guarda Nacional. Entre 1963 e 1967 a Nicarágua é governada por pessoas de confiança da família Somoza. Finalmente, em 1967, se elege Anastásio Somoza Debayle, que governará até 1972 e depois de 1974 até 1979.

Lygia Rodrigues assim define este período no poder da família Somoza:

---

[39] Sobre a atuação de Sandino, ver capítulo III, onde buscamos compreender o imaginário sandinista.

> Os antigos parâmetros da prática política oligárquica foram reeditados por uma ditadura familiar, que, tendo a seu dispor o amparo das forças imperialistas, levou às últimas conseqüências a ilegalidade e a violência governamental, a exclusão da maioria, o clientelismo, a centralização das decisões e o uso dos aparatos públicos em proveito pessoal. (...) Decorre daí o fato de ao longo das décadas de condução do poder pelos Somozas, ter se desenvolvido um profundo hiato entre o Estado e a sociedade, redundando em sucessivas crises políticas, absorvidas com grande dificuldade pela ordem autocrática.[40]

Durante a ditadura somozista, as multinacionais consolidaram seu controle sobre a economia nicaragüense, principalmente os Estados Unidos que se converteram em um sócio-comercial quase que exclusivo na Nicarágua. O restante da economia praticamente passou para as mãos da família Somoza. Além disso, a inflação e a divida externa aumentaram de forma vertiginosa. Em dezembro de 1972, ocorreu um terrível terremoto gerando diversas mortes, feridos e desabrigados, Para ajudar o povo nicaragüense, ocorreram doações de várias partes do mundo, mas que foram desviadas para os cofres da família Somoza. A partir de 1973 a economia se deteriorou, acentuando mais ainda o descontentamento popular.

A ditadura somozista também produziu o assassinato de mais de 50 mil civis.[41] Porém, no final da década de 1970 a violação dos Direitos Humanos passou a ser alvo de críticas da Igreja e, no plano internacional, com a posse de Jimmy Carter, os Estados Unidos diminuíram o apoio à ditadura.

Uma das cenas mais divulgadas no fim da ditadura foi o assassinato de um jornalista dos Estados Unidos realizado pela Guarda Nacional. O jornalista estava de joelhos e foi obrigado a deitar-se, quando recebeu os disparos de um membro da Guarda Nacional. Este assassinato foi fotografado e filmado, sendo divulgado pela

---

[40] RODRIGUES, Lygia, **O sandinismo e a revolução nacional e democrática na Nicarágua**, in: IOKOI, Zilda; DAYRELL, Eliane Garcindo, **América Latina Contemporânea – Desafios e Perspectivas**, São Paulo: EDUSP, Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1996, pp. 362-363.

[41] NICARÁGUA: **Ataque à Nicarágua**, TVT, 1990, VHS.

imprensa internacional.

Na sombra da ditadura, surgiram diversos movimentos revolucionários. Em 25 de julho de 1961, Carlos Fonseca Amador, Tomás Borge e Silvio Mayorca fundaram a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN). Possuíam uma frase que caracterizou o discurso dos líderes sandinistas: *"Pátria Livre ou Morrer!"*

Dos três fundadores, Carlos Fonseca (*El Tayacán*, como é lembrado pelo povo nicaragüense) foi considerado o idealizador intelectual da FSLN. Porém, em 8 de novembro de 1976 foi executado pela Guarda Nacional de Somoza.

Entre 1975 e 1976 a FSLN se dividiu em 3 grupos:

- *Guerra Popular Prolongada* (GPP): núcleo fundador da FSLN, inspirado nas bases revolucionárias do povo vietnamita. Seus líderes foram Tomás Borge e Henry Ruiz. Tinha como princípios à necessidade de reforçar o aparato militar e o não alinhamento à burguesia. Tentou com dificuldade estender sua ação nos centros urbanos e rurais;
- *Tendência Proletária* (TP) – Jaime Wheelock e Luis Carrión eram seus líderes. Possuíam quadros políticos urbanos, como os universitários, comunistas, marxistas. Mas eram contra um governo de coalizão, pois acreditavam avançar diretamente ao socialismo.
- *Terceirista* ou *Insurrecional* – Liderada pelos irmãos Daniel e Humberto Ortega. Possuíam militantes de diversas origens, de pequenos burgueses radicais até filhos de grandes burgueses. Era uma ampla frente contra a ditadura, pois se aliavam com todos que diziam pregar a liberdade e a justiça. Pensavam na necessidade de um governo popular de coalizão antes de chegar ao socialismo. Receberam ajuda dos partidos social-democratas europeus.

Além da FSLN, outros grupos políticos se formaram como meio de se opor ao

governo somozista: No início da década de 1970 foi criada a *União Nacional Conservadora* (UNC) e em dezembro de 1974 foi criada a *União Democrática de Libertação* (UDEL), ambas lideradas por Pedro Joaquín Chamorro, e em 1978, o jovem líder patronal Alfonso Robelo, funda o *Movimento Democrático Nicaragüense* (MDN), que agrupava empresários, executivos e grandes agricultores.

Em outubro de 1977, a FSLN saiu da clandestinidade, onde adotou uma nova tática de combate contra as forças somozistas, garantindo-lhe a vanguarda e direção no movimento insurrecional, através de ações conjuntas no campo e na cidade, com a participação popular. Todas as forças sociais e partidos políticos também se submeteram às determinações da FSLN. Dentro da FSLN o grupo que assumiu a liderança revolucionária foi os Terceiristas. O apoio da burguesia ocorreu de fato após o assassinato de Pedro Joaquín Chamorro em 10/01/1978. É a partir deste momento que a situação irá se inverter contra Somoza, isolando-o cada vez mais no poder da Nicarágua.

O processo final da tomada do poder é assim descrito por Daniel Van Eevwen:

> Depois da tomada do Palácio Nacional, a ofensiva desatada pela FSLN em setembro de 1978 e a conseguinte repressão – durante a qual a cidade de Estelí foi quase arrasada -, a FAO se desacreditou ao participar nas negociações com uma comissão mediadora apadrinhada por Estados Unidos. Em 26 de outubro, o grupo dos doze se retira das negociações, seguido rapidamente pelas organizações de esquerda. Em 9 de dezembro, a FSLN anunciou a unificação das três tendências em um só mando e em 01 de fevereiro de 1979 toma a iniciativa de criar uma Frente Patriótica Nacional (FPN) com o MPU, os doze, as centrais trabalhadoras, alguns partidos anti-somozistas, como o Liberal Independente e o Popular Social Cristão, associações profissionais femininas – como a Associação de Mulheres Frente à Problemática Nacional (AMPRONAC) – e a Frente Estudantil Revolucionária, a principal corrente estudantil, enfim a tendência "GPP" da FSLN. (...) Os acontecimentos se precipitam: em 26 de março se fundem as três tendências da FSLN; a princípios de abril a Frente publica o "Programa do Governo Provisório de Reconstrução Nacional"

> (GPRN) – similar ao texto de 1969 – e em 16 de junho se constitui o governo. (...) O GPRN está integrado por Sérgio Ramírez ("doze"), Daniel Ortega (FSLN), Moisés Hassán (FPN), Alfonso Robelo (FAO) e Violeta Chamorro, viúva de Pedro Joaquín Chamorro.[42]

Em 19 de julho de 1979, finalmente ocorre à derrubada oficial da ditadura e o início de um novo governo. Mesmo fugindo da Nicarágua, Somoza foi perseguido por guerrilheiros sandinistas até seu assassinato em 1980 na cidade de Assunção no Paraguai.

Quanto a Guarda Nacional, alguns ficaram presos, porém foram perdoados da sentença de morte, outros sete mil conseguiram fugir, ingressando no movimento Contra Revolucionário onde ficaram conhecidos como os "Contras".

Verificamos que no processo de derrubada do regime somozista tivemos diversas tendências (de membros das CEBs até os bispos, de empresários até operários, de produtores rurais até camponeses, de capitalistas até socialistas), unindo diversos projetos de nação antagônicos. Não houve uma hegemonia ideológica. Esta característica definiu os rumos da rivalidade política presente na década de 1980 na Nicarágua.

Assim chegaria um determinado momento que os projetos internos entrariam em uma contradição insustentável, aumentando a oposição interna, sobretudo através do jornal *La Prensa* de Violeta Chamorro e da maioria dos bispos da Nicarágua.

Entre 1979 e 1984, o governo foi formado por uma Junta de Governo de Reconstrução Nacional (JGRN), composto no início por cinco membros, passando em seguida para três. O novo governo adotou algumas medidas consideradas emergenciais como a destruição do aparato militar, policial, administrativo e político

---

[42] EEVWEN, Daniel Van, **Nicaragua**, in: ROUQUIÉ, Alain, **Las fuerzas políticas en América Central**, México: Fondo de Cultura Economica, 1994, p. 180.

do Estado somozista e a anulação da Constituição anterior. Terras da família Somoza foram expropriadas e destinadas a Reforma Agrária. A JGRN também criou o Exército Popular Sandinista em substituição à Guarda Nacional.

A Reforma Agrária foi também muito valorizada nos discursos sandinistas. Destacada em vídeos e em revistas, a Reforma Agrária na Nicarágua foi sempre apresentada como um dos grandes feitos sandinistas.

A questão agrária era de vital importância para a Nicarágua, a agro exportação era responsável por 78% de toda exportação. Sobre a expropriação de terras, as mais visadas eram as da família de Somoza, que totalizavam quase um milhão de hectares, ou seja, 20% das áreas agrícolas do país. Após expropriar as terras de Somoza, a segunda etapa seria a transferência das terras ociosas ou mal exploradas para os sem-terra.

A organização dos trabalhadores era outra preocupação dos sandinistas. Logo que o governo revolucionário tomou o poder procurou criar uma Central Sindical que atendesse a maioria dos trabalhadores. Cinco meses após o *triunfo da revolução*, foi criada a CST (Central Sandinista de Trabalhadores), que reunia mais de 300 sindicatos e mais de 80 mil filiados.

A paz foi outro discurso comum entre os sandinistas. Daniel Ortega e vários líderes das CEBs discursavam em torno da paz, como forma de eliminar os problemas existentes na Nicarágua. Mas, ao colocar a revolução como base para se atingir a paz seria inevitável que grupos contrários a esse discurso revolucionário reagissem através da luta armada. Castañeda assim descreve esta alternativa gerada pelos sandinistas:

> Os líderes sandinistas eram mestres da tática, mas como estrategistas deixavam muito a desejar. Na verdade, faziam parecer

> estratégia o que era tática, desde sua improvisada retirada de Manágua para Masaya bem antes do triunfo final de 1979, passando pela chamada economia mista e pelo programa democrático e não alinhado que teceram com os centristas anti-somozistas na Costa Rica pouco antes de vitória, até as negociações com os "Contras" em 1987. Nisso residia sua força e sua debilidade. Mas o vazio estratégico que criaram precisava ser preenchido de algum modo, e foi isto que os cubanos fizeram com sua ideologia militarista recebida de braços abertos pelos sandinistas. Não poderia ter sido de outro modo e não há réplica idônea à objeção dos próprios sandinistas a essa crítica: qualquer outra alternativa seria abdicar da revolução. Se a revolução era a meta, não lhes restava, lamentavelmente, outro caminho para atingi-la.[43]

O maior grupo de oposição ao governo sandinista ficou conhecido como "Contras", ou os contra-revolucionários. Este grupo atuava, sobretudo, nas fronteiras e tinha como principal colaborador militar e financeiro o governo Reagan dos Estados Unidos.

Os "Contras" eram formados por ex-guardas somozistas, opositores do governo e ex-revolucionários. Edén Pastora é um destes ex-revolucionários, conhecido por "Comandante Zero". Ele havia dirigido a tomada do Palácio Nacional em agosto de 1978, foi vice-ministro da Defesa e Chefe das milícias populares sandinistas. Em julho de 1981 abandonou a Nicarágua e em 15 de abril de 1982 anunciou na Costa Rica que iria expulsar pelas armas toda a Direção Nacional da FSLN e a todos estrangeiros.

Em abril de 1988 foram realizadas negociações de paz entre os "Contras" e o governo nicaragüense, mas a intolerância das partes impediu o desenvolvimento do acordo de paz. Em setembro de 1988 foi feita novamente outra tentativa, tendo como líder da reconciliação o Cardeal Obando Bravo, criando-se a Comissão Nacional de Reconciliação. Porém, até 1990, a paz ainda não havia chegado à Nicarágua.

---

[43] CASTAÑEDA, Jorge, **Utopia desarmada: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana**, tradução: Eric Nepomuceno, São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 99.

A rivalidade na Nicarágua ganhou destaque após as eleições de 04/11/1984, onde os oposicionistas acusaram Daniel Ortega e os sandinistas de fraudarem as eleições.

Em 1990, a revista *Pensamiento Propio* fez uma reconstituição das eleições de 1984, que já apontavam a fragilidade da FSLN diante das urnas:

> A Frente Sandinista derrotou seus seis concorrentes, porém no terreno eleitoral sua legitimidade mostrava certa debilidade. A Frente Sandinista conquistou nesta ocasião 67% dos votos que foram aproximadamente um milhão e cem mil. Porém se tomar em conta que havia mais de um milhão e meio de inscritos e que a Coordenadora Democrática Nicaragüense (CDN) não participou dos comícios, provavelmente a Frente Sandinista só obteria 50% dos votos. A maioria, dos quase 400 mil votantes (abstenção) que ficaram sem opção eleitoral se inclinavam para a oposição.[44]

Daniel Ortega, entre março e abril de 1989, decidiu antecipar as eleições de novembro para fevereiro de 1990. Esta antecipação buscava atender os acordos de pacificação e democratização estabelecidos em 1987 pelo acordo *Esquipulas II*, diminuir as ações dos "Contras" e adaptar-se a nova ordem mundial, tendo em vista a crise do socialismo do leste europeu.

Como forma de vencer as eleições de 1990 é formada a UNO (*União Nacional Opositora*), que lançou como candidata Violeta Chamorro (ex-esposa de Pedro Joaquín Chamorro, que fora assassinado pela Guarda Nacional em 1978). A UNO era uma composição de diversos partidos de ideologias bem diferentes tanto de esquerda quanto de direita.[45]

Enquanto isso, os sandinistas buscavam uma conciliação com setores

---

[44] PENSAMIENTO PROPIO, 03/1990, ano 8, nº68, p. 13, tradução nossa.

[45] Até setembro de 1989, a UNO possuía os seguintes partidos coligados: Movimento Democrático Nicaragüense (MDN) Direita; Partido Liberal Independente (PLI) Direita; Partido Democrático de Confiança Nacional (PDCN) Direita; Partido Liberal Constitucionalista (PLC) Direita; Partido Neo-Liberal (PNL) Direita; Partido Popular Social Cristão (PPSC) Direita; Partido Ação Nacional (PAN) Direita; Partido Nacional Conservador (PNC) Direita; Partido Socialista Nicaragüense (PSN) Esquerda; Partido Comunista de Nicarágua (PcdeN) Esquerda; Partido da Aliança Popular Conservadora (PAPC) Direita; Partido Social Democrata (PSD) Direita.

privados, buscando criar uma idéia de unidade e reconstrução nacional. Daniel Ortega demonstrava em seus discursos uma visão centrista para eliminar o estigma de partido comunista criado para definir a FSLN. Ele apresentava sempre a pluralidade de grupos que participavam do governo para demonstrar a Unidade Nacional em torno do sandinismo: *"Em Nicarágua não cabe nem comunismo, nem capitalismo, sim o sandinismo".*

Porém, em sua campanha, não ficou claro se a guerra estaria finalizada (Os "Contras" afirmavam que continuariam suas atividades se Daniel Ortega vencesse as eleições), se a economia iria se recuperar e se as relações políticas com os Estados Unidos iriam melhorar (tendo em vista que agora quem governava os Estados Unidos era George Bush do Partido Republicano).

A FSLN entrou nessa nova corrida eleitoral desgastada com seus erros e com uma população que estava cada vez mais pobre e sofrendo com a guerra civil. Com o medo da morte visível e o ataque incessante dos "Contras", a propaganda de paz de Violeta Chamorro venceu as eleições com 54,7% dos votos.

De um modo geral, podemos realizar o seguinte balanço do governo sandinista: O salário real caiu em 10% comparado a 1979; empobrecimento devido à queda de produção; inflação exponencial; escassez de alimentos; saúde e educação deteriorando; enfrentamento com a Igreja Católica; serviço militar obrigatório; lentidão na Reforma Agrária.

5. FONTES

Ao longo desta pesquisa nos deparamos com diversos tipos de fonte que nos auxiliaram a compreender e analisar criticamente o processo revolucionário nicaragüense. Estas fontes variavam desde uma grande quantidade de livros, como também de periódicos, fontes visuais e fontes sonoras. Procuramos aprofundar a análise dos jornais e revistas, de pinturas e fotografias, e de músicas e poemas.

Maria Helena Capelato[46] em estudo sobre o varguismo e peronismo percebe que existe uma grande diversidade de fontes quando pretendemos estudar a propaganda política. Este é o mesmo caso percebido na Nicarágua sandinista, sobretudo no trabalho desenvolvido por diversos teólogos e intelectuais. Ganharam destaque os poemas, discursos, músicas e pinturas, sendo divulgados pelos diversos jornais e revistas adeptas do sandinismo.

Embora aparentem ser uma grande variedade de fontes, o objetivo era buscar identificar nelas as raízes de aproximação e insistência de um discurso que promova a relação entre cristianismo e revolução na Nicarágua sandinista.

Muitas outras fontes foram localizadas, só que maneira dispersa, não possibilitando uma análise mais profunda e abrangente das mesmas: televisão, vídeo, dança, circo, teatro, rádio, etc.

---

[46] CAPELATO, op. cit., pp. 40 – 42.

5.1 PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA: FONTES SECUNDÁRIAS

Na tentativa de compreender o sentido da revolução sandinista nos valemos de obras escritas por teólogos e líderes políticos que contribuíram para a definição do processo revolucionário cuja peculiaridade consiste na orientação cristã.

Trata-se de uma ampla bibliografia sobre política e religião relacionadas à Nicarágua sandinista.

Foram publicados muitos livros sobre o contexto histórico nicaragüense entre 1979 e 1990. Os autores se prenderam às mudanças políticas propostas pelo governo, aos grandes nomes da revolução, deixando de lado os sujeitos anônimos que compõem a sociedade e as motivações que levaram uma parcela importante da população a aderir à revolução.

A extensa bibliografia foi escrita, em sua maioria, no calor da revolução e do período sandinista no poder, estabelecendo, por vezes, uma visão unilateral dos fatos e somente reiterando o ideal revolucionário. Uma grande parte desses livros foram escritos por teólogos e leigos ligados à Igreja Católica. Neste sentido, eles possuem objetivos explícitos de defesa da revolução sandinista.[47]

Frei Betto produziu uma grande quantidade de material sobre a relação entre mística e revolução na Nicarágua. Seus textos são frutos de sua vivência do momento e em suas obras encontramos transcrição de depoimentos muito importantes para o nosso trabalho.

---

[47] Nos livros A Igreja dos Pobres na América Latina (1980), Ministros de Deus, Ministros do Povo (1983), Lições da Nicarágua: a experiência da esperança (1984), Sandinistas: entrevista com líderes sandinistas (1985) e Nicarágua: o grande desafio (1985) encontramos transcrições de discursos e de entrevistas, eles são fontes importantes para análise dos discursos, esses documentos permitem compreender como os líderes comunitários e sandinistas pensam a questão da revolução e suas propostas de governo. O livro A reforma agrária na Nicarágua (1982) enfatiza os grandes feitos sandinistas sem estabelecer uma análise critica sobre a reforma agrária proposta.

Em *Diário de Puebla*[48], Frei Betto dá enfoque à Conferência dos Bispos realizada em Puebla e a participação do Papa na Conferência. Como a revolução nicaragüense estava em um momento de definição, ele realizou algumas visitas na fronteira da Costa Rica com a Nicarágua, onde fez entrevistas com alguns revolucionários e conheceu as propostas de líderes cristãos-sandinistas.

No livro *Fidel e a Religião*[49], Frei Betto entrevista Fidel Castro e ambos relembram, em alguns momentos, o apoio dos cristãos ao governo sandinista. Porém, é preciso considerar que, em seus comentários sobre essa entrevista, Frei Betto procurou enfatizar a existência de uma religiosidade no líder cubano e o próprio título já demonstra esta intenção.

Em *Nicarágua Livre: o primeiro passo*[50], Frei Betto dedica-se, com exclusividade, a analise da Nicarágua. Enfoca as realizações do governo sandinista, como os planos de reativação econômica, alfabetização e reforma agrária. A última parte do livro e os anexos destacam a relação entre cristianismo e revolução.

No que se refere à relação da revolução com a Igreja, o livro *La Iglesia de los Pobres en Nicaragua: historia y perspectivas*[51] fornece uma rica referência sobre os grupos da Igreja que apoiavam e os que eram contra o governo sandinista, demonstrando o papel das CEBs no processo revolucionário e o da hierarquia católica liderada pelo cardeal Obando Bravo nas críticas frontais aos sandinistas.

Teófilo Cabrestero sintetizou em seu livro *Ministros de Deus, Ministros do Povo* a transcrição de entrevistas realizadas com Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal e Miguel D´Escoto, no qual eles descrevem suas ações enquanto ministros

---

[48] BETTO, Frei, **Diário de Puebla**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
[49] Id., **Fidel e a Religião**, São Paulo: Brasiliense, 1986.
[50] Id., **Nicarágua Livre: o primeiro passo,** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
[51] ARAGÓN, Rafael., LÖSCHCKE, Eberhard, **La Iglesia de los Pobres en Nicaragua: historia y perspectivas**, Managua, 1991.

tentando submetê-las a ações de fé cristã.[52]

Giulio Girardi em seu livro *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*, tenta descrever a aproximação dos cristãos com os princípios marxistas. Também descreve o processo de participação dos cristãos no processo revolucionário.[53]

No livro denominado *Democracia e Religião: Diálogos com Daniel Ortega Saavedra* são descritos os encontros promovidos entre os líderes do governo (incluindo Daniel Ortega) com os membros das CEBs nicaragüenses, onde são debatidos tanto assuntos voltados à religião, quanto questões políticas e econômicas.[54]

Abordando especificamente o aspecto cultural, o livro *Nicarágua: Por uma cultura revolucionária*[55], organizado pela editora HUCITEC, recolhe depoimentos e discursos de líderes sandinistas. Estes discursos sempre se remetem a uma cultura nova e contrária à cultura imperialista ou do regime somozista. Alguns deles concluem com a frase: "Pátria Livre ou Morrer".

Neste livro, encontramos também alguns poemas feitos por gente do povo da Nicarágua (incluindo poemas de crianças), que retratam o cotidiano da revolução relacionado com os demais fatos da vida: amizade, família, amor.

Emir Sader analisou a situação da Nicarágua após a derrota dos sandinistas em 1990. Em seu *livro Cuba, Chile, Nicarágua: socialismo na América Latina*[56] nas poucas páginas que dedicou à Nicarágua apresentou um panorama geral de como foi o processo revolucionário e o governo sandinista. Explorou o início das relações

---

[52] CABESTRERO, Teófilo, **Ministros de Deus, Ministros do povo**, Petrópolis: Vozes, 1983.
[53] GIRARDI, Giulio, **Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua**, Manágua: Centro Ecumênico Antonio Valdivieso; México: Nuevomar, 1986.
[54] ORTEGA, Daniel, **Democracia e Religião: Diálogos com Daniel Ortega Saavedra**, tradução: Elizabeth Griff Mariano, São Paulo: FTD, 1990.
[55] Id., et al, **Nicarágua: por uma cultura revolucionária**, São Paulo: Hucitec, 1987.
[56] SADER, Emir, **Cuba, Chile, Nicarágua: Socialismo na América** Latina, São Paulo: Atual, 1992.

entre Estados Unidos e Nicarágua no século XIX, passando pela experiência revolucionária de Sandino, pelo governo de Somoza, o governo sandinista no poder, a crise político econômica e a derrota nas eleições de 1990. O livro tinha como objetivo demonstrar as diversas tentativas e formas para a adoção de regimes socialistas na América Latina.

5.2 JORNAIS E REVISTAS: FONTES PRIMÁRIAS

No que se refere às fontes, os jornais e revistas tiveram enorme importância para nosso trabalho.

Segundo Tania de Luca[57] a renovação no estudo da história política não pode dispensar a imprensa, pois ela registra todo o embate que existe no poder. Assim, o estudo sobre a imprensa pelos historiadores brasileiros começou a ganhar destaque a partir da década de 1970, tornando-se objeto da pesquisa histórica a partir dos trabalhos de Arnaldo Contier, Maria Helena Capelato, Maria Ligia Prado e Vavy Pacheco Borges.

Maria Helena Capelato[58] percebeu um forte controle da imprensa nos governos Vargas e Perón. Já no governo sandinista, o discurso era da liberdade de expressão, porém, os periódicos oposicionistas sofriam outro tipo de boicote: a falta de papel para imprimir os jornais e revistas. Por outro lado percebemos uma multiplicidade de jornais e revistas durante a década de 1980 realizados por

---

[57] LUCA, Tania Regina de. **História dos, nos e por meio dos periódicos**. in: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006, passim.

[58] CAPELATO, op. cit. passim.

simpatizantes do sandinismo e que se tornaram uma das bases desta pesquisa, tanto na análise dos seus artigos, como das imagens, poemas e músicas por eles divulgados.

Mesmo com a análise dos periódicos que defendem um ponto de vista, através deles verificamos as tendências propostas e o ocultamento de outras concepções.

Dentre os jornais pesquisados, dois foram fundamentais para esta pesquisa: o jornal *Ventana: Barricada Cultural* que privilegiava a produção cultural do povo nicaragüense, desde que esta produção tivesse afinidade com os ideais políticos do governo e o jornal *El Tayacán,* vinculado às CEBs e de postura favorável ao governo, que defendia uma aproximação do cristão com a revolução sandinista.

Um deles privilegiava a política cultural sandinista e o outro privilegiava o sandinismo como propulsor de uma religiosidade libertadora. Devemos deixar claro que estes jornais destacavam uma cultura popular e revolucionária que se identificava com os ideais do governo sandinista e criticavam constantemente qualquer forma de se opor a este modelo político cultural.

O jornal *Ventana: Barricada Cultural* foi um jornal extra-oficial do governo sandinista. Coordenado por Rosário Murillo (esposa de Daniel Ortega), divulgava as diversas formas de expressão da cultura popular: poesias, músicas, pinturas, fotos, concursos populares e debates sobre a situação cultural na Nicarágua.[59]

A primeira edição do jornal *Ventana* data do final de 1959 e foi motivada como forma de resistência após sucessivos ataques da Guarda Nacional somozista nos meses de junho e julho contra forças de oposição e também foi motivada através do

[59] O jornal possuía entre 16 e 32 páginas em formato de *folhetim* e iniciou sua reimpressão em 1980. No final da década de 1950 os estudantes da UNAN iniciaram a impressão do jornal *Ventana*, porém o jornal não conseguiu se manter, tendo em vista a perseguição da ditadura somozista.

triunfo da revolução cubana. Sendo elaborada pelos alunos de Letras da Universidade Nacional Autônoma da Nicarágua (UNAN); seu objetivo era difundir uma literatura e uma arte alternativa no contexto nicaragüense. Já no governo sandinista, o jornal foi reeditado em dezembro de 1980, então com o objetivo de apresentar uma política sandinista que se dizia identificada com a cultura popular nicaragüense. Segundo os responsáveis pelo jornal, a arte deveria desempenhar uma função que beneficiasse o povo de forma a torná-lo sujeito participante da nova arte nicaragüense.

Em texto publicado nesse periódico, afirmava-se *que "[...] a Cultura Popular para os sandinistas é aquela que não se subordina a aprendizagens sistemáticas e nem ao exercício sistemático de técnicas complexas. Ela é o conjunto de fenômenos artísticos, recreativos e auto-educativos."* [60]

O jornal *Ventana* considerava que a "guerra de libertação" fora fundamental para acender a potência criadora do povo nicaragüense, estimulando sua sensibilidade e inteligência.

Em diversos artigos do jornal *Ventana* afirmava-se que a cultura ao alcance do povo ajudaria na construção do *novo homem,* o "homem socialista", que através do desenvolvimento da sociedade transformaria a realidade. Disso se concluía que a cultura representava a maior vitória da revolução na Nicarágua.

Entre 1980 e 1987 o jornal contribuiu muito para a divulgação da cultura popular entendida pelo governo como a cultura nacional. A divulgação das poesias populares, os diversos concursos de arte, os espaços dados para a discussão sobre arte e cultura, são sinais desta colaboração.

Porém, nos últimos anos do governo sandinista o jornal modificou sua forma e

---

[60] VENTANA, 10/08/1985, nº 206, p. 10.

conteúdo. Em 1988, passou a ser impresso em preto e branco e seu formato se tornou semelhante aos jornais convencionais. Na parte cultural, começou a dar destaque a filmes e cantores estadunidenses. Os espaços dedicados a arte popular desapareceram. Esta mudança tem relações com a crise econômica nicaragüense e a tentativa de buscar uma aproximação com os países desenvolvidos.

O jornal *El Tayacán: periódico popular*, vinculado à Igreja Católica, explorava imagens, músicas e celebrações religiosas. Foi editado pela primeira vez em 1981, com o tamanho de *folhetim*. O nome do jornal era uma homenagem a Carlos Fonseca Amador, que também era conhecido como *El Tayacán*. O jornal dirigia-se ao público cristão com o objetivo de conscientizá-lo para a revolução. Em seus encartes publicava fotonovelas e histórias em quadrinhos, cujo conteúdo revelava a necessidade do cristão participar da revolução, bem como se opuser aos inimigos dos sandinistas.

Os artigos do jornal pregavam a unidade dentro da Igreja, pois a desunião favorecia o inimigo (no caso, os Estados Unidos). Mas ressaltava que as divisões internas eram reflexos da divisão da própria sociedade, ainda mais a nicaragüense que vivia um processo revolucionário.

O jornal *El Tayacán* foi muito importante para este trabalho porque era porta-voz da teologia da libertação que serviu de base para a revolução sandinista.

As críticas eram constantes aos Estados Unidos e aos contra revolucionários, apontados, pelo jornal, como inimigos do Reino da Justiça Divina defendida pelos sandinistas.

Outro jornal católico, que embora simpatizante do sandinismo, dava ênfase a outros temas como saúde e educação popular, era o *La Voz del Campesino: escuelas radiofônicas de Nicarágua*. Possuía um suplemento chamado *Avancemos*,

destinado aos círculos de estudo e reflexão bíblicos. Este suplemento abordava os seguintes temas: como trabalhar em sua horta, como fazer roupas, receitas culinárias, cuidados com a saúde, história em quadrinhos sobre as situações vividas por Jesus em seu tempo, entre outros temas. Seu objetivo era informar as CEBs sobre meios alternativos de sobrevivência diante da calamidade da Guerra Civil.

Ainda no âmbito da imprensa, mas do outro lado da trincheira, cabe mencionar o jornal *La Prensa* da família Chamorro. Este jornal lançava criticas constantes ao governo sandinista. O Cardeal Obando Bravo escrevia periodicamente, criticando os sandinistas de forma indireta, quando citava negativamente o comunismo e o marxismo. Violeta Chamorro[61] era diretora do jornal *La Prensa.*

A família Chamorro tinha grande poder na imprensa nicaragüense, tanto na oposição como na defesa do governo sandinista. O cunhado de Violeta, Xabier Chamorro, foi diretor do jornal *El Nuevo Diário* (favorável ao governo), e os filhos de Violeta Chamorro também atuavam no ramo político e jornalístico: Pedro Joaquín foi membro do diretório político dos "Contras", Cláudia foi secretária de imprensa na embaixada de Madri, Cristiana foi editora do *La Prensa* e, na contramão da família, Carlos Fernandes era o diretor do jornal *Barricada* (jornal oficial da FSLN).

No caso das revistas, cabe dar destaque especial a *Amanecer* (do *Instituto Antonio Valdivieso* – vinculado a alguns cristãos e sob direção do padre Uriel Molina), *La Cruzada en Marcha* (revista que divulga o trabalho desenvolvido pela Cruzada Nacional de Alfabetização) e *Pensamiento Propio* (revista de conteúdo político).

---

[61] Violeta Chamorro foi eleita presidente da República em 1990, quando derrotou Daniel Ortega da FSLN.

A revista *Amanecer* contava com a participação dos cristãos que atuavam no governo sandinista e um dos seus principais temas foi a luta pelo fim da violência. Suas análises eram mais aprofundadas do que o jornal *El Tayacán*, envolvendo especialistas sobre determinados assuntos voltados para teologia, revolução e cultura popular. Também divulgava músicas e publicava desenhos referentes ao cristianismo revolucionário. Cerezo Barredo ilustrava a revista, construindo em sua proposta artística, um conteúdo revolucionário relacionado a Jesus Cristo.

A revista *La Cruzada en Marcha: Organo Oficial de la Cruzada Nacional de Alfabetizacion del Ministério de Educacion*, era a revista oficial da Cruzada Nacional de Alfabetização (CNA). Divulgava a ação da CNA, bem como os dados referentes à alfabetização e à ação dos brigadistas (responsáveis pela alfabetização).

No caso da revista *Pensamiento Propio*, suas primeiras edições analisaram a intervenção dos Estados Unidos na Nicarágua (até metade da década de 1980). Depois se tornou uma revista de análise política sobre toda a América Central. Ela foi organizada por Xabier Gorostiaga, jesuíta panamenho, que entre 1979 e 1981 foi Diretor de Planejamento Global do Ministério do Planejamento da Nicarágua.

Entre as revistas defensoras da Reforma Agrária, destacou-se a *Revolución y Desarrollo*, na qual participava do Conselho Editorial o ministro da Reforma Agrária Jaime Wheelock Román. A revista, embora tivesse vinculação com o Ministério, afirmava que seus artigos eram imparciais, sendo de responsabilidade dos autores que a publicaram. Porém, analisando a revista, só verificamos visões positivas sobre a Reforma Agrária.

5.3 FONTES VISUAIS E MUSICAIS

As várias fontes visuais aqui apresentadas foram extraídas de diversos meios: quadros, jornais, revistas e cartazes. Procuramos retratar esta multiplicidade de imagens que indicam como temas principais: a defesa da revolução, a presença de um Cristo identificado com o povo pobre e a eleição dos inimigos da revolução.

No caso das fontes musicais, Marcos Napolitano, no artigo *A história depois do papel*[62], destaca como fundamental a análise do sentido sociocultural, que reúne letra, música, performance vocal e instrumental e veículo técnico. Também devemos analisar o período de sua veiculação original, ou podemos cair em certo anacronismo ou perenidade, isso não impede de analisarmos as diversas releituras da música, porém sempre situando no contexto histórico abordado. Logicamente, o historiador da política muitas vezes utiliza a fonte audiovisual para discussão de outros problemas, desde que não negligencie alguns códigos destas fontes estudadas.

No caso das músicas católicas das CEBs, percebemos que elas criam ritmos que se adaptam a realidade de cada comunidade, diferente do estilo sacro do catolicismo tradicional, no qual a canção coletiva é que dá o ritmo sonoro escolhido pelos fiéis. Além disso, temos o modelo da "Nova Canção" nicaragüense, onde um de seus maiores expoentes, Carlos Godoy, buscou reger diversos músicos, criando músicas em forma de hinos de glorificação ao sandinismo.

Durante este trabalho, algumas músicas e poesias não foram traduzidas, pois percebemos que a tradução eliminaria a harmonia nelas contida na versão original.

Tanto nas músicas e poesias, como nas fotografias, pinturas, caricaturas e

---

[62] NAPOLITANO, Marcos. **A história depois do papel**. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2006.

história em quadrinhos, que serão apresentadas ao longo deste trabalho e tratadas com mais ênfase no capítulo IV, presenciamos uma santificação dos atos sandinistas, transformando em herói aqueles que dedicaram a vida pela causa revolucionária.

6. RESUMO DOS CAPÍTULOS

No 1º capítulo procuramos analisar o discurso teológico formulado pela teologia da libertação através de seus dois maiores expoentes: Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez. Verificamos como este discurso teológico foi configurado na Nicarágua, transformando-o em uma teologia da revolução. Neste sentido, analisaremos o discurso formulado por padres que ocuparam cargos políticos no governo sandinista, bem como a palavra de diversos religiosos e leigos que se envolveram no processo revolucionário.

No 2º capítulo analisamos o significado das CEBs em geral e o formato das CEBs nicaragüenses em particular, procurando mostrar seus projetos e formas de organização durante o governo sandinista. As músicas e orações presentes nestas comunidades também foram abordadas neste capítulo, bem como a oposição que se formou a elas pela hierarquia da Igreja.

No 3º capítulo, verificamos como se deu a recuperação da imagem a do herói, criada em torno da figura de Sandino a partir do final da década de 1950 e tido desde então como o verdadeiro libertador da Nicarágua. Verificamos também como se deu a construção das imagens do inimigo representando o imperialismo norte-americano e os “Contras”, presentes nos discursos dos cristãos-sandinistas. Através

da criação de um modelo ideal baseado em Sandino e da definição dos inimigos, analisamos como foram configuradas as idéias de martírio, como um ato de santificação dos que foram assassinados em prol da revolução; a participação da mulher na revolução e a construção de sua imagem como mãe, identificada como Nossa Senhora, como trabalhadora e como revolucionária e a construção da imagem de um Jesus Revolucionário, símbolo de luta e sacrifício para os revolucionários sandinistas.

Já no 4º capítulo apresentamos uma reflexão sobre a produção educacional e cultural durante o governo sandinista. Foi estudado o modelo de educação sandinista, sobretudo a partir da Cruzada Nacional de Alfabetização. Já, em relação à produção cultural, verificamos como ela se processou através da análise de algumas fontes (música, murais, fotografias, etc.) e, finalmente abordamos algumas expressões de cultura popular, como a festa de São Sebastião.

De um modo geral, procuramos identificar o discurso dos teólogos e o seu impacto nas CEBs, com isso tivemos um desdobramento, através da produção cultural-revolucionária e do trabalho desenvolvido nos campos da educação e cultura.

I. O DISCURSO POLÍTICO RELIGIOSO: "ENTRE CRISTIANISMO E REVOLUÇÃO NÃO HÁ CONTRADIÇÃO"

Neste capítulo pretendemos analisar os conceitos básicos da teologia da libertação formulados por Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, bem como verificar a formulação do discurso que associa revolução com religião feita por Daniel Ortega, pelos teólogos e leigos nicaragüenses e pelos seus simpatizantes e, finalmente analisar os discursos e poemas de Ernesto Cardenal, sua construção de uma teologia da revolução e sua prática pastoral na comunidade de Solentiname.

1.1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

As concepções dos teólogos da libertação aqui serão analisadas com o objetivo de entender os pressupostos do projeto revolucionário-cristão posto em prática na Nicarágua. Leonardo Boff, um dos principais teóricos da teologia da libertação afirmava:

> O protesto e a revolução podem significar o exercício legítimo da liberdade fundamental do homem como forma de introduzir a necessária ruptura para deslanchar um processo libertador e para sacudir uma opressão desumana. Não cabe aqui discutirmos as condições legitimadoras do protesto, da rebelião e da revolução. Em todos os casos, podemos dizer: o cristão não é somente chamado a suportar heroicamente injustiças e a enxertar-se numa sociedade cujos ideais são profundamente inumanos e anticristãos. Ele é convocado, às vezes, também a transformar o mundo mediante uma contestação checadora do sistema, para que haja não apenas a liberdade fundamental da pessoa, mas também seja preservado o campo de liberdade objetivo, onde as pessoas possam se auto-realizar na liberdade. Há situações em que a consciência cristã se vê obrigada a denúncia global do sistema opressor e não vê outra saída senão pela morte suportada com galhardia e dignidade. A vida não é o maior bem, podem ocorrer situações onde ela deva, em

> consciência, ser sacrificada na defesa de valores inalienáveis da dignidade humana; mais vale a glória de uma morte violenta do que o 'gozo' de uma liberdade maldita.[63]

Este texto de Leonardo Boff revela as linhas mestras da teologia da libertação que orientou o projeto revolucionário nicaragüense. Pretendemos mostrar como ele foi construído e as contradições que o permeavam.

No texto acima percebemos que, segundo a teologia da libertação a opção revolucionária glorifica o ser humano, pois o mesmo dedica a sua vida para a liberdade, "rompendo com uma ordem desumana". Resta para aquele que aceita o modelo opressor, segundo esta teologia, uma falsa liberdade.

A teologia da libertação encerra uma visão política da religião: a eucaristia se insere na luta de classes e o combate à pobreza deve ser feito através da solidariedade e do protesto como uma práxis de libertação.

Zilda Iokoi realizou algumas comparações entre Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez (os dois maiores teólogos da libertação). Para a autora, Leonardo Boff, partindo de uma análise da teologia do cativeiro, verificava que toda fé possuía uma dimensão libertadora e outra opressora, do mesmo modo que a história é constituída de graça / libertação e de desgraça / opressão. A relação estabelecida entre libertação e opressão seria dialética. Leonardo Boff também afirmava que ao invés de teologia da libertação devia-se pensar na luta por libertação, só que a revolução que conduz o processo libertador não podia impor uma verdade como a verdade de todos, porque colocaria o homem novamente diante da situação de cativeiro.[64]

Gustavo Gutiérrez refletiu diretamente sobre a teologia da libertação. A reflexão crítica da práxis da história é a teologia libertadora que abre as portas do

---

[63] BOFF, Leonardo, **Teologia do Cativeiro e da Libertação**, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 113-114.

[64] IOKOI, Zilda Grícoli, **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo**, Brasil e Peru, 1964-1986, São Paulo: Hucitec, 1996.

futuro, por isso, o cristão deve ter um compromisso e posicionamento diante da vida. Gustavo Gutiérrez também fundiu elementos do cristianismo e do marxismo através da teologia da libertação. O cristão é chamado a denunciar a morte física, cultural e mental da maior parte do povo de Deus, através de uma crítica histórica partindo-se da Bíblia e do método dialético, como forma de libertar o homem da escravidão.

No livro *Teologia da Libertação*[65], Gustavo Gutiérrez vê a teologia como a reflexão crítica da práxis histórica. Somente através da luta contra a miséria, a injustiça e a exploração pretendem-se criar um homem novo, pois o homem é responsável por seus irmãos e pela história. Para o autor existem dois modelos de Salvação, um quantitativo e outro qualitativo. O primeiro pensa na universalidade da salvação mediada pela Igreja (que possui os canais da graça) e a cura do pecado na vida presente com um valor para um fim transcendente, portanto a moral e a espiritualidade possuem uma evasão deste mundo. O segundo modelo de Salvação não é ultramundano, pois significa a comunhão dos homens com Deus e comunhão dos homens entre si. A Salvação orienta, transforma e leva a história à sua plenitude.

O que percebemos em comum no discurso dos teólogos é que para eles a libertação verdadeira rompe com as estruturas individualistas do capitalismo e busca uma igualdade social. A busca, se não for pelo viés revolucionário, seria pela conversão da classe abastada e sua conscientização de que o pobre deve “ter vez” na sociedade. Solucionando-se os conflitos, finalmente seria implantado o Reino de Deus na Terra, um Reino utópico, pois visaria à igualdade entre os seres humanos. Assim teríamos o fim da história, pois atingiríamos a sociedade ideal.

---

[65] GUTIÉRREZ, Gustavo, **Teologia da Libertação**, tradução: Jorge Soares, 6º edição, Petrópolis: Vozes, 1986.

Sobre a história, Gustavo Gutiérrez aponta que não há duas histórias (profana e sagrada), mas um devir humano assumido por Cristo, Senhor da história. Assim, o autor coloca Cristo como o grande centro irradiador da história, com toda ela submissa a ele. A história da salvação entranha a história humana. A ação salvífica Divina que conduz a existência humana. Dessa forma, Gutiérrez concebe uma "história cristofinalizada".

A ação de Deus se inicia no Êxodo com a libertação política do povo judeu. Já com a vinda de Cristo não somente um povo seria salvo, mas toda a humanidade seria liberta. Deus, segundo Gutiérrez não é um ser a - histórico, mas uma força que conduz nosso futuro. O Reino de Deus e a injustiça social são incompatíveis, portanto Justiça é igual ao Reino de Deus, o encontro pleno com o Senhor, o fim da história.

O pecado é de responsabilidade humana, através do trabalho alienado por estruturas injustas, assim, o pecado é uma ruptura com Deus. O pecado é um fato social, histórico, onde as estruturas opressoras do homem pelo homem criam a alienação fundamental, que é raiz da injustiça e da exploração. Na perspectiva do autor, a América Latina vive em situação de pecado. A libertação radical do pecado está na libertação política, que foi um dom trazido por Cristo, capaz de vencer o pecado.

Segundo Gutiérrez, a teologia da libertação se impõe a partir das duas palavras que a constituem: uma teologia "racionalizada", reflexiva e crítica sobre a práxis histórica. E uma libertação, demonstrando o homem como senhor do próprio destino. Porém, percebemos que esta salvação libertadora é uma salvação cristã, que através de alguns pressupostos religiosos, limita a liberdade plena. A fé torna-se sedativa, pois opiniões contrárias às doutrinas cristãs rompem com este devir

histórico, destruindo a implantação do Reino de Deus na Terra. Verificamos que a libertação é limitada apenas aos cristãos e não a toda humanidade. Já em Leonardo Boff, a libertação deve ser integral e deve vir antes do que qualquer outro processo de libertação, incluindo a própria libertação cristã.

No livro *A Força Histórica dos Pobres*[66], Gutiérrez assinala que Deus guia a história, mas que o livre arbítrio faz com que as transformações desta história fiquem nas mãos do povo. Nessa visão, o pobre consegue libertar a história através da ruptura com a opressão. A história deve então ser refeita a partir de baixo. O capitalismo é responsabilizado pela amnésia histórica o que permite a continuidade de diferentes formas de exploração. Assim, segundo essa teologia, a sociedade deve evitar a amnésia histórica, e possibilitar a participação dos "ausentes da história", que tem o direito de existir e o direito de pensar.

A análise de Gustavo Gutiérrez é a que mais se aproxima do discurso dos cristãos sandinistas, pois auxilia na colocação de Cristo como centro irradiador do processo de transformação da sociedade. As teorias de Leonardo Boff também foram difundidas, só que em pequenos círculos de intelectuais católicos. Suas opiniões eram divulgadas na revista *Amanecer*. Porém, Leonardo Boff tinha a preocupação de que modelos que centralizam e determinam conceitos podem gerar uma nova forma de exploração, algo que não é perceptível em Gustavo Gutiérrez.

Para os cristãos das CEBs a diferença entre os autores era menos importante que o instrumento de trabalho que suas análises propiciavam, sobretudo quando tratavam sobre as desigualdades sociais. Saber o lugar do cristão para combater uma história de desigualdade social, tendo como modelo que delinearia suas condutas, ou seja, o próprio Cristo seria suficiente para as CEBs nicaragüenses na

---

[66] Id., **A força histórica dos pobres**, Petrópolis: Vozes, 1981.

inspiração revolucionária. Combater era antes de tudo ter fé na implantação do Reino de Deus na Terra, ou seja, estabelecer o fim da história, a vinda do Reino Utópico, onde não existiriam mais injustiças.

O maior impasse na associação teórica da teologia da libertação com o marxismo reside na definição marxista de luta de classes e na definição da teologia da libertação da "Opção preferencial pelos pobres". Para buscar esta aproximação, a teologia da libertação também utilizou a palavra povo, definindo-a de duas formas: toda a nação (no sentido populista) ou o bloco social dos oprimidos (sentido popular). Neste segundo caso os oprimidos são identificados como a classe social dos pobres, definidos como os trabalhadores da cidade ou do campo, ou seja, os assalariados. Além disso, a definição de povo para os teólogos da libertação também inclui diversos setores sociais: raça, língua, religião e os excluídos do mundo do trabalho. Portanto, quando falam "opção preferencial pelos pobres" também é incluída a classe trabalhadora.

1.2 OS DISCURSOS SOBRE FÉ E POLÍTICA NA NICARÁGUA

Daniel Ortega (líder sandinista e presidente da República nicaragüense, eleito em 1984)[67] buscava constantemente associar o cristianismo com a revolução sandinista. Ele percebia que não podia deixar de lado este grande aliado e neste sentido buscava estabelecer encontros com as CEBs. Em um destes encontros,

[67] Daniel Ortega se tornou a grande figura de liderança entre os sandinistas, tendo em vista sua oratória e capacidade de articulação política. Antes da tomada do poder fez parte do Grupo Terceirista (da FSLN) assumindo a liderança do movimento revolucionário. Após a tomada do poder, liderou o grupo conhecido como JGRN (Junta de Governo de Reconstrução Nacional) e em 1984 foi eleito presidente da República. Em 1990 concorreu novamente ao cargo de presidente, mas perdeu para a antiga aliada Violeta Chamorro. Tentou outras três vezes a eleição presidencial, sendo eleito em 2006.

promovido em 1985, pelas CEBs nicaragüenses, Daniel Ortega afirmou:

> Como já dissemos, o povo nicaragüense é composto, em sua maioria, de cristãos; logo, estamos diante de uma revolução dos pobres, favorável aos trabalhadores, camponeses, operários... Aqui, a religião não é o 'ópio do povo', mas seu instrumento de libertação. Isso é o que precisam entender aqueles que estão sempre com um 'pé atrás', acreditando que tudo que fazemos é parte de uma tática para acabar com a religião.[68]

Daniel Ortega, ao afirmar que a maior parte do povo nicaragüense era cristão, constituído por camponeses e operários com baixa condição de vida, buscava estimular e incorporar esta grande parcela da população aos ideais sandinistas. Afirmava que a religião jamais seria o "ópio do povo", mas seu instrumento de libertação. Portanto, seu objetivo era demonstrar que a revolução proposta na Nicarágua não buscava acabar com a religião, mas demonstrar sua efetiva contribuição com o governo sandinista.

Ortega dizia que só quando se penetra na própria história, através das raízes do próprio processo, pode-se encontrar a resposta correta para o desenvolvimento da revolução. Assim, buscava aproximar os cristãos e teólogos ao governo sandinista. Muitos líderes e membros do governo sandinista eram inclusive leigos e teólogos da Igreja Católica. Em um encontro promovido pela PUC-SP (realizado em 1980), Ortega assim se expressou:

> Sentimo-nos orgulhosos por estar aqui com cristãos revolucionários. Ainda, que ache a palavra um pouco redundante. Porque, na Nicarágua, dizemos que ser cristão é ser revolucionário. Em nosso país conseguiram coincidir, no tempo, conseguiram coincidir uma Igreja renovada, uma Igreja ativa e combativa, uma Igreja cristã com um povo cristão, sandinista, lutando contra uma ditadura sanguinária. (...) Mas, para sorte de nosso povo e de nosso Continente, a história da vitória revolucionária em nosso país contou com a participação decidida de padres revolucionários. Contou com o sangue derramado

---

[68] ORTEGA, Daniel, D**emocracia e Religião: Diálogos com Daniel Ortega Saavedra**, tradução: Elizabeth Griff Mariano, São Paulo: FTD, 1990, p. 93.

> de padres revolucionários, como nosso inesquecível herói Gaspar García Laviana.[69]

Diversos teólogos e leigos influenciaram o discurso teológico-político na Nicarágua, quer a favor do governo, quer contra. Com destaque especial, procurarei salientar Miguel D`Escoto (Ministro das Relações Exteriores), Fernando Cardenal (Líder da Cruzada Nacional de Alfabetização e depois Ministro da Educação), Uriel Molina (diretor da Revista *Amanecer*, que mesclava análises políticas favoráveis ao governo com discursos de teólogos da libertação), logo a seguir procurei destacar algumas frases de teólogos e leigos que buscavam elogiar o governo, para finalmente compreender a teologia da revolução refletida por Ernesto Cardenal (Ministro da Cultura).

Através dos discursos pretendemos demonstrar a afinidade entre fé e política dos teólogos e leigos, que fundamenta a idéia do governo sandinista como o caminho para implantação do "Reino de Deus" na Terra.

Miguel D´Escoto afirmou:

> Olhe, eu não posso conceber que haja contradições entre ser cristão e ser um homem decente. Entre ser sacerdote e ser um cidadão conseqüente. Essas coisas não podem ser contraditórias. O fato de ser cristão e, mais ainda, o de ser sacerdote, obriga-me a ser melhor cidadão. A ser um homem mais conseqüente, mais fraternal, mais solidário na luta de meus irmãos para que consigam libertar-se de todos os grilhões que os impedem de viver uma vida plenamente humana e que os submetem a sistemas que, obviamente, contradizem a vontade de Deus. O sacerdote prega a mensagem de Cristo. É um seguidor de Cristo. Mas deve continuar a pregá-lo e imitá-lo, não somente através de palavras, mas, fundamentalmente, através de ações, de obras que tornem as palavras mais compreensíveis. Muitas vezes as palavras não precisariam ser ditas até que alguém perguntasse: 'Por que age você assim?'[70].

---

[69] QUEIROZ, José J. (org), **A Igreja dos pobres na América Latina, São Paulo**: Brasiliense, 1980, p. 211. Sobre quem foi Gaspar García Laviana ver capítulo 3.

[70] CABESTRERO, Teófilo, **Ministros de Deus, Ministros do povo**, Petrópolis: Vozes, 1983, p. 107. Entrevista com Miguel D´Escoto.

Este religioso[71], a partir de 1975 entrou em contato com líderes sandinistas e promoveu Comitês de Solidariedade nos Estados Unidos em favor da revolução. Em 1979 foi nomeado Ministro das Relações Exteriores e em setembro de 1980, tornou-se membro da assembléia sandinista.

No final da ditadura somozista, Miguel D'Escoto dizia ver nas pessoas "uma total entrega do corpo", o que ele considerava a própria Eucarística. Acreditava que a fidelidade ao povo oprimido seria uma forma concreta de fidelidade a Cristo.

> Os irmãos cristãos de La Salle também tiveram muita influência sobre mim. Nas aulas, no catecismo, tudo o que eu ouvia sobre religião se relacionava com o que eu via e vivia. A tal ponto que não podia para mim, ser possível o que tinha visto nas ruas de Manágua: pessoas procurando comida nas latas de lixo. Eu passei algumas vezes pelo Clube Terraza onde havia grandes latas de lixo com os restos dos banquetes da noite anterior, e havia gente remexendo nelas em busca do que comer. Doía-me muito assistir àquilo. Mas quando falava disso me diziam que não me preocupasse que aquela gente já estava acostumada. E eu dizia: 'Aquela gente? Mas é outra espécie de gente'... Aquela expressão 'essa gente' me feria muito. Aquela maneira gratuita e tranqüila de aceitar a miséria dos outros como algo de normal... Eu me revoltava. E aos 13 anos me chamaram, pela primeira vez, de 'comunista'. Eu não sabia que negócio era aquele de 'comunista', mas tinha a impressão de que não podia ser uma coisa muito ruim, já que assim me chamavam porque eu sofria com os sofrimentos dos outros.[72]

Como forma de protestar diante da situação de guerra imposta pelos Estados Unidos e pelos "Contras", o padre Miguel D'Escoto, em julho de 1985 decidiu fazer um jejum de protesto e pedido de paz. O apoio dos cristãos e de lideranças

---

[71] Miguel D'Escoto nasceu na Califórnia (Estados Unidos) em 05/02/1933 e com um ano mudou-se para Nicarágua. Aos 14 anos retornou aos Estados Unidos para estudar. Entre 1956 e 1957 ingressou no Noviciado na Congregação Missionária de Maryknoll em Boston. Também se graduou em Teologia pela Maryknoll de Nova York entre 1957 e 1961 e em Pedagogia nos mesmos anos pela University of the State of New York. Também se graduou em Ciências, com especialização em Jornalismo Comparado e Economia Política na Universidade de Columbia em Nova York entre 1961 e 1962. No Chile trabalhou com marginalizados urbanos.

[72] CABESTRERO, op. cit., pp. 106 - 107. Entrevista com Miguel D´Escoto.

internacionais foi marcante. Os bispos brasileiros D. Paulo Evaristo Arns e Dom Pedro Casaldáliga manifestaram solidariedade ao ato do padre Miguel D'Escoto.

Vários nicaragüenses jejuaram com o padre Miguel D'Escoto. O jejum significava um signo de luta pela paz e consagração da justiça através de uma sociedade mais fraternal.

Sobre o jejum do padre Miguel D'Escoto, o jornal *El Tayacán* assim se pronunciou:

> A partir desta trincheira teológica dizemos que queremos a paz e que queremos a revolução e que estamos dispostos a defendê-las com a própria vida. E ao dizer isso com palavras e com signos religiosos e cristãos, desmentimos a quem nos acusam de ser ateus e violentos.[73]

O jornal *El Tayacán* enfatizou que o jejum teve diversos adeptos, reforçando a união ainda maior dos cristãos, incluindo, neste caso, também os evangélicos. Era destacado o jejum de Miguel D'Escoto como possibilidade de unir os cristãos na oração pela paz, sacrificar-se através do jejum para conquistar a solidariedade mundial e usar o momento para reunir os cristãos-sandinistas para melhor organizarem-se.[74]

Miguel D'Escoto afirmava que a revolução sandinista não buscava soluções ideológicas prontas do exterior para resolver seus problemas, pois ela já possuía uma ideologia com base nos ideais de Sandino, através de quatro grandes pilares: o nacionalismo (no sentido dos nicaragüenses decidirem seu próprio destino), a democracia (não só eleitoral, mas que abrangesse o político, social e econômico), a justiça autêntica e, finalmente, o cristianismo, sobre o qual Miguel D'Escoto lembrava que devido à sua influência não ocorreram fuzilamentos após a tomada do

---

[73] EL TAYACÁN, 1985, nº 160, ano 4, p. 7, tradução nossa.
[74] Ibid., p. 11.

poder na Nicarágua. Portanto, o sandinismo, seria a ideologia da revolução nicaragüense.[75]

A solidariedade e a irmandade eram a base discursiva de Miguel D'Escoto. Com isso acreditava resolver todos os problemas existentes na Nicarágua (fome, analfabetismo, falta de hospitais, moradias e empregos) e transformá-la numa grande família. D'Escoto também criticava o capitalismo e o imperialismo, pois destroem os laços de fraternidade por ele idealizado:

> O que nós queremos é uma Nicarágua que seja autenticamente cristã; que seja sandinista, solidária, fraternal. O que implica, necessariamente, uma Nicarágua sem capitalismo e sem nenhuma ingerência do imperialismo em nossas decisões políticas, em nosso país. Essa é nossa meta. Esse é nosso sonho. [76]

Outro teólogo famoso na Nicarágua foi Fernando Cardenal[77], irmão de Ernesto Cardenal. Em abril de 1973 fundou o Movimento Cristão Revolucionário. Após o triunfo da revolução, foi escolhido como coordenador da Cruzada Nacional de Alfabetização (CNA) e, em setembro de 1980, tornou-se membro da assembléia sandinista e Vice-Coordenador da Juventude Sandinista 19 de Julho.

Fernando Cardenal afirmava que o inferno estava na Terra para milhões de latino-americanos que viviam na miséria, por isso considerava que sua missão era lutar pela libertação dos pobres.

Para Fernando Cardenal a revolução em si já era evangélica: *"Não preciso abençoar a revolução. Ela se legitima pela sua coerência com o Evangelho"*.[78]

---

[75] QUEIROZ, op. cit., p. 207.
[76] Ibid., p. 207
[77] Fernando Cardenal nasceu em 26/01/1934 em Granada (Nicarágua), estudou no colégio dos Jesuítas e em 13/05/1952 entrou para o noviciado na Companhia de Jesus. Entre 1954 e 1961 cursou Humanidades Clássicas e Filosofia na Universidade Católica de Quito. Em 1967 foi ordenado sacerdote no México e entre 1969 e 1970 realizou um trabalho pastoral na periferia de Medellín (Colômbia). Em 1970 foi nomeado vice-reitor da Universidade Centro Americana sendo expulso no mesmo ano por ter apoiado uma greve estudantil.
[78] CABESTRERO, op. cit., p. 81. Entrevista com Fernando Cardenal.

Fernando Cardenal dizia existir uma construção interessada em desqualificar o comunismo e deformar o marxismo. Dessa forma, para realizar uma crítica ao marxismo, segundo Fernando Cardenal, dever-se-ia em primeiro lugar conhecê-lo e verificar sua contribuição à revolução sandinista e, finalmente perceber qual a manipulação que alguns grupos pretendiam realizar diante das ideologias que favoreceriam o povo.

A preocupação de Fernando Cardenal inseriu-se na lógica da bipolarização mundial relacionada à Guerra Fria e a intervenção dos Estados Unidos nos projetos políticos latino-americanos, para que não fugissem de sua zona de influência capitalista.

Fernando Cardenal afirmava que os sandinistas utilizavam-se de todas as ciências que podiam auxiliar o desenvolvimento da Nicarágua e se ajustavam à realidade, na solução de problemas concretos para construção de uma nova sociedade. Entre estas ciências, estaria o marxismo. Dessa forma, ele acreditava construir uma sociedade próxima aos fundamentos de Jesus Cristo. Mas Fernando Cardenal não buscava substituir ou colocar Marx no mesmo plano de Jesus Cristo, pois enquanto o primeiro representava a ciência, o outro possuía como base de seus ensinamentos o Evangelho. Finalmente afirmava que esta polêmica só girava em torno de Marx, mas ninguém afirmava que Galileu, Newton ou Einstein substituíam Jesus Cristo.[79] Ou seja, várias visões cientificas poderiam ser incorporadas pelos cristãos, mas a referência a Marx era quase um sacrilégio tanto para direita católica, quanto para ateus de esquerda.

Fernando Cardenal também comparava a FSLN com o bom samaritano, que jamais poderia negar seu apoio sem ferir seus princípios de fé:

---

[79] Ibid., pp. 83 - 86.

> Aos meus olhos, A Frente Sandinista de Libertação Nacional era o bom samaritano que se ocupava da Nicarágua ferida. Eu não podia dizer-lhes não sem ofender a Deus.[80]

Já, Uriel Molina, padre católico e responsável pela revista *Amanecer* assinalou as diversas etapas de seu envolvimento com a revolução, sobretudo quando retornou de seus estudos à Nicarágua em 1965, vendo guerrilheiros serem assassinadas pela Guarda Nacional (GN). Assim se juntou com outros seis sacerdotes para criticar a brutalidade da ação da GN. O jornal nicaragüense *Diário Nacional* (que era adepto do regime somozista) apelidou os sacerdotes como "Os Sete Irmãos de Marx". Em 1971, montou uma Comunidade Cristã com jovens universitários (que segundo ele tornaram-se pessoas de destaque na FSLN). Nesta Comunidade seus membros buscavam integrar a fé e a política e a fé e a revolução. Uriel dizia não ter apoio nem da hierarquia e nem de sua ordem religiosa (franciscana), além disso, afirmava que sua comunidade não conhecia muito bem a realidade latino-americana e nem o que viria a ser à base da teologia da libertação, somente algumas frases de impacto sondavam a reflexão da Comunidade: *"O Evangelho é para todos", "Temos que condenar a violência", "A violência não é evangélica".* [81]

> Pois nós, sacerdotes acostumados a ensinar, tivemos muito que aprender com os jovens que fizeram a revolução. Eles nos ensinaram que o Evangelho e as lições de Jesus contêm normas de organização e que por isso a luta revolucionária em todas as suas formas, seja através do canto, do violão, da leitura bíblica, da literatura, da greve ou da luta armada, constitui um todo único, que marca para sempre o ritmo de nosso compromisso.[82]

---

[80] Ibid., p. 68.
[81] QUEIROZ, op. cit., p. 206.
[82] ORTEGA, op. cit., pp. 113 – 114.

Em 1973, muitos jovens cristãos das CEBs ingressaram nas fileiras da FSLN, mas Uriel Molina, mesmo os acompanhando, acreditava que devia dar mais um salto de comprometimento. Uriel lembrava o caso de uma carta escrita por David Echeverria (um dos ingressantes do grupo de jovens cristãos) na prisão, endereçada para ele e que dizia o seguinte:

> Não sei se sairei vivo desta, mas sei, unicamente, que minha convicção é forte. Peço-lhe que você, como pastor da comunidade, leia esta carta e denuncie, como lhe aprouver, o que está perpetrando nas prisões da Nicarágua.[83]

Uriel Molina denunciou ao mundo o que ocorria na Nicarágua. Mas reconheceu as suas limitações no auge da insurreição nacional, ao afirmar que não conseguiria associar a sua fé cristã com qualquer forma de violência. Fernando Cardenal procurou convencer Uriel Molina de que a violência era imprescindível, pois *"não deporemos Somoza com orações, mas à bala".*[84]

Outro religioso que defendia a revolução foi o jesuíta Monsenhor José Arias, que empolgava o público com um discurso cativante e satírico, em um destes discursos de 1983, reproduziu os gritos do povo ao papa exigindo a paz, quando o mesmo visitou a Nicarágua. Já em 1988, no discurso a seguir, apresentava a revolução como o caminho para uma Democracia cristã de amor ao povo:

> Nós, os cristãos, entendemos por democracia o amor ao povo, o interesse pelos oprimidos, humilhados, famintos e maltrapilhos, e a tarefa fundamental de nossa revolução é buscar condições de sanar esses males. Entendemos por democracia o interesse em que os camponeses tenham terra, aprendam a ler e escrever e consigam acesso as universidades, antes fechadas aos humildes. O amor às

---

[83] QUEIROZ, op. cit., p. 205.
[84] ORTEGA, op. cit., pp. 117-118.

> crianças, o trabalho pelos pobres e oprimidos... Isso é democracia. (...) Penso, então, que nesta revolução se seguem os princípios do Evangelho.[85]

Percebemos nesse discurso e no de outros teólogos a insistência na idéia da ajuda aos mais pobres e a ênfase no acesso as necessidades básicas (moradia, educação). Os teólogos consideravam a revolução sandinista como o caminho para essas conquistas e que elas já estavam sugeridas nos princípios do Evangelho.

Tratando da conversão ao processo revolucionário, Agustín Zambola, padre da região de Zelaya, afirmou que a sua conversão revolucionária se deu quando realizou o seguinte diálogo com um camponês, o que ele considerou o próprio sacramento que lhe foi dado:

> Um dia, quando caminhava pela montanha durante os tempos difíceis de luta, no qual encontrávamos patrulhas da Guarda Nacional, um camponês perguntou-me: 'Agustín, você não é casado, não é verdade?' 'Não sou casado', respondi. E ele: 'Você não tem filhos?' 'Não tenho filhos'. 'Não tem sítio?' 'Não tenho sítio'. 'Bom' - acrescentou – 'Agustín, você não tem nada a perder. Você deve ter muita coragem para acompanhar-nos na luta. Eu tenho minha esposa, meu sítio, meus filhos e estou decidido a dar a minha vida pela causa. '.[86]

Este discurso de Agustín Zambola foi proferido na PUC-SP em 1980. Percebemos que seu objetivo era demonstrar a entrega total de alguns camponeses à causa revolucionária, cuja participação estava acima dos vínculos familiares e materiais. Participar era abrir caminhos para uma nova sociedade.

Já, o padre Angel Arnai associava a revolução e a Igreja como duas mulheres que vão de mãos dadas buscando a justiça, a paz, a fraternidade, ou seja, o bem estar dos mais pobres.

---

[85] Ibid., p 109.
[86] QUEIROZ, op. cit., p. 198.

Entre 8 e 13 de setembro de 1982, membros da Diocese de Estelí realizaram um encontro para debater a presença dos cristãos na revolução. Em uma entrevista feita por membros locais da comunidade, o padre Agustín Toranzo, da paróquia Ocotal de Nueva Segóvia, assim opinou:

> Naturalmente que pode um cristão ser revolucionário, eu creio que um cristão sempre tem que ser revolucionário, e se não é revolucionário creio que não podia ser cristão porque Jesus Cristo veio precisamente para revolucionar o homem.[87]

Assim, para Agustín Toranzo não existia dissociação entre ser cristão e ser revolucionário. Em outros trechos de sua entrevista, afirmava que a revolução é a forma de libertação de todos os modos de exploração e escravidão e junto com o cristianismo conseguiriam obter a libertação integral do ser humano.

Alguns cristãos de outras Igrejas da América também se pronunciavam a favor do projeto cristão revolucionário nicaragüense. Lois Kroehler, representante dos Estados Unidos pela Igreja Presbiteriana, afirmava que o governo de Reagan representava, na realidade, o anticristo porque não se identificava com os pobres e, portanto não era cristão. Alberto González da Igreja Episcopal de Porto Rico afirmava que os cristãos conscientes deveriam apoiar a FSLN porque isso seria fazer a vontade de Deus.[88]

Não só os sacerdotes estabeleciam a relação entre religião e revolução, ela estava presente também entre os leigos[89] das CEBs. O depoimento abaixo é de Socorro Guerrero (Empregada Doméstica) [90] pertencente a uma CEB dirigida pelo

---

[87] CONFER, 21/09/1982, p. 7, tradução nossa.
[88] Id. 02/06/1982, p. 8.
[89] A palavra "leigo" foi difundida entre os padres ligados as CEBs, porém, nunca foi bem recebida entre os membros destas comunidades, que se diziam também conhecedores da Bíblia e, portanto, detentores de um discurso livre de influências sacerdotais.
[90] O discurso de Socorro Guerrero foi realizado no dia 28/02/1980 em uma noite de homenagem a Nicarágua, durante o Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, realizado na PUC-SP em fevereiro de 1980.

padre Uriel Molina em Manágua:

> O capitalismo é o maior inimigo, o pior, o que a Bíblia chama o Diabo. O Diabo em si não existe, mas o capitalismo existe realmente. Esse capitalismo que nos aprisiona e nos tira nosso ser, esse ser que Deus nos deu.[91]

Nesta primeira parte do discurso de Socorro Guerrero, o capitalismo é apresentado como o grande vilão da situação de pecado existente. Afirmar que o capitalismo era algo ruim dentro de um contexto de Guerra Fria delineava qual bloco os sandinistas mais se identificavam, ou seja, o socialista.[92] Mais adiante, em seu discurso, Socorro Guerrero explicará a necessidade do manuseio das armas, pois acreditava que uma contra-revolução seria possível e que logo sofreriam uma invasão, portanto, todos deveriam estar preparados para a defesa. Finalmente, apresentava o papel das crianças no processo de tomada do poder através de barricadas e da quebra de lâmpadas dos postes.

Conscientização política e fé se integravam no discurso de Socorro Guerrero. A revolução envolveu toda a sociedade civil: homens, mulheres e crianças.

Desde 1975 percebemos alguns relatos de sandinistas convocando os cristãos para uma participação mais efetiva na revolução que acabaria com a opressão somozista, como no texto a seguir:

> O cristianismo se une às forças revolucionárias como uma força mais que trata de devolver dignidade ao homem desumanizado. E nos integramos ao lado dos oprimidos em sua luta como a única maneira de libertar tanto o explorado como o explorador. Porque somente rompendo com a relação de exploração do homem pelo homem, se pode construir esse homem novo e essa sociedade nova.[93]

---

[91] QUEIROZ, op. cit., p. 198.

[92] Porém, a partir da intervenção mais direta dos Estados Unidos, este discurso será omitido, pelo discurso do não-alinhamento.

[93] NICARAGUA: Combate de un Pueblo, nov/78, p. 76, apud *La Gaceta Sandinista*, nº 4, dezembro de 1975, tradução nossa.

Mais adiante, o texto indica que somente através da via armada poderia se acabar com a exploração, a desumanização e levar o amor para todos:

> Por outro lado, a luz das condições objetivas, tem chegado à conclusão de que só a via armada nos dará o instrumento efetivo para levar adiante o amor para todos.[94]

Realmente o caminho pelas armas foi adotado pelos cristãos-revolucionários, embora com certa resistência, apelaram às armas.

Ricardo Zúñiga[95], coordenador do Centro de Educação e Promoção Agrária (CEPA) e atuante em comunidades cristãs camponesas acreditava que durante o processo de tomada do poder, os cristãos sandinistas deveriam ser divulgadores de uma "mensagem revolucionária do Evangelho" e preparavam "as condições para mudança de consciência" do povo.[96]

Após tomarem o poder, o discurso da prática revolucionária e fé cristã foi somado ao discurso de legitimação desta associação:

> Agora regressamos com um amor profundo, e mais seguros de que nossa fé só pode ser vivida na prática revolucionária, e é desde ali que podemos fazer uma reflexão autentica de nossa vida cristã, é desde o compromisso cotidiano com a libertação que podemos fazer uma teologia da libertação.[97]

---

[94] Ibid, p. 76, tradução nossa.
[95] Ricardo Zúñiga foi coordenador do Centro de Educação e Promoção Agrária (CEPA) e atuou nas comunidades cristãs camponesas.
[96] ORTEGA, op. cit., pp. 82 – 83.
[97] CAMINANTE, 09/1980, nº 1, p. 19, tradução nossa.

Neste primeiro momento do governo revolucionário, muitos membros do governo eram também atuantes nas CEBs.

Na Nicarágua, tanto a revolução quanto o cristianismo eram considerados os pilares no processo de libertação. A revolução buscava libertar o ser humano de todas as explorações existentes, já o cristianismo, além disso, buscava a libertação integral do homem conduzindo-o à construção do Reino de Deus na Terra. A radicalização destes cristãos aproximaram-nos do ideal revolucionário construído por Carlos Fonseca Amador através da imagem de Sandino, transformando uma ação violenta em uma prática de fé.

1.3 A TEOLOGIA DA REVOLUÇÃO DE ERNESTO CARDENAL[98]

> Declarei, muitas vezes, que sou marxista por Cristo e seu Evangelho. Que não fui levado ao marxismo pela leitura de Marx, mas pela leitura do Evangelho. O Evangelho de Jesus Cristo me fez marxista, como eu já disse e é verdade. Sou um marxista que crê em Deus, segue Cristo, e é revolucionário por causa do seu Reino.[99]

Ernesto Cardenal foi uma das figuras de maior relevância na experiência nicaragüense. Acumulou as funções de sacerdote, poeta e Ministro da Cultura na Nicarágua sandinista. Sua contribuição foi decisiva na comunidade de

---

[98] Nasceu em 20/01/1925 em Granada – Nicarágua. Entre 1935 e 1942 estudou no colégio jesuíta, logo em seguida viajou para o México quando em 1947 se formou no curso de Letras pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Em 1950 regressou a Nicarágua e em 1954 tentou participar de um ataque ao palácio presidencial junto ao grupo Rebelião de Abril, porém, o movimento foi fracassado. Somente em 1957 ingressou a uma ordem religiosa, no Mosteiro Trapista de Nossa Senhora de *Getsêmani* em *Kentucky* (Estados Unidos). Thomas Merton foi o mestre e inspirador de diversas idéias de Ernesto Cardenal, que descrevia Merton como gandhiano e marxista, contra a violência dos Estados Unidos e muito preocupado com a situação dos povos da América. Merton afirmava, segundo Cardenal, que a primeira regra era a não possuir regras e que a vida contemplativa deveria ser politizada, algo que aparenta ser um paradoxo, tendo em vista que Merton pertencia a uma ordem religiosa, conduzida por diversas regras. Em 1959, Cardenal transferiu-se para o Mosteiro Beneditino de Cuernavaca no México estudando por 2 anos. Entre 1961 e 1965 realizou um curso sacerdotal na Colômbia. Foi ordenado sacerdote em Manágua no ano de 1965 e em 13 de fevereiro de 1966 fundou a comunidade de Solentiname. CABRESTERO, op. cit., pp. 19-32. Entrevista com Ernesto Cardenal.

[99] CABRESTERO, op. cit., p. 38. Entrevista com Ernesto Cardenal.

Solentiname[100] que se destacou como grande produtora da cultura popular. Cardenal acreditava numa arte engajada, popular, nacional e antiimperialista.

Embora se julgando tímido, aparecia constantemente em contato com o grande público, como na imagem a seguir (Fig. 1). Este costume não se perdeu ainda, pois até neste momento da pesquisa continua divulgando seus poemas e pontos de vista por toda América Latina.

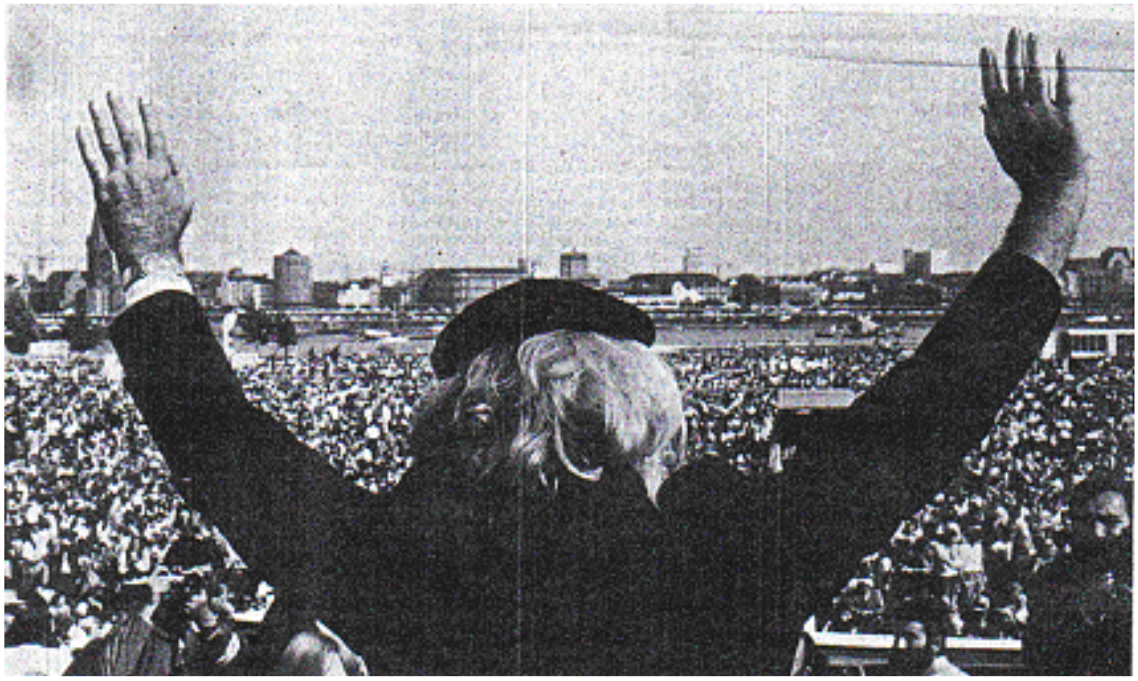

Figura 1 [101]

Na próxima imagem (Fig. 2), Ernesto Cardenal segura uma arma junto com alguns guerrilheiros. Ele tinha um jeito particular de ser e de se vestir. Geralmente utiliza boina negra, camisa branca, óculos, cabelos e barba longos e brancos.

[100] Arquipélago localizado no lago de Nicarágua. A comunidade de Solentiname, fundada em 1966, possuía cerca de 90 famílias de granjeiros, pescadores e camponeses.

[101] VENTANA, 19/01/1985, Nº182, P. 16. Fotografia.

Figura 2 [102]

Mesmo antes da vitória revolucionária, ou seja, em 1976, Ernesto Cardenal buscava reforçar o conceito de que o verdadeiro cristão deveria ser revolucionário, como no caso de seu poema Epístola a Coronel Utrecho onde fala que a revolução para ele é a mesma coisa que o Reino de Deus.[103]

Cardenal comparava a revolução sandinista ao amor total e à caridade eficaz, e definia o governo como responsável por garantir as necessidades básicas da população: alimentação, saúde, educação, cultura e assistência às crianças e idosos. Dessa forma, somente a revolução liderada pelos sandinistas conseguiria construir a sociedade fraterna.

Cardenal cita Camilo Torres (padre revolucionário colombiano) para reforçar a sua tese:

Para mim, a revolução é como a chamava Camilo Torres, a caridade

[102] CELADEC, 08/1980, nº10, p. 53. Fotografia
[103] VENTANA, op. cit., p. 3.

> eficaz. E ele a chamava de eficaz porque não é a caridade individual, mas a nível nacional a única verdadeiramente eficiente para uma sociedade. Dizia também Camilo Torres que a revolução é uma tarefa cristã e sacerdotal, e assim o é para mim. (...) Muitas vezes tenho dito que o programa do governo da Frente Sandinista é dar de comer aos que têm fome, vestir os nus e ensinar aos que não sabem... Dar tudo ao que nada tem.[104]

Ernesto Cardenal afirmou que sua conversão religiosa ocorreu com 31 anos, antes era apenas um poeta. Sua contemplação religiosa o converteu à revolução e ao ler o Evangelho percebeu semelhanças com o marxismo. Sobretudo quando realizou sua viagem a Cuba no início da década de 1970 e comparou o governo cubano à própria prática cristã*: "o amor ao próximo. O Evangelho posto em prática. A caridade eficaz."* [105]

Finalmente, quando ele e os cristãos nicaragüenses tiveram contato com a teologia da libertação, foi possível criar condições para a formação de *"cristãos revolucionários marxistas"* e estes se integraram ao movimento guerrilheiro sandinista.

A "contemplação" foi um marca profunda no discurso de Ernesto Cardenal. Ele afirmava que ela representava a união com Deus. Mas para se unir a Deus, o grande passo seria a união com os camponeses pobres. E para que a contemplação fosse verdadeira, deveria ocorrer um compromisso político, que conduzisse à revolução. Sempre deixou claro que sua vocação religiosa não estava ligada a rituais de culto ou liturgia, mas sim a uma vocação profética, para servir ao povo na construção do que chamava: *"Reino de Vida no Amor".*

Sobre a relação entre marxismo e cristianismo, Ernesto Cardenal afirmava que os dois são diferentes, porém não são incompatíveis.

---

[104] CABRESTERO, op. cit., pp. 22-24. Entrevista com Ernesto Cardenal.

[105] Ibid., p. 32. Muitos teólogos da libertação citaram o regime cubano como o modelo ideal de cristianismo. Mesmo parecendo um paradoxo, tendo em vista que o governo cubano tem uma maior relação com o ateísmo, Fidel Castro recebia muito bem estes teólogos e construía um discurso que nem negava e nem apoiava o cristianismo, sempre elogiando a participação dos cristãos nas revoluções latino-americanas.

> O cristianismo possuiria duas metas de transformação da sociedade: a fraternidade e o amor. Dessa forma seria possível alcançarmos a sociedade perfeita. Porém, Cristo não deixou o método para atingir este modelo de sociedade, isto caberia as ciências sociais, entre elas, o marxismo. Assim, o marxismo deveria estudar a sociedade e modificá-la através de seu método científico. Portanto, o marxismo não substituiria o cristianismo, pois os dois são complementares.[106]

Sua participação no governo sandinista rendeu-lhe diversas ameaças do Alto Clero nicaragüense, como o silêncio obsequioso e a possibilidade de excomungá-lo. Mesmo assim, quando era indagado sobre a sua obediência à Igreja Católica, deixava claro que trabalhar pelo povo na revolução é o mesmo que trabalhar pela Igreja.

Ele associava as palavras comunidade e comunhão com a palavra comunismo tentando desmistificá-la para demonstrar que as três possuem a mesma origem. Assim, para ele a Igreja deveria pregar o comunismo.

> A Igreja tem uma missão muito importante nestes momentos na América Latina. E eu creio que ela corresponde sobretudo pregar o comunismo. [...] Além do mais o comunismo é profundamente cristão. É mais ainda, é a essência do cristianismo. A palavra comunhão é o mesmo que comunismo.[107]

Com relação ao comunismo, Cardenal afirmou que existia uma confusão na visão das pessoas que associavam o comunismo com o stalinismo. O comunismo para ele era a comunhão e o stalinismo a inquisição.

Cardenal também chamava as CEBs de *"Comunidades Revolucionárias"*, pois a reflexão bíblica determinava seus atos revolucionários. Para ele, uma revolução total na América Latina não seria possível sem a participação dos cristãos das CEBs.

---

[106] Ibid., p. 37.
[107] NICARÁGUA, NICARÁGUA, Dossiê CPV, 1984, p. 73.

Respondendo a Frei Betto sobre a relação entre o Evangelho e a revolução, Ernesto Cardenal fez o seguinte comentário:

> O que levou Solentiname a abraçar a causa revolucionária foi o Evangelho, que comentávamos com os camponeses na missa de domingo. A única mensagem do Evangelho é a revolução, que ele chama de Reino de Deus, ou dos Céus, em Mateus – exigência da superação de todas as ameaças de pecado, de injustiça, de opressão, até que só o amor seja possível. Isso é o mesmo que a sociedade comunista perfeita.[108]

1.3.1 A Comunidade de Solentiname

Antes de ser Ministro da Cultura, Cardenal fundou a Comunidade de Solentiname em 1966, desenvolvendo o artesanato, a pintura e a poesia. Percebendo o grande interesse que a comunidade tinha na pintura, incentivou-os a adotar a pintura de cavalete na década de 1960, facilitando a entrega de materiais de trabalho e com isso surgiu a "pintura primitivista" de Solentiname. A partir de então, pinturas, esculturas e poesias foram produzidas em larga escala.

Os pintores de Solentiname retratavam o seu cotidiano, a sua paisagem, os seus costumes e seus sonhos. Alejandro Guevara, braço direito de Ernesto Cardenal na comunidade, apresentou sua visão sobre o arquipélago de Solentiname através da pintura a seguir (Fig. 3).

---

[108] BETTO, Frei, **Diário de Puebla**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, pp. 143-144. Entrevista com Ernesto Cardenal.

Figura 3 [109]

Esta comunidade lia o Evangelho procurando aproximá-lo do ideal revolucionário, sobretudo após terem contato com a teologia da libertação. Estes comentários sobre o Evangelho foram publicados na obra *O Evangelho de Solentiname*. A teologia da libertação era considerada por Cardenal uma teologia próxima ao marxismo, o que facilitou a identificação com a comunidade de Solentiname, pois buscavam estudar através de uma teoria e de uma teologia as formas de exploração da sociedade capitalista e quais as formas de contestá-la com o objetivo de construir uma sociedade mais justa e fraterna.[110]

---

[109] VENTANA, 10/10/1981, nº42, p. 8. Óleo sobre tela.
[110] Ibid., p. 6.

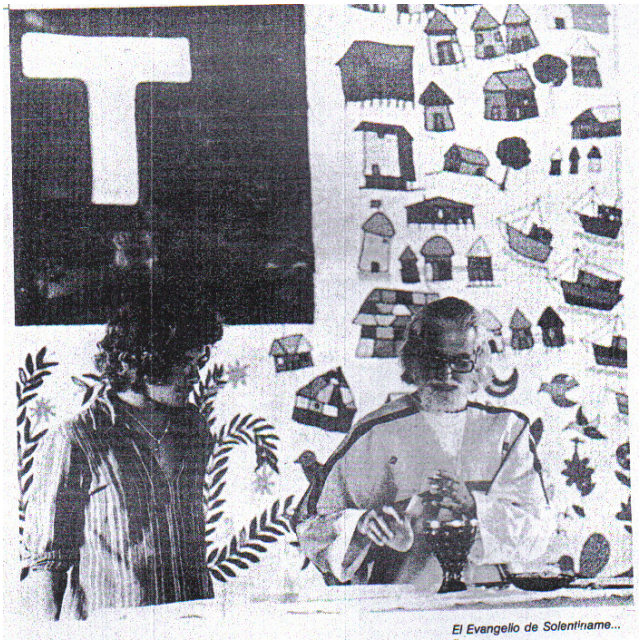

Figura 4 [111]

Nesta imagem anterior ao triunfo revolucionário (Fig. 4), vemos Ernesto Cardenal durante o ritual da Eucaristia na comunidade de Solentiname. É interessante observar as imagens na parede com desenhos simples que traduzem os elementos que compõe a comunidade: pequenas casas, barcos, aves.

A ação pedagógica realizada em Solentiname mesclava arte e política. Quando se reunia dentro da comunidade, Cardenal fazia também seu trabalho evangelizador e político. Na missa, a comunidade comentava o Evangelho e discutia a situação política da Nicarágua. As celebrações eram participativas e extremamente politizadas. Em suas homilias, Cardenal demonstrava que a sociedade idealizada na Bíblia era igualitária, sem ricos e pobres, e que o próprio Apocalipse não significaria o fim do mundo, ou a eclosão de uma guerra devastadora, mas sim a vitória do Bem sobre o Mal, uma nova sociedade vinda do céu.

[111] CELADEC, 08/1980, nº10, p. 51. Fotografia.

Em diversos momentos, os membros da comunidade de Solentiname afirmavam que Ernesto Cardenal procurava realizar, durante a missa, uma análise minuciosa e critica de trechos da Bíblia, versículo por versículo. Após estas análises, a comunidade chegava à conclusão que o sistema em que viviam não estava bom e que deveriam modificá-lo.[112]

Em suas análises, Cardenal criticava a tradução realizada das Bem Aventuranças do Evangelho de Mateus, pois, segundo ele, quando foi traduzida para o grego foi deturpada pelas palavras "Bem aventurados os pobres de espírito", quando na verdade, segundo Cardenal, Jesus usou a palavra "anawin", que significa "pobres de Javé". Assim, considerava a versão apresentada pelo Evangelho de Lucas mais correta, pois se referia aos "Bem Aventurados os Pobres". Cardenal comentou que a expressão "pobre de espírito" abria uma brecha para a incorporação dos ricos no discurso de Jesus.[113]

Não somente Ernesto Cardenal analisava criticamente a Bíblia. Olívia de Guevara (membro da comunidade de Solentiname) afirmou que, com Ernesto Cardenal a comunidade aprendeu a se reunir aos domingos para debaterem, alimentarem-se juntos e amarem a revolução.[114] A comunidade procurava realizar grupos de estudos bíblicos, que procuravam se reunir tanto na Igreja quanto na beira do lago. Ao comentarem as Bem-Aventuranças descritas no Evangelho de Mateus e as críticas aos ricos no Evangelho de Lucas, Alejandro Guevara afirmava que o Evangelho de Lucas estava mais correto, pois se referia aos pobres e assim Jesus Cristo demonstrava que a humanidade era dividida em duas classes sociais bem

---

[112] GIRARDI, Giulio, **Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicarágua**, Manágua: Centro Ecumênico Antonio Valdivieso; México: Nuevomar, 1986, p. 328.
[113] CELADEC, op. cit, p. 50.
[114] VENTANA, 10/10/1981, nº42, p. 6.

distintas: a dos ricos e a dos pobres, preferindo esta.[115]

Daniel Van Eevwen descreveu como eram estas celebrações lideradas por Ernesto Cardenal:

> O seu sincrético se expressa inclusive nas festividades populares, aonde os retratos dos guerrilheiros mortos se confundem com os dos santos; durante a festa da Puríssima – a Imaculada Conceição – os altares da Virgem aparecem enfeitados com insígnias antiimperialistas.[116].

Para Alejandro Guevara, a formação que receberam em Solentiname era integral, porque aprendiam arte, revolução e teologia. Inclusive, a família de Alejandro participou com grande empenho na revolução, contribuindo com sete guerrilheiros.

Através desse modelo de pregação evangélica de Ernesto Cardenal, muitos membros da comunidade decidiram pegar em armas para lutar em prol da derrubada da ditadura somozista. Cardenal afirmava que eles desejavam implantar o Reino de Deus real e concreto na Terra. Dessa forma conseguiriam formar uma sociedade justa e fraterna.[117]

Devido a esse posicionamento político radical da comunidade de Solentiname, ela foi devastada durante a ditadura somozista pela Guarda Nacional. Antes de sua destruição, nela havia uma Biblioteca, uma coleção de arte pré-colombiana, uma hospedagem, fornos de cerâmica e uma grande oficina para todo tipo de artesão. Ela recebia visitas do mundo inteiro e mantinha intercâmbio de materiais culturais com produtores de outras partes do mundo. Existia também uma cooperativa de leite e uma fábrica de queijo.

---

[115] CELADEC, op. cit., p. 55.
[116] EEVWEN, Daniel Van, **Nicaragua**, in: ROUQUIÉ, Alain, **Las fuerzas políticas en América Central**, México: Fondo de Cultura Economica, 1994, p. 192.
[117] VERSUS: Cadernos pelo Socialismo, 1978, p. 84. Depoimento de Ernesto Cardenal.

Após o triunfo revolucionário, Ernesto Cardenal intensificou seu trabalho doutrinário, através do Ministério da Cultura. A promoção da cultura não se limitaria ao modelo de Solentiname, pois, para Cardenal, cada momento e local tinha sua especificidade e exigia um projeto próprio. Mas Solentiname foi reconstruída rapidamente, dando continuidade as suas atividades. Foram organizadas cooperativas de trabalho, plantações de hortaliças e frutos, uma granja, uma fábrica de queijos, uma fábrica de jogos educativos e um parque infantil.

A reconstrução da comunidade deveu-se à atuação do governo, o envolvimento do povoado de Solentiname na revolução e o papel de Ernesto Cardenal na organização da comunidade.

1.3.2 Ernesto Cardenal: Poesia e Teologia[118]

A obra poética de Cardenal merece aqui destaque devido ao seu caráter engajado. Nela se mesclam claramente arte, política e religião.

Cardenal considerava a poesia como meio de denuncia das injustiças e tradução das mensagens de Deus.

No livro *Salmos: em vias à luta e a libertação*[119], Ernesto Cardenal reconstruiu os salmos bíblicos com problemáticas nicaragüenses e mundiais, criticando os sistemas políticos e econômicos, apresentando suas súplicas a um Deus que está do lado dos pobres. A adaptação do *Salmo 48 (Ouçam-me todos os povos),* para os

---

[118] Para o crítico literário equatoriano Benjamín Carrión, Ernesto Cardenal é o maior poeta vivo da América Espanhola. Para Carrión sua poesia reúne uma rima interna, uma onomatopéia e uma superposição de imagens. Cardenal também usou o método conversacional dentro da poética. Seus poemas possuem um agudo enfoque crítico. Até 1985, Cardenal tinha seus livros traduzidos em quase 20 idiomas e possuía mais de 100 títulos produzidos.

[119] CARDENAL, Ernesto. **Salmos: em vias à luta e a libertação**, tradução: J. Ajuri, São Paulo: CPV, 1978.

propósitos revolucionários é um exemplo que merece destaque. Ao adaptá-lo criticou a lógica do capitalismo, mostrando que o verdadeiro homem não aceitava a sedução do dinheiro, pois a vida não poderia ser comprada com dinheiro. Aqueles que hoje acumulam, segundo Cardenal, seriam condenados no "Dia da Festa".

Abaixo, alguns trechos de seus Salmos:

Salmo 11 - LIBERTA-NOS TU[120]

Liberta-nos tu
porque não nos libertam seus partidos
Enganam-se uns aos outros
e se exploram mutuamente
Suas mentiras são repartidas por mil rádios
suas calúnias estão em todos os periódicos
Têm escritórios especiais para fabricar mentiras
esses que dizem:
"Dominaremos com a Propaganda,
a Propaganda está conosco!"
Pela opressão dos pobres
por causa do gemido dos explorados:
Agora mesmo me levantarei - diz o Senhor -
dar-lhes-ei a liberdade porque suspiram
Mas as Palavras do Senhor são palavras limpas
e não de propaganda
Em toda parte se encontram seus armamentos
rodeiam-nos suas metralhadoras e seus tanques
Insultam-nos os assassinos cheios de condecorações
e os que brindam em seus clubes
e os que passam a vida em coctail-parties
enquanto nós choramos em tugúrios.

Cardenal criticava o poder político daqueles que exploravam o povo, sobretudo com as suas propagandas políticas divulgadas pelos meios de comunicação. Estes detinham o poder político garantido através do uso da violência e se preocupam mais em brindar a riqueza do que com o sofrimento do povo. Deus era apresentado como aquele que iria dar liberdade aos oprimidos.

---

[120] Ibid., p. 10.

O *Salmo 5 - Escuta meu Protesto*, também é revelador das intenções do autor:[121]

> Escuta minhas palavras, ó Senhor,
> ouve meus gemidos
>
> Escuta meu protesto
> porque não és um Deus amigo dos ditadores
> nem partidário de sua política
> nem a propaganda te influencia
> e nem és sócio do gangster
>
> Não existe sinceridade em seus discursos
> nem em suas declarações de imprensa
> Falam de paz em seus discursos
> enquanto aumentam sua produção de guerra
>
> [...]
>
> Falam com a boca das metralhadoras
> e suas línguas reluzentes
> são as baionetas...
>
> Castiga-os, ó Deus,
> malogra sua política
> confunde seus memorandos
> impede seus programas.

Cardenal definia Deus como aquele que estava contra os ricos e os detentores do poder. Desejava que os poderosos fossem castigados pelo que estavam cometendo, sobretudo quando alimentavam a guerra. Nesse Salmo, Cardenal refere-se ao castigo de Deus aos inimigos. Assim, buscava justificar o uso da violência contra os ricos como uma prática de libertação.

No poema *Visão Mística das Letras FSLN*, Cardenal lembrava que no alto da colina Mostape, em Manágua, existia uma propaganda com letras gigantescas da marca de sapatos Rolter. Um dia, um menino chamado Juan lhe perguntou se

---

[121] Ibid., pp. 3-4.

aquele anúncio continuaria ali com o triunfo da revolução. E com o triunfo revolucionário o anúncio foi modificado: as letras Rolter foram substituídas pelas letras FSLN.

Em outro trecho deste poema refere-se a uma prova da existência de Deus, quando viu as letras FSLN na colina associando-as a uma dádiva ao povo nicaragüense. Portanto um símbolo da boa vontade divina aos nicaragüenses.

> Era un domingo a mediodía con el cielo sombrio.
> Y hay días en que uno pide una señal.
> Soledades muy íntimas. Como
> cuando Santa Teresita en su lecho de agonía
> sentia la duda de si Dios existe.
> Entonces desde el auto miré las letras grandes sobre el cerro
> y dentro de mi me habló Dios:
> 'Mira lo que yo hice por vos,
> por tu pueblo, pues.
> Mirá esas letras, y no dudés de mi, tené fe
> hombre de poca fe
> pendejo.[122]

Em *Canto Nacional* criticou o sistema capitalista, alegando que ele criava a desigualdade entre os homens: entre os que muito possuíam e os que nada possuíam. Argumentava que o "novo homem" só poderia surgir com o fim da opressão.

No poema *Informe Econômico*, citou dados econômicos do governo sandinista como expressão de amor ao povo nicaragüense (preço dos alimentos, cesta básica).

Em *Los Estantes Vacíos*, afirmou que as prateleiras do Supermercado estavam vazias porque o povo nicaragüense estava em luta contra o grande colosso (Estados Unidos) e, assim, Cardenal louvava o heroísmo dos nicaragüenses por

---

[122] VENTANA, 12/12/1981, ano 5, nº 177, P. 1.

resistirem à carestia de alimentos.[123]

Nestes vários poemas apresentados por Ernesto Cardenal observamos a insistência em uma crítica à propaganda política de alguns grupos que detinham o poder. A propaganda é apresentada como um instrumento político de grupos "opressores".

Porém, no campo político, a propaganda se serve em qualquer ideologia, tanto de direita, quanto de esquerda. Os próprios poemas de Ernesto Cardenal, em particular, e todo este material tratado nesta Dissertação tratam de um modelo de propaganda política – religiosa através de uma produção cultural.

Procurei mostrar, ao longo deste capítulo, a insistência em um discurso que promove a fusão entre cristianismo e revolução. No capítulo a seguir verificaremos como foi a participação das CEBs e a reação dos bispos e do papa em relação a esse catolicismo de esquerda.

---

[123] Id., 20/07/1985, nº 205, p. 8.

II. A ATUAÇÃO DAS CEBs NO PROCESSO REVOLUCIONÁRIO

As CEBs surgiram com o objetivo de expandir o catolicismo em lugares em que não existia uma presença efetiva do clero. Eram, geralmente, lideradas pelos próprios membros da comunidade que se reuniam periodicamente para realizar a celebração e para discutir os problemas que afetavam a comunidade. As primeiras CEBs surgiram em 1965 no Brasil e depois se espalharam rapidamente por toda América Latina.

Uma definição geral para o conceito de CEB seria a congregação de pessoas das classes populares que moram na mesma região e que pertencem a uma determinada Igreja.

Os membros das CEBs eram, geralmente, pessoas de baixa remuneração, muitos semi-analfabetos, que viviam da sua força de trabalho. Dentro das CEBs eles desenvolveram uma percepção mais crítica da sociedade, transformando o que era somente uma fé religiosa em um espaço de resistência à opressão.

As CEBs realizaram um processo que contrariava a hierarquia da Igreja, pois as decisões eram coletivas, o que provocava algumas crises com os sacerdotes. Além disso, o leigo podia se tornar Ministro da Palavra e da Eucaristia, aumentando sua participação na Comunidade.

Na década de 1970, na América Latina, os membros das CEBs se mobilizaram para lutas mais consistentes: desde o saneamento básico no bairro até criticas mais diretas à conjuntura política. A teologia da libertação serviu como referencial teórico para a prática política de diversos membros das CEBs.

Na figura a seguir há diversos elementos que simbolizam as CEBs e que traduzem sua visão político-comunitária:

Figura 1 [124]

Percebemos que a imagem apresenta a união da comunidade em prol de algo em comum, isto é perceptível na faixa ao fundo que descreve a seguinte frase: “Defendemos a vida”. Estão presentes elementos rurais que mostram a integração do ser - humano com a natureza. Em primeiro plano, o casal ergue a criança, simbolizando o “novo”. As CEBs reportam-se constantemente a figura do “novo”, buscando diversas vezes aproximá-lo do menino Jesus. Finalmente na parte de cima da imagem temos as mãos de Deus abençoando o Cosmos que está integrado com o povo (Fig. 1).

[124] AMANECER, nº78, 06 a 07/1992, p. 33. Ilustração. Cerezo Barredo.

A metodologia de ação das CEBs se baseava em três princípios denominados Ver-Julgar-Agir:

- Ver: analisar a realidade em seus aspectos político, social, econômico e cultural.

- Julgar: Com base na leitura contextualizada da Bíblia, verificar as raízes da opressão e o que Deus e Jesus transmitiam a seu povo.[125]

- Agir: pôr em prática ações contra o sistema vigente, que vivia um pecado estrutural (capitalismo) e, portanto, deveria ser modificado.

A liturgia das CEBs adaptou-se à realidade de cada comunidade. Na estrutura celebrativa poderia ser mantida o modelo da Igreja, mas o que mudava, de fato, eram os símbolos adotados. O ofertório era carregado de elementos que demonstravam as características locais: enxada, martelo, pá, plantas. Na eucaristia não só era partilhada a hóstia, mas o pão, o cacau, ou o bolo.

O ritual litúrgico também era composto de músicas criadas muitas vezes por agentes de pastoral e outros membros das CEBs. Dentro deste cenário, a homilia acabava sendo uma partilha dos problemas dos pobres e uma discussão das ações que deveriam ser feitas para eliminar as injustiças, com base nos escritos da Bíblia. Assim era celebrado o "Mistério de Cristo na vida".

Frei Betto via uma articulação no discurso das CEBs, onde: *"seus membros não conflituam oração e ação, fé em Deus e luta política, trabalho pastoral e atuação sindical".*[126]

Como o povo nicaragüense se caracterizava por uma cultura religiosa-cristã,

---

[125] Os membros das CEBs participavam constantemente de cursos de formação, com o objetivo de fornecer elementos históricos para que os mesmos fizessem uma reflexão sobre a sociedade em que viviam. Livros de formação sobre a história da Bíblia, bem como estudos aprofundados desenvolvidos pelo CEHILA faziam parte dessa formação. Como exemplo, na Arquidiocese de São Paulo existia cursos de formação política e sindical, promovidos pela Pastoral Operária, onde os conteúdos tratavam desde o marxismo até as revoluções socialistas no mundo.

[126] BETTO, Frei, **O que é Comunidade Eclesial de Base**, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 97.

isso facilitou a introdução de um imaginário carregado de simbologia religiosa. A atuação das CEBs foi facilitada na Nicarágua porque havia consonância entre seus ideais e os dos sandinistas, o que permitiu o desenvolvimento de uma política cultural agregada a uma religiosidade específica.

2.1 O SURGIMENTO DAS CEBs NA NICARÁGUA

A primeira CEB nicaragüense teve origem em 20/06/1966 na cidade de Manágua e foi denominada San Pablo Apostól. A seguir, foram se formando outras CEBs que propunham, além da renovação litúrgica e pastoral, reflexões sobre a situação da Nicarágua sob domínio da ditadura somozista.

Em San Pablo Apostól a liturgia foi renovada através da participação do povo nas homilias e a adoção de elementos populares na missa.

A partir dos cursos de estudo da Bíblia e de análise da realidade nacional, formaram-se diversos Ministros da Palavra com o objetivo de pregar, evangelizar e presidir a liturgia.

A partir da década de 1970 as CEBs assumiram um compromisso social efetivo. Carlos Ortega, fundador da Comunidade Cristã da Colônia Nicarao, caracteriza esta segunda fase como um período de conscientização política, pois nos cursos das CEBs discutiam-se as causas da injustiça e pobreza. Muitos membros das CEBs, inclusive Carlos Ortega, já eram militantes políticos, sindicalistas, ou participavam de movimentos populares.

Nos encontros promovidos pelas CEBs tornou-se prioritária a questão do engajamento de seus membros nos movimentos sociais, para reivindicar melhorias

nas condições de vida da população, combate à inflação e denúncias contra os abusos da lei. Estas reivindicações colocaram as CEBs como participativas na luta já travada contra a opressão somozista.

Foi a influência da Conferência de Medellín (1968) que abriu caminho para uma reflexão teológica dos problemas sociais vividos pelos cristãos, além do enfoque na opção preferencial pelos pobres, que foi muito importante para as CEBs nicaragüenses nessa fase.

Após o terremoto ocorrido em Manágua em dezembro de 1972[127], o perfil de alguns grupos vinculados a Igreja começou a assumir um tom de conscientização revolucionária:

> [...] Foi a partir do ano 73 que em quase todos os movimentos paroquiais progressistas, nas comunidades de base rurais como Solentiname e universitária como a do Bairro Riguero mais os movimentos juvenis dos bairros orientais [...] se chegou à compreensão de que todo o trabalho de conscientização feito por todo o país por muitos atores sócio-religiosos como o CEPA e seu trabalho camponês, os trabalhos dos Mariknol, os Capuchinos na região das minas com sua 'História da Salvação dos Miskitos'; as escolas radiofônicas de educação popular na fronteira com Honduras, os milhares de ministros da palavra; mais as mobilizações conjunturais nas conquistas das igrejas e o envolvimento daqueles milhares de pais de família, todos estes trabalhos deviam dar um salto qualitativo convertendo-se em base social de apoio cristão a luta da FSLN, o qual em efeito sucedeu, logrando-se que, desde uma perspectiva cristã, se respaldara massivamente a luta revolucionária.[128]

---

[127] O fator que impulsionou a revolta geral da população aconteceu em 23 de dezembro de 1972, com um terrível terremoto em Manágua, que praticamente destruiu a cidade e ocasionou a morte de 20 mil pessoas e cerca de 200 mil desabrigados. A sensibilidade mundial impulsionou uma grande ajuda internacional, porém, Somoza (que controlava a vida política nicaragüense neste período, mesmo sem ser presidente) desviou parte do dinheiro doado, aumentando mais ainda seu controle sobre a Nicarágua. O acirramento da revolta da população também foi inflamado com a crise econômica mundial de 1973, com o aumento da divida externa e com a inflação.

[128] VENTANA, 15/02/1986, p. 4, tradução nossa. Texto de José Miguel Torres do Núcleo Ecumênico de Nicarágua.

Assim, em meados da década de 1970, a ditadura somozista passou a ser vista como a origem de todos os males do povo da Nicarágua. Neste sentido a revolução colocou-se como única solução possível e muitos cristãos se engajaram na FSLN, que assumiu o papel de vanguarda na luta armada contra a repressão. Rafael Valdez, membro da CEB San Pablo Apostól, comentou que não se defrontava com problemas morais em relação à violência e a luta armada, pois dizia ter clareza de que:

> Dada à situação específica vivida na Nicarágua, não eram possíveis transformações estruturais, políticas e econômicas, se não se assumisse o compromisso da luta armada, isto representava tomar uma decisão muito comprometida e arriscada, porém que não contradizia em absoluto com a fé e a moral cristã que nós tínhamos.[129]

Durante o período insurrecional, algumas CEBs, mesmo com um pequeno número de participantes, conseguiam mobilizar milhares de pessoas. Dentro das CEBs eram escondidos os perseguidos, eram feitos abaixo assinados, eram articuladas visitas aos presos políticos e existiam clínicas clandestinas que quando eram descobertas transferiam essa estrutura para a casa de algum membro da comunidade. Nestas casas tanto se celebrava a “Palavra', como também se cozinhava para os guerrilheiros.

Percebemos no comentário de uma celebração realizada em 1977 a ênfase na busca do Reino de Deus, tendo em vista que muitos morreram pela causa revolucionária:

> O Senhor Jesus cumpriu sua promessa. Ressuscitou como ele havia anunciado. Cristo vive! A dor sentida no dia da morte se transformou em gozo. Como Cristo, todos os mártires, todos os de que entre nós

[129] AMANECER, nº 43, 06 a 08/1986, p. 29, tradução nossa. Depoimento de Rafael Valdez.

> haviam desaparecido, estão vivos. Cada um que têm dado sua vida pelo bem está de certo modo vencendo o poder do mal. Nossos irmãos mortos vivem. Vivem e nos dizem que o dia do Senhor está próximo. A morte que representa o mal, não terá mais domínio sobre nós. Como cristãos devemos apressar ante o dia do triunfo do bem sobre o mal.[130]

Outra etapa das CEBs nicaragüenses teve inicio em 1979, e se caracterizou pela participação no novo governo. Nesse momento, muitos agentes de pastoral deixaram de atuar nas comunidades e passaram a se preocupar com a organização do governo sandinista. Norma Galo, uma das fundadoras da Comunidade San Pablo Apostól, assim definia esta nova etapa:

> O papel das Comunidades de Base mudou com relação à época anterior; antes do triunfo, o papel das comunidades era um papel de denúncia, de formação da consciência do indivíduo para que lutasse através de sua fé cristã pela transformação da sociedade. Agora se trata de fortalecer um projeto revolucionário que foi pelo qual lutamos desde os primeiros anos; trata-se, então, de inserir as Comunidades na marcha da revolução.[131]

Figura 2 [132]

O povo de rosto sofrido protegido por Jesus Cristo. Este cartaz simbolizou a comemoração dos 20 anos das CEBs nicaragüenses (Fig. 2).

---

[130] EL TAYACÁN, 14 a 20/06/1986, nº194, ano 5, p. 15, tradução nossa. .La Historia de la San Pablo: comentário da última estação da Via Sacra celebrada pelas comunidades cristãs dos bairros de San Pablo na Semana Santa de 1977, sob a vigilância da Guarda Nacional.

[131] AMANECER, nº 43, 06 a 08/1986, p. 30, tradução nossa.

[132] Ibid., p. 27. Cartaz dos 20 anos das CEBs nicaragüenses.

Em 1986, para comemorar os 20 anos do surgimento da Comunidade San Pablo Apostól foi criado o seguinte lema: *"A 20 años de fundación, la San Pablo, con Cristo y la Revolución".*

O jornal *El Tayacán,* para homenagear a Comunidade San Pablo, concluiu assim sua matéria:

> Esta é a história da San Pablo, tem suas particularidades e tem suas semelhanças com as de muitas outras Comunidades de Base. [...] Hoje, sete anos depois de que Deus passou por Nicarágua e triunfou a causa do povo, em meio da guerra e da dor, nossas comunidades seguem vivas, em insurreição evangélica lutando pela paz, celebrando na Eucaristia o signo de que haverá pão, terra e festa para todos, porque Deus está do nosso lado.[133]

Percebemos que a derrubada do regime somozista foi identificada com a "Intervenção Divina" e a luta popular foi considerada uma "Insurreição Evangélica". A revista *Amanecer* também analisava a participação dos cristãos no processo revolucionário:

> Para muitos cristãos da Nicarágua, viver a fé dentro do processo revolucionário é algo muito natural (...), sentem em sua vida de todos os dias que não existe nenhuma contradição entre praticar ativamente sua fé e participar no processo da revolução.[134]

Neste sentido, os membros das CEBs deveriam participar ativamente do processo revolucionário, pois a determinação "Divina" impõe ao cristão como única alternativa a ideologia sandinista.

---

[133] EL TAYACÁN, 14 a 20/06/1986, nº194, ano 5, p. 15, tradução nossa. La Historia de la San Pablo.
[134] AMANECER, nº 43, 06 a 08/1986, p. 28, tradução nossa.

A foto a seguir refere-se a uma celebração litúrgica promovida pelas CEBs da região de Matagalpa (Fig. 3) para comemorar os sete anos da revolução sandinista, onde se reuniram milhares de cristãos, que denominaram o encontro como: *"Encontro de cristãos pela paz e vida, contra a agressão"*, e celebraram uma missa de ação de graças por todas as conquistas obtidas no governo. Alguns Ministros da Igreja também apresentaram seus testemunhos sobre os ataques que sofriam dos "Contras" e o apoio que recebiam do governo.

Figura 3 [135]

2.2 A INSPIRAÇÃO TEOLÓGICA NA NICARÁGUA E O SIGNIFICADO DAS ORAÇÕES / LITURGIA

O encontro de Deus com o pobre marginalizado e explorado é o ponto de partida da mística de libertação latino-americana. Nesta mística de libertação, o cristão é convocado para denunciar o sistema capitalista vigente, demonstrando as suas contradições. Em algumas vezes, inclusive, são chamados a lutar, oferecendo

[135] Ibid., p. 8. Fotografia.

a própria vida no processo de transformação da sociedade.

Camilo Torres, sacerdote católico colombiano, era sempre lembrado como o "padre revolucionário" que participou de grupos armados na Colômbia, até ser assassinado em 15 de fevereiro de 1966. Sua luta inspirou diversos grupos ligados à Igreja Católica. Na Nicarágua o jornal *Ventana* destacava os seguintes grupos:

> [...] os jovens católicos organizados no 'Movimento Cristão de Nicarágua' estudaram a herança camilista em jornadas de vida cristã-universitárias, em paróquias, com o lema 'os cristãos no processo revolucionário', até que alguns grupos católicos de vanguarda como a JUC[136] já antes haviam incorporado em suas metodologias de Ver, Julgar e Agir, os delineamentos e análises de Camilo Torres, produzindo muitos elementos e quadros como o comandante Edgar Munguia e outros, que se incorporavam nesses anos ao trabalho de colaboração com a FSLN.[137]

O jornal *El Tayacán*, em seu propósito de demonstrar a necessidade do cristão participar da revolução, introduzia em seus encartes ilustrações como fotografias e desenhos, ou depoimentos de pessoas que participavam do processo revolucionário.

Na figura a seguir, a senhora recebe instruções de como manusear a arma para garantir a defesa diante dos contra-revolucionários. A seguir outra senhora reza o terço, provavelmente pedindo a intervenção de Deus na guerra civil. A imagem mostra a busca da proteção divina para a luta (Fig. 4).

---

[136] Juventude Universitária Católica (JUC).

[137] VENTANA, 15/02/1986, p. 4, tradução nossa. Texto de José Miguel Torres do Centro Ecumênico de Nicarágua.

Figura 4 [138]

A propaganda religiosa era constantemente relacionada com o serviço militar obrigatório, que incluía também os religiosos católicos (diáconos, seminaristas, etc.). O jornal *El Tayacán* também defendia a idéia da dedicação total em todas as "trincheiras", que para eles consistia em: cuidarem dos filhos, defesa das fronteiras, estudo, cuidado na produção. Dessa forma, com a união de todos se garantiria o sucesso da revolução nicaragüense:

> Na nova Nicarágua não fazemos super-homens, nem super-mulheres. Nós a fazemos com mulheres e homens que sentimos medo e dor, que choramos e que somos frágeis. Com o reconhecimento de nossas debilidades abre-se o caminho. E de grande debilidade pode nascer uma grande fortaleza.[139]

O jornal buscava aproximar a história de Jesus Cristo com a história nicaragüense. A aproximação com o povo pobre era realizada pelo governo sandinista, transformando seus líderes políticos em líderes messiânicos.

---

[138] EL TAYACÁN, 1985, ano 4, nº 160, p. 6. Ilustração.
[139] Id., 1984, ano 3, nº 135, p. 3, tradução nossa.

A imagem de Jesus era invocada no jornal como modelo de vida. Desse modo, ao ter fé e esperança, o cristão deveria ter a consciência que a dor também fazia parte do processo de libertação humana e integral. No jornal, o medo também era mostrado como processo de superação.

No caso de Jesus Cristo, ele é descrito como o pobre que deu a vida em prol de um mundo mais justo. É também apresentado como aquele que luta em favor dos pobres e está ao lado deles. Sua missão seria a de ensinar a todos o ato da partilha.

Existe uma critica direta àqueles que não buscam esta superação do medo, estes são chamados covardes e egoístas, pois estão vendo o problema e não agem em prol do coletivo.

El Tayacán apresentava como maior problema para construção de uma nova sociedade os opositores do governo sandinista. Não participar ao lado dos sandinistas era considerado, como já citado anteriormente, ato de covardia e egoísmo.

O Centro de Estudos *CEHILA*[140] junto com *El Tayacán* elaboraram, em dezembro de 1983, uma cartilha que abordava, de forma sucinta, a história da Nicarágua pré-colombiana até o triunfo da revolução sandinista, destacando o papel que os diversos cristãos e sacerdotes tiveram ao longo da história desse país. O objetivo era conquistar os cristãos e convertê-los à fé revolucionária, de forma pedagógica.

Na cartilha, eram apresentados diversos questionamentos que seriam destinados aos grupos cristãos de base para ajudá-los nas suas reflexões de caminhada diante da revolução. Cabe mencionar algumas passagens nas quais são colocadas questões referindo-se aos conflitos que marcaram a história da

---

[140] CEHILA: Centro de Estudos da História da Igreja Latino Americana. Espalhado por toda a América Latina, o CEHILA tem como objetivo realizar estudos da história da religião no continente.

Nicarágua:

> "Como se resolveram todos estes conflitos?", "A história destes anos passados nos ajuda a entender os conflitos de hoje?", "Por que é tão importante para outros países a situação da nossa Igreja da Nicarágua?", "necessitamos de uma nova teologia, uma nova liturgia, uma nova pastoral?", "É certo que entre cristianismo e revolução não há contradição?" [141]

Estas interrogações estavam no final da cartilha. Nas páginas anteriores, porém, já estavam traçados os caminhos para indução das respostas esperadas.

A idéia de sacrifício e flexibilidade das obrigações litúrgicas em nome da revolução presentes na cartilha ficou clara, sobretudo na defesa de medidas do governo, como por exemplo, no caso em que o governo baixou um decreto para que todos trabalhassem na Semana Santa em 1982.

Assim, percebemos uma constante propaganda para legitimar a idéia de que o trabalho ajudaria a salvar a revolução sandinista, este tema foi reforçado pela Central Sandinista de Trabalhadores (CST).[142]

No jornal *Ventana* também aparecem entrevistas com cristãos sobre o decreto. Todos os cristãos entrevistados concordavam com a idéia de trabalharem na Semana Santa, como foi afirmado por Yvette Rojas do grupo de jovens da Comunidade Larreynaga:

> Antes, Semana Santa era dedicar-se a ir ao mar, a passear, e agora podemos vê-la pelo que é realmente: a celebração de Cristo vivo, ao lado dos pobres [...]. Considero o decreto positivo, além disso, porque se nossas fábricas estão vazias, nos convertemos em um ponto estratégico e nos podem atacar mais facilmente. Com todos

---

[141] CEHILA; EL TAYACÁN, **Historia de la Iglesia de los pobres en Nicarágua**, Nicaragua: CEHILA; El Tayacán, 1983.

[142] Como a Central Sindical era alinhada ao governo, as questões salariais eram limitadas a situação em que o país vivia – pois afirmavam que estas questões atrapalhavam o processo de reconstrução do país. Porém, eram enfatizadas as questões de aumento da produção e a reativação das empresas. A greve, segundo a CST atrapalharia o desenvolvimento do país. Portanto, as negociações deveriam ser realizadas sem parar a produção.
Outra característica do movimento sindical foi a de assumir algumas empresas que estivessem em crise, criando Conselhos de Produção até o momento que o governo nomeasse um diretor para a empresa.

> trabalhando, alertas, é mais um ponto que ganha a revolução.[143]

José Maria Garcia, do grupo de jovens da Comunidade Larreynaga, também opinou favoravelmente ao decreto:

> (...) Então, hoje, nosso país se encontra em momento crítico. E nós, como revolucionários e como cristãos – principalmente como cristãos – devemos nos dar conta do que significa dor, sacrifício e alegria. Nós, os cristãos, alimentamos nosso potencial revolucionário com nossa fé. E quando vemos o decreto, devemos pensar em primeiro lugar na manipulação que faz a reação a um decreto assim: que supostamente se está reprimindo a religiosidade do povo, que isto, que aquilo. E sabemos que o que eles dizem é anti-religioso por completo. Porque ao lermos a Bíblia, vemos que Semana Santa é compromisso, não é bacanal. Como vamos ao mar, quando nossos irmãos guarda-fronteiras estão dando suas vidas por nós?[144]

A mudança do significado da Semana Santa pela valorização do trabalho em prol da melhoria da economia tinha como objetivo minimizar as criticas ao decreto do governo. A valorização do trabalho também estava presente nas orações das CEBs. A ênfase na necessidade da dedicação máxima dos nicaragüenses ao trabalho para se elevar a produção, condição indispensável para o sucesso do governo está explicita no trecho da seguinte oração:

> Aqui estamos os cristãos do campo e da cidade, unidos no trabalho e unidos na oração. Com nossas mãos trabalhando, levantando a produção, vigiando dia e noite para que não venha o agressor.[145]

Entrando no campo das orações, verificamos que logo após a tomada de poder em 1979, foram realizadas diversas orações de lembrança dos mártires e de ação de graças, na qual ficou clara a tentativa de aproximação do cristianismo com o sandinismo. Para os membros das CEBs a vitória do cristianismo nasceu a partir do momento em que ocorreu o triunfo revolucionário iniciando uma era de comunhão

---

143 VENTANA, 10/04/1982, nº 69, p. 3, tradução nossa.
144 Ibid., p. 3, tradução nossa.
145 EL TAYACÁN, 07/1985, ano 4, nº 155, p. 8, tradução nossa.

fraterna.

> [...] Sentimo-nos participantes de seu Espírito e a Ele nos dirigimos nesta celebração, máxima celebração cristã e, por ser cristã, revolucionária, para despertar a esperança na consumação do triunfo que hoje se inicia e simbolizar a comunhão fraterna.[146]

Na celebração de Ação de Graças era comemorado a conquista do poder e a derrubada da ditadura somozista. A passagem para a libertação no Êxodo era comparada à conquista do povo nicaragüense e o triunfo do povo era considerado o próprio triunfo de Deus, associado à ressurreição do povo.

O triunfo da revolução foi festejado como triunfo do povo nicaragüense na construção de uma nova sociedade, onde o projeto de Deus finalmente vencera:

> Padre, levantamos las manos con los dedos abiertos en señal de victoria para bendecirte en este día en que celebramos al triunfo del pueblo.
> Sí, padre, hoy hemos alcanzado la libertad y reconocemos en ella el don generoso de tu gracia y sobre todo a aquellos que nunca la habían tenido a tus favoritos, los pobres los expotados, los campesinos, los proletarios y los indígenas. [...][147]

A libertação é associada aos excluídos como uma vontade divina, demonstrando que estes são os escolhidos de Deus.

Já no trecho abaixo verificamos a lembrança e a mitificação de personalidades históricas nicaragüenses, transformando-os em heróis responsáveis pela libertação do povo: Augusto César Sandino e Carlos Fonseca Amador.

> Por eso reconocemos con gratitud tu presencia en nuestra historia y te queremos agradecer en especial por tantos hombres y mujeres que suscitaste entre nosotros. Queremos agradecerte, Padre, por la figura señera de Augusto César Sandino, el general de hombres

---

146 SISAC, Boletim, 05 a 07/1988, nº01, p. 7. Missa celebrada em memória dos mártires.
147 CEHILA; EL TAYACÁN, op. cit., pp. 56-57. La Historia de la Iglesia en Nicaragua.

> libres, el hijo de nuestro pueblo y de nuestra tierra que levantó la bandera libertaria en un día de vergüenza nacional, de oprobio invasor y de dominación extranjera. Y queremos agradecerte también porque suscitaste entre nosotros a Carlos Fonseca Amador, que recogió la bandera caída de Sandino y la alzó con un pequeño grupo de compañeros: los fundadores del Frente Sandinista de Liberación Nacional.
> [...]
> Te damos gracias, Padre, porque estuviste siempre con nosotros y porque tu impulso y tu ánimo nos levantaban del diario abatimiento, porque nos hiciste creer en la esperanza y en la posibilidad de una Patria Libre, porque diste a todo el Pueblo valor para la lucha, generosidad inclaudicable, amor al futuro mejor y nunca visto.[148]

A "*Patria Libre*" nascia a partir de agora com a vitória revolucionária, onde consideravam que Deus sempre estimulou a esperança na possibilidade de um futuro melhor.

Outro tema trabalhado pelos cristãos-sandinistas foi à questão da paz. Neste caso foram utilizados fortes símbolos religiosos como o Rosário, que foi explorado pelo jornal *El Tayacán* que adaptou os mistérios à situação vivida no país:

1º Mistério: Dar a vida pela revolução;

2º Mistério: Para que os pais entendam a participação de seus filhos na revolução;

3º Mistério: Para que os contra-revolucionários cessem o ataque a Nicarágua;

4º Mistério: Para que os governantes de outros países sejam solidários com a Nicarágua;

5º Mistério: Que ocorra a paz na Nicarágua, porém sem ninguém abrir mão das causas da revolução.

Percebemos uma insistência na afirmação da revolução como questão principal dos nicaragüenses, porém, a contra-revolução era vista como único

---

[148] Ibid., pp. 56-57.

empecilho para a paz. Neste sentido, solicitavam a ajuda internacional, para sustentação do governo sandinista.

Cristo, reencarnação do oprimido, representava o guia da libertação definitiva do processo revolucionário contra o capitalismo, que era associado a falsos deuses. A sociedade sem classes aparecia como sendo o futuro em Cristo, o projeto do Deus da história. Nesse sentido afirmavam que somente era possível alcançar um grau de intimidade com Deus quando se aprofundasse na revolução.[149]

As CEBs definiam como um dos principais referenciais históricos o episódio do Êxodo, com base na teologia da libertação. Os adeptos dessa doutrina na Nicarágua criaram um Salmo adaptado ao Êxodo nos seguintes termos: Deus aparece como o Salvador que escutou: *"[...] nuestro clamor y viniste a liberarnos del Faraón Somoza: cruzando el mar rojo de la sangre de 50000 nicaragüenses"*; o Êxodo significava a possibilidade de alcançar a Terra Prometida. Já no caso da Nicarágua sandinista, o símbolo do Egito não era mais Somoza, mas os Estados Unidos:

> La peregrinación por el desierto
> a la búsqueda de la tierra prometida
> se nos hace difícil.
> El Imperio nos persigue y nos agrede,
> compra mercenarios con sus dólares,
> negocia con las armas de la Muerte,
> financia a los enemigos de los que nos liberamos
> y quiere ahogar la Verdad con la Mentira.
> Pero tú nos das fuerza para seguir adelante
> porque sabemos que eres fiel a los pobres.[150]

As orações também buscavam tematizar a idéia da paz, pedindo a interseção divina para se livrarem dos inimigos.

---

[149] CAMINANTE, 11/1980, nº 1, p. 14. Nosotros Creemos; Comunidades Cristianas por la paz.
[150] AMANECER, nº 43, 06 a 08/1986, p. 26.

TODOS: LIBRANOS DEL ENEMIGO! [151]
Por el bien de nuestros hijos
Por la fe de los caídos,
Por el triunfo de la Vida,

Por la causa de los Pobres,
Por amor a estos tus hijos,
Por el futuro del Pueblo,

Por el dolor de las madres,
Por los muchos hijos huérfanos,
Por los heridos de guerra,

Por la paz de Nicaragua,
Por América Latina,
Por la hermandad de los Pueblos,

Por la fe que nos inspira,
Por el amor que nos mueve,
Por la esperanza que somos

Por la causa de Jesús,
Por el Reino que anunció,
Por su gran Liberación,

TODOS: IVEN CON NOSOTROS SEÑOR!
Porque tú eres nuestro Padre,
Porque tú eres Dios de Vida,
Porque tú amas la Justicia,

Porque luchas con los pobres,
Porque estás de nuestra parte,
Porque no quieres la muerte,

Acampa en nuestra montaña,
No nos dejes nunca solos,
Escucha a los que terezan,

Oye a las comunidades,
Acoge nuestra oración,
Acepta nuestros esfuerzos,

Con tu Cuerpo y con tu Sangre,
Con tu mano protectora,
Con tu Pan y tu Palabra,

En la hora del combate,
En la tregua del silencio,
En el día y en la noche,

OREMOS: Que llegue pronto la paz. Que acabe toda agresión. Que venga, Padre, tu Reino. Lo pedimos por Jesús, tu hijo, nuestro Señor. Por los siglos de los siglos. Amén.

---

[151] Id., 03/1987, nº 47, p. 27. Orando en la defensa. Letania de la Defensa.

As CEBs também produziram diversas canções. Nelas observamos a construção dos conceitos de Reino de Justiça e Igualdade.

Na música *Creemos*, Jesus é considerado uma pessoa pobre que morreu em prol do povo oprimido. Cristo é retratado como aquele que promoverá a distribuição dos bens entre todos. Já, na música *Yo Tengo Fe,* a fé aparece como mediadora na transformação da sociedade perfeita e justa durante o governo sandinista.

A seguir, mostraremos alguns trechos das músicas produzidas pelas CEBs para salientar o significado nelas contido:

> Nesse desafio de conquistar a aurora
> não cabem os mensageiros da vacilação.
> Os neutros e os mudos, os fracos e os surdos
> serão aniquilados pela ira do Senhor.[152]

Note-se que aqueles que não participavam do processo revolucionário sofreram com a ira de um Deus vingativo. Portanto não se admitia nem oposição, nem neutralidade diante da revolução.

Na música a seguir percebemos que a maldade se referia ao imperialismo a ser destruído pela revolução popular.

> Arriba, hermanos de San Pablo,
> a luchar con mucho optimismo,
> busquemos cómo destruir al diablo
> que está encarnado en el imperialismo.[153]

O cristão-sandinista não poderia desanimar diante da construção do Reino da justiça e da paz. Jesus é demonstrado como aquele que lutou e agora serve de exemplo àqueles que lutam por um mundo melhor.

---

[152] ORTEGA, Daniel, **Democracia e Religião: Diálogos com Daniel Ortega Saavedra**, São Paulo: FTD, 1990. p. 125. Levantemos, irmãos, o facho - Cantado por Elia Páiz de uma CEB da Nicarágua.

[153] EL TAYACÁN, 1986, ano 5, nº194, p. 13. Las Complas del Momento.

Vos sos el destazado en la cruz
masacrado por los poderosos.
Hoy derramas tu sangre también
en la sangre de nuestros caídos.[154]

Na música abaixo, fica implícito que a verdadeira missão do cristão era dar a vida ao projeto do Deus Criador e, os inimigos Dele eram aqueles contrários ao projeto do governo sandinista.

Yo por esta causa,
viéndote en peligro,
me vine a librarte
de tus enemigos.[155]

A liberdade nos moldes do cristianismo era exaltada em muitas canções, como a que segue:

Habrá un día en que todos,
al levantar la vista,
veremos un tierra
que tenga libertad.[156]

Já a opressão ao povo representava o obstáculo para a construção do reino de justiça e de igualdade na terra.

Líbranos de aquel que nos domina en la miseria,
tráenos tu reino de justicia e igualdad,
sopla como el viento la flor de la quebrada,
limpia como el fuego el cañón de mi fusil, (...).[157]

Finalmente, a música que mencionaremos a seguir foi elaborada pela Oficina

---

154 EL TAYACÁN, 15 a 21/02/1986, ano 5, nº178, p. 22, Vos sos el destazado en la cruz.
155 Ibid., p. 22, !Oh mi buen pastor!.
156 Ibid., p. 19. Habrá un día en que todos.
157 Ibid., p. 20. Plegaria del Labrador.