

Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica

Juan Luis Recio Adrados*

Resumen

El sorprendente crecimiento experimentado por las sectas ha transformado la demografía religiosa centroamericana. El fenómeno es síntoma de importantes cambios socioculturales que el presente artículo querría interpretar tomando como foco la dimensión política de los mismos. El trabajo se centra en El Salvador de la última década, con algunas referencias a Nicaragua y Guatemala, y su objetivo último es mostrar la correlación entre las dimensiones socioestructurales y simbólicas de los procesos que tienen lugar en el ámbito político y religioso.

1. Introducción: del crecimiento "oportunista" al crecimiento orgánico de las iglesias y sectas evangélicas

El sorprendente crecimiento experimentado por las llamadas sectas o iglesias evangélicas en el área centroamericana durante la última década es un fenómeno de alcance quizá inigualable en la moderna historia de las religiones. En ese período el protestantismo ha pasado de ser la religión de un 5 por ciento a la de un 35 por ciento de la población guatemalteca. El Salvador y Nicaragua presentan también tasas abultadas de crecimiento contra lo que pudiera esperarse de este último país, por haber sido

gobernado por el régimen sandinista. Ha sido el pentecostalismo, en toda el área centroamericana y en todo el subcontinente, el que ocupa el primer lugar entre las denominaciones, iglesias o sectas protestantes, a gran distancia de sus inmediatas seguidoras. Así, por ejemplo, en la Nicaragua de 1986, los pentecostales suponían el 72.4 por ciento de todas las iglesias protestantes¹. Una transformación de la demografía religiosa de ese volumen, en tan reducido lapso de tiempo, es síntoma de importantes cambios socioculturales que el presente artículo querría interpretar tomando como foco la dimensión política de los mismos.

* Profesor titular de sociología, Universidad Complutense, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. El artículo fue publicado en la revista *Rábida*, 1992, 12.

Nuestro trabajo se centrará en El Salvador de la última década, con algunas referencias a Nicaragua y Guatemala, y de forma esporádica a otros países del subcontinente. La base del mismo es una investigación empírica, todavía en fase de análisis de datos, recogidos en más de cien entrevistas con líderes y fieles de las distintas iglesias, una serie de reuniones de grupo, un escogido *corpus* de documentos de las mismas y de otras fuentes, y una reciente bibliografía sobre el tema². El objetivo último es mostrar la correlación entre las dimensiones socioestructurales y simbólicas de los procesos que tienen lugar en el ámbito político y religioso.

Como se sabe, mientras en Guatemala las conversaciones entre el gobierno y la guerrilla prosiguen entre grandes dificultades, el acuerdo de paz de Chapultepec entre el gobierno y el FMLN abre un período esperanzador para El Salvador³. Aunque en medio de fuertes tensiones socioeconómicas, los bandos hasta ahora enfrentados están empezando a desarrollar hábitos de negociación y compromiso. Es de esperar, en cosecuencia, que las organizaciones religiosas vayan adaptando su mensaje y su práctica al nuevo marco sociopolítico. Aquellas iglesias que convocaron y apoyaron desde 1988 el llamado "Debate Nacional por la Paz" (el arzobispado de San Salvador fue el principal impulsor) han visto al fin el fruto de su arriesgado empeño, y es obvio que seguirán trabajando en favor de los sectores populares.

En cambio, las iglesias evangélicas que se abstuvieron de participar en aquel debate (por considerarlo politizado y, desde su particular óptica, sesgado hacia la izquierda) probablemente adoptarán de forma progresiva el camino ya iniciado por un sector hoy minoritario del movimiento evangélico. Nos referimos al afiliado al CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias)⁴, cada vez más abierto al diálogo con las llamadas iglesias "históricas" (católica, luterana, episcopaliana, etc.). El papel jugado por los evangélicos en la campaña presidencial del Perú en apoyo de Fujimori y la presencia de un evangélico en la jefatura del gobierno de Guatemala⁵ son indicios de los nuevos rumbos que están tomando las iglesias evangélicas en el subcontinente americano. Por tanto, no parece

aventurado anticipar que si América Latina se está convirtiendo paulatinamente al protestantismo (interrogante con la que David Stoll titula su conocido libro)⁶, no lo está haciendo sino parcialmente a ese tipo de protestantismo que ha experimentado tan altas las tasas de crecimiento en Centroamérica. La acomodación interclasista, inevitable para la subsistencia de los países del área, se verá reflejada a corto plazo en la disminución de la polarización tanto dentro de la iglesia católica como de la existente entre las iglesias históricas y las evangélicas. Estas últimas, por su parte, parece que irán adoptando algún grado de compromiso social, aunque sigan primando al evangelismo como razón de su propia existencia.

2. Reforma y crisis en la Iglesia católica posconciliar

A la Iglesia católica, como institución con capital influencia en las sociedades latinoamericanas desde la colonia, cabe atribuir buena parte de la responsabilidad en la polarización que culminó con la crisis total de los años ochenta. La postura intransigente de los gobiernos de la época reflejaba, sin duda, la de la minoría que concentraba abusivamente la riqueza del país contando casi siempre con el respaldo explícito o tácito de la Iglesia católica tradicional, a la que consideraban su aliada, aunque no compartiesen sus creencias. Buena parte de la influencia de la Iglesia sobre la sociedad se ejercía a nivel local a través de estructuras de interdependencia con los poderes fácticos, como señaló Ivan Vallier⁷. Sin embargo, la reforma moderada que caracterizó a la Iglesia católica en la víspera del Concilio Vaticano II y la reforma más profunda desencadenada por el postconcilio, pusieron nuevo énfasis en la dimensión social y política de la fe cristiana, una tarca ya tímidamente iniciada en el siglo pasado por León XIII, como reacción, en parte, el protagonismo socialista a favor de las clases populares.

En El Salvador, la figura dramática del arzobispo Romero fue precedida por la del arzobispo Chávez, respecto del cual el nombramiento de Romero, con fama de conservador, se consideró por el clero progresista un retroceso. La represión ejercida contra el clero, los catequistas y los sectores

Ni la cuantiosa ayuda económica ni la adecuación de la teología premilenarista a la situación catastrófica vivida por estos países explican por sí solas la ruptura de lealtades religiosas que han vinculado durante siglos a los grupos primarios de convivencia...

populares pronto habrían de convertir a Romero en un defensor decidido de "los sin voz". Brockman, en su excelente biografía, no deja lugar a dudas sobre la posición casi aislada del nuevo arzobispo entre el episcopado de su país, como tampoco sobre el reciente apoyo que recibió de Roma⁸. La "opción por los pobres" asumida, entre otros, por un influyente sector de los jesuitas centroamericanos, hizo que las élites volvieran la espalda e incluso se enfrentaran a sus antiguos educadores y amigos.

Son muchos los que han apuntado a la división y crisis dentro de la Iglesia católica como parcialmente responsable del acelerado crecimiento de las iglesias evangélicas en El Salvador y en otros países latinoamericanos en la última década. El mencionado aislamiento de la figura de Romero no era sino expresión de esa radical división que aún espera un proceso de mutua acomodación y compromiso. Pero la real división de la sociedad centroamericana y salvadoreña en clases sociales no era la invención de ningún "teólogo de la liberación". Una sencilla tabla de distribución de la tierra y del ingreso de dichos países era la prueba más radical de la situación de crisis y de la urgencia de un cambio, como reconociera la Comisión Kissinger. Aún estaba reciente el fraude electoral de 1972 por el que los militares impidieron a Duarte asumir la presidencia e implantar su programa de reformas socioeconómicas. Cuando el presidente coronel Molina dio marcha atrás en su promedia reforma agraria, abriendo paso al proceso de irremediable agudización del conflicto, la revista de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) denunció la claudicación en un editorial titulado "A sus órdenes, mi capital". La mayoría de la jerarquía católica, sin embargo, y desde luego importantes sectores de las clases medias y altas, optaron por continuar su relación de apoyo mutuo tradicional, es decir, siguieron legitimando el *status quo*.

3. Los flujos de demandas y apoyos entre los sistemas político y religioso

Desde una perspectiva sistemática⁹, en estos países se produce, durante la pasada década, un intercambio de bienes socialmente valorados, según una norma de reciprocidad, entre la institución político-militar y las instituciones religiosas evangélicas. El apoyo legitimador por parte de las iglesias evangélicas a los distintos gobiernos militaristas (con fachada más o menos democrática) es acompañado, como mínimo, de demandas de seguridad y reconocimiento social, correspondiendo a las mismas, por parte del sistema político, la concesión de recursos el primero de ellos, el ejercicio libre e irrestricto de la actividad religiosa, asistencial y publicitaria, bajo la mirada benévola e incluso el patronazgo (no necesariamente presupuestario) de la autoridad política y militar a dichas actividades religiosas¹⁰.

En una década de calumnias y asesinatos de sacerdotes, religiosos y catequistas mucho más numerosos, pero casi siempre anónimos, las iglesias evangélicas han estado a salvo de toda perturbación de sus tareas religiosas y asistenciales. Mas aún, sus pastores y fieles han disfrutado no sólo de seguridad, sino del apoyo moral y aún material de los gobiernos. Los pastores evangélicos eran bienvenidos en los cuarteles del ejército. Las cadenas de radio y televisión oficiales y privadas, por mencionar un caso especialmente notorio e intenso, brindaron sus espacios a la difusión del "Evangelio según Pat Robertson" durante los seis meses que duró su "Proyecto Luz" en El Salvador¹¹. A decir de sus colaboradores más directos en el país, se trató de una campaña millonaria, toda ella financiada por fuentes norteamericanas. La elección de El Salvador como objetivo, se debió, según ellos, al hecho de que esa nación era una de las que ofrecían en ese momento "una respuesta espiritual de mayor intensidad". Pero, no por coinci-

dencia, el "Proyecto Luz" se inició poco después de la masacre de la UCA, en un claro intento de relegitimación religiosa.

Refiriéndose, en general, a la financiación norteamericana del esfuerzo de penetración de las iglesias evangélicas en Centroamérica (aspecto conocido que no requiere demasiado de nuestra atención), Stoll y Diamond citan una variedad de agencias religiosas, asistenciales e incluso gubernamentales (AID entre otras) de la nación vecina¹².

Por otro lado, la Iglesia católica en el subcontinente siempre se ha beneficiado del apoyo económico de los católicos norteamericanos, alemanes, españoles, etc. Desde los trabajos de la Comisión Rockefeller, en 1969, sin embargo, los sucesivos gobiernos norteamericanos comenzaron a desconfiar del papel de baluarte anticomunista que la Iglesia católica había venido desempeñando hasta entonces en América Latina. El compromiso social de la nueva Iglesia salida del Concilio Vaticano II y de su aplicación latinoamericana en Medellín debía acercarla a los sectores populares y volverla sospechosa a quienes, individuos e instituciones económicas y políticas, domésticas y norteamericanas, perseguían objetivos de privilegio y dominación en el área.

Comenzaba así a escribirse un nuevo episodio de la historia de la conquista y colonización del subcontinente y de su paralela e incompleta evangelización. Obviamente, el panorama religioso evangélico norteamericano ofrecía una alternativa a la renovada Iglesia católica, que resultaba funcional a los intereses económicos y geopolíticos de Estados Unidos en la zona. Esta alternativa era aún más clara habida cuenta de la vitalidad de la proyección misionera de dichas iglesias. Sin necesidad de recurrir a las teorías conspiratorias, la convergencia de los intereses del gobierno norteamericano y de las iglesias evangélicas hacía presagiar la fluidez de los intercambios entre ambos sistemas.

Por otro lado, esa proyección misionera evangélica en América Latina no era nueva. Se había alcanzado un primer clímax en torno a la depresión de 1929¹³, el nuevo auge podría verse como

un revulsivo frente a la crisis doméstica, producto de la derrota en el Vietnam y la consiguiente agudización de la guerra fría, reavivada por el espectro del comunismo mundial.

4. La ambivalencia fundamentalista: entre la teología calvinista del dominio o del reino y el pesimismo premilenarista

El fundamentalismo norteamericano ha revivido durante las últimas dos décadas tanto en Estados Unidos como en Centroamérica su ambivalencia ideológica fundacional. Si quiere ser fiel a los orígenes protestantes de los puritanos que pusieron los cimientos de la religión y de la sociedad política americana, ha de volver al concepto calvinista del dominio de Dios sobre la sociedad, es decir, a una concepción de la ley arraigada al Antiguo Testamento. En cambio, si se muestra leal seguidor del fundamentalismo de la crisis de los años treinta, del que es descendiente directo, al creerse en la edad de gracia o del Espíritu, no ha de mostrar interés por la política (que a lo más que puede aspirar es a frenar el dominio del mal), sino más bien empeñarse en el evangelismo individualista. Para esta visión premilenarista de la historia, el mundo es el reino del maligno y en la actualidad asistimos a las señales que anticipan el retorno de Cristo a la tierra.

La nueva derecha cristiana estadounidense se decantó por la primera opción e incluso intentó manipular a buena parte del pluriforme movimiento evangélico de aquel país para que apoyase su fórmula política conservadora, personificada en Ronald Reagan y por el pentecostal Pat Robertson. Su objetivo declarado era la reconstrucción de una Norteamérica en crisis moral por los estragos del liberalismo laico y religioso y del comunismo y su reconversión en la sociedad cristiana de sus orígenes puritanos. Los líderes de la nueva derecha conservadora se postulan, en clave no premilenarista, sino posmilenarista, como los dirigentes espirituales, junto con Cristo, de un nuevo orden mundial. En esta visión idealizada y fanáticamente anticomunista del papel de la Iglesia en el mundo, las misiones evangélicas en América Latina cumplían una urgente vocación de expansión del reino de Cristo en todo coincidente con los intereses de



la Norteamérica cristiana.

La obsesión anticomunista no es nueva. Un famoso televangelista fundamentalista, Charles Fuller, fundador del influyente *Fuller Theological Seminary*, de Pasadena (California), escribía el año 1947 encareciendo la importancia de su seminario: "Los comunistas y los católicos tienen líderes bien formados, pero el protestantismo (el evangélico, se entiende) sigue tan dividido y tan pobre y especialmente las fuerzas conservadoras necesitan unificarse para hacer un trabajo eficaz".

El individualismo es otro de los rasgos distintivos de la religiosidad evangélica, como ya lo fuera, aunque no exactamente en el mismo sentido, el protestantismo de la reforma, una de las raíces indispensables de la modernidad. En la tradición revivalista y fundamentalista americana, la Iglesia no era sino la suma de los creyentes cuya misión primordial era evangelizar. Cada individuo debía ser un misionero, aprovechando cualquier oportunidad de dar testimonio. Los evangélicos, al ofrecer una cálida acogida en sus congregaciones locales, ponían en evidencia que la Iglesia está formada por individuos conversos.

De hecho, las instituciones transdenominacionales o paraeclesiales evangélicas americanas más importantes, que iban a extenderse por América Latina sobre todo a partir de los años treinta, fueron obra de evangelistas de éxito que creían poder trabajar más eficazmente fuera de las estructuras denominacionales, pero que, por fuerza inexorable de las leyes sociológicas, en muchos casos, se convertían en fundadores de nuevas sectas (sustituyendo así la autocracia o la oligarquía a la tradicional autoridad eclesiástica de las "iglesias históricas")¹⁴.

No faltan los críticos norteamericanos de esta evangelización "oportunistamente" de América Latina (en cuanto que intenta aprovechar la crisis de la Iglesia en el área). Según Diamond, para resumir brevemente lo que esta alternativa de la religiosidad evangélica ofrecía: "Los evangélicos de Estados Unidos han hecho cuanto han podido para confundir y enmascarar las causas materiales del sufrimiento físico ofreciendo una falsa esperanza

como respuesta al grito de los oprimidos"... "Los misioneros norteamericanos en los campos de misión del tercer mundo han santificado a menudo a las más brutales guerras de contrainsurgencia"¹⁵. Stoll, por su parte, documenta los contactos "activos" de la CIA con los misioneros norteamericanos en el área y el compromiso posterior de la misma agencia de no solicitarlos en el futuro.

La actitud de "huida del mundo", el aislamiento espiritualista de las tareas colectivas para erradicar e incluso para simplemente reformar las desigualdades más opresivas e hirientes ha sido la posición mayoritariamente compartida, aunque con diversos matices, por las iglesias evangélicas durante la década. Este aislamiento espiritualista, presentado como políticamente neutral y fiel al compromiso religioso cristiano, ha cumplido de hecho la función de la legitimación de los gobiernos cuasi-militares del área al no ejercer contra ellos ningún tipo de denuncia ni siquiera de las atrocidades reconocidas por Naciones Unidas y cometidas o no investigadas por las autoridades y al invocar explícitamente razones exculpatorias (anticomunismo) y ofrecer abierto apoyo a las mismas autoridades mediante referencias selectivas a los textos sagrados cristianos.

Pero en Centroamérica empiezan a escucharse voces que, al parecer, suponen un cierto abandono a la doctrina aislacionista y espiritualista a ultranza. El posicionamiento público de algunos destacados líderes evangélicos salvadoreños, cercanos a la Misión Centroamericana y al bautismo conservador, refleja bastante bien esta incipiente actitud de activismo político, sin duda inspirada, en parte, por la simultánea actividad de la nueva derecha conservadora norteamericana y por la oportunidad, ya mencionada, de protagonismo social hasta ahora monopolizado por la Iglesia católica. Los textos que reproducimos proceden de unas conferencias organizadas en 1988 por la Iglesia Bautista "El Redentor", cuyos miembros pertenecen en buena medida a las clases medias. Según el pastor Franklin Murillo: "En su acción práctica (la Iglesia) debe construir a la sociedad humana por medio de su proclama del evangelio". Según el rector de la Universidad Evangélica, Dr. Alwayero:

El cristiano, por estar en el mundo..., y sobre todo por tener el compromiso de afectar a la gente,... no puede evadirse de lo político. Es más,... como hijo de Dios, está llamado a proyectar al ámbito social los valores que sostienen y surgen de su fe... El evangelio, por estar liberado de las cadenas del pecado en su pensamiento, sentimiento, acciones, es quien está en mejor capacidad para asumir con responsabilidad, moralidad y justicia sus deberes ciudadanos¹⁶.

Un alto dirigente evangélico entrevistado, líder de la organización "Alfa y Omega", enfatizó la necesidad de restaurar la autoridad en crisis en la familia, en las iglesias y en la sociedad nacional, sintonizando así con el discurso de la nueva derecha conservadora norteamericana. También propuso el activismo político y la movilidad social como metas de su organización, no obstante su primordial finalidad evangelizadora: "Necesitamos más clase media y más dirigentes". Se trata de proyectos sólo incipientes y, a juzgar por los compromisos políticos de los miembros de estas congregaciones, de signo ideológico conservador.

Pasamos a ahondar a continuación en las razones endógenas del avance evangélico y pentecostal en el área, muy ajenas a toda teoría meramente exógena o conspiratoria. Ni la cuantiosa ayuda económica ni la adecuación de la teología premilenarista a la situación catastrófica vivida por estos países explican por sí solas la ruptura de lealtades religiosas que han vinculado durante siglos a los grupos primarios de convivencia y a la comunidad local y nacional.

Aunque no se trata más que de un ejemplo, la "Iglesia de Elim", en El Salvador, es, sin duda, uno de los más llamativos por tratarse de una secta pentecostal cuasi autóctona, con escasas o nulas vinculaciones norteamericanas, y que, sin embargo, ha logrado una implantación vertiginosa en el país, si bien tuvo su origen en Guatemala. Como muchas otras iglesias pentecostales en países con mayorías pobres y marginadas, también esta secta ha hecho su particular "opción por los pobres" en clave espiritualista, instalándose en barrios populares. En menos de quince años, según uno de sus

dirigentes, la secta ha crecido de sólo 20 miembros a 38 mil, gracias a la dinámica expansiva de los llamados "grupos familiares" y al apoyo de su emisora *Radio Restauración*, una de las cinco estaciones evangélicas que se escuchan en El Salvador. Aunque sus miembros atribuyen el milagro a Dios, parece importante el papel jugado por su carismático líder, acusado por otros evangélicos de autoritarismo egocéntrico. De estructura organizativa piramidal, la Iglesia cuenta con un gran número de pastores (en último término, elegidos por el mencionado pastor general) y colaboradores de diverso rango, entre los que revisten especial importancia los responsables de los citados "grupos familiares". Parece claro el acierto "sociológico" de la Iglesia de Elim al centrar su dinámica evangelista en estas verdaderas "estructuras de plausibilidad", que sin duda han servido para colmar el vacío social producido por el desarraigo de la antigua fe.

Veamos, por tanto, cómo han funcionado al interior de las personas y de los grupos unos mecanismos profundos que han hecho posible la masiva transformación de las identidades y de las lealtades asociativas de signo religioso en tan breve tiempo.

5. La conversión como intervención para la adaptación: modelo para interpretar el éxito de crecimiento de las iglesias evangélicas

Un modelo útil para interpretar el encadenamiento de procesos religiosos, políticos y socioestructurales desde los años veinte hasta nuestros días puede ser el de la *adaptación a una situación de crisis efectuada mediante el mecanismo de la conversión*. La adaptación, al igual que la conversión por la que se obtiene, puede incluir, y de hecho incluye, en América Latina, tanto la dimensión individual, indispensable desde la perspectiva evangélica, como la dimensión colectiva.

El trasfondo de la crisis, no obstante la diversidad del acontecer histórico, encierra características muy similares en los diversos países: dictadura político-militar represiva, más o menos disfrazada de formas democráticas y urgencia inaplazable de reforma agraria para paliar la situación de radical

injusticia y pobreza.

El éxito del "experimento" que implica la conversión tiene como resultado idéntico, en lo sustancial, en las distintas sociedades, una adaptación "exitosa" a los vientos del poder, cifrada en el mencionado "aislamiento espiritualista". Pero la adaptación política no ocupa el primer plano. No es, en general, una función pretendida o manifiesta (para usar los conceptos de Merton), sino latente o no buscada, al menos en primer término. Podríamos decir que el individuo se convierte, abandona su afiliación católica familiar y escapa de la situación de crisis que vive traumáticamente para afiliarse a una denominación evangélica y así encontrar un puesto de salvación o un "refugio de las masas"¹⁷.

La situación de crisis es, desde luego, personal, frecuentemente familiar (en la familia de origen o de procreación, o en ambas); otras veces es una enfermedad o una drogodependencia en uno mismo o en un familiar; otras, un fracaso o ansiedad (por ejemplo, el miedo a ser reclutado para combatir por uno de los bandos enfrentados en la contienda civil). Pero no hay crisis individual que no venga, si no desencadenada, sí al menos potenciada por la crisis social (política, económica, etc.) que atraviesa el país.

La experiencia emocional, descrita con distintos matices (paz de espíritu, llenar un vacío espiritual, sentir a Cristo como salvador personal con gran emoción, etc.), sirve al individuo de eje en torno al cual reestructurar su identidad y autoestima heridas o en crisis. En los relatos de conversión se resaltan una variedad de escenarios o espacios psicosociales (familia, Iglesia católica, ambientes de vicio...) en que el cambio de estado del converso se opera con los rasgos propios de un drama en que concurren roles antagonistas (o de adversarios que se oponen al cambio) y deuteragonistas (o de apoyo y estímulo para dar el paso hacia la nueva identidad: un amigo, un hijo, un compañero de trabajo, etc.)¹⁸. El espacio psi-

cosocial positivo, término del proceso de conversión, es siempre (a diferencia de aquel negativo del que se arranca el converso) un ámbito comunitario que, a partir de ahora, actúa como grupo de referencia y de pertenencia normativo en el proceso de redefinición de la propia identidad. El resultado del mismo es siempre beneficioso, ya que, a través de él, el converso aumenta su autoestima.

Es tal la importancia de la dimensión comunitaria o de cálida acogida por los "hermanos" que acompaña casi siempre a la decisión de convertirse a una Iglesia evangélica, que no parece exagerado formular la proposición siguiente: *el avance evangélico en los países centroamericanos incluye tanto una transformación o una reintegración de los grupos primarios de pertenencia como, en menor medida, una reestructuración o creación de nuevos grupos secundarios o asociativos de los conversos*. La transformación de los grupos primarios es un buen indicador de la profundidad del cambio experimentado por el individuo, ya que es en esos grupos donde se realiza su socialización primaria proceso de fuerte connotación afectiva. La fuerte emocionalidad que conlleva esta afiliación de tipo primario, acentúa la diferenciación entre la propia Iglesia, que se constituye en *in-group* para los conversos, frente a las demás organizaciones religiosas, *out-groups* a los que generalmente se atribuye cierta mundanización y otros rasgos que se juzgan disfuncionales para la predicación del evangelio, tales como la toma de posiciones en el ámbito sociopolítico.

La Iglesia católica y las iglesias luterana y episcopaliana, únicas denominaciones "históricas" en el área, forman parte de este *out-group* o bloque adversario por sus rasgos comunes o ecuménicos en su concepción acerca de la misión de la Iglesia frente a la injusticia social.

Ahora bien, tras la conversión del individuo, es frecuente que se sucedan en cadena las de sus familiares. De este modo, según los evangélicos, los diversos grupos e instituciones sociales en que se

El individuo se convierte, abandona su afiliación católica familiar y escapa de la situación de crisis que vive traumáticamente para afiliarse a una denominación evangélica y así encontrar un puesto de salvación...

integran los conversos irán trayendo al "evangelio" a todo el país. La adaptación del individuo al sistema social y sociopolítico en que transcurre su existencia se logra, por tanto, mediante el mecanismo de la conversión. Su nueva afiliación cumple varias funciones, ante todo para el mismo individuo; luego, para su familia; después, para su organización religiosa, su ambiente de trabajo, y, finalmente, para el mismo sistema sociocultural global.

Por ejemplo, según varios entrevistados, es frecuente que las mujeres evangélicas sean preferidas a las católicas como domésticas o empleadas del hogar por su supuesta mayor fidelidad y sumisión. El alejamiento de toda acción sindical o reivindicativa también convierte a los obreros evangélicos en funcionales para la empresa capitalista por la misma razón. El general Ríos Montt, líder de la Iglesia del Verbo (denominación evangélica de origen californiano), en su campaña de evangelización programada desde la presidencia de Guatemala, instaba en un mismo aliento a la "obediencia a Dios y al ejército", obviando todo cuestionamiento de sus acciones represivas.

Al mismo tiempo, aunque el evangelismo se presente como alternativa novedosa al catolicismo históricamente monopolista, su práctica organizativa y su mensaje vienen a restaurar de hecho el autoritarismo de la sociedad tradicional en todos los ámbitos. En la Misión Centroamericana el poder nominal reside en el "consistorio", pero el poder real lo ejerce un pequeño "comité directivo", de forma que la masa de los fieles participa en actividades programadas por aquél. En las Asambleas de Dios, sólo el Comité Directivo Nacional goza de "personería jurídica", de forma que las iglesias locales no pueden tener propiedad alguna. Aunque los hermanos más aptos pueden ser progresivamente cooptados a las actividades de mayor responsabilidad por las asambleas locales, de hecho, el Comité Directivo Nacional conserva el poder de veto en el nombramiento de los pastores y vela por la ortodoxia de todas las iglesias locales de forma inapelable. El pa-

trono de la hacienda podía ser incluso benévolo, pero nunca hacía dejación de su omnímodo poder¹⁹. No parece exagerado concluir, por tanto, que *los procesos de conversión individual, al conducir a la pertenencia a organizaciones autoritarias con un mensaje de aislamiento espiritualista, actúan últimamente como mecanismos funcionales o adaptados a las necesidades del sistema económico vigente (un híbrido de capitalismo agroindustrial y de economía cuasifeudal de subsistencia al servicio de aquél), por una parte, y a las del sistema sociopolítico represor, por la otra.*

Hay una funcionalidad básica de la conversión, sin embargo, que es el presupuesto de todas las demás. Se trata de la simple supervivencia física. Si todas las vidas corren cierto peligro en una conflagración civil, no cabe la menor duda de que la filiación evangélica ha operado como uno de los salvoconductos más seguros para conducir con libertad la propia actividad y para alejar sospechas que pudieran redundar en menoscabo de dicha actividad.

Asimismo, una consecuencia normalmente no pretendida (o "función latente" de la conversión) es con frecuencia una movilidad social de cierto alcance, especialmente perceptible cuando el estrato social de origen del converso es bajo o medio-bajo. El historiador Halevy reconoció esta función a la conversión de los mineros galeses al



metodismo por efecto de la predicación de John Wesley, a fines de siglo XVIII. El ascenso socioeconómico se obtiene normalmente por el nuevo estilo de vida metódico y trabajador que se adopta y mediante al acceso a grupos o redes informales de asociación de tipo secundario caracterizadas por objetivos profesionales, económicos, sociales o políticos bien definidos²⁰.

Pero la situación de crisis que determina, o al menos, que es ocasión para la conversión, también afecta a la Iglesia católica por lo que se refiere a su organización autoritaria, a su polarización ideológica, a su praxis pastoral y a su posicionamiento social y político. El monopolio en la producción de bienes simbólicos es la forma específica en que las iglesias, y muy señaladamente la católica, ejerce su poder sobre sus fieles y, tendencialmente, sobre toda la sociedad cuando ésta ha estado históricamente bajo su tutela. Son muchos los evangélicos que, de variadas formas, enuncian la insatisfacción que este monopolio les producía.

Naturalmente, son las parroquias de corte tradicional a las que critican, en las que no era frecuente el estudio y reflexión sobre la Biblia ni un culto tan participativo y espontáneo como el de las comunidades evangélicas. Una participación semejante a la que propician las sectas y aun con mayor "horizontalidad" en el estudio y reflexión sobre la Biblia y la vida son habituales en las llamadas "comunidades de base" con las que sólo una escasísima minoría de los conversos parece haber tenido algún contacto.

Si al tratar de justificar el abandono de la Iglesia católica por su insatisfacción con el monopolio simbólico y el autoritarismo de sus líderes, los conversos eligen hablar del sector tradicional de la Iglesia como "antagonista" en su proceso de conversión, algunos de ellos pasan luego a elegir, con el mismo fin, a otro sector de la Iglesia católica muy minoritario y politizado respecto al anterior (el representado por el arzobispado de San Salvador y por las "comunidades de base"), al que critican su "politización". Cuando el mismo converso escenifica su proceso de conversión con ambos antagonistas, parece incurrir en incoherencia o redundancia, formas ideológicas o interesadas del discurso. No es probable en todo caso, que una

misma persona haya experimentado con alguna profundidad a ambos sectores como "antagonistas". En cualquier caso, son muchos los conversos que practican el discurso redundante o, mejor, distorsionante por el que caracterizan a toda la Iglesia católica del país como de izquierda y socialmente comprometida.

En cuanto a la praxis pastoral de la Iglesia, los conversos mencionan su desencanto con la frialdad burocrática de su atención a los fieles, el escaso tiempo que el clero dedica a los mismos y la ausencia de dinamismo evangelizador. En particular, suelen contraponer este último déficit a la intensa actividad de difusión del mensaje propio de las iglesias evangélicas, rasgo éste que algunos católicos, incluso de alto rango jerárquico, juzgan de forma positiva, mientras que otros lo tachan de inoportuno proselitismo. Otras veces, los evangélicos mencionan el, para ellos, bajo nivel de exigencia moral que permite confundir a los católicos con el resto de los "mundanos".

La confrontación más o menos conflictiva de la Iglesia católica con los gobiernos de corte dictatorial fue objeto de críticas generalizadas por parte de las iglesias evangélicas del sector fuertemente mayoritario en el subcontinente²¹. Por citar un ejemplo relativamente reciente, el boletín de la Universidad Evangélica de El Salvador (dominada por la Misión Centroamericana), aunque de contenido claramente espiritualista, no mencionó tan siquiera en sus páginas la masacre de los líderes religiosos de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", al parecer ordenada por un alto cargo del ejército. Con dicha actitud, los evangélicos se hacían acreedores a un tratamiento hasta ahora reservado a la Iglesia mayoritaria.

Un ejemplo significativo del mismo fue el que el gobierno escogiese como orador principal en la "Peregrinación por la paz" del 20 de diciembre de 1989 (organizada por el propio gobierno con fines de legitimación religiosa, poco después de la mencionada masacre) a un notable evangélico y no a un obispo católico. Existen precedentes del tratamiento de favor a los evangélicos, aunque entonces la iniciativa partiera de un gobierno liberal anticatólico en la Guatemala de Rufino Barrios y en la Nicaragua sandinista, en respuesta a la acti-

tud beligerante de la jerarquía católica y del Vaticano. También en Chile el general Pinochet se rodeó en ocasiones con pastores evangélicos (y de miembros del Opus Dei) en busca de una legitimación o apoyo moral que le negaba la Iglesia católica.

En general, las iglesias evangélicas se dejaban alagar por el poder y obtenían a cambio, cuando menos, un aura de legitimidad social que nunca habían disfrutado en naciones de tradición católica. El aislamiento espiritualista, favorecido por la coyuntura, cedía así a la seducción del protagonismo público. En general, los pastores y líderes entrevistados parecían halagados por este protagonismo, pero los simples fieles no lo mencionaban apenas, probablemente porque no eran conscientes del mismo. De hecho, se limitaban a tildar a la Iglesia católica de politizada.

6. Un caso de estudio: La fraternidad de hombres de negocios cristianos del evangelio completo

La Fraternidad, fundada por el carismático Demos Sakkarian (industrial lechero californiano, autor del escrito autobiográfico *La gente más feliz de la tierra*), es una asociación religiosa de notable presencia en Centroamérica, en la pasada década. Según uno de sus miembros, en El Salvador pueden distinguirse en ella dos corrientes: la ortodoxa, cuyo propósito es dinamizar a las iglesias, fomentando la vida de oración y el llamado bautismo en el Espíritu Santo de sus miembros (experiencia con un fuerte componente de gozo espiritual), y como consecuencia del mismo, la práctica de los dones del mismo Espíritu, señaladamente el “hablar en lenguas” y las sanciones mediante la oración y la imposición de las manos. La segunda corriente, minoritaria, de idéntico contenido doctrinal, prescinde, sin embargo, de las iglesias y opta por constituirse en “iglesia instantánea”, reducida a sus reuniones de oración y testimonio.

Como su nombre indica, la gran mayoría de sus asociados pertenece a las clases medias y alta, lo que propicia una natural convergencia de intereses económico-políticos y una interpretación individualista o “conversionista” del mensaje cristiano. Se reúnen para sus desayunos y cenas en

hoteles de lujo porque, según uno de sus miembros, “hay que escoger lo mejor para Dios” y porque, según el mismo, “eso del establo de Belén hay que llevarlo en el corazón”. Varios jefes de gobierno de la región han asistido a “desayunos de oración y testimonio” de la Fraternidad e incluso algunos de ellos han recibido la visita personal del fundador, al parecer con el resultado de que “aceptasen a Cristo en su corazón”.

El conversionismo carismático e irenismo político de la Fraternidad cumple de hecho funciones reforzadoras del *status quo*. Podríamos caracterizar a la Fraternidad como un grupo sociológicamente híbrido, ya que a los fines específicos de la difusión de su versión del mensaje cristiano (aspecto “secundario”) se añade un fuerte tono afectivo que facilita la formación de amistades entre sus miembros (dimensión “primaria”). El mismo miembro ya mencionado valora la conveniencia de poder hospedarse en casa de otros hermanos y de rezar con ellos cuando viajan y el frecuente intercambio de tarjetas profesionales en las reuniones. En el boletín de la asociación, editado en español, en California, es llamativa la dimensión “exitosa” o triunfalista de su visión “cristiana”, aspecto este en el que converge con el pentecostal Pat Robertson y otros televangelistas norteamericanos. Nos referimos al pragmatismo perceptible en el énfasis en las ventajas que reporta la oración y la vida cristiana, que suele ir acompañado de una cierta atenuación del ministerio cristiano de la cruz.

La estrategia sociopolítica de la Fraternidad consiste en trabajar por la conversión de los políticos y de otras personas en posiciones de influencia social. Los colegios de nobles ideados por Ignacio de Loyola y los jesuitas intentaron lo mismo durante varios siglos hasta que la sociedad industrial hizo patente la insuficiencia del enfoque pastoral elitista; ya en nuestro siglo, el Opus Dei, obra de un antiguo dirigido por los jesuitas, ha vuelto a insistir en la fórmula. En El Salvador, los miembros de la Fraternidad militan sobre todo en los partidos de centro derecha y recelan del cooperativismo y de otras formas de organización popular. Muchos de ellos exhiben un comportamiento “superético”, en frase de dicho miembro: “Ellos son los que a mí me dan a entender que de alguna

forma no hace falta un cambio radical de estructura. Bastaría con mirar al corazón de la gente a fondo”.

La Fraternidad muestra simpatía por el movimiento carismático católico, de origen norteamericano, con el que le une la común doctrina y práctica de los dones del Espíritu, aunque les separa de los católicos el carácter plenamente laical de la Fraternidad y su ajerarquismo. En las reuniones de la Fraternidad se fomenta un cierto “ecumenismo” difuso al participar en ellas católicos junto con otros miembros de diversas iglesias evangélicas y pentecostales, particularmente de las congregaciones de clase media y alta de las Asambleas de Dios.

La convergencia de intereses religiosos y económicos, por un lado, y concepciones del mundo, por otro, fue el mecanismo que propició, según Weber, el despegue capitalista en occidente y está subyacente a la dinámica de la Fraternidad de hombres de negocios. También en la Fraternidad, de forma semejante a como sucede en el católico Opus Dei, existe una tensión provocada por la contradicción entre el modernismo económico (neoliberalismo) de sus líderes y el antimodernismo de su concepción religiosa, que incluye un fuerte componente emocional (en el Opus Dei el énfasis está más bien en una teología tradicional y autoritaria). Un pastor evangélico y un laico bautista se expresaron en términos casi idénticos respecto a la convergencia de intereses económicos y de poder, por un lado, y simbólicos, por otro: “Cada Iglesia adopta unas ideas de acuerdo con los intereses de las clases sociales a las que quiere atraer”. “La Misión Centroamericana practica una especie de calvinismo individualista, nada social”.

7. La adaptación de los “otros evangélicos”: la minoría ecuménica en Nicaragua

Según Avelino Martínez²², las iglesias pentecostales en Nicaragua son más populares y abiertas a la relación con el Estado que en otros países, como, por ejemplo, El Salvador. Han mantenido buenas relaciones con el régimen sandinista que siempre protegió su libertad religiosa. No atribuyen las calamidades sufridas por el pueblo de Ni-

caragua a los sandinistas, sino que ven en ellas señales escatológicas que anuncian el pronto retorno de Cristo a la tierra. No participan, por tanto, del anticomunismo programático de Pat Robertson. Su centro de gravedad es siempre la conversión y la experiencia religiosa sensible por la que, según ellos, el Espíritu Santo les alienta e incluso cura físicamente.

Este pentecostalismo, sin embargo, coloca a los fieles en los márgenes de la sociedad. Aunque les da un sentido de poder o eficacia en su vida personal, no pretende en forma alguna extenderlo a la liberación o democratización de toda la sociedad, sino a la propia comunidad religiosa²³. Y sólo hasta cierto punto, ya que el peso de la autoridad es fuerte dentro de ellas al ajustarse al modelo patriarcal.

Una característica del movimiento evangélico nicaragüense es su complejidad y pluralismo. A diferencia de El Salvador, hay mucha mayor autonomía en las congregaciones locales y el estilo general de las mismas es más popular. Aunque predomina numéricamente una variada gama de grupos pentecostales, uno de los más antiguos, entre los más de cien grupos evangélicos existentes, es la Convención Bautista fundada por las Iglesias Bautistas Americanas del Norte, en 1917. Se trata de un grupo liberal (a diferencia de los bautistas americanos del sur, mayoritariamente conservadores), que comienza a nacionalizarse, es decir, a traspasar la dirección de las iglesias a los nacionales hacia 1978, año en que también se funda el Seminario Bautista.

El movimiento evangélico arraiga entre los pobres, en especial de las áreas rurales. Pero sólo una minoría del mismo (y dentro de ella la Convención Bautista) tiene en cuenta la realidad social del país bajo la dictadura de Somoza. El Seminario Bautista se inspira en los textos concientizadores de Pablo Freire y en los textos católicos de Medellín en torno a la “opción preferencial por los pobres”. Más aún, el Seminario Bautista muestra mayor apertura a la teología de la liberación que el seminario católico. Desde 1979, la Convención Bautista se vuelve ecuménica al integrarse en el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) y en

el Consejo Mundial de las Iglesias.

También en la Nicaragua sandinista, como en El Salvador, el Estado estrecha su alianza con los evangélicos, sobre todo cuando a partir de 1982, las relaciones del Estado con la Iglesia católica se hacen más conflictivas. Pero estos evangélicos son "ecuménicos" (y, por tanto, el sentido de la alianza es opuesto al del primer país). Así, por ejemplo, el CEPAD (Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo), asociación pluralista de grupos evangélicos, entre los que se encuentra la Convención Bautista, comienza a organizarse para la asistencia social demandada por el terremoto de 1972 y pronto sufre también la represión de Somoza. Más tarde, coopera con el Estado sandinista y recibe su apoyo.

Mientras que, en El Salvador, un sector influyente, aunque minoritario de la Iglesia católica cuenta con el respaldo del arzobispado metropolitano, prestigiado moral y simbólicamente en sus reivindicaciones sociales y en su denuncia de la represión, en Nicaragua, la jerarquía católica apuesta contra el sandinismo, negándole el apoyo específico que supondría la producción de símbolos religiosos coherentes con el proceso de cambio social en marcha. Al mismo tiempo, un importante segmento del protestantismo nicaragüense se inscribe en el espacio de convergencia entre el poder político sandinista y las organizaciones religiosas que afirman el contenido ético expresado por la Iglesia católica como "opción preferencial por los pobres". En consecuencia, se establecen alianzas entre los actores políticos y religiosos empeñados en la producción de universos simbólicos, alianzas sólo posibles cuando ninguno de los actores pretende monopolizar dicha producción. En cambio, la Iglesia católica nicaragüense (su jerarquía más representativa), a la hora de definir la visión de la nueva realidad nacional tras la caída del dictador, se siente amenazada en su papel tradicional de monopolizadora de la producción de símbolos y valores vitales, tanto por la competencia del Estado sandinista como por la de un importante sector evangélico. Es la ocasión para que el ya citado mecanismo weberiano de la "afinidad selectiva" entre intereses y visiones del mundo funcione activando la osmosis entre los intereses de la jerarquía

nicaragüense y los en buena parte coincidentes de la política vaticana y norteamericana.

También a la irrupción del evangelismo ecuménico en Nicaragua podemos aplicar el *modelo de la adaptación* arriba presentado. Como dice Avelino Martínez, la praxis asistencial del CEPAD, a la hora de la revolución sandinista, desarrolla una nueva dimensión política al haberse creado "condiciones para impedir la indiferencia en buena parte del protestantismo". El fenómeno adaptativo tiene lugar en el centro de cambios sociales profundos y de dramáticas crisis. Mientras tanto, otro sector evangélico, el representado por el CNEPN, toma una opción política conservadora, no muy diferente de la de la jerarquía católica con la que abiertamente simpatiza. Un caso más de la *relativización de las fronteras confesionales* y *simultáneo alineamiento de signo ideológico* (según las versiones del mundo y de la historia escogidas por distintos grupos religiosos), fenómenos correlativos que han caracterizado al acontecer religioso latinoamericano en la última década.

En la actualidad se fragua una nueva etapa de adaptación, sin que se descarte el posible conflicto entre evangélicos liberales y el gobierno de Violeta Chamorro. La preocupación crece en torno a los flujos sistemáticos excesivos entre dicho gobierno y la Iglesia católica oficial, representada en la figura del cardenal Obando. Una relación tan estrecha contradice, a juicio de dichos sectores, el espíritu de la Constitución de la república, para la que el Estado no tiene religión oficial alguna.

8. Conclusión

Sin duda es demasiado pronto para hacer predicciones acerca del futuro religioso de América Latina y, en particular, de Centroamérica. Es de esperar que en esta última década el pentecostalismo siga líneas parecidas de desarrollo a las de Chile y Brasil, bien estudiadas desde los años sesenta por la Lalive d'Epina y Emilio Willems, respectivamente. La paz civil tardará mucho tiempo en traducirse en una redistribución perceptible de la riqueza a favor de las masas hasta ahora marginadas, por lo que éstas seguirán encontrando beneficiosa su pertenencia a comunidades donde hallen una acogida cálida y una cierta medida de

El avance evangélico... incluye tanto una transformación o una reintegración de los grupos primarios de pertenencia como, en menor medida, una reestructuración o creación de nuevos grupos secundarios o asociativos de los conversos.

sentido de eficacia personal y de autoestima. Es de prever que a la hora de la reconstrucción del área concurrirán las organizaciones asistenciales y educativas evangélicas y pentecostales como ya lo venían haciendo durante la década anterior, al menos en beneficio de sus miembros, con consecuencias obvias para la lealtad afiliativa de los mismos.

Una incógnita mejor es la que presenta la evolución de una Iglesia católica fuertemente polarizada. El apoyo decidido del Vaticano al movimiento carismático (y en particular a sus expresiones organizativas "Evangelización 2000" y "Lumen 2000"), dada su extrema sumisión de la jerarquía y su preocupación más con la experiencia religiosa que con los problemas estructurales y doctrinales de la Iglesia, hacen presagiar un diálogo más fluido de estos sectores católicos con las denominaciones evangélicas pentecostales.

En cambio, los sectores "liberacionistas" de la Iglesia católica parece que irán ampliando su diálogo ecuménico, más allá de las iglesias "históricas", a aquellas iglesias evangélicas ligadas al CLAI, con las que les une una visión bastante parecida de la responsabilidad social y política de la fe cristiana. La Iglesia católica, sin embargo, habrá de llegar a algún tipo de acomodación con las "comunidades de base", una vez agotadas todas las muestras de disgusto hacia ellas en las instancias vaticanas, reconociéndoles una validez religiosa no inferior a la atribuida a las comunidades carismáticas de todo tipo.

Quizá sea la propia práctica no violenta de las reivindicaciones populares la que sirva de plataforma común a muchas iglesias y denominaciones cristianas separadas por aspectos doctrinales, dando lugar a convergencias hoy nada fáciles de definir, al menos en su dimensión institucional. Dentro de la propia Iglesia católica, el monopolio autoritario en la producción de bienes simbólicos quizá se atenúe con la práctica del "evangelismo"

que Roma parece impulsar en clave carismática. Tal vez los mismos factores que han determinado el éxito de las iglesias evangélicas acaben teniendo unos efectos no pretendidos por el Vaticano ni por la jerarquía católica, al querer imitar y tomar de ellas las técnicas de comunicación y socialización de las masas sin perder el control autoritario de los fieles. Los "delegados de la Palabra", muchos de ellos miembros de las "comunidades de base" con fuerte apoyo de la jerarquía (en algunos países como Brasil), podrían ser tal vez las primicias de una Iglesia católica menos clerical y más comunitaria.

Las consecuencias políticas de esta previsible, pero problemática evolución, apuntan en todo caso a una normalización de los flujos sistemáticos entre los estados y las organizaciones religiosas, como corresponde a períodos de relativa paz civil.

La superación de los tiempos de crisis global traerá, sin embargo, como consecuencia no pretendida, la sustitución de la racionalidad religiosa por la racionalidad económica y política, al menos en alguna medida, como ha venido sucediendo en otros países que entraron hace tiempo en la modernidad. Pero no adelantemos acontecimientos. La difusión de los símbolos religiosos en la cultura dominante de las masas populares latinoamericanas es tan amplia e intensa, que dicha sustitución no se efectuará ni al mismo ritmo ni con las mismas consecuencias de fuerte secularización con que ha acontecido en otros países de occidente. Lo que es cierto es que los gobiernos cada vez necesitarán menos de la legitimación religiosa católica o protestante, pues se verán respaldados por una aceptación popular de su acción reformista, apoyada en economías mixtas, hoy de nivel precario, pero llamadas a fórmulas de mayor integración regional.

En otras palabras, el mecanismo racionalizador del mercado es probable que desempeñe cada vez

un papel más importante tanto en el libre juego de las distintas denominaciones religiosas como en la correlación de fuerzas sociales, que en el futuro cambiará, aunque sólo sea lentamente, a favor de las mayorías hasta ahora marginadas. Los actores religiosos podrán ensayar, en circunstancias más favorables que en otras zonas del mundo, fórmulas de coexistencia pacífica, si no de ecumenismo, en beneficio de una mayor justicia social y de una estabilidad política y económica que haga posible aquélla.



Notas

1. Abelino Martínez. *Las sectas en Nicaragua* (1989). San José de Costa Rica: DEI. En 1978, los protestantes de El Salvador representaban el 7 por ciento de la población total del país, mientras que en 1987 ascendían al 22.6 por ciento, según el estudio de la organización evangélica CONESAL, o al 16.4 por ciento, según el Instituto de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana. Según CONESAL, "los problemas políticos y socioeconómicos han hecho que la población salvadoreña se haya inclinado a buscar a Dios. La nación en este período está como nunca abierta a recibir el evangelio". CONELA: "Despertar"/87, 1987, 49).
2. De forma preliminar, consideramos nuestro enfoque un caso de estudio "crucial" en el sentido de "Las formas elementales de la vida religiosa", de Durkheim, es decir, sustancialmente generalizable y válido en cuanto pretende captar los dinamismos clave de acción religiosa y política recurrentes en el subcontinente.
3. Véase una exposición de lo que ahora es sabiduría convencional en John A. Booth (191). "Socioeconomic and Political Roots of National Revolts in Central America". *Latin American Research Review*, vol. 26, N° 1, 33-37. Aunque entre los años 50 y 70, Centroamérica había alcanzado una tasa de crecimiento económico importante, el beneficio de la misma no sólo no se distribuyó entre la mayoría de la población, sino que a la transformación de la estructura socioeconómica acompañó un serio agravamiento de los problemas sociales: reducción de los ingresos de la mayoría de los asalariados, creación de un proletariado y subproletariado urbano, además del empobrecimiento ocasionado por catástrofes naturales. El malestar producido por la falta de solución a estas crisis trajo consigo la activación de élites alternativas en competencia con las tradicionales y un fuerte impulso de movilización popular. Se atacaron las políticas o falta de políticas públicas en torno a esos problemas (por ejemplo, se presionó por la sindicalización y reforma agraria) y surgieron organizaciones populares y partidos de oposición que esgrimieron las razones del sufrimiento popular. Las respuestas positivas de algunos gobiernos (Honduras y Costa Rica), aunque modesta y acompañada de algún grado de represión, desactivaron la organización de la oposición popular. En cambio, la respuesta cada vez más represiva de los regímenes de El Salvador y Guatemala hizo crecer la protesta y la oposición garantizada, abriendo paso a situaciones revolucionarias. El análisis de los procesos de consolidación de las fuerzas populares en la región, sin embargo, no puede hacerse al margen de las alianzas establecidas entre los dos bandos enfrentados con los dos grandes antagonistas de la guerra fría en el escenario mundial. Sería necesario un detallado análisis para hipotetizar el grado en que las alianzas y ayudas externas alteraron la correlación de fuerzas entre los gobiernos y la oposición.
4. El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) fue creado en la Conferencia de Oaxtepec (México), en 1978, como organismo oficialmente integrado por iglesias evangélicas preocupadas con la responsabilidad social cristiana. Venía a sustituir a la UNELAM, Comisión de Unidad Evangélica de América Latina, basada en una representación indirecta, a través de federaciones nacionales, creada a su vez

en 1964, en Montevideo (Uruguay), como culminación de un proceso de cincuenta años de avance ecuménico.

5. Como se sabe, no es la primera vez que un evangélico gobierna Guatemala en este siglo. El general Ríos Montt, hermano mayor de la Iglesia del Verbo, fue mucho más allá al intentar una evangelización desde el poder con el apoyo decidido de Pat Robertson y de la nueva derecha norteamericana, sin que por ello la represión campesina a cargo del ejército aminorara de forma sustancial.
6. Stoll (1990). *Is Latin America turning protestant?: The politics of evangelical Growth*, Berkeley, CA: University of California Press.
7. I. Vallier (1970). *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America*. Englewood-Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
8. James R. Brockman (1982). *Romero: a life*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books. También, la edición revisada de la misma: (1989) *The word remains*. University Microfilms, Inc.
9. Véanse David Easton (1965). *Esquema para el análisis político*. Buenos Aires: Amorrortu; J. J. Ruiz Rico (1971). *El papel de la Iglesia Católica en la España de Franco*. Madrid: Tecnos. Juan Luis Recio, R. Díaz-Salazar y O. Uña (1990). *Para comprender la transición española: religión y política*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
10. Las iglesias de estudio son aquellas iglesias evangélicas que por su importancia numérica incluyen en la actualidad a la mayoría de los protestantes salvadoreños y centroamericanos. Estas son las Asambleas de Dios, la Misión Centroamericana, la Iglesia de Elim y las iglesias bautistas. En el texto usamos indistintivamente los términos de Iglesia o secta sin intención peyorativa, de acuerdo con los usos de la sociología positiva. La Iglesia católica cumplirá en el estudio tan sólo una función limitada, semejante a la de los grupos de control o contraste.
11. Pat Robertson, televangelista norteamericano, miembro de las Asambleas de Dios, creador de su organización televisiva "Club 700", fue candidato, apoyado por la nueva derecha cristiana, a la presidencia de Estados Unidos, en 1987, fracasando en su empeño.
12. S. Diamond (1989). *Spiritual warfare: the politics of the christian right*. Boston: South End Press, 177.
13. Los primeros misioneros de la Misión Centroamericana llegaron a Costa Rica en 1891. La misión había sido fundada por C. I. Scofield, un abogado especulador y antiobrera que se redimió de la vida y escribió una biblia comentada en clave premilenarista y tribucionalista. Para él, la grave crisis social de su época acabaría en la hecatombe prevista en el Apocalipsis, en la Gran Tribulación. Un miembro de la Misión Centroamericana, Cameron Townsend, hijo también de la profunda crisis de los años 20, llegó a Guatemala con un evangelio de "progreso", que cifraba el ascenso social de los indios en su abandono de la bebida y en su sumisión al nuevo "patrón", Jesús, pero que prefería no entrar en conflicto con los ladinos y las autoridades que explotaban a esos mismos indios. Más tarde, Townsend fundó el polémico "Instituto Lingüístico de Verano" que, mediante contratos con los gobiernos, plasmación jurídica de los flujos sistemáticos ya aludidos, trabajaría por el bilingüismo indígena y castellano de los indios como vehículo de desarrollo social, sirviéndose de la Biblia como instrumento didáctico y evangelizador. Una historia documentada y crítica del instituto se debe a David Stoll (1982). *Fishers of men or founders of empire?* London: Zed Press.
14. Un movimiento estrechamente conectado a la nueva derecha cristiana, aunque no del agrado de Robertson, es el de la doctrina "pastoral" (*shepherding*), que contó entre sus miembros a varios de los consejeros del hermano mayor de la Iglesia del Verbo Divino y presidente de Guatemala, general Ríos Montt. El movimiento "pastoral" busca, de una forma un tanto encubierta, introducir una estructura autoritaria de dirección espiritual en el seno del movimiento pentecostal. A pesar de operar en marcos institucionales dispares, no son pocas las semejanzas de los "pastores" con el instituto católico laico Opus Dei. Véanse D. Stoll (1990) y S. Diamond (1989).
15. Diamond (1989), 229.
16. José Heriberto Alvayero (1989). La participación política de los evangélicos. *Presencia*, Nº 6, 92-98.
17. Christian Lalive d'Épinay (1969). *Haven to the masses: a study of the pentecostal movement in Chile*. Londres: Lutterworth Press.
18. Pedro E. Carrasco (1989) "¿Convertir para no transformar?". *Cristianismo y sociedad*, 95, 7-49.
19. Véanse en Lalive d'Épinay *El refugio de las masas*, esta interpretación del papel del líder pentecostal chileno en clave de patrono de hacienda en la sociedad tradicional.
20. En otro lugar hemos tratado la "dimensión humanizadora de las iglesias evangélicas": Juan Luis Recio (1991). "Génesis y desarrollo de las sectas". *Misiones Extranjeras*, Nº 121, 5-14. Su insistencia característica en exigir el abandono del al-

cohol y la responsabilidad familiar beneficia directamente a sus miembros y, de forma inmediata, a toda la sociedad. A fin de no caer en el error de postular una influencia unilateral del mecanismo de la conversión sobre el cambio social, como podrían interpretarse las afirmaciones anteriores, conviene recordar que las condiciones estructurales para llegar a esta rápida cascada de conversiones en la última década se empezaron a fraguar en El Salvador de los años 30 como eco a la crisis social de la época. Según las distintas fuentes, de 15,000 a 30,000 campesinos fueron masacrados entonces por el ejército al reprimir un modesto intento de sublevación desencadenado por el hambre y la extrema injusticia de la situación. Aquella crisis culminó cuarenta años más tarde con la confrontación global cuyo final acaba de pactarse.

21. Aunque en diversos grados, dada la gran variedad de situaciones y de episcopados católicos en el área, puede afirmarse que en la pasada década las dictaduras reales, si no oficiales, encontraron más

apoyo en los gobiernos norteamericanos que en la Iglesia católica, aliada tradicional al poder. Pablo Richard esbozó una acertada tipología para describir los diversos posicionamientos de la Iglesia católica desde la legitimación tácita del poder constituido al compromiso social y sociopolítico con el movimiento popular, pasando por las posturas tribunicias (como abogada de los derechos humanos frente a los estados de la seguridad nacional) y el reformismo demócrata-cristiano. Véase P. Richard (1978). *Mort des cretientes et naissance de l'Eglise*. París: Centre Lebret.

22. Véase Avelino Martínez (1989). *Las sectas en Nicaragua*. San José de Costa Rica: DEI. Se trata de una documentada obra a la que en buena parte seguimos en nuestra exposición.
23. Véase M. Dodson (1991). *Religious fundamentalism in Central America: general reflections and a Nicaraguan case study*. Ponencia presentada al XVI International Congress of the Latin American Studies Association, 4-6 de abril, Wasington, D.C.

