Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua

JEAN PIERRE BASTIÁN

Los protestantismos de Guatemala y Nicaragua aparecieron por primera vez de manera significativa sobre el escenario nacional entre 1978 y 1984 y optaron por comportamientos políticos opuestos. Mientras los primeros apoyaron el régimen militar de los generales, y en particular al general Ríos Montt, los segundos sostuvieron a la Revolución sandinista. Naturalmente, estoy considerando actitudes políticas dominantes y globales; en cada caso se han producido excepciones que confirman la tendencia dominante. Uno puede preguntarse por qué una diferencia tal de comportamiento político cuando estos protestantismos se caracterizan por una génesis y una composición similares.

Numerosos investigadores se han limitado a un estudio superficial del fenómeno protestante, han considerado sólo sus componentes exógenos y han reducido la explicación a una teoría de la conspiración.[1] Estos protestantismos serían la vanguardia ideológica del expansionismo estadunidense en la región. Es posible encontrar datos apoyando esta tesis, pero eso no permite explicar el hecho de que globalmente los protestantismos nicaragüenses apoyan al sandinismo y que, en México, los protestantismos de fines del siglo XIX también nutrieron vanguardias revolucionarias y participaron activamente en la Revolución mexicana.[2] Estos dos casos nos hacen por lo menos dudar de la sistematicidad de la hipótesis de la teoría de la conspiración y nos empujan a hacer más bien un intento de interpretación a partir del contexto sociopolítico endógeno.

I. Unos elementos teóricos

Para captar la dinámica de los comportamientos políticos de los protestantismos, conviene ubicarlos en la génesis y la totalidad del campo

[1] Por ejemplo, Enrique Domínguez y Deborah Huntington, "The Salvation Prokers", en *Conservative Evangelicals in Central America, Nacla Report on the Americas,* vol. XVIII, núm. 1, enero-febrero de 1984, p. 1-36.

[2] Jean-Pierre Bastián, *Protestantismo y Sociedad en México,* México, Cupsa, 1984, pp. 107-151.

religioso [3] en el cual han surgido. Así, en una perspectiva histórica, cabe recordar que el campo religioso centroamericano estalló en el momento de la confrontación entre la Iglesia católica y el Estado laico, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Lejos de desvanecerse, esta confrontación se reaviva periódicamente y en particular ha tenido auge durante las crisis del campo social guatemalteco y nicaragüense de estos últimos años.

Así, en lugar de usar una interpretación mecánica y simplista del fenómeno religioso protestante, sólo en parte y dentro de ciertos límites estimulado desde afuera, trato de entender la práctica política de estos protestantismos en la continuidad de la fragmentación del campo religioso centroamericano.

Esto implica entender la práctica de estos grupos tomando en cuenta la posición subalterna que ocupan en el campo religioso, no solamente por reclutar sus miembros entre capas subalternas, campesinas y suburbanas, sino también por impugnar la sociedad religiosa dominante con la protección del Estado liberal (o de su Constitución).

La estrategia objetiva de los dirigentes protestantes será entonces buscar un reconocimiento por parte del Estado que los haga legítimos detentores de bienes simbólicos de salvación y que les permita mejorar su posición dentro del campo religioso frente a la sociedad religiosa dominante, la Iglesia católica. Por eso, la práctica política de los protestantismos no es simple injerencia de intereses exógenos. Al contrario, la doble relación endógena de confrontación tanto de las sociedades religiosas protestantes subalternas como del Estado contra la Iglesia católica puede ofrecernos elementos para una explicación de la práctica política de aquellos protestantismos. Estos últimos niegan a través de su protesta religiosa la legitimidad de la dominación de la Iglesia católica sobre la sociedad civil. De igual manera, el Estado corporatista pretende extender su dominio sobre la sociedad civil y por eso entra en conflicto con la Iglesia católica. Esta común lucha sobre dos registros distintos, el primero en el nivel del campo religioso, el segundo en el nivel de la sociedad civil, ambos en contra de la Iglesia católica, explica por qué el Estado puede interesarse en movilizar, en ciertas coyunturas, a grupos religiosos disidentes que vayan debilitando el dominio de la Iglesia católica sobre la sociedad civil. Entonces estas sociedades religiosas disidentes entrarían en una relación de clientes *versus* Estado-patrón. Como lo ha notado Pierre Birnbaum, el clientelismo es "un modo de dominación política de un Estado que no ha podido

[3] Entiendo la noción de campo religioso en la línea de la interpretación de Pierre Bourdieu. Se trata del espacio teórico donde, por un lado, se puede reconstruir la lógica de la interacción entre agentes e instituciones productores y distribuidores de bienes simbólicos de salvación y los sectores sociales que "compran" aquellos bienes según el juego de la oferta y de la demanda, y, por otro lado, los agentes e instituciones productores entran en competencia para detener el capital religioso y el poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. *Cfr.* Pierre Bourdieu, "Genese et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie,* diciembre de 1971, p. 295-334.

llevar al término su total autonomización y donde los partidos y las clientelas siguen penetrando las instituciones".[4] En América Central, el Estado tiene constantemente que reafirmar su autonomía frente a una Iglesia católica que amenaza siempre con penetrar las instituciones estatales por el dominio que mantiene sobre la sociedad civil.

Además, las tensiones históricas que opusieron Estado e Iglesia católica renacen en una situación de crisis. Esta última, desde la segunda mitad del siglo XIX, había vivido una pérdida relativa de su influencia sobre el campo político. A la sombra del desarrollo del capitalismo dependiente, las élites liberales llevaron varias veces luchas anticlericales violentas las cuales se transformaron en varios países en situaciones de *modus vivendi* y aún en apoyo activo entre Iglesia y Estado dentro del límite de pacto liberal. La crisis política que vive el liberalismo latinoamericano, incapaz de gestionar la crisis económica, parece ser de provecho para la Iglesia, quien a través de un discurso de integración desarrolla una estrategia de reconquista del espacio político perdido. Ella muestra de hecho desde el final de los años 1970 (tanto en las cartas de los obispos como en los discursos del Papa) un interés constante en la perpetuación de su relación doctrinaria con el mundo social que busca desplazar su crítica de las divisiones políticas establecidas, negándola simbólicamente por la afirmación de una unidad superior. Esta doble negación del capitalismo duro como del socialismo como alternativas viables en América Latina, permite a la Iglesia reencontrar un espacio de reafirmación de su destino histórico y entonces de su legitimidad, como fundamento natural de la unidad nacional (y latinoamericana) y de un orden social pacificado. En esta perspectiva, la Iglesia católica buscaría reforzar su posición de dominación en el campo religioso contra las disidencias protestantes que pretenden debilitarla y al mismo tiempo que lograr una actuación política que el Estado no dejaría de ver como amenazante para su autonomía.[5]

Nuestra lectura del papel político de los protestantismos se hace entonces a partir de la comprensión de la lucha entre el Estado y la Iglesia católica por el control de la sociedad civil. Interpreto la difusión de la

[4] Pierre Birnbaum, *La logique de l'Etat,* París, Fayard, 1982, p. 169. Véase también, S. N. Eisenstadt y L. Roniger, "Patron-client Relations as a Model of structuring social Exchange", en *Society for comparative Study of Society and History,* 1980.

Sobre la relación entre Estado e Iglesia en América Central, véase el artículo de François Hourart y Genevieve Lemercinier, "Conscience religieuse et conscience politique en Amérique Centrale", en *Social Compass,* vol. XXX, núms. 2-3, 1983, p. 153-174. Los autores destacan que "el nacionalismo se elaboró fuera del campo religioso y aún históricamente en contra de la religión".

[5] Para el desarrollo de esta interpretación véase mi trabajo "Stratégies religieuses pacifistes et luttes politiques en Amérique Latine", en *Acts 18th. International Conference for the Sociology of Religion (C.I.S.R.),* Louvain, CISR editor, 1985, p. 155-167. Véase igualmente el excelente análisis de Dieter Goetze, "De Medellín a Puebla, la evolución de las ideas integracionistas del CELAM", en *América indígena,* enero-marzo de 1984, p. 157-181.

religión popular protestante como una fractura de la sociedad civil al provecho de una relación de clientela entre sociedad religiosa disidente y Estado-patrón en un contexto de crisis del campo social centroamericano. Es a partir de estos elementos históricos y teóricos que leo el caso de los protestantismos guatemaltecos y nicaragüenses.

II. Una génesis idéntica

En la región centroamericana, la difusión del protestantismo estuvo ligada en sus principios con la expansión colonial británica. Desde sus bases caribeñas (Jamaica, 1655), los ingleses se aliaron con los indios miskitos de la costa caribeña de Nicaragua y Honduras. Los moravos, a partir de 1728, y la Iglesia anglicana se hicieron cargo de actividades misioneras que alcanzaron a toda la Moskitia y al Honduras británico. Se trata de un protestantismo de cultura y civilización ligado con la propagación del inglés criollo como idioma comercial.[6]

Sin embargo, es sólo con la Independencia y la creación de la Federación centroamericana, y la apertura de la región al comercio internacional que trabajadores jamaiquinos, bautistas, anglicanos y metodistas se asentaron en la región con la construcción de las vías de ferrocarril.[7]

Para que estos protestantismos salieran de las márgenes en las cuales se encontraban, fue determinante el acceso de los liberales al poder. Fueron Justo Rufino Barrios, en 1871, en Guatemala, y José Santos Zelaya, en 1893, en Nicaragua, quienes impusieron la separación de la Iglesia y del Estado y facilitaron la penetración de las primeras sociedades misioneras estadunidenses. Fue Barrios mismo quien regresó de un viaje a los Estados Unidos con los misioneros presbiterianos a Guatemala en 1882. Sin embargo, la difusión fue muy lenta. Las grandes sociedades misioneras estadunidenses estaban involucradas en otros países de América Latina con poblaciones más importantes. Por eso, la América Central con una población poco densa, con una economía poco desarrollada fue despreciada por aquellas sociedades. Además, el trabajo de conversión fue muy difícil en aquellos países donde la población rural era homogénea, a tal grado que los presbiterianos abandonaron temporalmente sus labores en Guatemala en 1900.[8]

[6] John Wilson, *La obra morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia*, tesis de licenciatura en teología, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1975.

[7] Wilton M. Nelson, *El Protestantismo en Centro América*, San José, Editorial Caribe, 1982, p. 32-34.

[8] Edelberto Torres Rivas, *Interpretaciones del desarrollo social centroamericano*, San José, Educa, 1981, p. 63; *Presbyterian Church in the U.S.A.*, Board of Foreign Missions, Guatemala letters, Rol. 225, Vol. 40, F. F. Ellinwood, *Secretary of Mission to Rev.*, William F. Gates, Philadelphia. May 22, 1900, PCDBFM-GL Rol 225, Vol. 40. fol. 116, F. F. Ellinwood, *Secretary of Mission to Rev.*, Eduard M. Haymaker, Philadelphia, June 3, 1902, Rl. 225, Vol. 40, fol. 130, "In Guatemala city instead of

La región interesó entonces a las sociedades protestantes fundamentalistas recientemente creadas en los Estados Unidos; en particular, Cyrus Scofield con el apoyo de algunos hombres de negocios de Dallas, Texas, fundó la Misión Centro Americana (CAM) en 1893. La CAM entró en Guatemala (1894), en el Salvador y Honduras (1896) y en Nicaragua (1900). Para 1910, la CAM era la segunda sociedad misionera de importancia en la región después de los moravos quienes tenían todavía un privilegio histórico. Mientras la propagación protestante liberal había fracasado, el premilenarismo apocalíptico de las misiones de fe, encontró una respuesta favorable entre las poblaciones rurales de América Central. A lo largo del siglo XX, este conservatismo evangélico estadunidense caracterizado por una comprensión premilenarista de la historia y de la sociedad dominó la actividad misionera en la región. En particular, se fundó en 1921 una segunda misión de fe a vocación regional, la *Latin American Mission,* en Costa Rica, y a partir de los años 1950 irrumpieron decenas de sociedades religiosas pentecostales que dieron un tono más efervescente al premilenarismo de santificación. Incluso las sociedades misioneras fruto de las grandes denominaciones liberales de los Estados Unidos (Presbiterianos en Guatemala y Honduras, Bautistas en El Salvador y Nicaragua, Metodistas en Costa Rica y Panamá), quienes se repartieron la región en 1916, tuvieron que propagar un discurso fundamentalista para tener más éxito.[9]

III. Sociografía regional

Si observamos las curvas de crecimiento de la población protestante en 6 países de la región (Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, Honduras y Panamá) se puede constatar que estos protestantismos se estancaron en relación con el crecimiento de la población global hasta 1950; empezaron a crecer lentamente entre 1950 y 1965, y han literalmente despegado entre 1965 y 1980. Alcanzan tasas particularmente significativas hoy día. Aunque las fuentes estadísticas oficiales no existen en cuanto a práctica religiosa y aunque haya que tomar con sumo cuidado las fuentes protestantes, parece que la visibilidad de aquellos protestantismos no tiene precedentes y que las tasas registradas por PROCADES son bastante representativas. Habría, según los países, entre 10 y 20% de la población centro-

advancing, mission work was declining: the question is raised if the mission will be abandoned or transfered to the Central American Mission".

[9] Wilton M. Nelson, *op. cit.*, p. 53-56. Wilkins B. Winn, *Pioneer Protestant Missionaries in Honduras, A. E. Bishop and J. G. Cassel and the Establishment of the Central American Mission in Western Honduras, 1896-1901,* Cuernavaca, CIDOC, Sondeos, núm. 88, 1973. Arturo Piedra Solano, *La Misión Latinoamericana en perspectiva histórica, 1921-1946,* tesis Licenciatura en Teología, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1983.

americana perteneciendo a grupos protestantes hoy día (Nicaragua 15%, Guatemala 19%). Aquellas tasas son de hecho similares a las registradas por el gobierno mexicano en sus censos oficiales de 1980 para el sur del país (Chiapas 9.5%, Tabasco 12.5%) lo que da credibilidad a los datos de PROCADES.[10] (Véase anexo.)

Por otra parte, si consideramos la dispersión regional de aquellos protestantismos según la tasa de población protestante en relación con la población global, se puede constatar una bipolarización. Por un lado, existe una concentración de las densidades a lo largo de la costa caribeña, lo cual refleja la herencia colonial británica, y por otro lado una concentración en los departamentos alejados de los centros urbanos donde se encuentran las sedes de las diócesis católicas. Esto nos permite observar que estos protestantismos alcanzan tasas altas en regiones poco pobladas, alejadas de los centros de poder y marginadas, es decir, en sectores rurales.

Ahora bien, si analizamos los datos de tasas de concentración de población protestante en relación con la totalidad de la población protestante por país, comprobamos igualmente una bipolarización, pero esta vez entre las antiguas zonas de influencia británica y los centros urbanos. Se trata de la misma población rural marginada recientemente emigrada hacia la periferia de las ciudades capitales. Existe así un protestantismo rural en expansión y un protestantismo urbano de migración también en expansión.

Estos protestantismos están particularmente atomizados; en Nicaragua, se han censado unas 72 sociedades religiosas protestantes y en Guatemala, 106. El carácter efervescente del fenómeno aparece claramente si uno considera que de las 106 sociedades protestantes de Guatemala, 68 cuentan con menos de 1 000 miembros. El hecho de que más de la mitad de las sociedades religiosas de Nicaragua hayan sido creadas durante los 25 últimos años demuestra la novedad del fenómeno religioso disidente.

Además, se puede considerar que la composición de los protestantismos centroamericanos es idéntica. Una tipología sumaria basada en el cruce de una variable organizativa y de una variable simbólica doctrinal nos permite reducir la pluralidad de sociedades religiosas protestantes a tres grandes tipos: protestantismos históricos (*A*), protestantismos de santificación (*B*) y pentecostalismos (*C*). Un estudio en curso[11] nos permite construir el cuadro siguiente sobre la composición de los protestantismos de Nicaragua y Guatemala según los tres tipos construidos.

Se puede constatar el paralelismo de la composición de los protestantismos y en los dos casos el predominio de los protestantismos de santificación y de los pentecostalismos, dejando atrás las sociedades religiosas fruto del esfuerzo misionero de las grandes denominaciones estaduniden-

[10] *X Censo de Población, resultados preliminares,* México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1981, p. 75, cuadro 14.

[11] Estudio llevado por Jean-Pierre Bastián y José Valderrey sobre los protestantismos centroamericanos.

TASAS DE POBLACIÓN PROTESTANTE SEGÚN LOS TIPOS DE SOCIEDAD RELIGIOSA

Tipo/País	*A*	*B*	*C*
Guatemala	9.7%	34%	56.3%
Nicaragua	10.6%	38%	51.4%

FUENTE: PROCADES.

ses (bautistas, metodistas, presbiterianos, etcétera). De hecho, estos protestantismos son fudamentalmente religiosos populares cuya característica esencial es mezclar premilenarismo, taumaturgia y anticatolicismo. Anuncio del fin del mundo y del regreso de Jesucristo se juntan con los fenómenos de curación los cuales, como lo he mostrado en el sur de México,[12] tienen sus raíces en la religión indígena, integrando antiguas prácticas chamánicas a las nuevas concepciones del mundo.

Algunos investigadores atribuyen la proliferación de los movimientos protestantes al impacto de las misiones protestantes estadunidenses de tipo fundamentalista y anticomunista, quienes utilizan la cruzada religiosa, la propaganda a domicilio, los programas de radio y televisión, los programas de ayuda alimentaria y de salud para difundir su mensaje. Es cierto que las sociedades misioneras fundamentalistas se han desarrollado a un ritmo rápido. Según algunos, sus empleados han crecido en un 90% entre 1975 y 1979, sus ingresos superaban el billón de dólares y ellas mandaban unos 1 500 misioneros hacia la región centroamericana.[13]

Este crecimiento de los miembros y de los programas misioneros en la región está sin duda ligado a la acentuación de las tensiones políticas y sociales. Ya a principios de los años 1960, después de las tentativas revolucionarias en Guatemala, destruidas por Estados Unidos, y después del éxito de la revolución cubana, las sociedades misioneras estadunidenses y en particular la Latin American Mission habían lanzado cruzadas de evangelización que contenían un claro mensaje anticomunista.[14] A partir de 1975, con la agitación creciente de los movimientos de guerrilla en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, la mayoría de las sociedades protestantes de Estados Unidos presentes en la región han seguido su campaña anticomunista.[15] Sin embargo, aunque el conjunto de los protestantismos

[12] Jean-Pierre Bastián, "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en Martín de la Rosa y Charles Reilly (coords.), *Religión y Política en México*, México, Siglo XXI-Center for U.S.-Mexican Studies USCD, 1985, pp. 177-192, y 'Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain", en *Social Compass*, II, 1985.

[13] E. Domínguez y B. Huntington, *op. cit.*, p. 3.

[14] Ray S. Rosales, *The Evangelism in Depth Program of the Latin American Mission, a Description and Evaluation*, Cuernavaca, CIDOC, Sondeos, núm. 21, 1968.

[15] E. Domínguez y B. Huntington, *op. cit.*, p. 11.

centroamericanos ha sido el instrumento privilegiado de campañas anticomunistas, su comportamiento político no ha sido siempre homogéneo. Así, durante la insurrección campesina de 1932 en El Salvador, numerosos pastores y fieles se encontraron del lado de la revuelta. Igualmente en Guatemala, el régimen reformista de Arbenz tuvo apoyos sólidos entre la población protestante.[16]

¿Qué tuvo que pasar entonces para que entre 1970 y 1980 estos protestantismos guatemaltecos y nicaragüenses optaran por posiciones políticas contrarias, tomando en cuenta lo que acabamos de mostrar: una génesis común que conduce a aquellos grupos a estar dominados por una ideología fundamentalista y manipulados por un anticomunismo primario; una dispersión similar que hace pensar que reclutan en los mismos sectores sociales; una atomización continua y acelerada?

IV. La función de los intelectuales populares protestantes

La década de los años 1970 en Guatemala como en Nicaragua ha sido marcada por la creación de grupos guerrilleros (Frente Sandinista, 1975; Ejército guerrillero de los pobres, 1978). Las catástrofes naturales se añadieron a la inestabilidad política, en particular, el terremoto de diciembre de 1972 en Managua y el de febrero de 1976 en Guatemala. Se debe atribuir el éxito del mensaje premilenarista durante esta década —marcada por el crecimiento considerable de la población protestante de ambos países— a la precaria condición material de las masas empeñadas en adoptar un mensaje que "racionaliza" la teodicea. La inestabilidad política y las catástrofes naturales aparecieron para ellos como los signos precursores del "rapto de la Iglesia" y de la "entrada en el Reino" con el inminente regreso de Cristo. Sin embargo, esta efervescencia religiosa hubiera podido desembocar más bien en la ausencia de una práctica política coherente y conducir a reforzar la atomización y la marginación de las fuerzas religiosas disidentes y subalternas.

Según nuestro criterio, en ambos países la función de los intelectuales

[16] Ricardo Falla, *Quiché rebelde, estudio de un movimiento de conversión religiosa en San Antonio Iltenango. Quiché, 1948-1970,* Guatemala, Universidad de San Carlos, 1978. Robert Wassertrom, "Revolution in Guatemala, Peasants and politics under the Arbenz government", en *Comparative Studies in Society and History,* octubre de 1971, núm. 4, pp. 443-478. Wasserstrom sugiere que hasta la caída de las dictaduras, en 1944, las diferencias de clase en los pueblos indígenas sólo se expresaban en las distintas formas permitidas por la religión maya. El conflicto social penetraba el mundo de los dioses y regresaba a la tierra en forma de Biblia, de santos y de guerra de los altoparlantes. Después de 1944, estos conflictos tomaron una forma abiertamente política, mostrando que los protestantes mayas habían transformado un ejercicio pietista promovido por misioneros y políticos en una protesta no sólo contra el vicio y la superstición sino contra el orden social mismo. Véase igualmente, David Stoll, *Fishers of men or Founders of Empire, The Wicliffe Bible Translators in Latin America,* Londres, Zed Press, 1981, pp. 44-48.

protestantes de origen popular fue determinante para que se conformaran las relaciones de clientelismo entre sociedad religiosa dominada y Estado-patrón. En ambos países, los terremotos fueron pretexto para la constitución de vanguardias protestantes reagrupando la mayoría de las sociedades religiosas sectarias, dando espacio para una institucionalización unitaria del sector religioso subalterno.

a) El caso nicaragüense

En Nicaragua, cuatro días después del terremoto del 23 de diciembre de 1972, un líder evangélico creó el Comité de Urgencia para la Ayuda a las Víctimas. Concebido para durar tres meses, el comité de urgencia se transformó, con el flujo de donativos y la conciencia de seguir la acción asistencialista, en el Comité Evangélico para la Ayuda al Desarrollo (CEPAD) lo cual permitió reagrupar a la mayoría de las sociedades religiosas protestantes. Un grupo de pastores protestantes se alió al Comité dándole un liderazgo renovado que no se limitó sólo a las únicas actividades asistencialistas. En un clima de luchas de guerrillas que desembocaron en la creación del Frente Sandinista, estos intelectuales, que controlaban una ayuda internacional creciente, lograron reagrupar a la mayoría de los pastores protestantes en seminarios y jornadas de reflexión durante los cuales aquéllos expresaron sus demandas democráticas y sus críticas mesuradas al régimen somocista que tradicionalmente se había apoyado sobre la Iglesia católica para mejor control de la sociedad civil.[17]

Con la victoria sandinista del 19 de julio de 1979, el CEPAD se transformó en un organismo de apoyo activo a la revolución, canalizando los fondos de ayuda ecuménica para la campaña de alfabetización, entre otros. En 1982, cuando la Iglesia católica empezó a expresar sus reservas frente a la revolución sandinista después de haberla apoyado tibiamente en un principio, el gobierno tomó conciencia de la importancia de un organismo como el CEPAD, capaz de asegurar un liderazgo con el 15% de la población. Como lo subraya un reciente informe del CEPAD, "el año 1982 fue sin duda alguna uno de los años más fecundos para el movimiento evangélico nicaragüense. No solamente ha incrementado su membresía sino ha mejorado su organización y ha asumido una más grande

[17] Diez años de CEPAD, *Noticias Evangélicas,* Boletín informativo del Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo, enero-febrero de 1983, núm. 7, pp. 2 7.

Los evangélicos en Nicaragua, juicio y mensaje a la nación, documento suscrito por 50 pastores evangélicos en el campamento Monte de los Olivos, el 26 de noviembre de 1976, mimeo, CEPAD.

Declaración de los 500 pastores comprometidos con la reconstrucción. Segundo Retiro Interdenominacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua, 5 de octubre de 1979, mimeo., CEPAD.

El primer retiro interdenominacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua (RIPEN), tuvo lugar en septiembre de 1974.

participación en las tareas nacionales. Los evangélicos son mejor conocidos por el resto de la comunidad nacional. Sus dirigentes han obtenido un más amplio acceso a los medios de comunicación social. Los periódicos y las radios han difundido de manera más amplia las declaraciones de las organizaciones protestantes".[18] La capacidad de movilización y de negociación del CEPAD apareció claramente en febrero y marzo de 1982. Frente a las agresiones contrarrevolucionarias y a la actitud de sociedades religiosas antisandinistas (en particular los Mormones y los Testigos de Jehová que escapaban de la organización protestante), algunos comités de defensa sandinistas ocuparon templos y propiedades de varios grupos protestantes. El CEPAD logró establecer un diálogo entre 40 sociedades religiosas protestantes y el comandante Daniel Ortega, Jefe del Estado, lo cual permitió esclarecer "el papel positivo que desempeñan las Iglesias evangélicas en el proceso de reconstrucción nacional".[19]

En particular, el CEPAD desarrolló una labor intensa con las Iglesias de la costa atlántica para hacerles entender la función del protestantismo dentro de la revolución. En noviembre de 1984, uno de los dirigentes del CEPAD y otro líder protestante ecuménico entraban en la Asamblea Nacional Legislativa invitados por el Estado.[20] En julio de 1985, tuvo lugar la primera Asamblea de Evangélicos integrados en los organismos revolucionarios, convocada por la Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES) cercana al CEPAD, lo que permitió hacer el balance del peso real de los protestantismos en la revolución.[21]

b) El caso guatemalteco

En Guatemala, el terremoto del 4 de febrero de 1976 sirvió igualmente de catalizador para la entrada de los dirigentes protestantes en la polí-

[18] Diez años de CEPAD, *op. cit.*, p. 4.

[19] *Aunemos esfuerzos para lograr la paz*, Mensaje del Comandante Daniel Ortega Saavedra a los Pastores evangélicos de Nicaragua, septiembre de 1982, Managua, CEPAD, 1982, p. 15.

[20] Carta del Reverendo Sixto Ulloa al Dr. Gustavo A. Parajón, Presidente de la Junta Directiva de CEPAD, Managua, 4 de agosto de 1984, Archivo, Instituto Internacional de Estudios Superiores, México, D. F. (Protestantismo en Nicaragua).

[21] Carta circular de la comisión de relaciones internacionales de la Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES), Managua, marzo de 1984. Dice: "Como lo han notado a la lectura de la convocatoria, la asamblea reunirá del 12 al 14 de julio de 1985 a los cristianos evangélicos integrados a la Policía Sandinista (PS), al Servicio Militar Patriótico (SMP), al Ejército Popular Sandinista (EPS), a las Milicias Populares Sandinistas (MPS), a la Asociación de Mujeres nicaragüenses Luisa Amanda Espinosa (AMNLAE), a la Juventud Sandinista 19 de Julio (J.S. 19 DE J.), a los Comités de Defensa Sandinista (CDS), a la Asociación de Trabajadores Rurales (ATC), a la Central Sandinista de Trabajadores (CST), a la Asociación Nacional de Educadores de Nicaragua (ANDEN), a la Confederación de Profesionales Héroes y Mártires (CONAPRO) y a la Unión Nacional de Agricultores y Gananderos (UNAG)."

tica por medio del asistencialismo. Fue significativo que, en el contexto de lucha por el control del asistencialismo entre grupos cristianos progresistas y conservadores, en julio de 1976, la nueva junta directiva de la Alianza Evangélica de Guatemala haya tomado posición públicamente en contra del ecumenismo católico-protestante y del Consejo Mundial de las Iglesias acusado de sembrar confusión y de interferir en asuntos ideológicos extraños al cristianismo. Al mismo tiempo, esta junta afirmaba "su respeto por las autoridades constituidas y su deseo de interceder ante Dios por las autoridades y de colaborar para la solución de los problemas nacionales, tanto en lo que toca a la moralidad y la espiritualidad como en lo social y lo económico". Esta declaración, firmada por representantes de 8 sociedades religiosas protestantes, fue un verdadero llamado al reconocimiento político que los militares supieron percibir cuando la Iglesia católica estaba bajo sospecha.[22] De hecho, en 1977 empezó la represión sistemática hacia algunos sectores de la Iglesia guatemalteca.[23] En este contexto donde la Iglesia católica rehusaba legitimar el poder militar, se produjeron una serie de conversiones por sectores del ejército y de las capas medias a sociedades protestantes recientemente organizadas. La más conocida de ellas fue la Iglesia del Verbo, filial de Gospel Outreach, organización californiana llegada a Guatemala al favor del seísmo. La Iglesia del Verbo reclutó sus miembros entre militares, como Efraín Ríos Montt, periodistas y profesionistas medios. El otro grupo muy cercano a la Iglesia del Verbo fue la Fraternidad Cristiana de Guatemala. Esta última tipificaba según un pastor "dos situaciones características, por una parte la aparición de jóvenes dirigentes quienes provenían de las Iglesias protestantes más establecidas, y por otra parte grupos que se alejaban del molde tradicional". Esta nueva sociedad empezó en 1979, en los salones de un gran hotel de la capital, reuniendo de 800 a 1 000 personas. El líder del grupo utilizó la prensa, la radio y la televisión para difundir sus mensajes y llegó a ser presidente de la Asociación de Pastores Evangélicos de Guatemala.[24] Cuando el 23 de marzo de 1982 los militares golpistas pidieron a Ríos Montt asegurar la conducción del Estado, la casi totalidad de los líderes protestantes leyeron esta nominación como un acto de la providencia divina, cuando se preparaban a festejar el centenario de los principios del protestantismo en el país. Ríos Montt fue celebrado como el "Primer Presidente cristiano evangélico" de Guatemala, "el ungido de Dios". La llegada de Ríos Montt al poder promovió una serie de líderes protestantes en la esfera política en particular Francisco Bianchi,

[22] "La Nueva Junta Directiva de la Alianza Evangélica de Guatemala", en *La Nación,* sábado 17 de julio de 1976.

[23] Pablo Richard y Guillermo Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central, un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana, 1960-1982,* San José, DEI, p. 227-234.

[24] Virgilio Zapata Arceyuz, *Historia de la obra evangélica en Guatemala,* Ciudad Guatemala, 1982, p. 168, 172-173.

secretario particular del general Álvaro Contreras Valladares, encargado de relaciones públicas y Jorge Elías Serrano, presidente del Consejo de Estado.[25]

En septiembre de 1982, en una carta circular redactada por uno de los dirigentes de la Iglesia del Verbo, Carlos Ramírez llamaba a los pastores e Iglesias protestantes estadunidenses pidiéndoles su apoyo económico al régimen de Ríos Montt cuando, según él, Nicaragua "era un modelo marxista de opresión y odio" y la política de Ríos Montt "una alternativa de Dios en este combate por la libertad".[26] Retomando los temas tradicionales premilenarias ligados al anticomunismo militante de las misiones de fe, Ríos Montt buscó con sus mensajes dominicales televisados asegurarse el apoyo de los protestantes guatemaltecos y de la derecha evangélica estadunidense. El primer resultado de esta política fue la "pacificación del triángulo Ixil" en el departamento del Quiché (zona que había sido controlada por el Ejército Guerrillero de los Pobres) con el apoyo asistencialista protestante y la nominación de alcaldes y comisarios militares protestantes. Las "municipalidades estratégicas" fueron organizadas por medio de organizaciones protestantes.[27]

El 8 de agosto de 1983, el ejército guatemalteco puso fin a la fase protestante de la lucha antiinsurreccional nombrando al general Carlos Humberto Mejía Victores. Sin embargo, en Guatemala también los protestantes habían ganado en visibilidad y habían vivido el desfile del centenario de su presencia en el país (noviembre de 1982) como un triunfo y una revancha contra la Iglesia católica. Aun hoy, el hecho de que Jorge Elías Serrano sea uno de los candidatos a la presidencia de la República en la campaña electoral muestra la fuerza política alcanzada por la disidencia religiosa.

V. Algunas observaciones conclusivas

Está claro que la penetración y la difusión de los protestantismos en América Central siempre ha estado ligada, directa o indirectamente, con un interés político. Sea como agente de la expansión británica en la región en contra de la dominación española, sea como instrumento en la mano de los liberales de la segunda mitad del siglo XIX para intentar debilitar el poder de la Iglesia católica. Sin embargo, parece que fue al principio de los años 1960, es decir, a partir de la Revolución cubana, cuando políticos centroamericanos mostraron de nuevo un interés directo en la

[25] Virgilio Zapata Arceyuz, *op. cit.*, p. 173. "Piden la renuncia de 2 asesores de Ríos Montt", en *Unomásuno*, 5 de julio de 1983.

[26] *Carta circular de Carlos Ramírez*, International Lovelift, Eureka, California, 1 de septiembre de 1982.

[27] Jorge Pixley, "Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 76, 1983, p. 9.

propagación protestante. El caso del general Idígoras Fuentes, quien creó un precedente asistiendo por primera vez con el alcalde de la Ciudad de Guatemala a una campaña de evangelización de masa en 1962, fue particularmente significativo. Como lo subraya un pastor "a partir de esta fecha histórica, el pueblo evangélico empezó a proyectar su testimonio hacia las más altas esferas sociopolíticas del país".[28]

Con el favor de los cataclismos y de la inestabilidad política, lo cual alimentó un milenarismo cristiano, las sociedades religiosas protestantes crecieron con un ritmo acelerado durante los años 1970. Al mismo tiempo, la Iglesia católica asumía la doctrina social y se guardaba tanto a su derecha (regímenes militares) como a su izquierda (regímenes socialistas). Tanto en Nicaragua como en Guatemala esta política de la Iglesia explica las tensiones vividas estos últimos años con el Estado. El Estado, confrontando las críticas de la Iglesia, buscó reforzar su posición movilizando los protestantismos disidentes en su favor. Por primera vez, las esferas del gobierno se abrieron para algunos dirigentes protestantes en Guatemala y por lo menos dos accedieron a un estatus político privilegiado en Nicaragua. La coyuntura social y política centroamericana les ofreció líderes protestantes, quienes provenían de los mismos sectores populares y participaban de una misma religión subalterna, una posibilidad de rápido acceso al poder religioso y por eso mismo al poder político. En el marco de estas estrategias de poder, es la relación de estos intelectuales populares progresistas o conservadores con el Estado la que permite explicar en última instancia las luchas por el control del subcampo religioso protestante y el comportamiento político de los protestantismos. Esta relación con el Estado es fundamentalmente de clientelismo. Estas luchas han dado por resultado en Nicaragua el rechazo o la exclusión de los intelectuales protestantes conservadores o reaccionarios y en Guatemala lo contrario. Las transformaciones del campo político han afectado directamente la composición del liderazgo protestante por la relación tensa entre el Estado y la Iglesia católica, y han determinado las posibilidades de acceso al poder religioso. Sin embargo, el interés político por el control del campo religioso protestante ha sido posible sólo porque la relación entre sociedad religiosa dominante (Iglesia católica) y sociedades religiosas subalternas (los protestantismos) se han modificado durante estos veinte últimos años por el crecimiento exponencial de las disidencias religiosas. Los dirigentes protestantes urbanos han podido entonces movilizar la disidencia religiosa en favor de sus estrategias de poder religioso y político. La relación de clientelismo también ha permitido modificar y/o transformar la relación de fuerza entre los agentes (e instituciones a las cuales pertenecen) dentro de la estructura del campo religioso. La posición subalterna de las sociedades religiosas protestantes dentro del campo religioso centroamericano está en la base de las estrategias que buscan transformarla.

[28] Virgilio Zapata Arceyuz, *op. cit.*, p. 176 y 165.

Los protestantismos han sacado de la relación de clientelismo con el Estado tanto un provecho político como un provecho de colocación dentro del campo religioso, mejorando su posición frente a la sociedad religiosa dominante.

El asistencialismo desarrollado con las catástrofes naturales les permitió controlar grandes cantidades de dinero y propició así el reforzamiento de su poder de cooptación sobre los sectores protestantes rurales y la movilización de la religión popular protestante en función de sus intereses hegemónicos. La transacción que estos intelectuales populares protestantes han logrado negociar con el poder se ubica en el marco de las relaciones de clientelismo. El Estado consiguió, por medio de la creación de una clientela de sociedades religiosas protestantes, extender su dominio sobre la sociedad civil contra la Iglesia católica. Por su lado, los intelectuales populares protestantes, por medio de la creación de organismos unitarios, lograron un reconocimiento sin precedente en cuanto clientes privilegiados del Estado. En esta relación asimétrica con el Estado se juega su reconocimiento social y sus estrategias de poder religioso y político caracterizado por un acomodo con el régimen dominante o lo que Lalive d'Epinay llama un conformismo activo. A pesar de sus opiniones políticas opuestas, los comportamientos políticos de las sociedades religiosas disidentes pertenecen a la misma lógica y son idénticos en el marco de esta relación de clientela con el Estado-patrón tal como lo revela el análisis sociológico. Esto no quiere decir, y es necesario insistir en ello, que estemos relativizando las opciones políticas tomadas. Desde un punto de vista ético, éstas no se ubican en el mismo nivel ni son idénticas ni simétricas; está bien claro que los intelectuales populares que colaboran con regímenes represivos y arbitrarios como el de los militares guatemaltecos son despreciables, mientras los intelectuales populares que participan en un movimiento revolucionario al lado de las masas son dignos de respeto, como en el caso de Nicaragua. Nuestro análisis no se sitúa en el nivel de los juicios de valor, pero busca explicar el comportamiento político de los protestantismos a partir de la construcción de esta relación entre sociedades religiosas disidentes, sociedad religiosa dominante y Estado. Por cierto, tenemos que cuidarnos de no caer en paralelismos que pueden enmascarar la complejidad de las relaciones entre grupos religiosos disidentes y poder político. Tampoco es fácil explicar cómo una ideología religiosa premilenarista (lo cual por esencia rechaza todo compromiso político) coexiste con el apoyo de líderes protestantes a tal o cual régimen político.

En el contexto de Chile de 1973-1974, Lalive d'Epinay ha intentado explicar la participación de los protestantes bajo Allende y luego bajo el régimen militar. Al respecto, este autor ha evocado a título de hipótesis la mutación posible del premilenarismo.[29] El premilenarismo estaría rein-

[29] Nos podemos preguntar si el apoyo de las sociedades religiosas protestantes al régimen de Pinochet en 1973 y 1974 no pertenece a la misma lógica que la destacada en Guatemala y Nicaragua. En un contexto de conflicto Iglesia católica-Estado,

terpretado en el contexto político populista, guardando su carácter dicotómico, como dualidad de términos complementarios; así, la espera del Reino no prohibiría la participación activa en la construcción del Reino en este mundo. Con la toma de poder por los militares, según Lalive, los protestantismos chilenos hubieran regresado al dualismo "compartiendo esta vez con los militares una misma visión dualista del mundo". Me parece que en los dos casos estudiados por Lalive no se encuentra, por un lado, un premilenarismo dualista y, por el otro, un premilenarismo reelaborado en una dualidad de términos complementarios que no prohibirían la movilización por el socialismo. Si nos referimos a los casos que acabamos de estudiar, existe más bien un mismo premilenarismo dualista que comparte una visión dualista del mundo con los militares como con los sandinistas, pero en términos opuestos; para los unos el socialismo es el mal y para los otros lo es el capitalismo. Es entonces tanto esta capacidad de inversión del dualismo como la doble relación antagónica del Estado y de las sociedades religiosas protestantes con la Iglesia católica lo que permite explicar la emergencia política de los protestantismos en coyuntura de crisis. En ambos casos, la ideología premilenarista dualista sirve de poderoso instrumento de explicación metafísica de las luchas políticas llevadas, movilizando aquellas clientelas privilegiadas del Estado.[30]

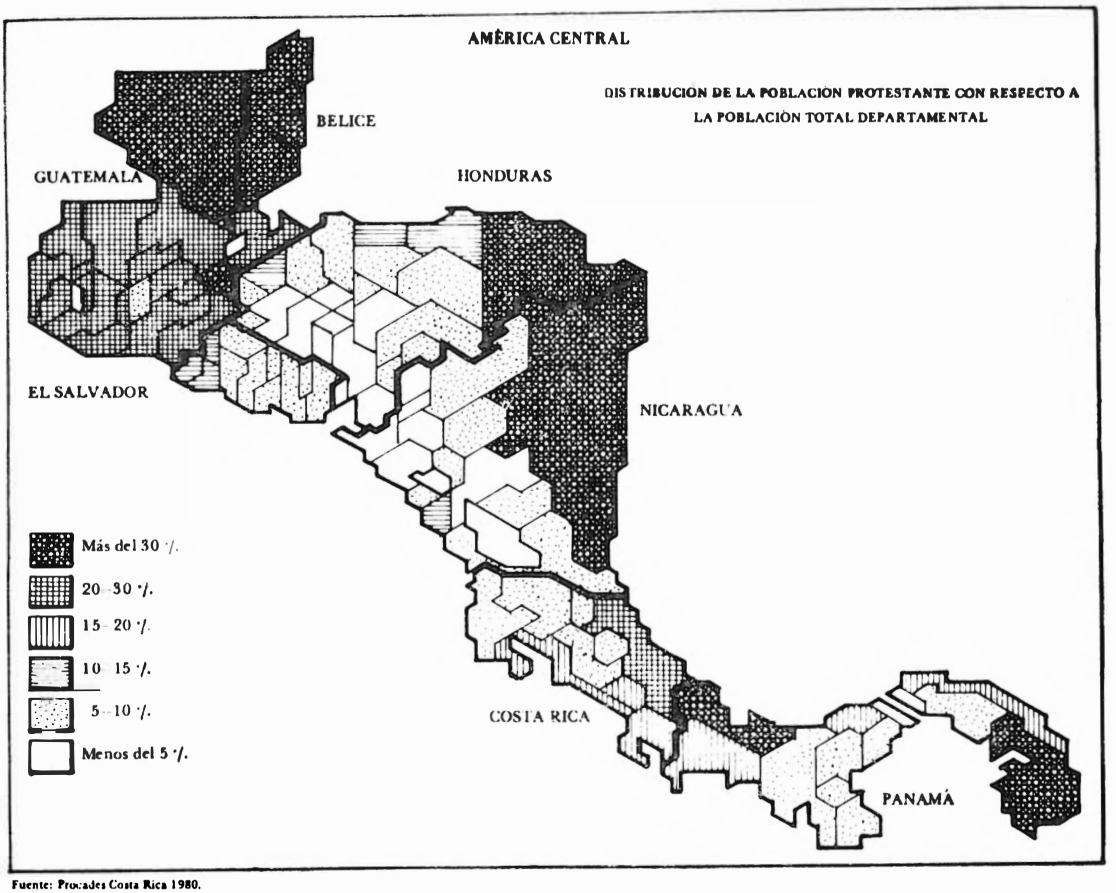
En fin, se debería considerar la difícil formación de actores sociales representables en América Central: por un lado, las grandes categorías sociales están segmentadas de tal modo que es imposible hablar de los intereses campesinos u obreros; por otro lado, estas sociedades segmentadas son sociedades de masas más que de clase. En tal situación, uno puede preguntarse si la propagación de la disidencia religiosa fortalece la segmentaridad de los actores sociales al provecho del Estado. Por otra parte, cabe constatar que en la coyuntura de crisis del Estado frente al

Pinochet buscó apoyo entre las sociedades protestantes con el propósito de amedrentar a la Iglesia católica en su propio campo. Los líderes protestantes obtuvieron un reconocimiento político nunca logrado hasta entonces incluyendo la presencia de Pinochet y altos funcionarios del régimen en la catedral de la Iglesia metodista pentecostal de Santiago; *Cfr.* Christian Lalive d'Epinay, "Regímenes politiques et millénarisme dans une societé dépendante. Reflexión á propos du pentecitisme au Chili", en *Actes de la 15eme Conference Internationale de Sociologie Religieuse*, Venise, CISR editeur, Lille, 1979, p. 70-93.

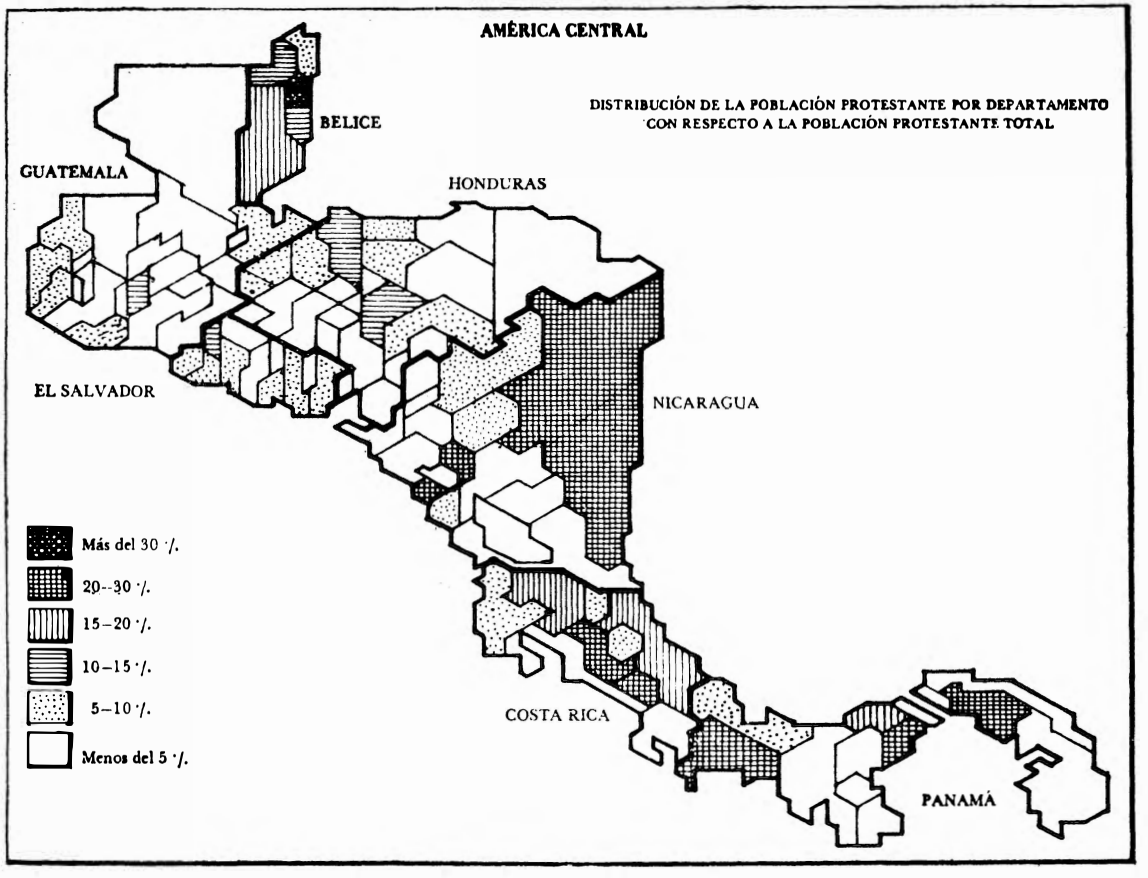
30 Es interesante notar que en los países vecinos como Honduras y El Salvador donde el Estado se apoya sobre la Iglesia católica para mantener su hegemonía, los protestantismos no consiguen ningún papel político específico. También en Costa Rica o Panamá, en situaciones políticas relativamente estables, los protestantismos no alcanzan alguna influencia política. A nivel más general, quizás haya que observar que son las relaciones de tensión entre Iglesia católica y Estado las que faciliten la relación de clientela entre protestantismo y Estado como por ejemplo en el caso cubano y en el caso chileno. En el caso mexicano, donde las relaciones Iglesia y Estado se han normalizado, los protestantismos han dejado de tener algún papel político a partir de la década de los años 1930, mientras habían tenido bastante relieve entre 1914 y 1930 (Carrancismo, Obregonismo y Callismo), período de tensiones particularmente agudas entre Iglesia católica y Estado.

unico actor social representativo, la Iglesia católica, estas disidencias facilitan y ofrecen la formación de clientelas privilegiadas. Como lo apunta Tourraine, para América Latina "no existe de manera general una relación de representatividad entre grupos sociales, fuerzas políticas y expresiones ideológicas, sino una desarticulación que produce una fuerte autonomía de cada uno de los componentes de la acción colectiva en relación con los demás".[31] También esta desarticulación refuerza la intervención del Estado en países donde no existe una separación nítida entre sociedad civil y Estado. Los protestantismos, como actores sociales cuya característica es la producción de ideologías religiosas de protesta simbólica, responden más directamente a las intervenciones del Estado que a las iniciativas de otros sectores sociales. Por eso, en lugar de entenderlos como "vanguardias ideológicas del imperialismo norteamericano" según el refrán de estos últimos años, pienso que hay que entender su acción política como respuesta al estado interventor, quien les asegura en momentos de crisis una mejor posición dentro del campo religioso, nacional, en el marco de la relación cliente-Estado-patrón.

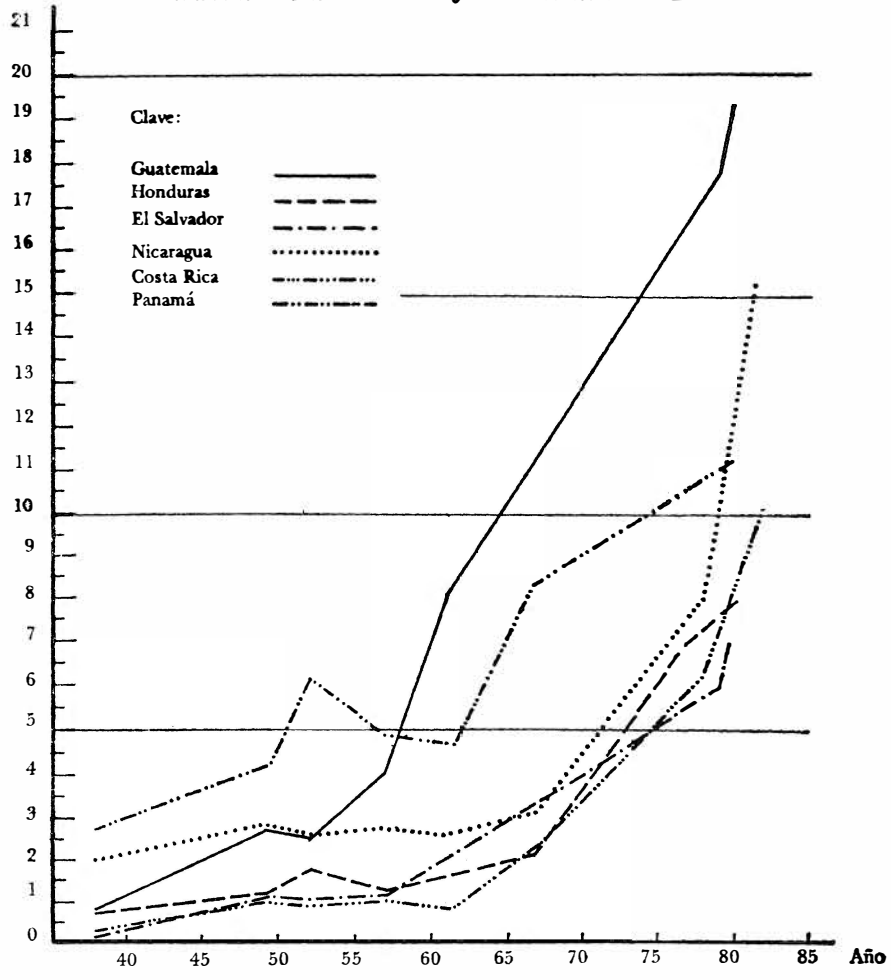
[31] Alain Touraine, "Las pautas de acción colectiva", en *Revista Paraguaya de Sociología*, núm. 60, 1984, p. 27.



Fuente: Proiades Costa Rica 1980.


AMÉRICA CENTRAL
DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN PROTESTANTE POR DEPARTAMENTO
CON RESPECTO A LA POBLACIÓN PROTESTANTE TOTAL
BELICE
GUATEMALA
HONDURAS
EL SALVADOR
NICARAGUA
COSTA RICA
PANAMÁ
Más del 30 %.
20–30 %.
15–20 %.
10–15 %.
5–10 %.
Menos del 5 %.

GRÁFICA DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN PROTESTANTE POR PAÍSES DE AMÉRICA CENTRAL EN PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN TOTAL



Fuentes: World Christianity. 4. Central America and Caribe, Clifton Holland Ed., South Pasadena, California, 1981, 240 p.
Prudencio Damboriena, El Protestantismo en América Latina, Fribourg, FERES, 1962.
Directorio de Iglesias, organizaciones y ministerios del movimiento protestante en Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Panamá, Honduras, Costa Rica y Belize, PROCADES-INDEF, Costa Rica, 1978-1982, 7 vol.