

Capítulo III

Crisis social y protestantismo en Centroamérica

1. Sociografía interpretativa ¹

El protestantismo en Centroamérica ha aumentado rápidamente en los últimos treinta años, llegando a convertirse en una fuerte minoría social. Según una estimación cuidadosa, en 1985, entre el 25% y el 30% de la población total de Guatemala era miembro o estaba vinculado a una iglesia protestante; en Nicaragua, este porcentaje se aproximaba al 13%; en Costa Rica, al 17%; y en El Salvador y Honduras, al 9% (2).

En las reflexiones que a continuación presentamos, intentaremos abordar el problema de las causas de este crecimiento. Para ello, examinaremos las relaciones existentes entre las estructuras sociales y las simbólicas, en otras palabras, la relación entre la "práctica" social

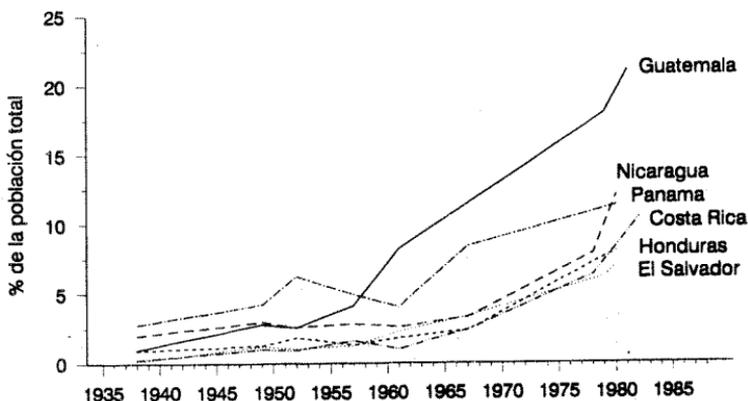
1) Las reflexiones que se refieren a la situación social centroamericana, en lo fundamental, se basan en la siguiente bibliografía: Boris/Rausch (ed.): 1983; Sandner: 1985; Nuhn et al (ed.): 1975; Torres: 1977; Torres: 1983; Molina (ed.): 1978a; Molina (ed.): 1978b. Por su parte, la interpretación sociográfica se centra principalmente en Guatemala, Honduras y Nicaragua. Para verificar cifras individuales y aseveraciones, compárense las gráficas y cuadros del apéndice; para informaciones sobre el contexto científico del ensayo, véase la introducción a este libro.

2) Esta estimación se basa en una extrapolación de datos de 1980, utilizando las tasas de crecimiento de los años setenta. Para las tasas de crecimiento, cfr. Holland (ed.): 1981. Si no se menciona explícitamente una fuente distinta, todos los datos estadísticos para 1980 se basan en el Censo del Protestantismo Centroamericano realizado por el Proyecto Centroamericano de Estudios Socio-Religiosos (PROCADES: 1978 a 1983), entre 1978 y 1982. Los censos nacionales recientes, por lo general, no toman en cuenta la confesión religiosa, de modo que el censo mencionado es la única fuente relativamente confiable para el comienzo de los años ochenta.

y su correspondiente “hábito”, incluyendo un “sistema simbólico” que le permite al individuo orientarse en el mundo (3). Si se produce un cambio de la situación social aparecerán necesariamente nuevas interpretaciones religiosas, o sea, nuevas “ofertas” para una también nueva estructura de la “demanda” simbólica. Aquí intentaremos relacionar las nuevas ofertas religiosas en Centroamérica con las transformaciones específicas de las condiciones sociales de la región y así, por una vía macrosociológica, aproximarnos a las condiciones subjetivas de la adopción de las nuevas alternativas religiosas.

Gráfico No. 1

Centroamérica: crecimiento del protestantismo
Población protestante en % de la población nacional, 1938-1982
(Jose Valderrey F., levemente corregido)



Fuentes: Damboriena: 1963a; Damboriena: 1963b;
Read/Monterroso/Johnson: 1969; Holland (Ed.): 1981;
PROCADES: 1979-1982.

En otras partes de este volumen hemos esbozado una tipología de la oferta religiosa. En el presente capítulo examinaremos las condiciones sociales del crecimiento del protestantismo mediante algunas consideraciones sociográficas. A partir de estas observaciones induciremos las formas específicas de anomía y demanda religiosa, y presentaremos brevemente las diferentes formas de respuesta que el protestantismo entrega a estas cuestiones.

3) Acerca de los términos “práctica” y “hábito”, compárense Bourdieu: 1979, p. 139 sigs. y Bourdieu: 1974, p. 125 sig. (*Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis* — El hábito como mediación entre la estructura y la práctica). Para la cuestión de la subjetividad en este contexto, cfr. Bourdieu: 1974, p. 7 sigs. (*Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie* — Estructuralismo y teoría de las ciencias sociales, en especial p. 18 sigs.).

1.1. Los orígenes del protestantismo en Centroamérica

Las primeras actividades misioneras protestantes en Centroamérica se realizaron bajo influencia inglesa a fines del siglo XVIII, y vinieron del Caribe (4). La Iglesia Anglicana trabaja en Belice desde el siglo XVIII, donde en 1815 levanta su primer templo; además, ya en 1768 establece sus primeros contactos con los indígenas miskitos de la costa caribeña de Honduras y Nicaragua; en esta zona, sin embargo, su primera congregación se establece recién en 1896 en Bluefields, Nicaragua. Desde las islas británicas del Caribe, además, misioneros metodistas ingleses, presbiterianos escoceses (*Scottish Presbyterians*) y bautistas ingleses (*English Baptists*) se dirigen a Belice; así como bautistas jamaicanos (*Jamaican Baptists*), metodistas wesleyanos, de la Iglesia Anglicana, episcopalianos y adventistas a Costa Rica y Panamá (5). Estas iglesias, no obstante, quedan restringidas a los inmigrantes.

Por su parte, los Hermanos Moravos (Iglesia Morava es el nombre que en América Latina recibe la *Mährische Kirche* y el de *Moravian Church* en los EE.UU.), activos desde 1849 en la costa caribeña de Nicaragua, dirigen sus actividades misioneras, en cambio, sobre todo hacia los miskitos de esta región (6); pero su trabajo no se extiende a las regiones de habla hispana.

En Guatemala, la primera misión protestante será la presbiteriana. Antes, desde 1820, en el este del país, en la frontera con Belice, existían solamente algunos contactos con el pequeño establecimiento inglés del Lago Izabal; también se sabe que en los años veinte del siglo XIX, tres hombres de negocios protestantes, Wilson y Anderson (1824) y Dunn (1827), habían vendido Biblias en la capital. Frederic Crowe, marino inglés que durante cinco años había predicado en Guatemala, había

4) Cfr. Nelson: 1982 y Nelson: 1983.

5) *Belice*: Iglesia de Inglaterra (*Church of England*-Anglicana), desde el siglo XVIII como iglesia colonial, primer templo en 1815; misioneros de los bautistas ingleses (*English Baptists*) 1822; metodistas ingleses (*English Methodists*) 1825; presbiterianos escoceses (*Scottish Presbyterians*), alrededor de 1830. *Guatemala*: sólo algunos inmigrantes; no hay misiones bajo influencia inglesa en Izabal; algunos vendedores ambulantes de Biblias. *Honduras y Nicaragua*: Islas de la Bahía: Iglesia Anglicana (*Church of England*), 1839, para inmigrantes de habla inglesa de las Islas Caimán; metodistas wesleyanos (*Wesleyan Methodists*) 1845; Misión Bautista de las Islas Caimán (*Bay Island Baptist Mission*), 1849; 1768, primeros contactos de la Iglesia Anglicana con los indígenas miskitos (Gracias a Dios y Zelaya), pero recién en 1896 se establece la primera congregación en Bluefields, Nicaragua; Hermanos Moravos alemanes (Iglesia Morava, *Herrnhuter*) desde 1849. *Costa Rica* (Limón): Sociedad Misionera Bautista de Jamaica (*Jamaican Baptists Missionary Society*), 1887; metodistas wesleyanos, 1894; Iglesia Anglicana, 1896; todas entre los trabajadores negros inmigrantes que provienen de las Indias Occidentales. *Panamá*: 1864, metodistas wesleyanos con inmigrantes; Iglesia Episcopal (*Episcopal Church*) en Colón, en 1864; Iglesia Anglicana, 1883, e Iglesia Adventista del Séptimo Día (*7th Day Adventists*) alrededor de 1890, ambas entre trabajadores provenientes de las Indias Occidentales. Cfr. Nelson: 1982 y Nelson: 1983.

6) Cfr. más adelante en este capítulo el excursus sobre la misión en la región costera del Caribe.

dejado fundada una escuela, sin embargo no había formado ninguna comunidad antes de su expulsión del país, ocurrida en 1849 (7).

En las regiones de habla hispana se establecerán misiones protestantes de importancia sólo después de que en el siglo XIX los EE.UU. logren imponerse sobre España e Inglaterra en la lucha por el predominio en América Latina, y afirmar su pretensión de dominio en el hemisferio, que ya antes habían anunciado con la Doctrina Monroe (8). Como la frontera de expansión económica hacia el oeste había sido alcanzada en el Pacífico, se trataba ahora de expandirla hacia el sur. Las misiones fueron entendidas como un instrumento de esta expansión, a la vez que como expresión de la idea de que la "Cristiana América" (entiéndase, los EE.UU.; nota del traductor), era el país de Dios en la tierra y estaba destinado a dominar en el hemisferio. En 1856, con Henry B. Pratt en Colombia, por vez primera pisó suelo latinoamericano una misión enviada por una iglesia establecida de los EE.UU. En las décadas siguientes, las misiones seguirán los caminos de la expansión del capital estadounidense en América Latina (9). Desde el punto de vista de las misiones, Richard Storrs, presidente de la "American Board of Commissioners for Foreign Mission", expresó esta relación de la siguiente forma:

...el comercio y el evangelio están en armonía en eso, por lo menos, que la meta de cada uno es cósmica, alcanza a toda la tierra... No es que nuestros misioneros salgan con este propósito, pero adonde sea que vayan y sus enseñanzas sentidas, ahí el camino está abierto para un comercio más amplio (10).

Las actividades de diferentes iglesias y sociedades misioneras protestantes, dispersas en sus comienzos, fueron coordinadas en el Congreso del "Committee on Cooperation in Latin America", efectuado en Panamá en 1916 (11); en él, las 44 iglesias y sociedades misioneras participantes se dividieron América Latina en zonas de operaciones (12). En lo que se refiere al protestantismo histórico y evangelical, este reparto trajo por consecuencia que hasta el presente las diferentes iglesias de una corriente protestante estén repartidas en distintos países, de manera que, por ejemplo, hay presbiterianos sólo en Guatemala, luteranos sólo en El Salvador y Honduras, la Misión Latinoamericana (*Latin America Mission*) sólo en Costa Rica, etc.

7) Cfr. Emery: 1970, pp. 2-14 y Zapata: 1982, p. 9 sigs. Los documentos oficiales sobre la estadía y expulsión de Crowe fueron publicados en 91 páginas por Escobar (ed.): 1984.

8) Sobre las tradiciones del apostolado estadounidense y el ascenso de los EE.UU. como poder hegemónico en el continente americano, cfr.: Wehler: 1974, p. 7 sigs. y p. 74 sigs.

9) Cfr. Bastian: 1986, p. 101 sigs.

10) Richard Storrs: *Addresses of Foreign Mission*. Boston Congregational House, 1990; citado por Bastian: 1986, p. 107 sig.

11) Cfr. Prien: 1978, p. 914 sigs y 798 sigs.

12) Uno de los grandes temas del Congreso fue el protestantismo "como aspecto religioso del panamericanismo". Bastian: 1986, p. 115.

El *protestantismo histórico* y el *evangelical* habían comenzado casi simultáneamente un trabajo esporádico en Centroamérica en las dos últimas décadas del siglo XIX (13), en un período que en la región estuvo marcado por los fuertes conflictos entre las fuerzas conservadoras y las liberales. Los conservadores contaban con el apoyo y la legitimación religiosa de la Iglesia Católica para su política en favor del sistema colonial y de producción feudal; por su parte, a los liberales —interesados en la modernización de la producción agraria y de las estructuras sociales, así como en relaciones autónomas con los EE.UU. a través de la economía de exportación—, el protestantismo estadounidense les venía como anillo al dedo. En concordancia con esto, la primera misión protestante para Guatemala, la presbiteriana, fue invitada al país por el gobernante liberal Justo Rufino Barrios (14). La alta capa social liberal, si bien, por lo general, ella misma no se convierte al protestantismo, lo acoge favorablemente, en especial al protestantismo histórico. Esto se debe, sobre todo, a la difusión que él hace entre los convertidos de las capas medias de una orientación con valores favorables a los EE.UU., lo mismo que por la construcción de escuelas y hospitales religiosos para estas capas sociales. El protestantismo histórico realiza esfuerzos educacionales dirigidos a las capas sociales alta y medias, mediante lo cual logra crear un contrapeso liberal al catolicismo conservador y participa directamente en el proyecto liberal. Sin embargo, por lo pronto, él quedará restringido a las capas medias. Por el contrario, el protestantismo evangelical gana adeptos para su devoción alejada del mundo entre las capas sociales bajas, y crece cuantitativamente más rápido que el protestantismo histórico y la conversión de las personas. El protestantismo evangelical busca la observancia de una rígida práctica devocional.

Las *iglesias pentecostales* comienzan su actividad misionera en la región en los años treinta del presente siglo (15). En todo caso, al igual que el conjunto del protestantismo en ese período, ellas no crecerán significativamente, a pesar de los fortísimos conflictos sociales de los

13) *Misiones del protestantismo histórico*: Guatemala: *Presbyterian Board of Mission* (1882); Honduras: *Episcopal Church* (1874), *Methodist Church* (1845); Nicaragua: *Herrnhuter* (Iglesia Morava) (1845), *Episcopal Church* (1896). *Misiones evangelicales*: Guatemala: *Central America Mission* (1899), el primer misionero de la *Church of the Nazarene* (1901); Honduras: *Central America Mission* (1896), *Wesleyan Methodist Church* (1887); Nicaragua: *Central America Mission* (1904); El Salvador: *Central America Mission* (1896). Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland (ed.): 1981, Zapata: 1982 y Nelson: 1982.

14) A Barrios le interesaba un contrapeso religioso contra la Iglesia Católica, conservadora, para de este modo, fortalecer la posición liberal.

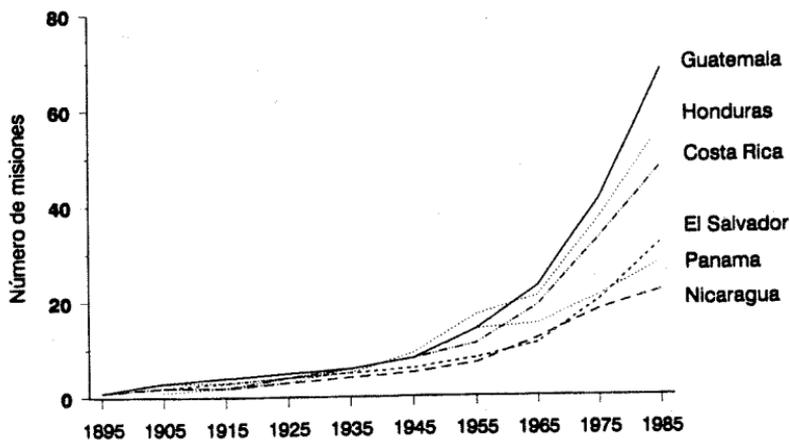
15) Guatemala: *Assemblies of God* (1937), *Church of God, Cleveland* (1944), *Church of the Foursquare Gospel* (1955); Honduras: *Assemblies of God* (1937), *Church of God, Cleveland* (1944), *Church of the Foursquare Gospel* (1951); Nicaragua: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo-Jesús, México (1918), *Church of the Foursquare Gospel* (1955). Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland(ed.): 1981, Zapata: 1982.

años veinte y treinta. Solamente en aquellas regiones donde tuvo lugar una fuerte reestructuración económica, por ejemplo, en enclaves bananeros como Tiquisate en Guatemala (16), se puede ver un incremento significativo del protestantismo, particularmente del movimiento pentecostal; en esos lugares, las iglesias pentecostales se orientan completamente hacia las capas bajas.

En los años setenta aparece en escena una nueva fuerza protestante que, en el aspecto religioso, recoge los intereses de las ascendentes —pero amenazadas por la protesta social— capas alta y media superior; se trata de las iglesias neopentecostales (17). En los años posteriores, paralelamente con la extensión de la crisis social y el endurecimiento de los frentes, estas iglesias lograrán una afluencia de adeptos, sobre todo entre la burguesía industrial y las nuevas capas medias profesionales.

Gráfico No. 2

Aumento de las misiones de EE.UU.
América Central, 1895-1985 (cifras absolutas)



Fuente: Wilson/Siewert: 1986

16) Cfr. el excursus sobre protestantismo y semi-integración, más adelante.
17) Guatemala: *Gospel Outreach* (1974), *Literacy and Evangelism Inc.* (1977), *World Salt Foundation Inc.* (1982), *Youth with a Mission* (1982); Honduras: *Globe Missionary Evangelism* (1976); Nicaragua: *Gospel Outreach* (1981); El Salvador: *Youth with a Mission* (1984). Cfr.: Wilson/Siewert: 1986, Holland (ed.): 1981, Zapata: 1982.

Una mirada al *crecimiento del protestantismo* (18) y al aumento de las *actividades misioneras de los EE.UU.* en Centroamérica (19), nos muestra una clara tendencia al aumento de ambas, desde los años cincuenta y sesenta. En relación con ello, no se debe perder de vista el papel que juega el cierre de China para las misiones después de la revolución, y las fuerzas misioneras que con ello quedan disponibles. En los años cincuenta, predicadores de los EE.UU. realizan en Centroamérica las primeras grandes campañas de evangelización. En 1921 en Guatemala y en 1924 en Nicaragua, Kenneth Strachan, futuro fundador de la estrategia de "Evangelización a Fondo" (*In Depth Evangelism*), había realizado ya grandes campañas, pero sin mayores resultados (20). En los años cincuenta, en todos los países centroamericanos se inicia una serie de campañas; la más importante de las cuales parece haber sido la del evangelista, practicante de la sanidad divina, T. L. Osborne en Guatemala, El Salvador y Panamá, en 1953 (21). Esta "cruzada" — término muy difundido — le confirió impulso especialmente a las iglesias pentecostales, en la mayoría de los casos en detrimento de las iglesias históricas y evangelicales.

Las campañas del Instituto de Evangelización a Fondo (*In-Depth Evangelism*, evangelical), a comienzos de los años sesenta (22), adquirieron un gran significado para el conjunto de las iglesias protestantes en Centroamérica; en ellas participaron como activistas muchos miembros de las iglesias del área. Esta estrategia tendrá repercusión en las iglesias, sobre todo por el efecto de afirmación de la propia identidad que las actividades misioneras tienen sobre los mismos laicos activistas, pero también por el incremento real del número de feligreses. Las campañas del predicador estadounidense de origen argentino, Luis Palau, a comienzos de los años setenta, también podrán contabilizar un cierto crecimiento de la membresía (23). Sin embargo, es dudoso que las exitosas noticias de un gran número de convertidos (24) digan mucho sobre el número real de nuevos miembros ganados para las iglesias

18) Cfr. Gráfico 1: Crecimiento del protestantismo en Centroamérica, al comienzo de este capítulo, y también el cuadro en el Apéndice 2. 1.

19) Cfr. Gráfico 2: Aumento de las misiones de los EE.UU. en Centroamérica, y también el cuadro en el Apéndice 2.2.

20) Cfr. Holland (ed.): 1981, pp. 76 y 113.

21) Cfr. Holland (ed.): 1981, pp. 76, 61 y 134.

22) Guatemala, 1962 y 1968; Honduras 1963-64; en la parte de habla hispana de Nicaragua, 1960, 1978-79, con formación de los llamados Grupos de Discipulado (en relación con "Discipleship", cfr. el capítulo sobre el neopentecostalismo en el capítulo sobre el protestantismo en los EE.UU.), 1980 (en trabajo conjunto con *Campus Crusade for Christ*); en la parte de habla inglesa de Nicaragua, 1967 y 1975; Costa Rica, 1960-61; Panamá, 1977-78, con muy escasos resultados. Cfr.: Holland (ed.): 1981, p. 113 sigs.

23) Guatemala 1971, El Salvador 1970, Honduras 1970 y 1971, Nicaragua 1975 y Costa Rica 1972. Cfr. Holland (ed.): 1981, p. 77 sig.

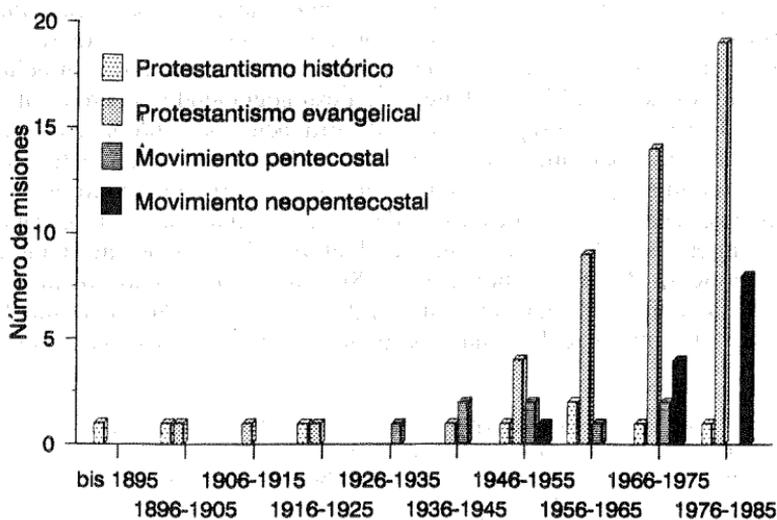
24) ...unos 30. 000 en la campaña de Evangelización a Fondo de 1968 en Guatemala; cfr. Holland (ed.): 1981, p. 77 sig.

protestantes a través de campañas evangelísticas. En todo caso, es posible presumir que la permanente y creciente presencia de misiones de los EE.UU. (25), así como las presentaciones públicas de la nueva oferta religiosa de forma bastante ofensiva, hayan sido algo significativas para explicar el crecimiento del protestantismo.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que el protestantismo no creció en igual medida en todas las *capas sociales*; por ejemplo, solamente hacia la mitad de los años setenta, a través del movimiento neopentecostal, logra alcanzar la capa alta. Además, es importante considerar que si bien las campañas de evangelización estaban dirigidas principalmente a la población urbana, el protestantismo centroamericano es un fenómeno predominantemente rural (26), con lo que saltan a la vista las condiciones sociales que provocan en la gente la necesidad de cambiar sus lazos religiosos.

Gráfico No. 3

Nuevas Misiones de los EE.UU.
Guatemala, 1882-1985 (cifras absolutas, por décadas)



Fuentes: Wilson/Siewert: 1986; Holland (Ed.): 1981;
Zapata: 1982; Resource Center: 1988.

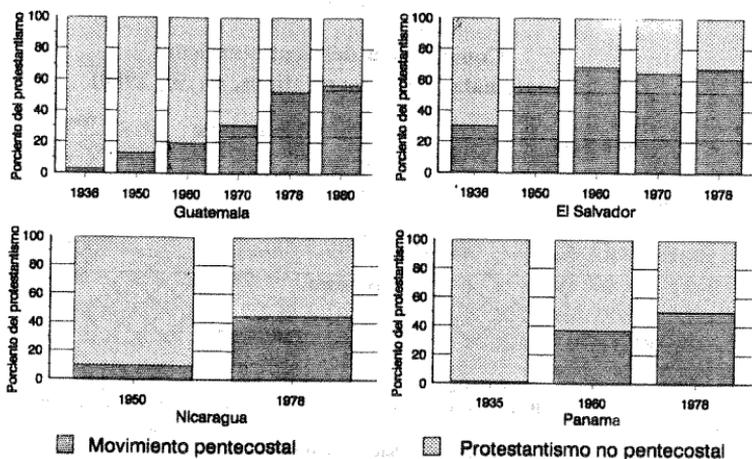
25) Cfr. Gráfico 2: Aumento de las misiones de los EE.UU. en Centroamérica, y también el cuadro en el Apéndice 2. 2.

26) Cfr., entre otros, apartado 1.2.

En lo que dice relación con el crecimiento del protestantismo, actividad misionera y situación social, es de importancia observar que no cualquier *tipo de iglesia* que sea apoyado con fuerza por actividades misioneras de los EE.UU., posee la mayor cantidad de miembros. Así, en el caso de Guatemala, se puede ver que, a pesar de que el protestantismo evangélico es el que, con ventaja, trae el mayor número de misiones de los EE.UU. al país y el pentecostal el menor (27), son las iglesias establecidas pentecostales y las agrupaciones pentecostales las que en conjunto comprenden a más de la mitad de los protestantes del país (28). Entonces, hay que agregar otros factores que deciden sobre el éxito de una nueva oferta religiosa, entre los que se debe destacar sobre todo el hecho de que el mensaje y la práctica de una iglesia correspondan de forma especial a la demanda específica de un sentido de la vida.

Gráfico No. 4

Porcentaje del movimiento pentecostal en el conjunto del protestantismo, 1936-1980 (en %)



Fuente: Holland (Ed.): 1981.

Con respecto a la repartición del protestantismo centroamericano entre sus diferentes corrientes, se puede constatar una tendencia al incremento de la *corriente pentecostal* (29). Las iglesias pentecostales,

27) Cfr. Gráfico 3: Nuevas misiones de los EE.UU. por décadas (Guatemala), y el cuadro en el Apéndice 2. 3.

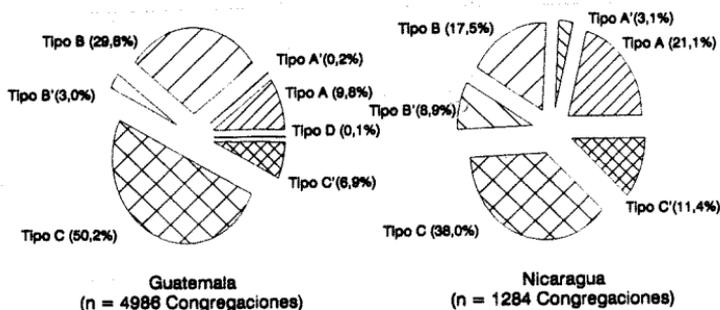
28) Cfr., entre otros, Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua); cfr. también los cuadros en los apéndices 2. 11 y 2. 12.

29) Cfr. Gráfico 4: Porcentaje del movimiento pentecostal en el conjunto del protestantismo, y el cuadro en el Apéndice 2. 4.

que recién en los años treinta iniciaron sus actividades en Guatemala, en 1980 comprendían el 57,1% de los protestantes del país, porcentaje que en Nicaragua era del 49,4 (30). En este crecimiento se puede ver un fuerte aumento de los —aún no establecidos— grupos pentecostales (Tipo C'), así que, de las 377 (!) iglesias individuales formadas en Guatemala en 1985 (31), la mayor parte pertenece a este tipo. En relación al número de miembros, predomina, sin embargo, el protestantismo establecido y no el sectario, —también, y especialmente— en el movimiento pentecosta: (32), de manera que en él son las agrupaciones establecidas las que muestran la mayor afluencia de adeptos en los últimos años. El protestantismo neopentecostal representa una nueva e importante fuerza. Aunque el número de sus miembros es todavía muy pequeño en relación al conjunto del protestantismo, tiene una alta tasa de crecimiento, si bien la extensión social está limitada a las capas media y alta en la mayoría de las iglesias de esta corriente. Esta orientación hacia las capas superiores, acompañada de la correspondiente fuerza económica, por cierto acrecienta considerablemente su dinámica y peso social.

Gráfico No. 5

Composición del protestantismo
Guatemala y Nicaragua (tipos, en %, 1980)



Fuente: Cálculación según PROCADES: 1980 y 1981,
tipologización propia.

30) Cfr. Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua), en este capítulo.

31) Datos de la administración guatemalteca (Ministerio de Gobernación: Registro de Reconocimiento de Personería Jurídica; Orden alfabético de iglesias reconocidas en su personería jurídica a partir de 1973, situación en febrero de 1986) y observaciones propias (hasta febrero de 1986), comparados y ajustados de acuerdo con datos estadísticos de 1980.

32) Cfr. para Guatemala y Nicaragua, en el Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua), las partes de los Tipos C y C', así también como B y B'. Para los tipos cfr. el capítulo sobre Tipología del protestantismo centroamericano en el presente volumen.

La relación entre el *protestantismo histórico* y el *evangelical* está marcada, tanto por la competencia para captar miembros, como por una fuerte influencia teológica del protestantismo evangelical sobre el histórico. Como ambas corrientes iniciaron sus trabajos casi simultáneamente en Centroamérica, el protestantismo histórico no pudo ocupar y solidificar fuertes posiciones en la sociedad guatemalteca antes de que se emprendiera la amplia labor conversionista por parte de las misiones evangelicales, de modo que desde el comienzo el protestantismo evangelical tiene un mayor número de iglesias que el histórico. El hecho de que en Nicaragua el protestantismo histórico cuente con una posición cuantitativa tan fuerte (33), está basado en el profundo enraizamiento que la Iglesia Morava, como iglesia étnica, tiene entre los miskitos.

El desarrollo del protestantismo en Guatemala, que hemos señalado anteriormente, no se puede separar del desarrollo de la *sociedad*. Tanto los años cincuenta, pero particularmente los sesenta, en los que el crecimiento del protestantismo comienza claramente a aumentar, se caracterizan en Centroamérica por ser años de rápidos reajustes sociales. A éstos les sigue una profunda crisis económica que empieza a fines de los setenta y que hasta hoy no ha sido superada. Se puede concluir, entonces, que las profundas transformaciones de las formas de producción y, sobre todo, la creciente polarización social, demandan nuevas formas de interpretación religiosa.

1.2. El protestantismo centroamericano como fenómeno mayormente rural

Las regiones del Altiplano Central y la de la Costa Occidental de Centroamérica, son las que registran el mayor crecimiento del protestantismo, aun cuando es en la Costa Oriental que éste posee la más larga tradición y el mayor porcentaje de adeptos entre la población (34). El protestantismo llegó a las zonas de habla hispana de los países centroamericanos en la época en que los liberales ocuparon el poder, pero apenas comenzó a incrementarse significativamente recién en la década de los cincuenta de este siglo, cuando se produce la integración agroindustrial de la región al mercado mundial (35). El mapa sinóptico de Centroamérica (36) muestra claramente que *el*

33) Cfr. Gráfico 5: Composición del protestantismo (Guatemala y Nicaragua).

34) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en este capítulo y en el Apéndice 1. 2 a 1. 5, y 2. 5 a 2. 9. Para una orientación geográfica de las reflexiones siguientes, cfr. el mapa en el Apéndice 1. 1, en el que están escritos los nombres de los departamentos de los países centroamericanos.

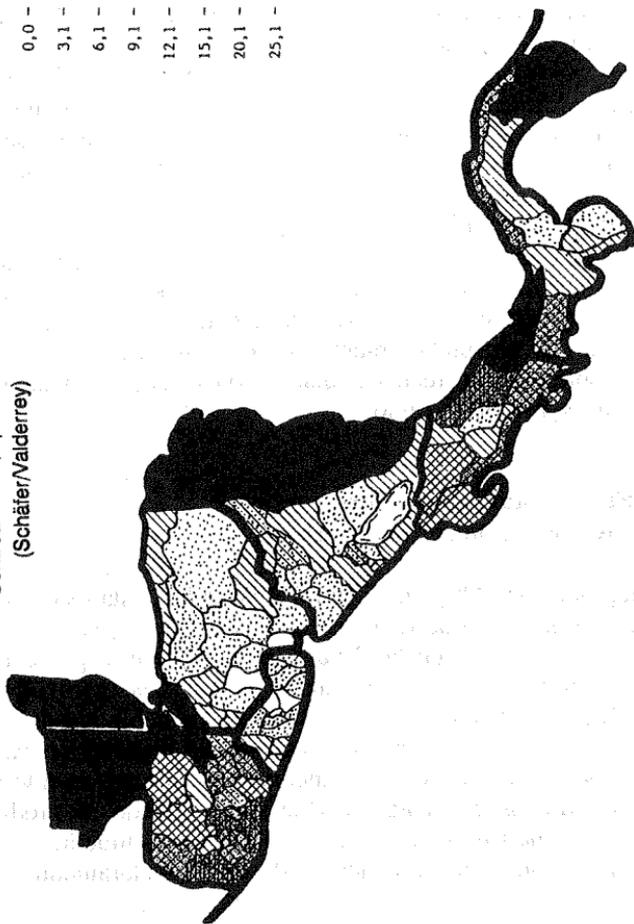
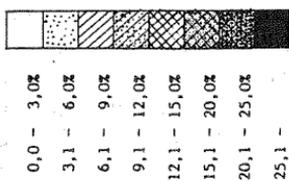
35) Cfr. Gráfico 1: Crecimiento del protestantismo en Centroamérica, al comienzo de este capítulo.

36) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica).

Población protestante según departamentos

Centroamérica, aprox. 1980

(Schäfer/Valderrey)



Fuentes: PROCADES: 1979-1983, y censos nacionales correspondientes, según las fuentes oficiales o según informaciones de PROCADES

protestantismo es fuerte principalmente en las *áreas rurales*; lo que muestra la relación existente entre *integración capitalista al mercado mundial* y crecimiento del protestantismo, ya que Centroamérica se integró al mercado mundial por medio de la explotación del suelo, y no a través de la industrialización (37). La agricultura continúa siendo el polo de desarrollo más importante, aun después de la industrialización a partir de los años cincuenta y sesenta (38). Por consiguiente, fue el campo, y no la ciudad, él que experimentó y padeció primero las consecuencias de las profundas transformaciones económicas y sociales. Los conflictos

...se evidenciaron especialmente en las zonas periféricas en donde las estructuras económicas y sociales simplemente fueron arrolladas por el sector expansionista moderno de la producción agrícola... La violencia se realizó silenciosamente en los procesos de desalojo y empobrecimiento (39).

Cuadro No. 1

**Estructura social rural
Centroamérica, aprox. 1980**

	Porcentaje de tierras (%)	Porcentaje de población (%)	Clase social
Campesinado sin tierra	-	27,7	} Clase baja
Minifundistas semiproletarizados	6,6	48,8	
Agricultores medianos, Pequeña industria artesanal, capataces	20,2	19,1	Clase media
Latifundistas (de ellos grandes)	73,2 (38,0)	4,4 (0,4)	Clase alta
	100,0	100,0	

Fuente: Cálculos según Boris/Rausch (ed.): 1983.

Este desarrollo legó una estructura social rural profundamente polarizada (40). Luego de un período de fuerte dinámica económica

37) Cfr. Bambirra: 1983, p. 23 sigs. y 74 sigs.

38) Cfr. Boris: 1983, p. 32 sig.

39) Sandner: 1985, p. 218.

40) Cfr. Cuadro 1: Estructura social rural (Centroamérica), en este capítulo.

basada en la dependencia externa y la polarización interna, el deterioro de los términos de intercambio en los años sesenta y setenta provoca, a fines del período, un verdadero desastre económico que va acompañado de una profunda crisis política que dura hasta nuestros días. Según Edelberto Torres Rivas (41), esta crisis adquiere el carácter de una ruptura de la continuidad del desarrollo capitalista centroamericano. En este sentido, sus consecuencias afectan gravemente no sólo a las capas bajas, sino también a las dominantes e intermedias. En el marco de este proceso de transformaciones y crisis, el protestantismo adquiere una creciente importancia principalmente en el campo, pero más tarde también en las ciudades.

Cuadro No. 2

**Estructura social urbana
Centroamérica, aprox. 1980**

	Porcentaje de población (%)	Clase social
Marginados (sector informal)	19,0	} Clase baja
Obreros	55,0	
Pequeña industria y comercio	12,0	} Clase media
Clase media dependiente	12,5	
Burguesía mediana y grande	1,5	Clase alta
	100,0	

Fuente: Cálculos según Boris/Rausch (ed.): 1983.

Las estructuras sociales en las *ciudades* permanecen estables por más largo tiempo que las del campo. Aquellas se transforman recién en los años sesenta, con los comienzos de la industrialización y el crecimiento de la burocracia, transformaciones que se expresan también, por una parte, a través de la proletarización y la marginación de algunos sectores, y por otra, mediante la formación de una nueva capa media y de una burguesía industrial (42). El porcentaje de protestantes entre la población es, en las ciudades, inferior al promedio nacional (43); lo que

41) Cfr. Torres: 1983, p. 71 sigs.

42) Cfr. Boris: 1983, p. 41 y Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98 y 100, y más adelante.

43) Cfr. las cartas en Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en este trabajo (también Apéndice 1. 2) y el Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

Cuadro No. 3

Composición del protestantismo urbano
en comparación con el nivel nacional
Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá
(Aprox. 1980, corrientes¹ en %)

	Guatemala		Nicaragua		Costa Rica		Panamá	
	Capital ²	Nación ³	Capital	Nación	Capital	Nación	Capital	Nación
Prot. hist. (Prot. hist. sin departamentos de la Costa Atlántica)	7,9	10,0	19,4 (19,4)	24,2 (17,3)	8,2 (8,2)	7,0 (4,6)	16,5 (16,5)	11,6 (7,1)
Prot. evang.	35,1	32,8	36,1	26,4	40,7	35,0	40,0	41,0
Mov. pent.	56,5	57,1	44,5	49,4	51,1	58,0	43,5	47,4
Mov. neopent.	0,5	0,1	-	-	-	-	-	-
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

1 Protestantismo histórico: Tipos A y A'; protestantismo evangélico: tipos B y B'; movimiento pentecostal: tipos C y C'; movimiento neopentecostal: tipo D.

2 Composición del protestantismo a nivel de la capital.

3 Composición del protestantismo a nivel nacional.

Fuente: PROCADES: 1980 a 1983; tipologización propia.

no se explica por la suposición de que en las ciudades se hubiera realizado menos actividad misionera que en el campo, ya que, por el contrario, las grandes campañas de evangelización se han concentrado en los centros urbanos, así como también, la mayoría de las iglesias tiene sus sedes administrativas en las capitales. De modo que este bajo porcentaje debería ser atribuido más bien a las, comparadas con la situación rural, escasas transformaciones sociales ocurridas en las ciudades.

Además, si se exceptúa como caso único la región costera del Atlántico, el protestantismo histórico y el evangelical presentan en las ciudades un porcentaje superior al promedio (44), hecho que muestra, primero, los vínculos ligeramente más fuertes de ambas corrientes en el medio urbano; esta preferencia puede ser atribuida, en parte, a la vinculación más o menos intensa de las primeras actividades misioneras en las ciudades (45), e igualmente, a un cierto papel que ha jugado la orientación hacia las capas medias del antiguo protestantismo histórico (46). Los datos estadísticos (47) señalan, asimismo, que el protestantismo pentecostal tiende a estar más fuertemente representado en las regiones rurales que en las urbanas, de manera que parece haber sido capaz de dar una respuesta religiosa a los profundos trastornos sociales, que era más plausible para las víctimas.

En los apartados siguientes intentaremos presentar las situaciones específicas en las que de preferencia se origina una demanda de religión protestante. En relación con ello, el objeto de la investigación será la situación de las capas sociales dominantes y la de las intermedias.

1.3. Migración, marginación y violencia en las capas bajas

El desarraigo causado por la migración es, en muchas zonas, un factor que juega un importante papel para el crecimiento del protestantismo. Ello se puede observar, especialmente, en aquellas zonas en las

44) Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

45) Cfr. las informaciones dispersas correspondientes en Holland (ed.): 1981. Los vínculos del protestantismo histórico y del evangelical eran fuertes en las regiones urbanas de Costa Rica, de modo que el porcentaje del protestantismo histórico en la capital es más alto que el promedio nacional; en Guatemala, las misiones del protestantismo histórico se concentran desde temprano en las regiones rurales, de ahí que el porcentaje de esta corriente en la capital se encuentra por debajo del promedio nacional. Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano, en este capítulo.

46) En relación a los datos estadísticos del Cuadro 3, es importante saber en este contexto que en Guatemala, junto a la capital, existen importantes subcentros urbanos como Quetzaltenango y Retalhuleu.

47) Cfr. Cuadro 3: Composición del protestantismo urbano.

que la frontera agrícola se extiende hacia regiones anteriormente no cultivadas y en aquellas donde, combinado o no con lo anterior, se explotan los recursos del subsuelo (48). Este fenómeno es observable, también allí, donde la incipiente agricultura capitalista en su fase temprana —los años cincuenta— necesitaba mano de obra (49).

Excursio: sobre protestantismo y migración

El importante rol de la migración en el crecimiento del protestantismo se muestra con especial claridad en el departamento de *El Petén*, Guatemala. En lo que dice relación con el porcentaje de protestantes en la población, está a la cabeza de las regiones centroamericanas de habla hispana con un 41,8%, del cual los pentecostales constituyen la mayoría con un 79,2% del total de protestantes. En *El Petén* no es posible distinguir ni un foco tradicional de misiones de una iglesia determinada que hubiera sido crucial para el desarrollo del protestantismo (50), ni tampoco se pueden detectar importantes influencias de la vecina Belice. Sin embargo, en las dos últimas décadas *El Petén* ha sido la zona de mayor inmigración de toda Centroamérica (51). Hasta avanzados los años cincuenta era una región de selva tropical virgen, habitada únicamente por algunos grupos de indígenas de las tierras bajas y unos pocos colonos. A partir de 1959 el gobierno favoreció el poblamiento por pequeños campesinos, lo que trajo como resultado la primera oleada de inmigrantes. En 1964, tiene ya un 9,4% de población protestante (52). En los años sesenta y setenta llegan nuevos contingentes de inmigrantes, compuestos de pequeños campesinos sin trabajo o desalojados de otras zonas. Muchos desalojos de campesinos se producen bajo el gobierno militar en el curso de los años setenta, sobre todo debido a la violenta incorporación a la producción capitalista del agro de la región norte de los departamentos vecinos de *El Petén*, que son *Alta Verapaz*, *Izabal* y, parcialmente, de *El Quiché*, la llamada “Franja Transversal del Norte”. Los comienzos de la ganadería extensiva y los descubrimientos de riquezas del subsuelo, principalmente en la región fronteriza con *Alta Verapaz*, trajeron consigo nuevas expulsiones, así como la semiproletarización de la población rural de esta región. En aquellos lugares en que se combina el descubrimiento de riquezas del subsuelo con una semiproletarización más avanzada, el porcentaje de protestantes es bastante más alto que en el resto de *El Petén*. Para el período 1964-1980, estos procesos van acompañados por un crecimiento del

48) Estos son, sobre todo, los departamentos de *El Petén*, *Alta Verapaz*, *Izabal* y, parcialmente, *Quiché* (Guatemala), así como *Jinotega* y *Río San Juan* (Nicaragua).

49) Especialmente *Escuintla*, *Retalhuleu*, *Suchitepéquez* (Guatemala); *El Paraíso* (Honduras); *Chinandega* y *León* (Nicaragua), y los antiguos enclaves bananeros.

50) Los esfuerzos misioneros de la *Iglesia Nazarena*, cuyo centro estaba en *Alta Verapaz* (cfr. *Zapata*: 1982, p. 88 sigs.), no tuvieron ningún significado. En *El Petén*, las misiones se multiplican con la corriente migratoria.

51) El crecimiento de la población en Guatemala entre 1966 y 1980 es de 43,8% (promedio anual=2,9%); en *El Petén*, en el mismo período, es de 396% (promedio anual=26,4%).

52) Esto con un promedio nacional de población protestante de alrededor de un 7,3%. El 8,2% que da el Censo Nacional, muy posiblemente se debe a un error; cfr. *Stahlke*: 1966, p. 116. El valor aproximado de 7,3% parece ser más adecuado.

protestantismo para el conjunto del departamento de un 344,7%, es decir, una tasa anual promedio del 22,9% (53). El más alto crecimiento de la cantidad de protestantes en la población en este período lo muestra Alta Verapaz: desde un mínimo 1,5% en 1964 a un 13,8% en 1980, registrando así, con ventaja, el porcentaje de población más alto en el municipio que ha sufrido las transformaciones económicas más profundas (54).

El problema de la migración juega también un importante papel en el crecimiento del protestantismo en las grandes *concentraciones urbanas*. La creciente expulsión de población de la producción agrícola debido a las transformaciones operadas en ella en los años sesenta y setenta, lo mismo que la violencia militar en el campo, provocaron una huida en masa hacia las ciudades (55); de esta manera, aparecen en los centros urbanos los amplios cinturones de marginalidad que acogen a estas masas, que no pueden ser incorporadas por una producción industrial de escaso desarrollo. En esta situación de desarraigo e, inicialmente, de desorientación y desorganización en que vive esta población, las iglesias protestantes (56), especialmente las pentecostales, y en menor medida las evangélicas, jugarán un rol decisivo, él que será mayor en la medida en que la Iglesia Católica casi no está presente en las zonas suburbanas pobres (57); de acuerdo con esto, es justamente en las zonas suburbanas donde las agrupaciones pentecostales (Tipo C') están más fuertemente representadas (58).



En las zonas rurales afectadas, se conjugan la activación de la explotación capitalista, la expulsión y la migración, así como el padecimiento debido a la violencia física, para formar una especie de *síndrome de desarrollo*, cuyas víctimas —la población indígena y los inmigrantes— viven una *crisis general del conjunto de sus condiciones de vida*; crisis semejante a la que experimentan los emigrantes del campo en la anonimidad de las ciudades, al vivir bajo condiciones de marginalidad social. La situación, de los migrantes está marcada, sobre todo, por dos factores centrales: primero, por la pérdida de su ambiente social y cultural a causa del éxodo —frecuentemente forzado por la violencia o la necesidad— y, segundo, por estar librados a las dificultades de un nuevo comienzo en condiciones duras y desacostumbradas en las tierras incultas, o a las de integración o semi-integración en las formas

53) Esto en comparación con un crecimiento nacional promedio del protestantismo del 147,8% (promedio anual de crecimiento=9,8%) en el mismo período.

54) En 1980, el municipio de Chiséc tenía un 32,9% de población protestante; en el conjunto del departamento de Alta Verapaz el promedio era del 13,8%.

55) Cfr. Boris: 1983, p. 51.

56) Sobre el protestantismo en las zonas suburbanas de Guatemala, cfr. Roberts: 1967.

57) Cfr. Calder: 1970, p. 137.

58) Cfr. en PROCADÉS: 1979 a 1983 (listas de la primera parte), los grupos que se pueden agregar al Tipo C'.

de trabajo y de vida dependientes de la producción agraria capitalista o, por fin, a las de la vida urbana. Por lo general, son las iglesias pentecostales las que entregan una respuesta a la demanda de un sentido de la vida que en estas situaciones se origina.

La *semi-integración* es también relevante entre las condiciones sociales del incremento del protestantismo en las capas bajas. El término “semi-integración” designa la subordinación o sometimiento (*Subsumtion*), apenas parcial, a determinadas formas de producción y consumo, y se refiere así a un fenómeno concomitante a la reestructuración capitalista de la economía centroamericana. La semi-integración adopta distintas expresiones, así como son diversos los grados de virulencia subjetiva que su vivencia provoca, variaciones que están de acuerdo con el grado de integración y las formas económicas dominantes en las distintas regiones. Así, ella es significativa principalmente en aquellas regiones que se encuentran en una fase incipiente de integración a la producción agraria capitalista, lo mismo que en las que esta integración se encuentra avanzada (59). No obstante, en medida creciente y de forma indirecta, —por medio de la “subordinación formal” (*Formelle Subsumtion*) y la “subordinación de mercado” (*Marktsubsumtion*) (60)— la semi-integración empieza a alcanzar también a aquellas regiones que tienen una productividad y una dinámica económica relativamente reducidas (61).

Excursus: sobre protestantismo y semi-integración

De la gran región del Suroeste de Guatemala, con un porcentaje de población protestante superior al promedio nacional, podemos tomar aquí el departamento de *Escuintla* para un examen más detenido. Este departamento cuenta con una larga historia de transformaciones económicas, iniciadas en 1936 en el municipio de Tiquisate con una plantación bananera de la United Fruit Company (UFCO) (62). El desarrollo económico cobraría sus tributos sociales:

59) Fuertemente integrados y con producción tecnificada: Escuintla, Retalhuleu, Suchitepéquez (Guatemala); Choluteca, El Paraíso (Honduras); Chinandega y León (Nicaragua). A través de la economía cafetalera: San Marcos, Quetzaltenango, Sololá, Chimaltenango (Guatemala); Matagalpa, Jinotega, Masaya y Carazo (Nicaragua). Integración comenzando a través de nuevos productos: entre otras, Santa Bárbara y Copán (Honduras).

60) En lo que se refiere a estos términos, cfr. la investigación de Bennholdt-Thomsen: 1980, p. 80 sigs., sobre las formas en que los pequeños productores son subordinados al mercado agrario nacional e internacional.

61) Las consecuencias sociales de esta forma indirecta de subordinación al mercado para las comunidades indígenas se pueden cfr. en la investigación sobre la comunidad de San Miguel Ixtahuacán, de Smith: 1981, p. 63 sigs. y 113 sigs. Cfr. también, más adelante, el apartado sobre protestantismo e identidad étnica.

62) Cfr. Barry/Preusch: 1986, p. 226.

A Tiquisate se le ha llamado un ejemplo excelente de efectividad productiva y de desorganización social... Alcoholismo, prostitución, relaciones familiares relajadas, fuertes antagonismos sociales —todo se encuentra en ese lugar (63).

En 1940 el misionero pentecostal estadounidense John Franklin inicia precisamente en ese municipio el trabajo de las Asambleas de Dios (*Assemblies of God*) (64). El profundo proceso de transformaciones económicas, la fuerte inmigración (65) y la, intensa y simultáneamente efectuada, propagación de la nueva oferta religiosa, provocan un rápido crecimiento del movimiento pentecostal. En el mismo período, y bajo las mismas condiciones, crece igualmente el protestantismo en Izabal y Zacapa, las otras sedes de la UFCO. En 1950, con un porcentaje de población protestante del 5,9%, Escuintla sobrepasa claramente el promedio nacional del 2,8% (66). El “boom” del algodón en los años cincuenta se extiende al departamento, acompañado de las primeras anexiones de tierras por parte de la oligarquía y el comienzo de la producción de exportación en grandes superficies con instalaciones de elaboración agroindustriales. En 1964, con un 11,2%, tiene un porcentaje de protestantes claramente superior al promedio nacional del 7,3%, dentro del cual, las iglesias pentecostales aventajan ligeramente a las históricas y evangelicales (67).

En los años sesenta se desarrolla un nuevo proceso de concentración de la propiedad junto con la industrialización e intensificación del uso de productos químicos en la producción agraria, lo que trae consigo el que se produzca un excedente de mano de obra que, en el mejor de los casos, puede seguir siendo ocupada como mano de obra estacional. Muchos habitantes emigran de la región (68). Con el trabajo estacional —al cual todavía hoy deben viajar los campesinos del Altiplano— no obstante, se transfieren algunos problemas sociales surgidos de la producción capitalista a las regiones de procedencia de los trabajadores. Otra consecuencia social del desarrollo de los años sesenta la constituye la “brusca descomposición de una pequeña burguesía rural” (69) que ahora, o debe llevar una existencia marginal como pequeños campesinos, en parte semiproletarizados, o debe emigrar. Los peones y pequeños campesinos que permanecen en la región son integrados a la producción capitalista agraria, pero sin tener acceso a su correspondiente consumo. Las tensiones sociales que se originan desatarán duras luchas laborales en los años setenta. Después de 1964, o sea, luego de consumada la subordinación a la producción capitalista y cuando la inmigración se va estancando, el protestantismo crece ya con un ritmo bajo el promedio nacional, de modo que el departamento tiene hoy un porcentaje sólo poco superior al promedio nacional de población protestante. En todo caso, la porción correspondiente al protestantismo pentecostal ha aumentado, abarcando en 1980 ya el 68,0% de los protestantes.

63) Dessaint: 1962, p. 349.

64) Cfr. Zapata: 1982, p. 133.

65) Cfr. Molina (ed.): 1978, p. 240.

66) Cfr. Dirección Nacional de Estadística: 1950.

67) Cálculo según Stahlke: 1966.

68) Cfr. Molina (ed.): 1978a, p. 49 y 59.

69) Molina (ed.): 1978b, p. 128.

El departamento de *Retalhuleu* que pertenece también a la misma zona económica y ha conocido un desarrollo semejante, tenía en 1980 un 24,4% de población protestante. Sin embargo, en este departamento este tipo de desarrollo comenzó muy posteriormente, en la medida que no experimentó transformaciones tempranas derivadas de la producción bananera. Aun así, en los años sesenta se produce su integración en la producción capitalista mecanizada y de uso intensivo de productos químicos tan rápidamente como en Escuintla, aunque con menos agroindustria y con una concentración de la propiedad de la tierra claramente mayor. Estos factores hacen más brusca la transformación, empujando a más personas a la marginalidad (70). Este proceso fue acompañado por un crecimiento rápido del protestantismo, el que de un porcentaje del 2,9% de la población en 1964 alcanza un 24,4% en 1980, al mismo tiempo que el movimiento pentecostal se transforma en la corriente más importante, con el 56,5% de los protestantes; dejando atrás al protestantismo histórico, que en 1964, representado sobre todo por la iglesia presbiteriana, era la principal corriente (71). Los agudos procesos de transformación y el alto grado de polarización que acarrearán, y que se expresan en la marginalidad de grandes sectores de la población, traen consigo un crecimiento desproporcionadamente fuerte del protestantismo pentecostal en Retalhuleu, más que en Escuintla; tendencia que también se puede observar en regiones semejantes de otros países centroamericanos.

En *Honduras*, los departamentos de Santa Bárbara, Copán y Ocotepeque, en la frontera con Guatemala, cuentan tanto con un porcentaje de población protestante muy por encima del promedio nacional, como también con un fuerte movimiento pentecostal. Santa Bárbara y Copán han sido centros del trabajo misionero, primero de la Misión Centroamericana (*Central American Mission*, evangelical) y, posteriormente de las Asambleas de Dios y de la Iglesia de Dios, ambas pentecostales. Desde los años setenta estos departamentos viven un proceso de integración creciente a la agricultura capitalista de exportación (72). Ocotepeque posee todavía estructuras agrarias más bien tradicionales, pero constituye un importante nudo de comunicaciones entre El Salvador, Honduras y Guatemala, y es a la vez un centro de la actividad misionera de los Amigos (cuáqueros). Los departamentos vecinos de Lempira, Intibucá y La Paz, a lo largo de la frontera con El Salvador, nos proporcionan una muestra opuesta a la que acabamos de detallar. Esta región contaba en 1980 con un porcentaje de población protestante muy bajo (un promedio de 3,1%) y pocas iglesias pentecostales; además, ella está aislada y se ve poco afectada por la polarización social, de tal modo que sus formas de producción y condiciones de vida son tradicionales. En ella la demanda de religión pentecostal aparece recién en los años ochenta, junto con la corriente de refugiados provenientes de El Salvador y la creciente conflictividad y militarización de la zona (73).

En *Nicaragua* es posible reconocer una relación similar entre subordinación bajo condiciones de economía capitalista (plantaciones de café) y crecimiento

70) Cfr. Molina (ed.): 1978b, p. 126 sigs.

71) Cfr. Stahlke: 1966. En este caso se trata de la Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala.

72) Cfr. Ruppel: 1983, p. 209.

73) Testigos oculares de la región informan de un fuerte aumento de iglesias pentecostales en el curso de los años ochenta.

contra la población civil y no contra tropas combatientes (83). El efecto terrorista indirecto, de intimidar a la población civil, se puede lograr, ya sea por medio de ataques militares de gran envergadura, como por acciones expresamente dirigidas por pequeñas unidades paramilitares, los llamados “escuadrones de la muerte” (84). En este contexto, la crueldad de los métodos empleados y la indefensión e inocencia de las víctimas (85), constituyen importantes componentes tácticos para aumentar los efectos indirectos del terror.

Excursus: sobre protestantismo y violencia -1

Para el período que abarca esta sociografía es muy importante la operación contrainsurgente en la parte oriental de Guatemala, en los departamentos de Zacapa, Izabal y Chiquimula, a mediados de los años sesenta (86). El conjunto del suroeste del país (87) apenas está integrado a la economía nacional y muestra una débil dinámica económica (88), de modo que aquí se puede considerar el

intimidación inducida por los ejemplos de los actos de destrucción”. Aguilera: 1980, p. 542. Para la problemática de la violencia y sus resultados síquicos en Guatemala, desde el punto de vista del behaviourismo, cfr. Aguilera/Romero: 1981.

83) En este sentido, la Fuerza Aérea de los EE.UU. (USAF), realizó investigaciones sociológicas sobre las consecuencias de los bombardeos en la Guerra de Corea, para poder medir su función como terror. Cfr. Watson: 1982, p. 106. Para la situación de la población que ha sufrido bombardeos en El Salvador, cfr. Campos/Avila: 1985.

84) Sobre el origen de los “escuadrones de la muerte” en Guatemala, Cfr.: Sharkman: 1976, p. 327 sigs.; Aguilera: 1980, p. 544 sigs. En este país estos grupos paramilitares se formaron en la década de los sesenta en cooperación con las Fuerzas Armadas regulares. Los nombres que usan, como “Mano Blanca”, “Nueva Organización Anticomunista”, “Ojo por Ojo”, etc., buscan señalar la autonomía de estos grupos; sin embargo, en la mayoría de los casos se trata de grupos armados y dirigidos por el Ejército y financiados por la oligarquía, que si bien son clasificados como grupos terroristas de ultraderecha, coordinan sus acciones con el Ejército y son protegidos por la mayoría de los gobiernos. En 1986, un testigo ocular me informó sobre instalaciones especiales de los escuadrones de la muerte en cuarteles militares. Unidades similares actúan prácticamente en todos aquellos estados latinoamericanos en los que la “National Security Doctrine” (Doctrina de Seguridad Nacional) ha llegado a ser la doctrina militar dominante. Acerca de la llamada “Doctrina de Seguridad Nacional”, cfr. Herman/Chomsky: 1979 y Herman: 1982. En el marco de las acciones militares oficiales, igualmente forman parte del repertorio las formas de terror contra la población civil. Cfr., de la gran cantidad de testimonios, el informe anual de Amnesty International, los testimonios en el Tribunal Permanente de los Pueblos: 1984, así como la reconstrucción de una masacre en Falla: 1983. Debido a sus intereses y bases sociales diferentes, la guerrilla se diferencia fundamentalmente del Ejército en el tratamiento que da a la población civil.

85) “(Las víctimas son desolladas, descuartizadas, quemadas, marcadas con hierros al rojo, enterradas vivas, empaladas, etc.) Esa crueldad no es superflua, sino que busca aumentar la seriedad de la amenaza, a fin de aumentar la inhibición a través del terror”. Aguilera: 1980, p. 546.

86) Cfr., en especial, Black: 1984, p. 22; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 107 sigs.; Informationsstelle Guatemala: 1982, p. 71 sigs.; Aguilera: 1980, p. 543 sigs.; Cáceres: 1980, p. 162 sigs.

87) El Progreso, Jalapa, Chiquimula, Zacapa y algunas zonas de Izabal.

88) Cfr. Molina (ed.): 1978b, p. 108.

conflicto militar, de forma más o menos pura, como factor que posiblemente favorece el crecimiento del protestantismo.

En 1966 y 1967, el Ejército de Guatemala, con la asesoría de especialistas de los EE.UU., realizó una gran ofensiva contra la guerrilla que actuaba en Izabal, Zacapa y Chiquimula; ofensiva en la cual los militares provocaron varios miles de víctimas, en circunstancias en que la guerrilla contaba con unos 500 miembros (89). Mediante la "táctica de 'tierra arrasada' en las poblaciones sospechosas" (90), aldeas enteras fueron borradas del mapa; simultáneamente, se desarrollaban también las llamadas "medidas cívico-militares" con acciones de contenido social realizadas por los militares en beneficio de la población, a la vez que, por su parte, el gobierno conducía las llamadas "acciones de limpieza" mediante comandos terroristas paramilitares. En el período 1966-1976, la tasa de actos de violencia con motivación política en los departamentos del suroeste, es la más alta del país (91). Con todo, en la misma región, entre los años 1964 y 1980, el protestantismo sólo tiene un crecimiento promedio (92); únicamente en El Progreso y Jalapa se puede ver en este lapso un incremento, en especial del protestantismo pentecostal, que sobrepasa el promedio (93). De esta manera, en los territorios directamente sometidos al conflicto bélico, se vive un cambio religioso menor que en los territorios vecinos, expuestos más a la indirecta función de terror que tiene la guerra. Se puede concluir necesariamente entonces que, en un primer momento, la violencia no tiene por qué provocar estados anómicos, sino que, en gran parte, puede ser aceptada como algo necesario y pasajero.

Aquí es necesario hacer notar que en la parte oriental del país la guerrilla no tenía un respaldo muy grande en la población (94) la que, en parte, temía la pérdida del derecho a la propiedad junto con una victoria de los rebeldes "comunistas" (95). A través de una intensa propaganda fascista de masas en los años anteriores, una parte de la población estaba provista ya de un modelo simbólico aclaratorio frente a la violencia, el que, con todo, pudo haber atribuido suficiente plausibilidad a los frentes de guerra dentro de la zona de hostilidades militares directas. Algunas de las consecuencias del uso de la violencia que se pueden observar por lo general como "fuerte incomunicación, creciente conducta fatalista, crecimiento del interés religioso y aparición de rituales supersticiosos" (96), pudieron de esta forma ser políticamente canalizadas. En los territorios vecinos, menos polarizados pero afectados por la función de la guerra como terror y la acción de los comandos terroristas paramilitares, la ideología fascista se mostró menos efectiva como modelo aclaratorio, pues fue conducida al

89) Las estimaciones varían considerablemente, Black: 1984, p. 22, da una cifra total de 8.000 personas como valor intermedio.

90) Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 108.

91) Cfr. el cuadro en el Apéndice 2. 13. En estas cifras no están consideradas las víctimas provocadas directamente por las acciones bélicas.

92) Cfr. el cuadro en el Apéndice 2. 10.

93) El Progreso, 359,5% (promedio de crecimiento anual=24,0%); Jalapa, 210,5% (promedio de crecimiento anual=14,3%). Entre 1964 y 1980, en el promedio nacional el protestantismo creció en un 147,8%, lo que equivale a un crecimiento anual de un 9,9% .

94) Cfr. Cáceres: 1980, p. 171.

95) Cfr. Black: 1984, p. 171.

96) Watson: 1982, p. 104.

absurdo por el terror de las mismas fuerzas fascistas. Por otro lado, la función de terror de la guerra tiene efectos psicológicos más gravitantes que la guerra abierta misma; quizá sea esta la razón por la cual, en los territorios situados cerca de los escenarios de la guerra, que la Mano Blanca asoló más intensamente, la proporción de protestantes es mayor que en aquellos donde se vivió la guerra entre Ejército y guerrilla en forma abierta (97).



Cuadro No. 4

**Víctimas civiles de operaciones militares
en el Altiplano de Guatemala
(1979 - 1984)**

<i>Personas que vivieron en el Altiplano antes de 1979:</i>	2.580.000
Personas refugiadas del Altiplano:	1.225.600
Personas muertas (sólo según testimonios oculares):	20.000
Personas desaparecidas (bombardeos, secuestros etc.):	54.400
<i>Personas que todavía viven en el Altiplano:</i>	1.300.000

Fuente: Frank/Wheaton: 1984, p. 92.

De acuerdo con investigaciones psicológicas sobre la guerra, las personas que se encuentran afectadas directamente por los conflictos armados están menos expuestas a sus efectos psicológicos negativos que aquellos que viven en las regiones limítrofes (98). A esto se agrega que, en el aspecto síquico, los daños económicos causados por la guerra y el terror repercuten con más fuerza que la experiencia directa —pero transitoria— de la violencia física misma (99). Como es sabido, el efecto directo de la violencia, o de la experiencia colectiva de una catástrofe, genera solidaridad como primera reacción entre los afectados (100). Por otra parte, frente a una experiencia de violencia, para los

97) Según Sharkman: 1976, p. 341, éstos son los municipios de Los Amates, Morales, Río Hondo, Teculután, Zacapa y Chiquimula; excepto Zacapa y Chiquimula, todos ellos tienen un porcentaje de población protestante superior al promedio; cfr. el cálculo respectivo con base en PROCADES: 1981.

98) Cfr. Watson: 1982, p. 105 sig., quien se basa en P. E. Vernon: "Psychological Effects of Air-Raids", en: *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 36, 1941, p. 457 sigs. Observaciones similares para Nicaragua se hacen en: Koop: 1987, p. 19.

99) Cfr. Watson: 1982, p. 106, en relación a los estudios sobre la Guerra de Corea por la USAF; sobre las observaciones recientes en Nicaragua, cfr. Koop: 1987, p. 19.

100) Esto se puede observar actualmente de forma ejemplar en las "Comunidades en Resistencia", en las zonas del Norte de Guatemala. En esas comunidades indígenas, perseguidas por los militares, se da una gran solidaridad, y las fronteras religiosas mismas han perdido validez. Esto me lo relató en 1986 un sacerdote que había trabajado durante algunos años en una de esas comunidades.

afectados los factores de toma de partido y plausibilidad de sus sistemas simbólicos de uso corriente son de suma importancia, pues ellos deciden si la agresión física sufrida se vive además como una crisis general del sentido de la vida.

Excursio: sobre protestantismo y violencia -2

La situación del *Norte de Guatemala* durante los conflictos armados desde 1979, confirma esto a través de algunas diferencias características con los conflictos armados de los años sesenta (101). Si tomamos como muestra al azar la aldea de Nebaj, ubicada al norte del departamento de Quiché, en el centro del conflicto armado y la represión militar, se puede percibir que en el núcleo del lugar (sin los caseríos aledaños), el protestantismo aumentó del 23, 2% de la población en 1980 al 45, 9% en 1985, es decir, prácticamente se duplicó (102). En esta zona, la resistencia de la guerrilla estaba profundamente arraigada en la población indígena; coincidentemente, las acciones militares fueron dirigidas con gran crueldad contra el conjunto de la población. Estas logran someter ampliamente la resistencia, con lo cual destruyen las esperanzas de una gran parte de la población en una pronta liberación y en un futuro humanamente digno, de manera que el terror provoca una crisis existencial del sentido de la vida. Por otra parte, los sistemas religiosos tradicionales no les ofrecen casi ninguna posibilidad de explicación religiosa frente a esa extrema dimensión de violencia que han experimentado colectivamente. El etnólogo estadounidense Benjamín N. Colby, aclara esta situación de la siguiente manera:

Igual que una enfermedad física, esa situación terrible requiere ser entendida y necesita remedio. Pero el remedio ya no se encuentra en la devoción religiosa tradicional. No hay medios en los sistemas ixiles de divinación para tratar hechos como que aldeas enteras sean bombardeadas con *napalm*, niños sean masacrados y mujeres violadas y dejadas sin brazos ni piernas, y que hombres, mujeres y niños sean por igual torturados. No hay ninguna ceremonia de madrugada que pudiera proteger a los indígenas de ser ametrallados desde los helicópteros (103).

La huida de la población desde las zonas de combate y su internación en las llamadas "aldeas estratégicas", constituye otro factor adicional que se suma a la situación anterior. En muchos aspectos ella se asemeja a la migración económica forzada, solamente que sus síntomas son mucho más profundos. Si en estas circunstancias el número de miembros, sobre todo de las iglesias pentecostales, aumenta a saltos, aunque fuera a modo de enmienda, habría que añadir, no obstante, que un gran número de personas entran en éstas por razones

101) Sobre los conflictos armados de fines de los setenta y de los ochenta, cfr., en especial, Black: 1984, p. 113 sigs. ; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 109 sigs. ; Frank/Wheaton: 1984; Fried (ed.): 1983, especialmente p. 191 sigs y 239 sigs.

102) Datos propios para 1985, calculados con los valores de PROCADES del tamaño promedio de las comunidades, y comparados con los datos de PROCADES: 1981.

103) Colby: 1985, p. 52.

tácticas ya que los militares, por lo general, consideran las iglesias como apolíticas o de derecha, lo que tiende a proteger a sus miembros de la represión.



El uso de la violencia, principalmente en su forma de *terror*, provoca inseguridad y crea una demanda de religión; sobre todo de tipo pentecostal. La *toma de partido de los afectados* y el éxito de su causa son relevantes para determinar si la violencia experimentada originará una mayor demanda religiosa. En este sentido, existen indicios de que el protestantismo aumenta particularmente en aquellos lugares en los que *las esperanzas y las perspectivas de futuro les han sido arrebatadas* a la gente por medio de acciones militares. El sistema religioso de las iglesias pentecostales, evidentemente, parece estar en mejor situación que los sistemas religiosos tradicionales de la población en cuestión, o que el protestantismo histórico, para satisfacer la demanda religiosa específica que la violencia origina.

1.4. El catolicismo ¹⁰⁴

El catolicismo, oficial y clerical, es el sistema religioso dominante desde la conquista del continente. En las zonas indígenas de Guatemala ha venido cristalizándose un sistema integral de elementos religiosos mayas y católicos. La modernizante Acción Católica actúa en Centroamérica desde los años cincuenta; debido a su estrecha cooperación con la población rural —la que había empezado con propósitos anticomunistas—, se convirtió en uno de los ejes de la resistencia campesina. Del mismo modo, amplios círculos de la Iglesia Católica, incluso miembros del episcopado, fueron atraídos por una cierta apertura hacia las cuestiones sociales; por el contrario, otros, en particular de la jerarquía, del clero nacional y católicos de las capas medias, conservaron estrictamente las viejas posiciones. Es por eso que durante los años setenta tuvo lugar una clara división entre una fracción de tendencia favorable a la oligarquía, y otra orientada por los intereses de los pobres;

104) Acerca del desarrollo de la Iglesia Católica en el marco de las condiciones sociales de Centroamérica, existe un número bastante grande de publicaciones, sobre las que podemos basar nuestras reflexiones. En relación al conjunto de América Latina: Alonso/Garrido: 1962; Labelle/Estrada: 1964; The Catholic University of America: 1967; Anuario Pontificio: 1953, 1967 y 1980; y Krummwiede: 1982. Referentes a Centroamérica, en especial: Alonso: 1964; Alonso: 1967; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983; Calder: 1970; Centro de Estudios Euménicos Latinoamericanos(ed.) sin año; Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica: 9. 1986; Crahan: 1986; Estrada: 1979; Holleran: 1974; Informationsstelle Guatemala: 1982; Meléndez: 1986; Murillo/Pochet: 1986; Opazo: 1985; Prien: 1978, p. 709 sigs. ; Richard/Meléndez (eds.): 1982. Referentes a Guatemala, en particular, cfr. Berryman: 1984. Para más títulos, cfr. las bibliografías de Meléndez: 1986a y Meléndez: 1988.

a la primera pertenecen esencialmente el alto clero y el clero nacional, estrechamente unido a los intereses burgueses; a la segunda, sobre todo el clero bajo y el extranjero. Así, en las dos últimas décadas las iglesias protestantes se enfrentaron a un catolicismo fuertemente fraccionado.

Las reflexiones siguientes parten del punto de vista general de que en los lugares en que se dan condiciones favorables para el crecimiento del protestantismo, la demanda religiosa general, es decir, también en dirección al catolicismo, es más fuerte que en otras partes (105); por consiguiente, en estas reflexiones se plantea la pregunta de si, y cómo, tiene la *Iglesia Católica* capacidad de competir con el *protestantismo*.

Una mirada panorámica sobre el conjunto de los *países centro-americanos* permite ver que la presencia notablemente más fuerte del protestantismo en Guatemala, muy probablemente tiene su origen en el decisivo y duradero debilitamiento de la Iglesia Católica provocado por los liberales desde el siglo pasado (106), combinado con una fuerte integración económica al mercado mundial (107). Una mirada en detalle, en cambio, permite observar diferencias más particulares.

Primero, podríamos observar los territorios con una *Iglesia Católica de orientación tradicional*. La situación de Chiquimula, en Guatemala (108), es bastante inequívoca; en esta zona, la presencia del santuario del llamado "Cristo Negro de Esquipulas" permite unir en forma relativamente estrecha una alta cantidad de sacerdotes y religiosas (109) con la devoción popular ladina. Al mismo tiempo, este departamento es una de las regiones económicamente menos dinámicas; de modo que en este caso podemos hablar de una zona con una tradición religiosa fuertemente arraigada que, además, apenas se ve cuestionada por transformaciones sociales. En Escuintla, la Iglesia Católica es fuerte en las estadísticas (110), pero en la Arquidiócesis de Guatemala, a la que pertenece el departamento, gran parte del clero estaba ligado a la

(105) En el plano estadístico, es difícil determinar la fuerza real de la Iglesia Católica pues ella en su informes no diferencia entre miembros activos y pasivos, y además, mientras ellos no se retiren expresamente, continúa incluyendo como miembros propios a quienes se han convertido al protestantismo. Por esto, para medir la presencia católica en una zona, tomaremos como punto de partida la oferta religiosa, es decir, el número total de sacerdotes y religiosas de una diócesis en relación con la población local, según el Anuario Pontificio (cfr. Anuario Pontificio: 1953, 1967 y 1980).

(106) A comienzo de los años cincuenta la proporción sacerdotes/población era, en Guatemala, tres veces inferior a la de los otros países centroamericanos; calculado según Prién: 1978, p. 1068 sigs.

(107) El papel de la Iglesia Católica aparece muy claro si se le compara con Costa Rica, país en el cual la integración en el mercado mundial se realizó también en forma rápida y contundente, pero donde la Iglesia Católica permaneció mucho más fuerte que en Guatemala. Sin embargo, en Costa Rica una política de reformas muy previsora impidió que los antagonismos sociales irrumpieran con tanta fuerza, como sucedió en Guatemala.

(108) 11, 7% de población protestante.

(109) 1: 1. 818 en el año 1967; 1: 927 en 1980 (religiosos: población).

(110) 1: 1. 306 en el año 1980, con una media nacional de 1: 5. 187.

sede episcopal de la capital y pertenecía al clero nacional, de orientación más bien burguesa. En esta región, la Iglesia Católica se encontraba en una mala situación para enfrentar adecuadamente los procesos de transformación social. En la diócesis hondureña de Santa Rosa de Copán, por su parte, se combinan una orientación más bien conservadora y clerical con una carencia de personal.

Veamos ahora ejemplos de las regiones con una *Iglesia Católica más bien de orientación de base*. En Honduras, Choluteca, al igual que su vecino El Paraíso, con respecto a su integración económica, presenta condiciones muy favorables para el crecimiento del protestantismo. En Choluteca, sin embargo, a comienzos de los años sesenta se inició, con asesoría de sacerdotes canadienses, un trabajo católico de base muy activo entre los campesinos del lugar; el que en el transcurso de los años sesenta y setenta se intensificó por medio de la instalación de la llamada "Escuela Radiofónica", un centro de capacitación campesina, y la formación de predicadores laicos (Delegados de la Palabra) (111). Un desarrollo similar se efectuó en León y Chinandega, Nicaragua, donde en el mismo período la antigua Diócesis de León estableció también una Escuela Radiofónica e inició la formación de predicadores laicos, de lo que surgiría un fuerte movimiento católico de base. Del mismo modo en Guatemala, sobre todo en las diócesis de El Quiché y Cobán (Alta y Baja Verapaz), en los mismos años se desarrolla un intenso trabajo de base claramente identificado con los intereses de los campesinos indígenas oprimidos (112). Desde mediados de los años setenta, el movimiento católico de base en Centroamérica fue progresivamente objeto y víctima de persecución del terror militar, y sus muertos ascienden a varios miles (113).

El *catolicismo oficial y conservador* pudo mantener sus posiciones en todas aquellas zonas en las que no tuvieron lugar transformaciones económicas o sociales directas que lo obligaran a dar respuestas nuevas y coherentes. El catolicismo conservador ha fracasado completamente para dar una respuesta religiosa adecuada a las necesidades de los campesinos, del proletariado urbano y del subproletariado, debido a sus estrechos vínculos con la oligarquía, vínculos que recién en los últimos quince años se han ido debilitando paulatinamente.

Una respuesta de este tipo sí pudo ser ofrecida en todos aquellos lugares en los que el *movimiento católico de base* era fuerte y capaz de interpretar religiosamente la *situación social de los oprimidos* en forma adecuada para ellos. A partir de la toma de partido que de ello se

111) Cfr. Richard/Meléndez (eds.): 1982, p. 322 y Opazo: 1985, p. 170 y 183 sigs.

112) Cfr. Richard/Meléndez (eds.): 1982, p. 211 y 240; Sierra: 1982, p. 70; Opazo: 1985, p. 172 sigs.; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 107 sigs.

113) En 1980, el obispo de la Diócesis de El Quiché, Girardi, cerró sus oficinas de Santa Cruz del Quiché como protesta contra la persecución.

origina, este movimiento se convirtió en parte integrante y, a la vez, en víctima de la polarización política y militar. A través del fortalecimiento del *Movimiento Carismático Católico* —especialmente del ala que trabaja hacia las capas bajas— surgido en los años ochenta, parece que, tras un escepticismo inicial, el clero dominante quiere propiciar un sustituto del movimiento de base que satisfaga mejor sus intereses (114).

1.5. Crisis de legitimidad y pérdida de posición entre los sectores dominantes e intermedios

Con el descenso económico desde fines de los años setenta, *los sectores dominantes centroamericanos* entran en una profunda crisis económica y política.

Excursio: sobre las capas altas

Las *burguesías centroamericanas* (115) tienen su origen histórico fundamentalmente en la exportación de café que comienza en el siglo XIX. En correspondencia con el desarrollo económico de la región, ellas tuvieron su base en la producción agraria de exportación y en el comercio exterior a ella asociado. La industrialización comienza recién en la década de los sesenta del presente siglo, dirigida decisivamente desde el exterior y dependiente de las importaciones (116). Este proceso es en Nicaragua y, aún más, en Honduras, bastante lento, y en Guatemala, El Salvador y Costa Rica, mayor y más fuerte (117). Con la industrialización surge una burguesía industrial que se establece adicionalmente a la burguesía agraria y a la ligada al comercio exterior. Sin embargo, no es posible trazar con plena exactitud la línea divisoria entre las distintas fracciones de la burguesía, ya que se produce un entretrejimiento múltiple del capital (118).

Los militares constituyen un importante factor del dominio de la burguesía; ellos están arraigados más bien en las capas intermedias, pero le sirven a la burguesía para asegurar su dominio. A causa de la crisis estructural del dominio burgués en casi toda Centroamérica, durante los últimos treinta años los militares

114) Sería interesante analizar el movimiento carismático católico en relación a la función social de sus dos alas, la de la capa alta y la de la capa baja; presumiblemente debe ser muy parecida a la de las iglesias neopentecostales y pentecostales.

115) No consideraremos ni la diferenciación interna ni el especial desarrollo de Nicaragua desde el triunfo de la revolución en 1979. Ambas tareas abrirían perspectivas interesantes, pero también saldrían del marco de esta sociografía interpretativa si se realizaran aquí. El autor agradece al profesor Dieter Boris de Marburgo, por informaciones telefónicas sobre las tendencias actuales de la burguesía centroamericana.

116) Sobre las premisas de la industrialización, cfr. Bambilra: 1983, p. 164 y 132; para la dependencia de la importación cfr. Torres: 1983, p. 38.

117) Cfr. Boris: 1983, p. 50 sigs. En Nicaragua se forma además una constelación especial debido a la concentración del capital en manos de la familia del dictador Somoza.

118) Torres: 1983, p. 38, prefiere hablar de una "diferenciación funcional".

han mantenido casi ininterrumpidamente el poder en sus manos (119). Desde esa posición, en Guatemala a muchos militares les fue posible enriquecerse y así, altos oficiales ascendieron socialmente a la burguesía (120). De acuerdo con Edelberto Torres Rivas (121), los elementos fundamentales de la dominación en Centroamérica son: el ejército como eje, la burguesía agraria y la burguesía industrial como actores y beneficiarias de la expansión económica, y parte de las capas medias como personal técnico y administrativo.

El marcado crecimiento económico entre 1950 y 1978 (122), así como los éxitos parciales del modelo de desarrollo modernizante, condujeron a que los grupos dominantes, sumidos en esta dinámica económica, tendieran a no advertir los problemas sociales estructurales (123). De esta manera se procreó una crisis social y política permanente que, con la recesión económica que empieza hacia fines de los años setenta (124), estallará o en conflictos armados, como en Guatemala, El Salvador y Nicaragua o, por lo menos, en el aumento de las acciones de protesta junto con la ampliación de los instrumentos coercitivos del poder: ejército, policía y grupos terroristas, como en Honduras y Costa Rica (125).



Las dictaduras militares de las últimas décadas eran ya expresión de la permanente *crisis de legitimidad de la dominación burguesa* sobre el pueblo. Sin embargo, la burguesía tomó conciencia de esta crisis sólo forzosamente, y recién en los últimos diez años, cuando la factibilidad de su dominación se vio cuestionada por las sublevaciones, la militarización y la polarización general de la sociedad. Según Torres Rivas, esta crisis de legitimidad es percibida por las “clases dominantes como una gran desobediencia popular” (126). La experiencia de perder la legitimidad y el poder, o por lo menos de la posibilidad de perderlos,

119) Cfr. Torres: 1983, p. 74.

120) Cfr. Boris: 1983, p. 51; Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 101; Torres: 1983, p. 38 y, con detalles, Black: 1984, p. 30. Este proceso se institucionaliza en el mundo financiero mediante la fundación de un especial “Banco del Ejército”.

121) Torres: 1983, p. 26.

122) Media anual de un 5,3%, cfr. Boris: 1983, p. 31. Cfr. también Sandner: 1985, p. 214 sigs.

123) Cfr. Sandner: 1985, p. 223.

124) En 1979 el Producto Social Bruto de Centroamérica mostró un crecimiento negativo. Cfr. CEPAL: 18 de noviembre de 1983, p. 1 sig.

125) En la segunda mitad de los años ochenta, la Democracia Cristiana parece haber tomado, a través de una nueva ideología, un rol dirigente en la reintegración de la sociedad. Se trata, no obstante, de un experimento bastante dudoso, como lo demuestra el hecho de que, tanto en El Salvador como en Guatemala, siguen desarrollándose en igual medida, o aumentando, las acciones militares contra la población, de que los militares siguen controlando fuertemente el aparato del estado y de que no se ha propuesto ningún tipo de reforma estructural. En El Salvador, el experimento demócratacristiano acaba de fracasar, desembocando en la toma del gobierno por el partido de ultraderecha ARENA.

126) Torres: 1983, p. 73.

se ve reforzada por la amenaza personal de la violencia física (127), lo mismo que por la drástica reducción de las perspectivas económicas y políticas. La vieja burguesía descubre de pronto, estupefacta, que ya no puede simplemente seguir viviendo como lo había hecho por generaciones (128); y la nueva burguesía ve cortadas sus grandes perspectivas de poder que se han ligado a su rápido ascenso social en las últimas décadas.

Estos sectores sociales encauzan cada vez menos su demanda religiosa hacia la Iglesia Católica, pues ésta cobija un movimiento de base que toma una inequívoca opción política a favor de las víctimas del sistema y, además, porque en relación con la fuerte polarización social, las posiciones de la jerarquía se vuelven cada vez más moderadas y diferenciadas. Así, en la burguesía se puede escuchar a menudo la opinión de que la Iglesia Católica se ha vuelto "comunista" (129). Por el contrario, para distintos sectores de las capas dominantes, la oferta simbólica de *las agrupaciones neopentecostales establecidas* se hizo cada vez más interesante, y el número de sus iglesias se incrementó considerablemente desde comienzos de los años ochenta (130). Estas iglesias concentran su trabajo en las capitales y en las ciudades más importantes, enfocándolo hacia las capas sociales altas y sus fracciones aliadas de las capas medias.

De esta manera, hacia finales de los años setenta la crisis social afecta también a los sectores dominantes, quienes la experimentan como un profundo *cuestionamiento de la legitimidad y facticidad de su poder*. En forma creciente, *las iglesias pentecostales* darán respuesta a la demanda religiosa específica que de ello resulta. Esto se puede confirmar también por una observación hecha en El Salvador en el sentido de que, con la generalización de los conflictos sociales, a fines de los años setenta, en los barrios residenciales, las iglesias protestantes habrían "crecido en forma sorprendente" (131).

127) En Guatemala, desde 1966 hasta 1976, el 8% de la víctimas de la violencia política, referidas por Aguilera, eran miembros de la burguesía o empleados de confianza de alto rango; cfr. Aguilera: 1980, p. 554. A fines de los años setenta y en los ochenta, crece la amenaza, junto con el número absoluto de las víctimas de la violencia política; también es posible establecer un leve aumento relativo: alrededor del 10% del total de víctimas de la guerra en Guatemala puede ser identificado con los sectores dominantes; cfr. Washington Office on Latin-America: II, 1983, p. 13.

128) Cfr. Martín-Baró: 1984, p. 509. Hay que añadir también, como plantea Sandner: 1985, p. 225, que "el viejo recurso de la no-decisión y la no-solución de los problemas y estados de tensión sociales... perdió eficacia".

129) Así lo escuché en numerosas conversaciones informales durante mi exploración de campo en 1983, y en la investigación de campo en 1985 y 86.

130) Según una evaluación de los datos de PROCADES: 1981, en 1980 había en Guatemala cuatro iglesias neopentecostales; según cálculos propios, en 1986 eran ya quince; en cualquier caso para siete de ellas se debe tener cierta reserva, pues se encuentran todavía en una fase de cambio.

131) Palacios: 1981, p. 105.

En razón de la fuerte polarización económica y social de Centroamérica, las *capas intermedias* han sido de escaso interés para la investigación social (132). No obstante, en relación con el protestantismo histórico y el evangelical, así como con el movimiento neopentecostal, ellas desempeñan un papel nada despreciable. En Centroamérica es posible diferenciar entre tradicionales (o antiguas) y nuevas capas intermedias.

Excursus: sobre las capas intermedias

La *antigua capa media* está compuesta de un sector rural y otro urbano, ambos formados lentamente en los procesos económicos desde la época colonial. La pequeña burguesía rural guatemalteca se puede dividir, a su vez, en ladina e indígena (133); en los otros países en cambio, esta diferenciación no es necesaria. En explotaciones de entre 15 y 29 hectáreas y empleando mano de obra temporal y/o permanente, la capa media rural produce, por ejemplo, frutas y verduras para el mercado interno, o café y flores para la exportación o, también, desarrolla su actividad en el comercio y la artesanía. La capa media rural sufrió una decadencia económica durante los años setenta y ochenta, debido a varios factores: el aislamiento relativo frente a técnicas innovativas y de uso intensivo de capital; el acceso, comparativamente difícil, al crédito y a una comercialización adecuada y capaz de competir (134); al igual que el deterioro de las relaciones internacionales de intercambio. En lo que se refiere a su actividad política, esta capa se orienta más hacia las actividades locales y regionales, ocupando con frecuencia posiciones dirigentes a nivel local.

La antigua capa media urbana también se orienta hacia el mercado interno. En las ciudades centroamericanas, si se exceptúa la diferenciación de la capa media en tradicional y nueva, las formas sociales tradicionales, en sus rasgos generales, se mantuvieron hasta pasados los años sesenta (135). Esto se observa sobre todo en la "alta persistencia de la pequeña industria artesanal" (136), por ejemplo, en Guatemala y en Honduras (137). Los talleres artesanales medianos y pequeños, las pequeñas instalaciones industriales y el comercio —actividades económicas independientes y orientadas hacia el mercado interno—, representan

132) Por eso son poco consideradas. En Guatemala, según Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98 sig., apenas se puede saber algo sobre su tamaño efectivo; sobre Honduras hay sólo unos pocos análisis, por ejemplo, Ruppel: 1983, p. 229 sig.; únicamente sobre El Salvador se puede saber algo más. Para el contexto de esta investigación son de destacar especialmente los trabajos sicosociales y sociológicos de Ignacio Martín-Baró; cfr. Martín-Baró: 1981, Martín-Baró: 1983, Martín-Baró: 1983a y Martín-Baró: 1984.

133) Cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983. Sobre la población indígena, cfr. más adelante el apartado 1.6.

134) Como caso especialmente claro está el ejemplo de los campesinos productores de café del norte de Nicaragua, en tiempos de la dictadura de los Somoza; cfr. Boris: 1983a, p. 269 sig.

135) Cfr. Torres: 1983, p. 19.

136) Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 99.

137) Cfr. Ruppel: 1983, p. 230.

la base económica de sustentación de la antigua capa media urbana. A través de la creciente competencia industrial y la introducción de productos importados, pero, principalmente, por los problemas de venta ocasionados por la baja del poder de compra en el mercado interno durante la recesión de los años setenta, esta capa se vio fuertemente afectada (138). Si con los comienzos de la industrialización no había podido prosperar mucho, ahora, a partir de la mitad de los setenta, la *estagnación* se irá convirtiendo en lenta decadencia.

La *nueva capa media* surge recién en los años sesenta, con la industrialización y la ampliación del aparato administrativo del estado. Sus miembros pertenecen en general a las modernas y, en el amplio sentido, tecnificadas actividades económicas (ingenieros, arquitectos, científicos, médicos, abogados, docentes, funcionarios, oficiales de las fuerzas armadas, etc.). Desde los años sesenta esta capa ha experimentado un crecimiento considerable (139), y está directa o indirectamente vinculada a la expansión y modernización industrial (también a la agroindustrial) o a las tareas técnicas de la administración estatal. Esto conlleva el hecho de que para estas capas —especialmente para las que reciben remuneración— los años setenta no hayan sido tiempos de crisis, sino de ascenso económico y de incremento de sus expectativas; en los años sesenta y setenta, sectores de esta capa, pudieron asegurarse una parte mayor del producto social a costa de las masas pobres y también del “rico 5%” de la población (140). Las altas ganancias de los empresarios de servicios (abogados, médicos, etc.), los altos ingresos para el personal dirigente técnico y administrativo de la economía y el estado, aseguraron la lealtad de estos círculos hacia los detentadores del poder (141). Por medio de los altos ingresos y la creación de deseos de consumo desproporcionadamente elevados, aparejado con una ideología individualista y del rendimiento (142), este sector fue integrado al orden dominante. Pero ya en los años ochenta se vio afectado por mermas económicas considerables, y por los violentos conflictos políticos.



La profunda *crisis social de los años ochenta* afecta en forma diferente a la antigua y a la nueva capa media. La única experiencia común para ambas es que, a causa de la polarización social, su posición intermedia —entre los frentes, por decirlo así— se tornará cada vez más desagradable y precaria; en relación con sus posiciones sociales, sin embargo, ambas fracciones se ven enfrentadas a efectos diferentes

138) Cfr. Sieglin: 1983, p. 157, para El Salvador. Esto vale en forma similar para los otros países centroamericanos.

139) En Guatemala, entre 1964 y 1980, su proporción en los asalariados urbanos subió del 6,9% al 8, 5%; cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 98.

140) Para El Salvador, cfr. Sieglin: 1983, p. 156. Para El Salvador y otros países centroamericanos, cfr. también el cuadro 4 en Ellacuría: 1986, p. 859.

141) En este contexto es interesante notar que en El Salvador, en tiempos relativamente tranquilos, entre 1953 y 1968, incluso se rebajó algo los sueldos de los funcionarios; en cambio, entre 1970 y 1983, es decir, en un período de crecientes movimientos de emancipación y abiertos conflictos sociales, se les triplicó. Cfr. Sieglin: 1983, p. 156.

142) Para esto, cfr. Martín-Baró: 1981, p. 156.

de la crisis económica. Así, la fracción antigua, que no tenía lazos fuertes con las capas altas ni tampoco aspiraciones demasiado especiales, se ve enfrentada con la pérdida de sus antiguas —aunque hace tiempo *estagnadas*— bases económicas, en un lento pero constante proceso de decadencia económica. La nueva fracción, por su parte, ve en peligro su recién ganada —y por medio de nuevas pretensiones— dorada posición social con la amenaza en contra del sistema económico y social que la garantiza. De ahí que ella opte políticamente por una cuidadosa reforma del viejo orden mediante partidos demócratacristianos y neoliberales, así como por una vía económica neoliberal (143).

En relación con la *orientación religiosa*, se puede partir de la base que un alto porcentaje de la antigua capa media es católico conservador, y que la parte protestante de ella, en la segunda o tercera generación, pertenece al protestantismo histórico o al evangelical. El primero se creó, ya en los comienzos de su actividad, una cierta base en las capas medias; el segundo, que empezó ganando sus adeptos en las capas bajas, a través del ascenso social de sus miembros, en la segunda o tercera generación, se transformó cada vez más en una opción religiosa del sector bajo de la antigua capa media. Los miembros de la nueva capa media parecerían tender más hacia las alternativas carismáticas, como los católicos carismáticos o las iglesias neopentecostales (144).

1.6. Protestantismo e identidad étnica

Esta problemática es muy compleja y merece estudios de caso, detenidos y a fondo, como no pueden hacerse en el marco de este trabajo. El punto de vista macrosociológico sólo puede tratar de trazar los confines del problema.

De las culturas precolombinas centroamericanas se han conservado hasta el presente dos *grupos principales de civilizaciones indígenas*, las altas culturas del *Altiplano Central* y las culturas de las tierras bajas de la *Costa del Caribe*; estas últimas representadas en la actualidad por los miskitos, sumos y ramas en el Departamento de Zelaya, Nicaragua, y en el de Gracias a Dios, Honduras, así como por otros grupos de Panamá, que no son relevantes para el presente estudio. De los pueblos indígenas del Altiplano Central y de la Costa Occidental, después de la destrucción

143) Para El Salvador, cfr. Martín-Baró: 1983, p. 135 sigs.

144) Esto se puede confirmar sociográficamente a través de la ubicación de la mayoría de los templos urbanos del protestantismo histórico y del evangelical en los barrios de la antigua capa media. Por el contrario, los templos pentecostales se encuentran mayoritariamente en los lugares donde habitan las capas bajas, y los neopentecostales en las zonas de las capas altas. Este es el resultado de una pequeña muestra al azar hecha con 16 templos de todas las corrientes en Guatemala, el 30 de diciembre de 1985; en ella, orientada por las informaciones de PROCADES: 1981, se revisó la localización de los edificios en diferentes barrios.

casi completa de los pipiles en 1932 en El Salvador, únicamente en Guatemala constituyen todavía un alto porcentaje de la población (145). En este país, los indígenas (146), representados por la alta cultura maya, que se diferencia en 23 grandes grupos lingüísticos, constituían en 1985 alrededor del 54% de la población; al que se agrega un 43% de mestizos, designados como ladinos (147), y un 3% de blancos (148). En el caso de las poblaciones indígenas de las tierras bajas del Atlántico en Nicaragua y Honduras, se trata de los pueblos indígenas miskito, sumo y rama. Las reflexiones sobre la estructura social que haremos a continuación, guardan relación con la situación de los indígenas del Altiplano de Guatemala, pero con cierta cautela se pueden utilizar también para la de los indígenas de las tierras bajas; en el resto de la investigación trataremos ambas culturas por separado.

145) Cfr. Holland (ed.): 1981, con informaciones de cada país.

146) En lugar de otras designaciones como, por ejemplo, del lenguaje coloquial ("natural" o "indio") o también del término "indígena", con frecuencia empleado científicamente, utilizaremos básicamente el término "maya", por cierto en forma cambiante con el científico "indígena". La definición de indigenidad en relación a los pueblos maya para diferenciarlos de ladinos y criollos (blancos asentados, con ciudadanía y descendencia nacional), no se basa en diferenciaciones raciales en el sentido biológico, sino en factores sociales y culturales; cfr. Stavenhagen: 1977, p. 9 sigs. En los párrafos siguientes nos basaremos en una definición descriptiva, extraída de la comparación entre indígena y ladino de Robert Carmack: 1979, p. 49 sigs., según la cual "maya" es aquella persona cuya lengua materna es una de las lenguas autóctonas del país, que lleva vestimenta de su grupo étnico por lo menos en rudimentos, que practica la religión maya en forma pura o en el ropaje de otra religión y que reconoce, junto con la administración oficial de su localidad, una administración indígena propia. No consideramos el criterio del trabajo manual en la agricultura o en la pequeña artesanía, que propone Carmack, ya que de partida excluiría de la indigenidad a la capa media superior indígena; por otro lado, cambiamos el criterio religioso de Carmack en el sentido de que, aparte del catolicismo, pueden considerarse otras religiones que también podrían servir de ropaje de la religión maya. En este contexto, el autor agradece al doctor Emmerich Weibhaar, de la Universidad de Tubinga, su información oral de que vio a indígenas protestantes participar en ritos de la religión maya que se practican en forma oculta. Además, está claro que esta definición de la etnicidad, que se basa en características sustanciales, conlleva muchos problemas, y parece mejor sustituirla por una definición que se orienta hacia relaciones sociales y la auto-identificación. Sin embargo, tal definición ya no se ha podido integrar a este ensayo.

147) La definición de ladinidad no es menos problemática que la de indigenidad. En este trabajo emplearemos también una definición descriptiva basada en Carmack: 1979, p. 49 sigs. Según Carmack, ladino es una persona que habla castellano como lengua materna en vez de alguna de las lenguas mayas, que lleva ropas occidentales en lugar de la vestimenta étnica, que la mayor de las veces es tibiamente católica y no tiene relación con la religión maya, y está integrada completamente en la administración estatal sin reconocer ninguna administración civil o religiosa indígena paralela. Esta definición incluye a las capas superiores criollas. Pero una discusión de los problemas relacionados con esto escaparía con creces a los límites de este trabajo. Sobre la cuestión de la ladinidad, cfr. Adams: 1964 y Wolf: 1983, p. 204 sigs.

148) Cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 71. Los datos sobre el porcentaje de población indígena son muy diferentes y utilizables sólo como grandes valores aproximativos, ya que dependen en gran medida de los criterios socioculturales de la contabilidad.

Cuadro No. 5
Población indígena
y estructura social general (Guatemala)

Población indígena		Estratificación social
Estratificación endógena	Estratificación exógena	general guatemalteca
		Clase alta
Principal, cofrade etc.:		
Estatus según la		
Clase media		
función en la jerarquía		Estratos dependientes
religioso-política	Burguesía indígena	Estratos independientes
tradicional del	(comerciantes rurales,	
pueblo indígena.	agricultores medianos)	
Clase baja indígena		Clase baja
(pequeños agricultores,		
tejedores, proletariado)		

Fuente: Cuadro construido según Carmack: 1979.

La *situación social* actual de la población indígena se caracteriza por la sobreposición de dos tipos de relaciones de dominación. Desde la conquista colonial la población autóctona está expuesta a la dominación de los conquistadores, legitimada por el racismo, y que hoy se expresa en la dominación que los ladinos ejercen sobre los indígenas en numerosos ámbitos de la vida social. El otro tipo de relaciones de dominación se expresa en el sometimiento de la población autóctona a la economía colonial y neocolonial. Al analizar la situación de los indígenas, ambos tipos de dominación presionan en dirección a usar apreciaciones analíticas que hacen optar entre la contradicción racial o la de clase (149). En lo que sigue describiremos la situación de los

149) El criterio de las contradicciones raciales en lugar del de las de clase para una investigación sobre la población indígena, a primera vista, parece ser un punto de partida adecuado. El es empleado por los científicos sociales Carlos Guzmán-Böckler y Jean-Loup Herbert (cfr. Guzmán-Böckler/Herbert: 1970), no obstante para la presente investigación parece ser más bien un punto de partida inadecuado; en esto, cfr. además la crítica que hace Carmack: 1979, p. 312 sig. al trabajo de Guzmán-Böckler/Herbert. La contradicción entre indígena y ladino, que Herbert en su esquema muestra como la contradicción principal (cfr. Guzmán-Böckler/Herbert: 1970, p. 123), precisamente se basa en criterios económicos y confunde con ello ambos tipos de relaciones de dominación, con lo cual, bajo el peso de las contradicciones económicas secundarias, la supuesta contradicción principal pierde su valor analítico. Entonces, ambos ejes de dominación deben ser diferenciados, y para la cuestión que aquí debemos responder, la de la situación de la población autóctona en la estructura social guatemalteca, parece ser adecuada la vía de la cuestión de clase.

indígenas en la sociedad guatemalteca dentro del marco de las contradicciones de clase, apoyándonos en las investigaciones antropológicas de Carmack (150). Conforme al hecho de que en la comunidad indígena heredada, la estratificación según el estatus en la jerarquía religioso-política de la aldea es más importante que la que se establece según el acceso a los medios de producción (151), pero que, al mismo tiempo, estos últimos son precisamente los que relacionan a la comunidad indígena con el proceso de producción nacional, se puede diferenciar dos sistemas de estratificación objetivamente existentes en la población indígena: uno interno, orientado por el estatus religioso-político, y otro externo, orientado por la situación económica (152). Esto permite ver por qué la población indígena no puede acceder a la posición de las capas sociales altas de la sociedad nacional. En lo que se refiere a la sociedad indígena, en el transcurso de las últimas décadas la estratificación según los criterios económicos ha ido, con fuerza creciente, ganando influencia entre la población indígena, trastornando así a largo plazo el sistema interno de estatus definido en forma religioso-política. Este proceso, junto con una fuerte presión para adaptarse a la sociedad ladina, constituye una significativa condición para el incremento del protestantismo entre los indígenas del Altiplano Central en el pasado reciente. En las sociedades de las tierras bajas tropicales, en cambio, las transformaciones sociales y religiosas tienen otra dinámica.

Una mirada al mapa (153), permite reconocer que una parte importante de los habitantes de la *región de la Costa del Caribe* es protestante. Esta región ha estado sujeta a condiciones históricas especiales ya que, hasta entrado el siglo XIX, estuvo bajo la influencia británica. Las misiones de las iglesias históricas se remontan a esa época y son las más antiguas de Centroamérica. Debido al estrecho vínculo de estas iglesias con la influencia británica y a la llegada de trabajadores o esclavos negros de las Antillas, a estas iglesias les tocó cumplir un doble rol: primero, el de *mantener la identidad étnica* (de los miskitos contra una dominación hispanoparlante) y, segundo, el de *compensar* a los inmigrantes negros por *los padecimientos* sufridos a causa del desarraigo y de la integración a nuevas y opresivas relaciones laborales (protestantismo de inmigrantes negros). Junto a lo anterior, y en razón de la estrecha vinculación de la Costa Atlántica centroamericana con las zonas culturales de habla inglesa del Caribe, al protestantismo le ha correspondido además desempeñar una función política destacada, cual es la de la representación y aglutinación simbólica de los intereses

150) Cfr. Carmack: 1979, p. 318 sigs.

151) Cfr. Carmack: 1979, p. 317.

152) Cfr. el Cuadro 5: Población indígena y estructura social general (Guatemala). Carmack: 1979, p. 328 y 333 sigs., da el estímulo al diferenciar entre clase económica y estatus interno.

153) Cfr. Gráfico 6: Población protestante según departamentos (Centroamérica), en el capítulo II.

políticos antiespañoles. En este sentido, la labor de los Hermanos Moravos —hoy Iglesia Morava— entre los miskitos de Nicaragua y Honduras se convierte en un factor aglutinante de la identidad étnica y de la resistencia contra el occidente hispanoparlante de Nicaragua, que todavía hoy es de importancia (154).

Excursus: sobre la misión en la región costera del Caribe

La *misión de los Hermanos Moravos en Nicaragua* tiene su origen en especial en la iniciativa del diplomático británico Patrik Walker quien, mediante la introducción del protestantismo en el protectorado británico de la Mosquitia (hoy departamentos de Zelaya, Nicaragua y Gracias a Dios, Honduras), esperaba obtener una unión más estrecha con Gran Bretaña, una reestructuración social y un deslinde simbólico frente a las pretensiones españolas, es decir, nicaragüenses, sobre la zona. La misión de los Hermanos Moravos llegó al protectorado por iniciativa británica, tras infructuosas apelaciones a la Iglesia Anglicana para que tomara estas labores. Según Lioba Rossbach, con el transcurso de los años el concepto misionero de los Hermanos Moravos se integró con la vida comunitaria indígena de los miskitos (155), con lo que se establecieron las bases para una acomodación del pietismo moravo. En 1856 los ingleses renunciaron al protectorado. En 1860, tras la reducción del territorio del antiguo protectorado a una pequeña reserva que dividió en dos la zona habitada por los miskitos y tras el posterior rápido avance de la explotación de caucho natural, tienen lugar bruscas y profundas transformaciones sociales. Con los comienzos de la crisis del caucho en 1880, se produce un movimiento religioso de revitalización y un fuerte incremento de la Iglesia Morava. Si bien este movimiento se produce sin la ayuda de los misioneros, sin embargo ellos se convierten en su punto de referencia, por ser factores de continuidad y orientación de la comunidad indígena. El movimiento tuvo como centros de gravedad las zonas inmediatas a las regiones de habla hispana de Nicaragua y aquellas más afectadas por el descenso económico y la proletarianización incipiente (156). En este contexto, la misión ayudó a fortalecer, y al mismo tiempo a transformar, la identidad étnica, amenazada en esos momentos por las tensiones creadas por las pretensiones de dominación de los hispanoparlantes (157) y por la crisis social. La penetración sólo parcial de la comunidad por la misión y la actitud de los misioneros tendiente a oponerse a la integración económica en la producción capitalista, posibilitó a la larga una fuerte integración entre protestantismo e identidad étnica miskita, lo que se ve claramente, entre otras cosas, en la función

154) Aquí cfr., en especial, Rossbach: 1987, y Oertzen/Rossbach/Wünderich: 1990; sobre el trasfondo, cfr. también Sandner: 1985, p. 91 sigs., 139 y 153 sigs.; Kahle/Pothast: 1983 y Nelson: 1982, p. 34 sigs.

155) Al parecer, los misioneros fueron tratados como si fueran delegados del rey miskito. Rossbach: 1987, p. 75 sigs., en especial p. 78.

156) Cfr. Rossbach: 1987, p. 92.

157) Para esto, compárese la visión del miskito Wima, quienes ve la amenaza de la etnia como amenaza al conjunto de la comunidad de intereses, desde Inglaterra, pasando por Jamaica, hasta la Mosquitia; cfr. Rossbach: 1987, p. 91 sig.

de dirigentes religiosos y, a la vez, políticos de sus comunidades que con frecuencia cumplen muchos pastores miskitos (158). La ya antigua acomodación a la religión y la comunidad indígena hizo posible que en la crisis del caucho el protestantismo pudiera ser un elemento protector de una cierta continuidad étnica. El factor desencadenante del fuerte incremento del protestantismo entre los miskitos fue, mucho más que la misión, la disolución de sus tradicionales condiciones de vida debido a las transformaciones económicas y sociales, hecho dolorosamente percibido durante la crisis económica.

En relación a *Limón, Costa Rica*, se puede hablar también de un entrelazamiento específico de protestantismo e identidad étnica de los negros antillanos, trabajadores de las plantaciones.

En todas las *otras zonas de la Costa del Caribe*, parece que exclusivamente las transformaciones económicas son las que han acelerado el crecimiento del protestantismo, y que en ellas en ningún caso se puede hablar de un protestantismo étnico. En Colón y Atlántida, Honduras, así como en Izabal, Guatemala, el factor étnico prácticamente no juega ningún papel; Izabal posee una larga tradición en el cultivo del banano; Colón y Atlántida, en el aspecto económico, desde hace tiempo están más integradas a la economía (159). Al mismo tiempo, en estos territorios la estructura del protestantismo es diferente; así, la corriente histórica, relativamente débil, se encuentra frente a un movimiento pentecostal que aglutina un porcentaje comparativamente alto de protestantes (160).



El *protestantismo histórico*, debido a su posición social y política de primera línea, estaba identificado con etnias ya antes de la integración de ellas a la producción capitalista. Por esto, fue capaz de brindar un cierto grado de defensa de la *identidad étnica*, tanto ante las nuevas pretensiones de dominación venidas de fuera, como ante las transformaciones sociales. En razón de esa integración anterior con la etnia, su interpretación religioso-simbólica de las nuevas experiencias sociales se contradice muy poco con los sistemas interpretativos habituales de las etnias, ahora víctimas de las transformaciones sociales; más bien, este protestantismo toma e incorpora elementos de la religión autóctona. De esta manera, sobre la base de la anterior implantación del protestantismo en una etnia y a través de los nuevos conflictos sociales y políticos, ha podido surgir un protestantismo étnico entre los miskitos de Nicaragua y los negros antillanos de Costa Rica. En la discusión sobre una mayor integración de la llamada "Costa Atlántica" (el departamento de Zelaya) en la sociedad de la Nicaragua revolucionaria después de 1979, y cuando para los miskitos se trata de mantener en

158) Rossbach: 1987, p. 92 sig., ve en ello una continuación del papel del chamán.

159) Sandner: 1985, p. 268 sig.; cfr. también: Ruppel: 1983, p. 209.

160) Porcentaje del pentecostalismo (Tipos C y C') en el conjunto del protestantismo: Izabal 76% (en un promedio nacional de Guatemala del 55,3%); Limón 56,5% (promedio nacional de Costa Rica 58,0%); Atlántida 40,0%, Colón 41,1%, Gracias a Dios 6,0% (!) (promedio nacional de Honduras 51,0%); Zelaya 40,0% (promedio nacional de Nicaragua 51,4%).

primera línea la identidad como etnia en la antigua posición antihispánica, la Iglesia Morava continúa jugando un importante papel (161).

El protestantismo histórico étnicamente orientado, sigue manteniendo una posición relativamente sólida en la costa del Caribe; sin embargo, se ve expuesto a la competencia del joven protestantismo pentecostal en todos aquellos lugares de la región afectados por las nuevas transformaciones económicas. Estas transformaciones, y el movimiento pentecostal que las acompaña, tienen una importancia decisiva para el desarrollo del protestantismo hoy en las planicies costeras del Pacífico y en el Altiplano Central, regiones en las cuales el proceso de transformación social claramente tiene otro acento que en la costa del Caribe.

La cuestión de la relación entre protestantismo y religión indígena, entendida como uno de los elementos centrales de la identidad de los indígenas, se plantea muy especialmente en la situación del *Altiplano Central* de Guatemala. La religión indígena tiene, como cualquier otra religión, una cierta consistencia y persistencia, fundamentadas en su propia estructura; pero al mismo tiempo, también está relacionada con una práctica concreta y no es posible transponerla de forma ilimitada a cualquier otra práctica social. En este sentido, las transformaciones socioeconómicas son de gran importancia para la cuestión de la relación entre ambas alternativas religiosas.

El *protestantismo* está *difundido* en Guatemala sobre todo entre la población ladina. De acuerdo al Censo Nacional (162), en 1950 el 70,7% de los protestantes era ladino y el 29,3% indígena (163); en 1973 es posible ver un cambio: sólo el 64% de los protestantes era ladino, mientras el 36% pertenecía a la población indígena (164); esta tendencia parece mantenerse. En el reparto regional del protestantismo en 1980, sin embargo, se puede observar que los departamentos con alta concentración de población indígena continúan teniendo un porcentaje menor de protestantes que aquellos con más alta proporción de población ladina (165).

161) Esta dinámica, por supuesto que no es tan sólo la lucha inocente de un pueblo indígena por su supervivencia cultural; figuras como Steadman Fagoth y la organización guerrillera MISURA, muestran claramente que esa resistencia étnica ha sido, secundariamente, instrumentalizada y artificialmente agudizada por la CIA. Por lo demás, la dirección de la Iglesia Morava se da cuenta perfectamente del doble filo que tiene el problema.

162) Dirección General de Estadística: 1950, Censo de Religión.

163) Al mismo tiempo eran cerca del 4,3% de los ladinos protestantes, pero sólo 1,5% de los indígenas; cfr. Whetten: 1961, p. 286.

164) Cfr. Holland (ed.): 1981, p. 71.

165) Cfr. Cuadro 6: Relación entre la porción protestante e indígena de la población (Guatemala, 1980), en este capítulo. Hay que hacer notar que los datos de población del cuadro se basan en el Censo Nacional de 1981; cfr. Instituto Nacional de Estadística: 1985. El Instituto Nacional de Estadística se basa en una estrecha definición de la indigenidad y llega al resultado de un porcentaje indígena en la población de tan sólo un 41,9%; en forma correspondiente, los porcentajes por departamento son más bajos.

Cuadro No. 6

Relación entre las porciones indígena y protestante
de la población
Guatemala, 1980

Departamento	Porción indíg. de la pobl. (%)	Porción prot. de la pobl. (%)	Porción prot./ Porción indíg.
Totonicapán	97,2	8,2	0,08
Alta Verapaz	89,4	13,8	0,15
El Quiché	85,2	10,5	0,17
Sololá	94,2	18,5	0,20
Huehuetenango	65,9	16,7	0,25
Chimaltenango	79,9	21,4	0,26
Quetzaltenango	60,6	21,1	0,34
San Marcos	48,5	20,7	0,43

Fuentes: Instituto Nacional de Estadística: 1985, en relación con PROCADES: 1981.

A pesar de los intensos *esfuerzos misioneros* dirigidos a la población indígena hechos desde los años veinte por la Iglesia Nazarena (*Church of Nazarene*) en Alta Verapaz (166) o por la Iglesia Metodista Primitiva (*Primitive Methodist*) y después por la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (*Church of God, Cleveland*) en Totonicapán y El Quiché (167), en estos departamentos no pudo lograrse ningún éxito misionero contundente. La traducción del Nuevo Testamento al mam (San Marcos) y al quiché (Quetzaltenango y El Quiché) hecha por los misioneros Burgess y Peck, así como la traducción al cakchiquel (Chimaltenango) por Cameron Townsend, el posterior fundador de los "Wycilffe Bible Translators" (168), parecen haber ayudado algo a la divulgación del protestantismo entre los indígenas. En todo caso, llama la atención que la clara tendencia al incremento del protestantismo entre la población indígena, que se asienta muy posteriormente, coincide con su integración simultánea a las formas capitalistas de producción agraria bajo los mecanismos de la subordinación directa o indirecta.

166) Cfr. Zapata: 1982, p. 88 sigs. y Samandú: 1987.

167) Cfr. Zapata: 1982, p. 101 sigs. y 125 sigs.

168) Cfr. Lloret: 1976, p. 114.

En aquellos departamentos indígenas que ya en 1964 presentaban un porcentaje de población protestante similar a la media nacional (169), la *integración económica* se encontraba también más avanzada. Según Monteforte Toledo, principalmente la expansión de la producción cafetalera y la directa integración en ella, tuvieron una importante función para la “aculturación” (Monteforte) de la población indígena, que llevó a muchos incluso a rechazar la vestimenta, lengua y religión indígenas (170). La subordinación indirecta de la población indígena bajo las condiciones de producción capitalistas constituye otro factor más de la transformación cultural y religiosa. Tal factor actúa mediante la destrucción de las bases económicas que demanda la práctica de la religión indígena; si Julián Lloret, misionero de la *Central America Mission*, tiene razón cuando en su investigación concluye que “...la unidad cultural de los indios era y es el medio más poderoso para amedrentar el evangelio” (171), entonces, la integración de los indígenas al mercado nacional capitalista es realmente la clave para su conversión.

Un ejemplo de esto es el *municipio de San Miguel Ixtahuacán* en San Marcos (172). Este municipio tenía en 1980, según PROCADES, un porcentaje de población protestante del 25,5% (173), o sea, muy superior al promedio nacional; lo que era así, entre otras cosas, porque debido a la creciente semiproletarización y subordinación formal, una parte de la población ya no podía participar en las festividades religiosas indígenas. En este escenario, se presentaron como alternativas religiosas tanto el conversionismo católico (Acción Católica) como el protestante, los que, según Smith, sin la decadencia —económicamente condicionada— de las prácticas religiosas indígenas, no hubiesen tenido oportunidad alguna de prosperar. Un polo opuesto es el caso de las comunidades de San Pedro Petz y San Cristóbal Cucho, que se encuentran más o menos apartadas y en gran parte son económicamente independientes. En ellas, el sistema religioso indígena en buena medida permanecía intacto y el porcentaje de protestantes del 12,3%, bastante más débil que en San Miguel, estaba por debajo del promedio nacional (174).

En un minucioso estudio sobre la relación entre modo de producción y orientación religiosa en San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez),

169) San Marcos, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango; los datos de Totonicapán nos parecen dudosos, en especial si se considera el desarrollo posterior. Cfr. los cuadros en los apéndices 2. 6. a 2. 8.

170) Cfr. Monteforte: 1959, p. 156 sigs. y 278 sigs., así como el ensayo de Dessaint: 1962.

171) Lloret: 1976, p. 146.

172) Para esto, cfr. Smith: 1981, p. 63 sigs., especialmente, 67, 113 sigs., 117 sigs., así como también 192 sigs.

173) ...en un 96% de población indígena.

174) Un desarrollo análogo encontró Kirstin Katolla-Schäfer en una investigación de campo en San Pedro la Laguna, departamento de Sololá; cfr.: Katolla-Schäfer: 1987, p. 19 sigs., 46 sigs. y, en relación a la diferencia con el pueblo vecino de orientación tradicional, Santiago Atitlán, p. 52.

Sheldon Annis muestra que la transformación cultural consiste en *desarraigar a los indígenas de la cultura del cultivo del maíz* (milpa) (175), la que está completamente entrelazada con la cultura maya en general y con la religión maya que hoy continúa practicándose implícita en el catolicismo tradicional. Annis comprueba que “el surgimiento del protestantismo es una expresión de que las fuerzas que actúan contra la milpa van ocupando la vida de los pueblos” (176). La cultura del cultivo del maíz está orientada hacia la comunidad aldeana y no al intercambio nacional; mediante la fuerte integración de la economía rural, en especial de la economía indígena, en los procesos nacional e internacional de intercambio, ella fue fracturada desde fuera en la mayoría de las aldeas; como consecuencia de lo cual se produce, según Annis, una estratificación en tres capas (177):

1) los “pequeños capitalistas” (*petty capitalists*) quienes producen suficiente excedente que les permite invertir o en la expansión económica o en la participación en los ritos indígenas. Lo primero lleva a la acumulación de capital y fortalece la orientación hacia la estratificación externa; lo segundo lleva a la acumulación de “capital simbólico-religioso” (Bourdieu) en la comunidad y fortalece la orientación hacia la estratificación interna.

2) Los “tecnólogos del maíz” (*milpa-technologists*), quienes desarrollan una economía de subsistencia en su forma tradicional produciendo un pequeño excedente que, por lo general, invierten en la participación en los ritos y así, en la identidad indígena del lugar.

3) Finalmente, los “campesinos desposeídos” (*dispossessed peasants*), quienes para ganarse la vida se ven obligados a trabajar o fuera

175) El cultivo de la milpa es mucho más que la simple producción de un determinado producto alimenticio. La milpa, la cultura del maíz, constituye toda una forma de vida que incluye una religión y una visión del mundo correspondientes; cfr. Annis: 1987, en especial p. 31 sigs. En la milpa se combina el cultivo del maíz con el de los frijoles y hierbas (medicinales incluidas), se utiliza el suelo de forma óptima sin recargarlo y también se utiliza en forma óptima la fuerza de trabajo familiar, se utilizan los deshechos, etc.; resumiendo, se trata para empezar, de una forma de producción adaptada ecológicamente de óptima manera. La economía de la milpa por lo general produce solamente una limitada producción excedente para comercializar por lo que está adaptada a espacios pequeños; idealmente, los excedentes deberían volver a repartirse en la comunidad en las fiestas, etc., regulado esto por la práctica religioso-política y su administración. De esta manera, la milpa se condensa en la figura simbólica de la divinidad “Tierra” (mundo), que es una de las más importantes divinidades de los mayas del Altiplano Occidental de Guatemala; a su vez, la tierra es “adorada como maíz y expandidora de vida” (Leonard Schultze-Jena: *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala*. Stuttgart/Berlin, Kohlhammer 1944, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Bd. II., citado por Katolla-Schäfer: 1987, p. 32). Finalmente, según el *Popol Vuh*, el hombre fue creado en tres actos de creación, de “masa de maíz amarillo y blanco” (Thompson: 1970, p. 334).

176) Annis: 1987, p. 10.

177) Cfr. Annis: 1987, p. 63 sigs.

de la aldea o como jornaleros o tejedores en el lugar. Esta capa no tiene ningún excedente para invertirlo en los ritos indígenas (178).

Mediante estas transformaciones económicas, dos grupos de indígenas son enajenados de la comunidad indígena, fundamentada en su organización político-religiosa. Así, para los campesinos desposeídos el protestantismo se presenta como una alternativa religiosa ya que, a bajo costo, llena el vacío religioso producido por la incapacidad material de participar en las celebraciones religiosas de la comunidad. Para los "pequeños capitalistas" (Annis) que optan por invertir en la estratificación externa para el ascenso social de su familia, el protestantismo les ayuda, como alternativa religiosa, a ratificar simbólicamente su ruptura con los deberes religiosos de la comunidad indígena (179).

Los convertidos, según sea su capa social, tienden a afiliarse a *diferentes tipos de iglesias protestantes*. En San Pedro la Laguna (Sololá) se puede ver (180) que los convertidos prósperos se organizan en iglesias evangélicas (Tipo B, como las bautistas o Centroamericana)(181), mientras que los convertidos económicamente marginados confluyen en las agrupaciones pentecostales establecidas (Tipo C, como las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios Pentecostés de América o Príncipe de Paz) (182) y en las agrupaciones pentecostales (Tipo C', como Agape o Iglesia Peregrina). Las iglesias evangélicas disponen de un grupo más o menos fuerte de personas que participa activamente en las actividades públicas del pueblo, mientras que en las pentecostales establecidas esto se da, cuando más, en contados casos, y en las agrupaciones pentecostales falta completamente (183).

Esto guarda correspondencia con los resultados de las investigaciones realizadas por Carmack en Momostenango (Totonicapán) (184),

178) Annis: 1987, p. 97, estima como realista para las familias pobres, una inversión necesaria del 24% de los ingresos en los costos del ritual, si la familia desea participar debidamente.

179) El hecho objetivo de la conversión al protestantismo justamente en estos dos grupos, se encuentra documentado con abundancia en la literatura científica. Sophie Hennis: 1985, p. 37 sigs., después de estudiar literatura antropológica que trata del período 1920-1944, señala que los convertidos son de preferencia personas y grupos provenientes de los marginados y de los privilegiados.

180) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53 sigs.

181) Convención de Iglesias Bautistas de Guatemala (*Southern Baptists*) e Iglesia Centroamericana (*Central America Mission*). En San Pedro la Laguna el protestantismo histórico no está presente, pero a nivel local, dos o tres congregaciones evangélicas sustituyen la función social de las iglesias históricas.

182) *Assemblies of God, Pentecostal Church of God in America*; la Príncipe de Paz es la mayor iglesia pentecostal nacional de Guatemala, y surgió de una división de las Asambleas de Dios en 1955; cfr. Zapata: 1982, p. 156.

183) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53 sig.

184) Para este punto y para el protestantismo en Momostenango, en general cfr. Carmack: 1979, p. 325, 334 sigs., 339 sigs., en especial 338 y 346 sig. Según PROCADES: 1981, hasta 1980 existían en el centro de Momostenango sólo comunidades de la Iglesia Metodista

que han demostrado igualmente que hay dos grupos de convertidos y dos orientaciones de la oferta religiosa. Así, por un lado, están los provenientes de grupos de sectores marginados de la población, como pequeños campesinos, tejedores artesanales y pequeños comerciantes, quienes se afilian más bien a las comunidades pentecostales u optan por la Acción Católica, conversionista (185), pero más relacionada con la comunidad indígena aldeana (186); por el otro lado, están los provenientes de grupos más prósperos de la comunidad indígena, quienes se afilian más bien al protestantismo histórico o evangelical, lo que, sin embargo, no significa que en esas iglesias no haya miembros pobres. Según Carmack, los indígenas más prósperos (187), de una manera distinta que los semiproletarizados, se encuentran en una posición intermedia culturalmente enajenada, porque ya no están integrados a la cultura tradicional, pero tampoco lo están aún en la “moderna”, ladina; al mismo tiempo, sus intereses económicos exigen un campo de acción libertario lo más amplio posible, espacio que les asegura más el protestantismo histórico y el evangelical que el pentecostal.

En las *iglesias pentecostales* —sobre todo en las agrupaciones establecidas—, al cambiar de religión no se produce una fusión de la religión indígena con la protestante, comparable, digamos, con la que se da en el catolicismo tradicional (188). Todo lo contrario, lo que se efectúa es una profunda ruptura con respecto a los conceptos religiosos indígenas (189), ya que

...para adoptar la doctrina pentecostal el individuo inevitablemente tiene que romper con la religión tradicional, dado que percibe la causa de la ‘distorsión cultural’ (*Kulturverzerrung*) en las prácticas mismas de la religión tradicional (cofradía, fiesta, alcohol). Al mismo tiempo, se pasa por alto el verdadero factor causante de la ‘distorsión cultural’: la transformación de las condiciones de producción y la crisis sociopolítica resultante. Debido a la ruptura con el pasado, que la religión pentecostal exige a sus fieles, se la puede considerar como un fuerte factor de aculturación. Como tal es mucho más eficaz que

Primitiva (*Primitive Methodists*), de la Convención Bautista (*Southern Baptists*) y de la Iglesia Adventista (*7th Day Adventists*).

185) Sobre la Acción Católica como movimiento conversionista, cfr. Falla: 1978.

186) Cfr. Annis: 1987, p. 62.

187) A nivel nacional deben considerarse integrantes de las capas medias.

188) Según el estudio de Carmack, tanto los protestantes como la Acción Católica prohíben las prácticas de la religión tradicional, y “no existe ahora evidencia alguna de que los indígenas sean capaces de transformar efectivamente estas modernas organizaciones en otras formas similares a aquellas de carácter tradicional”. Carmack: 1979, p. 49. Carmack incluye también a la Acción Católica en esta apreciación, en lo que no estoy de acuerdo completamente, pues, como plantea Annis: 1987, p. 62, la Acción Católica, a pesar de todas las diferencias, tiene también una base común con la religión tradicional, sobre todo en la orientación prioritaria hacia la comunidad indígena y, en correspondencia con ello, una menor valoración del individuo y de la sociedad no indígena.

189) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 30 sigs. y 62 sigs.

lo que fue el catolicismo durante la 'Conquista': primero, porque la religión pentecostal no es experimentada como un componente de la violencia (estructural) sufrida, sino como la supuesta solución a los problemas surgidos; segundo, porque hace aparecer a la religión indígena misma como una causa de la miseria, debido a lo cual es preciso rechazarla enérgicamente y, tercero, porque organiza su sistema religioso partiendo de un rechazo estricto del simbolismo religioso tradicional y no permite, como el catolicismo tradicional, que los símbolos religiosos puedan ser revestidos con un doble sentido. La religión pentecostal no es un factor de continuidad de la religión y la sociedad tradicional indígena, ni en sus estructuras de organización, ni en sus prácticas de curación, ni en sus ideas religiosas. Así pues, si algunos elementos de la religión tradicional se llegasen a conservar dentro de las iglesias pentecostales, esto ocurriría solamente en *contra* de la dinámica de la religión pentecostal" (190),

como está representada en la agrupación pentecostal establecida.

En la *agrupación pentecostal* (no establecida, Tipo C'), el rechazo del entorno social y de las orientaciones religiosas válidas antes de la conversión es también muy fuerte. A diferencia del pentecostalismo, la agrupación pequeña no dispone de un aparato eclesiástico y, en consecuencia, se mantiene una producción religiosa bastante autónoma en las congregaciones. Aquí, elementos de la religión y de la práctica cultural indígena pueden cobrar más peso que en las agrupaciones establecidas. De ahí que el fuerte rechazo del entorno social no necesariamente tiene que ir —a largo plazo— combinado con el rechazo de las raíces culturales indígenas; de modo que más fácilmente se distinguirá entre el nivel económico de los problemas objetivos y su nivel étnico, en especial si dentro de la comunidad indígena se va formando una resistencia étnica, impulsada por otros grupos integrantes, por ejemplo, el protestantismo histórico. La agrupación pentecostal fácilmente se encontrará afín a este movimiento y, además, sus expresiones rituales dejan lugar para ser interpretadas desde el ángulo de los intereses étnicos.

También en el *protestantismo histórico* y, más fuerte aún en el *evangelical*, se producen profundas rupturas con la cultura indígena. Refirámonos aquí sólo al significado de la vestimenta indígena. El hecho mismo de despojarse de ella todavía puede ser aclarado mediante la pura presión económica para someterse a las condiciones de la sociedad dominada por lo ladino (191); más peso tiene el hecho de que el carácter de signo que en un alto grado poseen los dibujos en la vestimenta

190) Katolla-Schäfer: 1987, p. 91 sig.

191) Hennis: 1985, p. 78 sigs., en especial p. 80, hace notar que los mayas pobres frecuentemente llevan ropas ladinas porque así son empleados más fácilmente por los patrones ladinos y se les considera más capaces de relaciones económicas. Annis: 1987, p. 213, hace notar en todo caso que en los alrededores de San Antonio, la mayoría de las mujeres católicas visten la indumentaria tradicional, mientras dos tercios de las mujeres protestantes la han abandonado.

indígena se pierde entre los indígenas protestantes, lo que muy probablemente sucede por la estrecha relación de los dibujos con los contenidos religiosos indígenas. Annis (192) informa de dos tejedoras, una católica y la otra protestante (193); para la primera, el tejer y lo tejido, el dibujo y los colores, formaban un reflejo de la armonía del universo simbólico-religioso; la segunda, asociaba con los colores únicamente ideas como “alegre” o “triste”.

No obstante, en el marco del protestantismo evangélico, pero principalmente en el del histórico, se puede presuponer una libertad mayor para tratar con la tradición y la sociedad indígenas que la que existe en las iglesias pentecostales. Esto es válido no sólo para los miembros prósperos, sino también para los pobres, y se basa en que estas iglesias se separan menos del entorno social y ponen un acento menor en la subjetividad religiosa. La baja tensión con la sociedad posibilita una visión más diferenciada de las tradiciones indígenas y facilita la adaptación de los elementos considerados positivos. Además, la mejor situación económica de muchos miembros implica que sufren menos presión económica para doblegarse, por ejemplo, en cuanto a su vestimenta y a la forzada conformidad con la sociedad ladina (194). Muy probablemente esto repercute también sobre los miembros más pobres de las congregaciones, ya que es de suponer que los miembros de mejor situación económica tienen mayor influencia en la jerarquía (informal) de ellas. La cooperación de algunos miembros de estas iglesias en asuntos sociales y políticos locales (195), nuevamente liga, y reconcilia de otra manera, a estas personas —y mediante ellas, también a sus congregaciones— con la comunidad local. Bajo determinadas condiciones, en estas iglesias es más fácil volver a valorar la herencia cultural indígena que en el protestantismo pentecostal establecido. Este podría ser el caso que se produce especialmente cuando en las condiciones económicas y políticas de abierta competencia de la economía nacional, los indígenas que se desenvuelven en ellas compiten con ladinos y éstos recurren a medios violentos contra aquellos, provocando así, mediante estrategias de segregación racista externas, que los indígenas vuelvan con más fuerza a su propia herencia cultural (196).

Resumiendo, podemos decir que la *religión indígena* solamente puede permanecer estable, en tanto funcionen las *estructuras de producción* a ella ligadas; si estas estructuras son destruidas, la religión

192) Cfr. Annis: 1987, p. 107 sigs., en especial 117.

193) Muy probablemente, la última es miembro de la Iglesia Centroamericana, que es la única iglesia para San Antonio enumerada por PROCADES: 1981.

194) Cfr. Hennis: 1985, p. 80.

195) Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 53.

196) Carmack: 1979, p. 350 sig. y Guzmán-Böckler/Herbert: 1970, p. 98 sig., señalan en este sentido que la burguesía indígena puede ser una fuerza emancipadora contra la dominación ladina.

indígena pronto se tornará obsoleta y tendrá que ser adaptada o sustituida. En las situaciones específicas de semi-integración y semi-proletarización, al igual que cuando se vive —más o menos conscientemente— entre dos sistemas culturales, el protestantismo pentecostal o histórico y la conversionista Acción Católica parecen ser sistemas religiosos más adecuados que la religión indígena tradicional, sea ella en su forma pura o en el envoltorio del catolicismo popular. Con la conversión se rompen los puentes con la religión indígena. El nuevo sistema simbólico de explicación del mundo reformula completamente la religión. De esta forma, en el Altiplano guatemalteco el protestantismo, sobre todo el pentecostalismo, juega un importante papel en la desintegración de la religión y la comunidad indígenas, y en la integración de los indígenas a las formas dominantes de producción social.

El efecto que en este caso ejerce el protestantismo sobre la identidad étnica en el Altiplano Central, es el contrario del que ejerce la Iglesia Morava entre los miskitos. El protestantismo histórico, sin embargo, debido a que se distancia mucho menos tajantemente de la identidad étnica existente antes de la conversión, puede rescatar el camino de volver a valorizar la cultura indígena, con lo cual, en forma parecida al caso de los miskitos en la Costa Atlántica, puede servir para defender a las culturas indígenas de presiones secundarias exteriores más fuertes. Las comunidades indígenas en el Altiplano de Guatemala no están, todavía, completamente desintegradas, de modo que un protestantismo transformado podría convertirse en un medio de contrarrestar la completa "europeización" (mediatizada por los EE.UU.) de lo que ha sido una cultura autóctona.

2. Las formas de la demanda de un sentido de la vida y de la oferta religiosa

Para empezar, resumamos: en los cerca de ciento cincuenta años de existencia de las iglesias protestantes en Centroamérica, recién después de las grandes campañas de evangelización, así como del desarrollo económico y social de los años sesenta, se puede constatar un fuerte *incremento del protestantismo*. El desarrollo económico y social parece haber sido un factor decisivo de este crecimiento y difusión. En lo relativo a su estructura, el protestantismo centroamericano es (todavía) muy similar al de los EE.UU. Probablemente la presión de las relaciones sociales sobre las iglesias, en contra de la presión de la presencia misionera estadounidense, determinará que la estructura del protestantismo también se transforme pronto.

Los protestantes de las *capas bajas* urbana y rural centroamericanas, tienden a ser creyentes primordialmente de las *iglesias pentecostales y evangelicales*; las iglesias históricas tienen también una cierta base en

estos sectores de la población. Las capas bajas son las que, de lejos, han sufrido más con los violentos y fortísimos cambios sociales, lo mismo que con la crisis y los conflictos militares; lo que ha sido acompañado de un fuerte aumento del movimiento pentecostal.

En la *antigua capa media*, el protestantismo está representado en especial por *las iglesias históricas* y *las evangelicales*. Con las crisis, esta capa ve en peligro sus bases económicas, que de todos modos se hallan en un proceso de *estagnación*, y reacciona endureciendo sus posiciones políticas y religiosas, ya de por sí conservadoras.

La *nueva capa media* y la *capa alta modernizante* se encuentran en un período de ascenso o en el poder, pero la crisis y los conflictos militares cuestionan su legitimidad y poder. En esta situación, estas capas sociales, fuertemente secularizadas, se dirigen en parte a las *iglesias neopentecostales*.

El *protestantismo histórico* juega un papel especial en el marco de *confrontaciones, étnicas*. Así, para los *trabajadores negros de las plantaciones*, desde su arribo a la costa oriental de Centroamérica, el protestantismo étnico es un importante factor de identidad cultural. En forma similar se desarrolla la Iglesia Morava entre los mískitos, con base en un proceso de acomodación. Para las *etnias mayas* del Altiplano de Guatemala, el protestantismo es ante todo el resultado de las bruscas transformaciones sociales a través de formas económicas capitalistas acompañadas de la destrucción de la cultura y religión indígenas. En ese contexto, la mayoría de las *iglesias pentecostales establecidas* rechazan radicalmente el legado de la cultura indígena, con lo cual, y mediante su propensión al cisma, aportan a la desintegración aún mayor de las comunidades indígenas. Las agrupaciones pentecostales autónomas, no obstante, combinan un fuerte rechazo del entorno social con la posibilidad de una revalorización de la herencia indígena a mediano plazo. En cambio, las *iglesias históricas*, por lo general, tienen una actitud más abierta en relación con la cultura indígena. En situaciones de creciente presión económica, política y militar sobre la población indígena por parte de sectores ladinos, puede desencadenarse y/o fortalecerse en las comunidades indígenas, como también dentro del protestantismo histórico, un proceso de revalorización del legado cultural indígena. La compleja dinámica protestantismo-cultura indígena no podemos discutirla ampliamente en este trabajo; ella merece ser objeto de una investigación específica. A continuación nos concentraremos más bien en tratar de aclarar las diferentes formas de demanda y oferta religiosa del protestantismo centroamericano en general.

Las condiciones sociales en las regiones y en los sectores sociales en que se observa el mayor crecimiento de la nueva oferta religiosa, representan las premisas clásicas para el *surgimiento de nuevos movimientos religiosos*. Si se toma como base para el análisis el ensayo programático de A. F. C. Wallace sobre el surgimiento de "movimientos

de revitalización” (197), se puede suponer que las condiciones anteriormente expuestas han conducido a gran parte de los individuos afectados a una situación de “distorsión cultural”.

Wallace distingue cinco estadios en la formación de movimientos religiosos, de los cuales solamente los tres primeros son importantes aquí. En el estadio estable, la práctica y el sistema simbólico correspondiente están intactos y pueden asimilar cambios graduales (198). En el período de presión creciente, empiezan a transformarse las condiciones de vida —proceso que, dependiendo de las circunstancias, puede desarrollarse en forma conflictiva y rápida— (199), de manera que los sistemas simbólicos habituales ya no son aptos para explicar el “mundo”. El período siguiente es el de la “distorsión cultural” (Wallace), que refuerza el proceso de desintegración entre el experimentar y el interpretar el mundo. El individuo reacciona de diferentes formas —según la intensidad de la presión y conforme a variables sociales y síquicas—, ya sea reforzando el sistema simbólico antiguo o desarrollando algunos cambios adaptativos de sus componentes, o con la regresión sicodinámica (200). En este estadio, el sistema simbólico y la práctica se encuentran en gran parte desintegrados (201); el individuo ha entrado en un estado de anomía (202), desde el cual se formula una demanda

197) Wallace: 1964. Este término no deja de ser problemático. Wallace: 1964, p. 409 sig., designa con él a una larga serie de movimientos que lo único que tienen en común es, bajo una “presión” especial de circunstancias, garantizar la supervivencia a determinados grupos e individuos, siendo de poca importancia si esto sucede por medio de la apelación a las antiguas tradiciones culturales (movimientos “revitalísticos” [“revitalistic”]), o a través de la introducción de sistemas simbólicos completamente nuevos. Un uso muy frecuente del término, como se halla también en el “Diccionario de Sociología” (Rammstedt: 1973), limita el significado del concepto del “movimiento de revitalización” a lo que Wallace llama movimiento “revitalístico”. De cualquier modo, esta definición es demasiado estrecha para las presentes reflexiones; no obstante, la definición de Wallace (cfr. Wallace: 1964, p. 406) tampoco parece apropiada, pues enfatiza especialmente la modificación consciente de una cultura. El término, por ende, no lo utilizaremos más. Sin embargo, la estructuración del proceso de formación de estos movimientos que Wallace entrega, es una ayuda importante que además es aplicable sin que conlleve a la necesidad de más diferenciaciones en cuanto a la auto-conciencia de un movimiento social, ni tampoco en cuanto al contenido del sistema simbólico introducido por él.

198) “Existen técnicas culturalmente reconocidas para la satisfacción de las necesidades...”, Wallace: 1964, p. 411.

199) Cfr. Wallace: 1964, p. 412.

200) La “respuesta regresiva se muestra empíricamente en el incremento de casos de alcoholismo, de pasividad extrema e indolencia, del desarrollo de relaciones de dependencia altamente ambivalentes, de actos de violencia en el grupo, de menosprecio de las costumbres de parentesco y sexualidad, de irresponsabilidad en los cargos públicos, de estados de depresión y autorreproche, y probablemente, de una larga serie de trastornos sicosomáticos y neuróticos”. Wallace: 1964, p. 413.

201) “En esta fase, la cultura está anteriormente distorsionada; sus elementos no están en una relación armónica, sino que se contradicen e interfieren mutuamente”. Wallace: 1964, p. 413.

202) El término de anomía que Durkheim difundió en la discusión sociológica a través de su investigación sobre el suicidio, no puede ser discutido en detalle en este pasaje pero, por de pronto, será suficiente la etimología del término, a saber: “sin ley”, quizá mejor “sin norma”,

específica de nuevos modelos que le aclaren el mundo. Entonces comienza la fase de la reorientación con una nueva formulación del sistema simbólico, a través de la cual el individuo nuevamente entiende el mundo y aprende a localizar su propia posición en él.

Los factores sociales anteriormente descritos generan una presión sobre los individuos y grupos en Centroamérica. Ahora, se puede partir del supuesto de que las manifestaciones de anomía engendradas por esos factores, corresponden, en cierta forma, a sus condicionantes. De esta manera, es posible seguir deduciendo que a partir de una situación anómica específicamente estructurada, se desarrolla una demanda, igualmente específica, para explicar e interpretar la vida en la situación de anomía. En Centroamérica, esta demanda se dirige fundamentalmente hacia la religión.

A continuación diferenciaremos las diversas formas de anomía, de acuerdo con las condiciones en que ellas se originan.

2.1. Anomía en las capas sociales dominadas

Los factores condicionantes de la *anomía antagónico-material* han sido descritos anteriormente en los procesos de amenaza económica y física.

Al irrumpir las transformaciones económicas en la vida y economía tradicionales, la población afectada queda de tal manera librada a los efectos de estas transformaciones, que su forma de vida habitual se hace cada vez más difícil, hasta que finalmente llega a ser imposible. La posición intermedia entre dos formas sociales de existencia, de ser semi-integrado, le impide lograr estabilizar sus bases económicas de existencia y, al mismo tiempo, lo hace consciente de su estado marginal. La experiencia de amenaza latente que su situación implica, se hará manifiesta a más tardar con la agravación de la escasez económica, a través del alza de precios, del desempleo, de las constantes parcelaciones de minifundios, etc.

La violencia física, sobre todo en su forma de terror, transmite una experiencia similar. El terror actúa de una manera más difusa que la agresión abierta y clara de, por ejemplo, un ataque militar. De esta

debido a una "alteración del orden colectivo" (Durkheim: 1973, p. 78). No obstante, quisiera añadir unas palabras sobre la interpretación del concepto: las reflexiones siguientes no se basan en la idea de que la sociedad proporcione una estructura normativa fija y duradera, de la cual el individuo se sale por un comportamiento "desviado", poniendo así en duda la estructura social. En Centroamérica —y no sólo allí— no se trata en primer lugar de individuos enfermos (desviados); se trata sobre todo de sociedades enfermas, en las cuales "un cierto grado de malestar psicológico y una cierta 'dosis' permanente de síntomas psiquiátricos son la expresión del máximo de salud mental y de bienestar alcanzables..." (Jervis, Giovanni: *Manual crítico de psiquiatría*. Barcelona: Anagrama, 1979, p. 152, citado según Martín-Baró: 1984, p. 510).

manera, en mayor medida que la violencia abierta, el terror empuja, tanto a sus víctimas directas como a sus destinatarios indirectos, a sentirse completamente entregados a la merced de un enemigo inasible y, precisamente por eso, poderoso. Tanto en el terreno de la violencia física como en el de la violencia estructural y la simbólica, esta vaguedad refuerza la percepción de amenaza de dos maneras: primero, aumentando la reacción primaria de temor ante una amenaza concreta —por ejemplo, “de los soldados” o “de que el gobierno suba los precios de los transportes”—, hasta un miedo indefinido, el que, a su vez, puede crecer hasta adquirir las proporciones de un “miedo existencial” (203). Un desarrollo de este tipo será muy acentuado si se padece una violencia tan intensa que llegue a provocar, en quien la experimenta, un sentimiento de irrealidad (204). En segundo lugar, lo difuso de la amenaza impide una reacción clara y activa, por ejemplo, por medio de la solidaridad y la acción.

Al impedir la toma de conciencia sobre el trasfondo concreto de la violencia, se impide igualmente el control del “miedo existencial” —y viceversa (205). La única forma de superar lo difuso de la amenaza y sus consecuencias, es el poder señalar al agresor (206). En este sentido, una mirada a la situación del proletariado industrial permite realizar una diferenciación: en ese caso, la vaguedad de la amenaza económica es reducida a través de una clara delimitación —apoyada por la toma de conciencia sindical— de las condiciones de clase, en el marco de la relación entre el trabajo y el capital en la empresa, de manera que es posible una reacción política activa contra el adversario, ahora concretizado (207). Algo parecido sucede en las comunidades cristianas de base. Pero si por el contrario —como sucede con los semi-integrados, destinatarios del terror, etc.— las condiciones sociales y sus interpretaciones se esfuman, entonces no es posible una designación concreta del agresor.

Los antagonismos entre las múltiples prácticas sociales se reflejan en la colisión de las diversas formas de hábito y de sistema simbólico como, por ejemplo, de distintos sistemas de estatus o asignación de valores remitiidos a bases religiosas étnicas o políticas, o de las diferentes religiones entre sí. En este marco surge la *anomía simbólico-antagónica*.

203) Koop: 1987, p. 20.

204) Un civil salvadoreño afectado informa sobre su experiencia con la violencia física en el sentido de que él y los otros afectados habían tenido la sensación de que, “lo que nos estaba pasando no era cierto, no era verdad”. Cfr. Campos/Avila: 1985, p. 13.

205) En este sentido, las aclaraciones sobre el trasfondo de las decisiones que toma el gobierno y de los problemas que trae la guerra, en Nicaragua juegan un papel especialmente importante frente a la agresión militar. Cfr. Koop: 1987, p. 22.

206) Este efecto es conocido a través del cuento “El enano saltarín”.

207) A este contexto pertenece la observación de relaciones competitivas entre pentecostales y comunistas en la clase obrera chilena. Cfr. Lalive: 1969, p. 35.

En este contexto, la semi-integración puede jugar también un rol importante en la formación de situaciones anómicas, como puede suceder, por ejemplo, en las capas medias indígenas o en los sectores proletarizados y semiproletarizados. En los estados anómicos de este tipo, el antagonismo se manifiesta como rivalidad entre distintos sistemas religiosos y/o sistemas simbólicos seculares. El conflicto entre los sistemas es muy probable que se resuelva a favor de aquél que sea capaz de explicar el antagonismo mismo. El sistema simbólico que se muestre como superior hará plausible por qué él tenía que entrar en conflicto con el sistema derrotado, lo que resulta más fácil cuando él mismo tiene una estructura dualista.

Determinadas formas de propaganda comercial y política, cargadas de racismo y clasismo, tienen una importante función en la formación de este tipo de anomía, al comunicar a los sectores dominados un sentimiento de inferioridad, reforzando así el sentimiento de amenaza, de ser víctima, y de la inutilidad de cualquier acción. La propaganda religiosa ejerce a menudo la misma función. Así, intensas prédicas conversionistas, apoyadas por películas, y centradas en la inminente condenación, refuerzan la experiencia realizada por los oyentes en los antagonismos sociales, debilitando crecientemente su situación, hasta que, finalmente, la nueva oferta religiosa misma es ofrecida como solución a la crisis.

Una característica especial de la anomía simbólico-antagónica consiste en que la percepción de las condiciones de amenaza se pueden invertir con la agravación de la situación anómica. De esta forma, en el período de creciente presión, el nuevo sistema simbólico aparece todavía como una amenaza al habitual y aceptado antiguo sistema; pero, en la fase de distorsión cultural, sobre todo cuando va acompañada de crecientes antagonismos sociales, la perspectiva cambia y se tiende a identificar al sistema simbólico antiguo como responsable de la presión anómica (208). Este hecho conduce a que los afectados tengan la impresión de que la solución de sus problemas está en la aceptación del nuevo sistema simbólico, en la transformación de su modo de pensar y de sus formas religiosas. De esta manera, la anomía simbólico-antagónica no solamente funciona en un contexto de un ascenso social que desarraiga a las personas (por ejemplo, en la capa media indígena), sino que también como un fenómeno secundario interpretativo de la anomía antagónico-material.

La *anomía privativa* es un aspecto adicional del síndrome anómico. Esta noción designa la pérdida de orientación y seguridad. En su formación, se pueden distinguir diferentes condiciones.

Así, en el caso de los refugiados y migrantes ella es especialmente evidente, y está originada por la movilidad local. En los nuevos lugares

208) Es el caso, por ejemplo, cuando indígenas convertidos rechazan radicalmente sus propias tradiciones étnicas. Cfr. Katolla-Schäfer: 1987, p. 91 sig.

donde se establecen o son internados, tanto migrantes como refugiados padecen a causa de la pérdida de sus condiciones originarias de vida, de la falta de orientación y de seguridad en su nuevo ambiente (209).

Una segunda variante de esta anomía es la pérdida del "lugar" político-simbólico, es decir, la conciencia actual de no haber adoptado nunca una posición política, pero ahora, debido a la polarización social, estar obligado a adoptarla. En esa situación, se toma conciencia de que la posición apolítica mantenida hasta ahora es una causa de la progresiva inseguridad y, con ello, surge la desorientación provocada por no vislumbrarse ninguna posición política que no implique nuevos peligros, esto es, que no conduzca directamente a las condiciones de la anomía antagonónica. El conjunto de estos problemas provoca una profunda inseguridad y el sentimiento de que no hay escapatoria posible. Los sectores sociales más afectados en este sentido son, principalmente, los campesinos de las zonas en donde el dominio militar no está decidido (210), así como las capas medias urbanas (211). En situaciones de aumento de la polarización social, la equidistancia que los miembros de las capas medias buscan mantener frente a los partidos en conflicto es quizá la mejor expresión de la precariedad de la posición social de estas capas (212). Las capas medias no se ven implicadas en forma directa en la confrontación y polarización, y quisieran evitarlas y/o eludirlas (213). Es por eso que tienden a optar más bien por soluciones políticas antes que por soluciones militares.

En ambas variantes de esta anomía, han perdido su solidez tanto las bases sociales como las simbólicas de la vida; no solamente esas bases, sino que también las relaciones sociales y simbólicas de las que se derivan se han vuelto dudosas, por lo que es probable que en ambos casos se produzca una intensa demanda de seguridad y confianza. Sin embargo, en la segunda variante, el antagonismo político, habrá que seguir diferenciando, en el sentido de que la demanda se dirige a una posición ubicada fuera de los polos del antagonismo social, es decir, a un "tercer lugar". En la primera, la migración y el ser refugiado, el factor "nostalgia", o en otras palabras, la existencia de un determinado punto de orientación para un individuo o un grupo, juega un importante

209) Para una sintomática específica, cfr. Campos/Avila: 1985, p. 10 y 14, así como Martín-Baró: 1984, p. 506.

210) Las investigaciones del psicólogo social, Napoleón Campos, sobre las zonas de guerra en El Salvador, confirman esto; información oral de Campos (mayo de 1985). Cfr. también las suposiciones de Martín-Baró: 1983a, p. 141, en el sentido de que campesinos de las zonas de conflicto toman posiciones evasivas, en parte parecidas a las de las capas medias.

211) Cfr. Martín-Baró: 1983, p. 141; Samayoa: 1987, p. 22. Parece también significativo un caso de la guerra de liberación argelina en Fanon: 1981, p. 229 sigs., el "Caso N° 2".

212) Cfr. Martín-Baró: 1983a, p. 134 sig. Los miembros de las capas medias entrevistados por Martín-Baró tienen juicios igualmente negativos tanto para los militares como para la guerrilla.

213) Cfr. Martín-Baró: 1983a, p. 136 y 141.

papel, ya que él se puede convertir en la base de una fuerte solidaridad grupal y en un incentivo para buscar superar la situación de inseguridad a través de la actividad política y social. Por el contrario, en la segunda, se trata de encontrar un lugar que ofrezca la posibilidad de sobrevivir a la sombra del conflicto.

De este modo, en las capas bajas y en el sector inferior de las capas medias, la situación anómica crea una demanda de *interpretación de los antagonismos sociales* y de su propia situación como víctimas de estos conflictos, al igual que una demanda de *seguridad* dentro de estas inseguras condiciones de vida. En relación a las capas medias, la demanda de seguridad debemos verla en forma más diferenciada. Así, para las capas medias tradicionales, seguridad significa estabilidad e inapelabilidad de lo que han conseguido y, en consecuencia, la demanda religiosa será dirigida a las representaciones simbólicas de la inmutabilidad. Para la fracción modernizante de estas capas, por su parte, la demanda de seguridad presumiblemente se unirá más bien con la exigencia de garantizar la continuación de su ascenso social y, por lo tanto, con las representaciones religiosas del incremento de poder y de los cambios correspondientes.

2.2. Anomía de las capas sociales dominantes y en las nuevas capas medias

En esta parte, se debe diferenciar entre anomía antagónica y el déficit de legitimidad, entendiéndose esta última como una expresión especial de la anomía privativa.

La *anomía antagónica* se produce en las capas dominantes (214) a partir de la “gran desobediencia popular” (Torres Rivas), que las hace conscientes de que su posición social está en peligro. La crisis de legitimidad se profundiza, transformándose en una real y efectiva crisis de poder, la que es percibida como tal por los sectores dominantes (215), situación que, según Ignacio Martín-Baró (216), al comienzo provoca una “gran angustia” y confusión que, no obstante, rápidamente se transforma en “una agresiva negación de la realidad”; la que, a su vez, según el mismo autor, se expresa en un “activismo violento” o en “una insaciable bulimia de placer”. La progresiva polarización social y el creciente poder de la guerrilla, van a provocar que las capas dominantes comiencen a percibir el cuestionamiento de su

214) Aquí se trata especialmente de la fracción modernizante de las capas altas centroamericanas y menos de miembros de la vieja oligarquía, mayoritariamente católica tradicional.

215) Las fuertes reacciones de las burguesías centroamericanas ante la caída de Somoza, ilustran esto con claridad.

216) Martín-Baró: 1984, p. 509.

poder social como una amenaza que tiene que ser comprendida y vencida. La “agresiva negación de la realidad”, dicho en términos políticos corrientes, el rechazo a los cambios estructurales, así como una estrategia violenta y parcialmente terrorista para la solución del conflicto, agravan aún más los antagonismos. Ahora, la burguesía tiene que asegurar objetivamente su posición activa y decisiva en los conflictos sociales y, además, tiene que reconvencerse a sí misma de su posición social, para vencer así constructivamente la amenaza subjetiva, representada por el sentimiento de impotencia ante el desarrollo de los conflictos.

La *nueva capa media*, como hemos dicho anteriormente, debido a su posición intermedia constituye apenas limitadamente un partido del conflicto en los antagonismos sociales. A pesar de eso, los conflictos influyen considerablemente en su existencia, lo que exige que deban ser interpretados. Se puede suponer que esta capa adhiere a los modelos de interpretación de la fracción modernizante de la burguesía.

En este contexto, el *déficit de legitimidad* adquiere una dinámica propia, pues para los sectores dominantes la legitimación de su posición de clase constituye un segundo componente, complementario, de la superación de la fase de inseguridad. El problema de la legitimidad se presenta de la siguiente manera: el conflicto armado mismo es una manifestación de la ilegitimidad de la dominación, en el juicio de los dominados. En consecuencia, para los sectores dominantes ya no es posible derivar de la dominación en sí ningún tipo de legitimidad; debido a lo cual, la razón de la misma tiene que ser externa a la relación de dominación; la amenaza de la propia posición de clase tiene que ser explicada desde una posición exterior a la relación dominante-dominado.

Esta es una de las razones por la que las ideologías excluyentes, enfocadas contra un “enemigo exterior”, que en este sentido siguen el modelo de la Doctrina de Seguridad Nacional o que tienen también componentes racistas, han logrado representar un papel particularmente importante en los conflictos centroamericanos (217). Un aspecto muy importante, dentro de este contexto, es la real capacidad de consenso de dichas ideologías. Considerando los antagonismos sociales, fuertemente polarizados, las ideologías de exclusión no son —aunque a los sectores dominantes les parezcan tan necesarias— el mejor recurso para crear un consenso “hegemónico” (Gramsci); por eso, las ideologías excluyentes tradicionales dependen siempre de un alto grado de violencia física. Por lo tanto, el interés de los sectores dominantes debe ser lograr, simultáneamente, la exclusión selectiva y la reducción concreta del potencial de protesta, sin tener que emplear la violencia física generalizada.

De igual manera, frente a la rebelión de los oprimidos, para las capas medias se plantea también la cuestión de la legitimidad de su posición social: en la antigua, como legitimación de lo logrado, y en la

217) Acerca de este desarrollo en Guatemala, cfr. Boris/Hiedl/Sieglin: 1983, p. 106 sig.

nueva, como legitimación del pretender y el ambicionar. Por otro lado, en esos momentos ambas fracciones de las capas medias se encuentran en una común posición intermedia especial ya que, por una parte, su posición está cuestionada por los dominados, y por otro (en la medida en que se hagan portavoces de los oprimidos, cooptándolos de esta forma), cuestionan la legitimidad de la posición social de los sectores dominantes (218). Luego, la posición de las capas intermedias puede presentarse como crítica frente a todos y, no obstante, cooperativa, ganando así legitimación social. En todo caso, como ya hemos dicho, una creciente polarización en la sociedad hace muy difícil poder mantener esta posición intermedia. En consecuencia, los miembros de las capas medias se incluyen en uno de los dos polos, lo que sucede en especial por adoptar una de las correspondientes imágenes del enemigo (219). Con este paso, el dualismo simbólico se impone también para estas capas como la condición de la legitimidad de su posición social.

En el centro de la demanda simbólica de los sectores dominantes se encuentra, resumimos, una *interpretación de los antagonismos sociales* que corresponda a su propia y específica situación. Además, su interés se dirige a la solidificación de su propia posición de clase, excluyendo y descalificando claramente al adversario, pero al mismo tiempo, buscando un sistema generalizado de legitimación de la dominación; sistema que sea interiorizado también por los propios sectores dominados, con lo cual se constituya en un sistema "hegemonal". En las capas medias ascendentes, la legitimación de su propia situación se produce en la toma de partido en pro o en contra de tal modelo de legitimación (posiblemente mirando al mismo tiempo hacia una tercera vía).

2.3. Las respuestas religiosas

Las agrupaciones establecidas pentecostales y neopentecostales (denominadas en lenguaje sociológico "sectas establecidas", tipos C y D) (220), son los dos tipos del protestantismo centroamericano que presentan el mayor crecimiento y la presencia social más efectiva. Las agrupaciones establecidas evangelicales (tipo B) y los grupos pentecostales (en lenguaje sociológico "sectas"), tienen menor importancia. Las respuestas simbólico-religiosas a la crisis centroamericana, y sus correspondientes prácticas, se diferencian significativamente de acuerdo a la posición social de su membresía. Sin embargo, todas tienen en común el hecho que explican los antagonismos sociales por medio de

218) Esto último ayudaría a legitimar su propia posición ante los sectores dominados; pero, al mismo tiempo, a causa de esta toma de partido peligraría su posición intermedia objetiva en los conflictos sociales y se pondría fin a su "conducta de evitar" (Samayoa: 1987, p. 222).

219) Cfr. Samayoa: 1987, p. 222.

220) Sobre los tipos de protestantismo, cfr. la Tipología en el presente volumen.

dualismos religiosos; además, todos los sistemas simbólicos poseen formas de procedimiento que les permiten, de manera específica, representar simbólicamente al adversario en los conflictos sociales dentro de su mismo sistema religioso.

Las *agrupaciones religiosas evangelicales establecidas* (tipo B) (221) congregan en sus filas miembros provenientes principalmente de las capas medias bajas. Al sentimiento de inseguridad y de la pérdida de la posición social, estas iglesias ofrecen, en contraposición, la total seguridad de su comprensión literal de las Sagradas Escrituras como un “tercer lugar”; con lo cual la Biblia representa, en el plano religioso, un lugar estable frente al caos social. Según la interpretación fundamentalista de la historia mantenida por estas iglesias, el curso de la historia está conservado ya en las Escrituras, o sea, en la interpretación que les da el dispensacionalismo. La idea de la historia del dispensacionalismo está orientada según el antiguo orden y es contraria a cualquier progreso social. Cualquier transformación social, sea provocada por fuerzas de izquierda o por fuerzas burguesas modernizantes, acarrea un peligro existencial para las capas medias tradicionales y el dispensacionalismo proscribía los cambios por ser caminos conducentes al caos. Sobre esta base, los conflictos sociales reciben ahora su ubicación en el sistema religioso; un conservadurismo religioso, político y económico ve las fuerzas de la transformación social como sacudiendo la fortaleza del buen y antiguo Orden del Señor y se opone a ellas, buscando conservar el orden dominante. Así, la iglesia representa el seguro tercer lugar sin tener que negar sus compromisos conservadores a nivel de la sociedad.

Las *agrupaciones religiosas pentecostales establecidas* (tipo C) trabajan, casi exclusivamente, en las capas bajas. Ellas explican esa situación de víctima de los antagonismos sociales que el individuo de esas capas vive, reinterpretando el antagonismo social existente como la contradicción entre la historia y el próximo fin del mundo que, su vez, elevará a la iglesia a un nuevo futuro en los cielos. La situación social, en este modelo, necesariamente tiene que empeorar antes de la segunda venida de Cristo. Por ende, para los creyentes su condición de víctimas de la miseria económica y de la violencia física se presenta como inevitable, e incluso necesaria, en términos de los planes divinos para la salvación. Las agrupaciones pentecostales establecidas estimulan al individuo a aceptar su situación, por reinterpretar la situación anómica

221) Aquí no tratamos de los pequeños grupos dentro del movimiento evangelical que muestran una tendencia a abandonar los presupuestos fundamentalistas. (Cfr. el artículo: “¡...libranos del mal!” en el presente volumen). Tampoco se consideran aquí de manera especial las comunidades evangelicales de la población indígena de Guatemala. Para recibir, sobre todo al dispensacionalismo, las concepciones cíclicas sobre el tiempo en el sistema religioso de los maya, deberían permitir interpretaciones especiales con las consecuencias correspondientes, lo que tendría que ser investigado en forma específica. Acerca del dispensacionalismo, cfr. el excursus respectivo en el ensayo sobre el protestantismo estadounidense, en este libro.

en que él vive diciendo que, precisamente, esto es el *nomos* del fin de los tiempos, o sea, que en una situación aparentemente sin normas regulatorias para la sociedad, se declara la falta de normas en el mundo como condición previa de la llegada de Cristo. Puesto que los miembros de estas iglesias interpretan las relaciones sociales únicamente como signos necesarios del próximo fin del mundo, esconden a los causantes históricos tras el muro nebuloso de una casi mecánica necesidad de los planes divinos, con lo cual para ellos desaparecen los adversarios sociales; en el lugar simbólico de los adversarios sociales, de esta manera, se pone la voluntad de Dios para la historia. En consecuencia, se puede aceptar la situación desesperada.

Esto, empero, no se restringe a ser un simple fatalismo desesperado. Mediante la comunidad y la creencia religiosa, el individuo puede recuperar mejor su autoestima y valor propios, a pesar de estar en la condición social de víctima sin salida visible. Esto presupone, necesariamente, una aceptación fatalista de esa condición; pudiéndose hablar ahora, en una fórmula paradójica, de un “fatalismo de esperanza”. Por tanto, la negativa a transformar la realidad objetiva es un factor *constitutivo* de este tipo de transformación de la situación subjetiva. Un rígido autoritarismo, tanto en el sistema organizativo como en el sistema simbólico-religioso de estas iglesias, concede seguridad y confirma la normatividad de la nueva posición simbólica dentro de la iglesia. Su ostentoso distanciamiento de la vida social y, en lo particular de la vida política, les permite a estas iglesias aparecer como un “tercer lugar”, fuera de la polarización social, lo que encaja muy bien en la estructura de la demanda religiosa en la anomía privativa. Además, tanto la manera de realizar su culto como la posibilidad de ascenso dentro de la iglesia, proporcionan a sus miembros una compensación frente a las privaciones sufridas en la sociedad.

Las *agrupaciones religiosas pentecostales* (tipo C') trabajan exclusivamente a nivel de las capas bajas. La mayoría de sus pequeñas iglesias tiene su origen en divisiones de las comunidades de las agrupaciones pentecostales establecidas; divisiones que, a su vez, pueden tener su base en conflictos de autoridad o disputas personales o, por supuesto, también en diferentes interpretaciones de cuestiones de fe. Estas iglesias ponen un fuerte acento en la presencia actual del Espíritu Santo, y tienen la tendencia a señalar un adversario social concreto. Consideran que la proximidad del fin del mundo se expresa en la acción malvada de adversarios sociales determinados y señalables (“los militares”, “los ricos”, etc.); así, por lo tanto, la causa de las calamidades en el mundo ya no la ven tanto en una mecánica histórica celestial. De este modo, aunque la salvación de la miseria cotidiana sigue estando más allá del arrebatamiento de la iglesia a los cielos en el fin de los tiempos, el premilenarismo pentecostal se convierte en una expresión de protesta, religiosamente transformada, contra la opresión social. El rechazo a la transformación activa de la sociedad es pues, más o menos

conscientemente, una estrategia de sobrevivencia ante una incapacidad de acción objetiva, o por lo menos subjetivamente así considerada, y su culto entusiasta sirve tanto para la compensación de los sufrimientos como para la estabilidad síquica de los feligreses. El potencial crítico del evangelio está presente, parcialmente disfrazado, pero en parte también abierto, en la práctica de estas iglesias.

Las *agrupaciones religiosas establecidas neopentecostales* (tipo D) operan casi exclusivamente en las fracciones modernizantes de las capas altas y en las nuevas capas medias. Ellas explican el antagonismo y la amenaza a la posición social de sus miembros como un ataque demoníaco a la creciente influencia económica, política y cultural de esos sectores sociales. El mal está claramente delimitado como el cuestionamiento de la legitimidad de la moderna economía capitalista y (con algunas limitaciones) del orden social, y los miembros luchan, con la ayuda del poder de Dios, del lado del bien. Este cuadro se mediatiza, al nivel simbólico, en el énfasis que se pone en la identificación del poder de Dios con el creyente a través de la presencia del Espíritu Santo en su persona. Así se establece la legitimación de la defensa de su posición social. Servicios religiosos extáticos combinados con prácticas exorcistas, ayudan a superar las experiencias de los antagonismos sociales, confirman al individuo en su posición y ayudan a compensar la experiencia de amenaza social y política. Sus miembros son alentados explícitamente a desarrollar actividad política en favor de determinados partidos y objetivos.

3. Protestantismo y crisis social

El tema de este ensayo nos remite a reflexionar, finalmente y de forma muy breve, sobre la función social del protestantismo, tematizando sólo su contexto social global.

Las distintas fracciones del protestantismo representan, de forma muy congenial, a diferentes capas sociales y, de esta forma, a fracciones de clase de las sociedades centroamericanas; sociedades de fuertes antagonismos de clase y que se encuentran en una crisis que se agrava en forma permanente. De acuerdo a la dinámica social que prevalezca, y a cual sea su base social, unas fracciones tendrán un creciente y mayor peso mayor social, y otras uno menor. Hoy, son los movimientos pentecostal y neopentecostal los que tienen una importancia creciente en y para las sociedades centroamericanas.

En el marco de la crisis de legitimidad de la dominación en las sociedades de clases antagónicas de Centroamérica, la complementariedad del pentecostalismo establecido (222) y del protestantismo

222) Aquí se trata principalmente de las agrupaciones establecidas pentecostales (sectas establecidas), más que de las agrupaciones pentecostales (sectas). Esta diferencia es importante

neopentecostal adquiere una especial importancia, ya que genera una legitimación, *de facto* de las relaciones de dominación y de sus representantes. Así, en ellas los dominados aceptan su situación (al parecer independientemente, o incluso en contra de la influencia y el interés de los sectores dominantes), y los dominantes reafirman nuevamente su posición de poder, posición que en la sociedad se halla en crisis. De este modo, los dos sistemas religiosos actúan como un mecanismo único por sobre las clases para la legitimación del *statu quo* de la dominación, a través de una nueva hegemonía basada en la religión. Estas dos expresiones del protestantismo entregan la respuesta más convincente tanto a la crisis permanente de las víctimas de una sociedad de clases antagónicas, como a la crisis estructural de la formación social misma. Esto lo llevan a cabo, sobre todo, al representar los antagonismos sociales en sistemas religiosos dualistas. Al mismo tiempo, en la agrupación pentecostal se viene dando la formación de un sistema religioso dualista específico que permite reorganizar las fuerzas para la sobrevivencia en fuerzas de resistencia activa, pero que, no obstante, ahora se encuentra todavía mayoritariamente en la fase de hacer un paso atrás.

De las reflexiones precedentes se desprende, en consecuencia, una hipótesis más general: si es correcta la tesis de Max Weber de que un protestantismo de índole calvinista-puritano, integrativo y orientado al progreso, fue la religión por excelencia del capitalismo en ascenso, entonces es posible deducir que las formas dualistas y excluyentes del protestantismo, sobre todo las pentecostales y neopentecostales, son la religión por excelencia del mismo capitalismo en su crisis estructural.

(Traducido del alemán por Enzo La Mura E.).

y no ha sido tomada suficientemente en cuenta en la discusión. La relación del término sociológico "secta" con la idea de un movimiento de protesta, puede llevar en este contexto a conclusiones apresuradas, en particular en lo que se refiere a la agrupación establecida, si no se consideran también datos empíricos exactos sobre las distintas iglesias y el nivel de desarrollo de la organización religiosa. Para los conceptos de agrupación y agrupación establecida, cfr. la tipología en este volumen.

Protestantismo y crisis social en América Central

Heinrich Schäfer

U L S
UNIVERSIDAD LUTERANA
SALVADOREÑA



DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez

284

S328p Schäfer, Heinrich
Protestantismo y crisis social en América Central/
Heinrich Schäfer
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1992
268 p.; 21 cm. —(Colección sociología de la religión)

ISBN 9977-83-061-4

1. Protestantismo - América Central
2. América Central - Aspectos sociales
I. Título.
II. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-061-4

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1992

© Heinrich Schäfer, 1992

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41