

## Preguntas actuales acerca de una vieja historia. El estudio de la religión desde las ciencias sociales en Centroamérica

### Current questions regarding an old story. The study of religion from the perspective of Social Sciences in Central America

Luis Samandú<sup>1</sup>

Investigador independiente

Costa Rica

[lesamandu@gmail.com](mailto:lesamandu@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6455-3185>

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2022

Fecha de aceptación: 9 de marzo de 2023

**Resumen:** La religión empapa la política, la economía, la sociedad y la cultura en Centroamérica. Su papel puede ser decisivo cuando se trata de cambios sociales y políticos. Este artículo reconstruye el esfuerzo investigativo alrededor de la relación entre movimientos religiosos populares y procesos de cambio, realizado desde las ciencias sociales en Centroamérica hace cuarenta años. Por primera vez se reconstruyó y analizó la dinámica del campo religioso y se indagó en las transformaciones de la conciencia religiosa, en el contexto de procesos sociales y políticos. Pero esto fue un primer paso sin continuidad.

Hoy la realidad es mucho más compleja. El pentecostalismo es el actor religioso de ese periodo que no ha dejado de aumentar en importancia social y política en esta región. Sin embargo, aún está por construirse un pensamiento sociológico de los fenómenos religiosos desde Centroamérica. Un marco que posibilite integrar esfuerzos hoy dispersos, en función de comprender el entretejido de relaciones entre religión y procesos sociopolíticos.

**Palabras claves:** Religión y política, sociología cristiana, iglesia y problemas sociales, protestantismo, América Central.

**Abstract:** Religion permeates politics, economics, society and culture in Central America. Its role can be decisive when it comes to social and political change. This paper reconstructs the research endeavors on the relationship between popular religious movements and social change, carried out by the social sciences in Central America forty years ago. For the first time, there was a reading of the dynamism of the religious field and the transformations of religious consciousness in the context of social and political processes. But this was just a step without continuity.

Today the reality has become even more complex. Pentecostalism is the religious actor that has continued to grow in social and political importance in this region. However, a sociological thinking of religious phenomena from Central America has yet to be constructed. It means developing

<sup>1</sup> Uruguayo de origen, siguió estudios de filosofía y teología formando parte de la comunidad religiosa franciscana. Allí se confronta con los desafíos entre religión y conflicto social, experiencia que continuó durante el exilio en Chile en los inicios de Cristianos por el Socialismo, 1971. Posteriormente, durante la etapa del exilio en Países Bajos, obtiene su licenciatura en antropología cultural. Durante algo más de una década, a partir de 1982, participa en la investigación sobre movimientos religiosos populares en Centroamérica. Desde mediados de la década de los noventa se vincula con la labor de cooperación al desarrollo con esta región. Mantiene siempre junto con otros actores la pregunta abierta acerca de las articulaciones entre religión y conflicto y cambio social. En 2007 organiza la conferencia regional: "Religión, Desarrollo y Cooperación y desarrollo" en Antigua Guatemala.



a framework that makes it possible to integrate efforts currently dispersed to understand the interweaving of relations between religion and socio-political processes.

**Keywords:** Religion and politics, Christian Sociology, Church and social problems, Protestantism, Central America.

En Centroamérica la religión cuenta: desde el saludo en la vida cotidiana hasta la promulgación de una ley pueden encerrar la invocación a Dios. Ha sido así desde la época colonial. El cristianismo formó parte de los moldes que armaron la sociedad, la política y la cultura centroamericanas. El papel de la Iglesia Católica como soporte ideológico de un sistema de dominación política y cultural funcional por cinco siglos, ha sido ampliamente estudiado. "Religión", hasta adentrado el siglo XX, fue sinónimo de Iglesia Católica en Centroamérica y el término quedó vinculado a una función de legitimación del orden sociopolítico imperante. Con algunas pocas excepciones este ha sido su principal rol a lo largo de la historia de esta región.

Unos cuarenta años atrás se produjo un remezón que rompió esta monotonía. En el marco de los procesos conflictivos que condujeron a la democratización en la mayor parte de los países de la región, movimientos, instituciones y otros actores religiosos aparecieron protagonizando papeles políticos de signo diverso.

Por un lado, un movimiento de base cristiano y crítico ante el orden establecido, que agrupaba a comunidades cristianas, principalmente católicas, sacerdotes, pastores y religiosas, así como centros teológicos y otras organizaciones religiosas, al cual denominaremos con el término con el que se le conoció ampliamente, Iglesia de los Pobres. Por el otro, también un movimiento, menos orgánico, de una diversidad de expresiones pentecostales en ascenso, que involucraba a iglesias establecidas, cientos de congregaciones locales e influyentes predicadores de vasta audiencia.

Los primeros, participando directamente en los procesos de transformación política; los segundos, conscientes de estar viviendo una antesala apocalíptica, se situaban totalmente desinteresados de lo que sucedía en la realidad social, pues no agregaba nada a lo que ya sabían a través de la Biblia.

Desde entonces la relación entre religión, sociedad y poder político, no regresó a su estado anterior, más bien fue transformándose progresivamente y generando un panorama totalmente novedoso que a veces se vuelve difícil de explicar. Sobre todo, explicar más allá de la rápida crónica periodística, captar los mecanismos invisibles operando detrás de individuos y colectividades, según la combinación de lógicas diversas.

En ese período, que abarcó alrededor de los últimos veinticinco años del siglo pasado, tuvo lugar el esfuerzo mayor que se haya dado hasta el momento por analizar y comprender los fenómenos socio-religiosos desde las ciencias sociales en esta región. Se investigó, se publicó y se debatió intensamente. Ello contribuyó a captar la complejidad que se estaba viviendo y superar de alguna manera la óptica dicotómica en que se la explicaba. Parecía que se estaban dando los primeros pasos de un abordaje sociológico sistemático de los fenómenos religiosos en Centroamérica.

Sin embargo, después de aquel esfuerzo inicial no se continuó una línea de reflexión e investigación en tal sentido. El tema sigue apareciendo en artículos periodísticos y académicos, tesis y monografías, de manera dispersa, pero no se conoce de una labor programática continua, una estrategia de investigación de largo plazo y de cobertura regional. Seguimos sin contar con respecto a un ámbito tan vital en la realidad social centroamericana con un soporte de conocimiento que permita, en alguna medida, anticipar lo que sigue, anhelo primigenio de las ciencias sociales, pero, además y quizás más crucial aún, seguimos sin conocerse extensa y profundamente el tejido existente entre cultura, religión y política, que alimenta las mentalidades populares en esta región.

En este ensayo, revisamos lo medular del marco teórico con el que se abordó en Centroamérica la relación entre religión y cambio social, particularmente en la década de los ochenta del pasado siglo; en segundo lugar, se presentan los principales alcances del esfuerzo investigativo con respecto a dinámicas del campo religioso y las transformaciones de la conciencia religiosa; por último, realizamos un balance de logros y limitaciones, y anotamos algunas pistas hacia el futuro.

## 1. La religión como objeto de estudio

Un período que vemos iniciado y cerrado en El Salvador tiene dos momentos que sintetizan dramáticamente este pedazo de historia centroamericana: el asesinato de Monseñor Arnulfo Romero en marzo de 1980 y la masacre de los jesuitas en noviembre de 1989. La participación de los cristianos en los procesos de cambio que condujeron a lo que hoy es Centroamérica, se condensa en esos años.

Alrededor de 1980 había factores que brindaban esperanza, los sandinistas habían iniciado su revolución en julio del año anterior, 1979. Parecía que El Salvador se encaminaba en la misma dirección; Guatemala, en menor medida. La atención de Europa estaba puesta en Centroamérica, existía una corriente de apoyo proveniente de comités de solidaridad de todo el mundo. Se estaba en la cresta de la ola, se veía el futuro con entusiasmo.

En ese marco histórico se estaba viviendo un intenso dinamismo de manifestaciones religiosas de una manera desconocida hasta entonces. La jerarquía católica siempre había participado en política en altos niveles, cerca del poder; los protestantes eran una minoría que visiblemente no pesaba en la vida política. A partir de mediados de la década de 1970 se comenzó a producir otro fenómeno: el involucramiento directo de cristianos de base, tanto católicos como protestantes, con los movimientos insurreccionales, por un lado, y por el otro, la presencia cada vez más notoria del evangelismo, sobre todo el de corte pentecostal, con una actitud de negación de la realidad social o directamente adversando el proceso de cambios.

Esto que expresamos rápido en un párrafo constituía una trama de diversos procesos contrapuestos. La participación de laicos y religiosos en el gobierno sandinista; los asesinatos de curas y monjas en Guatemala y El Salvador; el activismo político de comunidades cristianas de base en toda la región; la penetración ideológica evangélica en mano de los predicadores de la "iglesia electrónica"; el crecimiento rápido de las congregaciones pentecostales, sobre todo entre la población pobre de toda la región; el desarrollo de una línea de Teología de la Liberación en la región articulando a centros y teólogos de la región; la política vaticana, de sello claramente anticomunista buscando influir en estos procesos; la ofensiva conservadora política, religiosa y militar de la administración Reagan en Centroamérica.

Por otra parte, organizaciones sociales y políticas de perfil marxista se abrieron a la participación de cristianos detrás de proyectos comunes; en la academia se comenzó a dedicar atención al fenómeno y en el mundo de la cultura se reflejaba la presencia de lo religioso en el nacimiento de un nuevo orden.

Se trató de un panorama convulso, en movimiento, que se extendió entre los alrededores de 1975 y primeros años de la década del noventa. Los cambios internacionales que se produjeron a partir de 1990 marcaron el inicio del final de este intenso trayecto.

Ante este escenario, en el cual la religión era un ingrediente destacado, se desplegó un intenso esfuerzo en relativamente corto tiempo por tratar de comprender los fenómenos religiosos desde las ciencias sociales.

Dos entidades fueron determinantes para el impulso del estudio de los fenómenos religiosos imbricados con el contexto de conflictos políticos, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Programa Centroamericano de Investigación del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). El DEI estaba ubicado en una perspectiva de Teología

de la Liberación, integrando el aporte desde distintas disciplinas, mientras que el CSUCA tenía una perspectiva propia de la sociología de las religiones.

Ambas iniciativas tuvieron la virtud de trabajar con una mirada centroamericana, desde la cual se podrían entender los procesos cruzando la región y adoptando características específicas según la historia de cada país. Otro parentesco entre ambas entidades fue que trabajaron con y hacia referentes sociales comunes: el DEI hacia comunidades y organizaciones de base, iglesias, centros teológico- pastorales y, con un énfasis menor, el mundo académico; para el CSUCA su referente natural eran las universidades nacionales centroamericanas, con las que se promovía la investigación en cada país. Con menor énfasis ocupaban iglesias, comunidades de base y centros teológicos pastorales.

Buena parte de lo investigado y publicado sobre religión y procesos sociales y políticos en Centroamérica, en los últimos veinte años del siglo pasado, correspondió a estos dos actores, en mayor medida el DEI, fundado en 1976 y que despliega su trabajo hasta el día de hoy, el programa del CSUCA no tuvo continuidad después de 1992.

La línea que indagaba desde la teología centró su atención en la Iglesia de los Pobres, reconstruir y sistematizar su experiencia, y aportar insumos teológicos para su desarrollo. "Iglesia de los Pobres" era una noción de cuño teológico clave en este período y que provenía de una encíclica de Juan Pablo II (Richard y Meléndez, 1982, p. 21). que tendría una amplia difusión para denominar al movimiento de bases cristianas que participaba en los procesos insurgentes en la región. corriente renovadora dentro de la Iglesia Católica. El DEI será el principal apoyo ideológico de la Iglesia de los Pobres.<sup>2</sup>

Por su parte, el programa de investigación del CSUCA dedicado a los fenómenos socio religiosos tuvo una década de duración y se centró en dos grandes proyectos, *Nuevas formas de conciencia social en sectores populares de Centroamérica* (1982-1985), que tuvo por sujeto los procesos de comunidades eclesiales de base católicas y *Conciencia religiosa y desarrollo económico-social en Centroamérica* (1987-1990), focalizado en la diversidad de expresiones del fundamentalismo evangélico, sobre todo el pentecostal, en la región.

Además, en el debate confluía el trabajo de diversos investigadores de fuera de la región, entre los más destacados se encuentran José Valderrey, Jean Pierre Bastian y Heinrich Schaeffer, con estudios sobre el protestantismo y el pentecostalismo en México y Centroamérica. En algunos momentos se dio una intensa comunicación entre estas diferentes líneas de investigación, sin llegarse a plantear una síntesis mayor.

El esfuerzo centroamericano, que no conoció continuidad, validó algunas propuestas teóricas que fueron de utilidad para comprender la realidad que estaba discurriendo, cómo se había llegado hasta esa particular imbricación entre procesos religiosos y conflictos sociopolíticos. Destacamos dos de ellas que alimentaron análisis y reflexiones de estudiosos del tema religioso en aquel período y que consideramos continúan siendo fundamentales para una estrategia de investigación social de los fenómenos religiosos en Centroamérica.

Se trata de los aportes de los sociólogos Otto Maduro y Andrés Opazo, ambos estrechamente vinculados en la década de 1980 en la investigación y los debates que tuvieron lugar en la región.<sup>3</sup>

---

2 En este ensayo no es posible abordar el significado que tuvo el aporte del DEI en el estudio de las intersecciones entre religión, cultura e ideología del sistema capitalista en América Latina. Cuarenta y cinco años de trabajo que algún día deberían ser sistematizados.

3 En el plano filosófico, articulando economía, filosofía y teología, están los trabajos de Franz Hinkelammert, cuyo aporte a un pensamiento crítico latinoamericano no puede obviarse en un abordaje más profundo de los temas que aquí nos mueven.

## 1.1. Campo religioso

El concepto de “campo religioso” desarrollado por Pierre Bourdieu y diseminado en esta región a partir del trabajo de Maduro (Maduro, 1980), se entiende como “...porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y actores religiosos en interrelación” (F. Houtart citado en Maduro, 1980, p. 77).

Una noción útil para los estudios sobre la religión en sociedades complejas estructuradas en clases sociales. El campo religioso opera en torno al eje de ofertas y demandas de bienes de salvación, cuya producción está en manos de una capa de funcionarios (clero) especializado para este fin.

Maduro explica la relación entre la religión y los conflictos sociales en tres dimensiones.

1. El campo religioso como producto de los conflictos sociales. “En una sociedad de clases, toda acción religiosa es una acción efectuada en el seno de los conflictos sociales y, como tal, es una acción atravesada, limitada y orientada por tales conflictos” (Maduro, 1980, p. 109) El campo religioso siempre dejará ver la tensión entre hegemonía y autonomía, que expresa el conflicto de clases. Se hace muy evidente, por ejemplo, alrededor de ciertas prácticas de la religiosidad popular que desafían a las prácticas de la religión oficial.
2. El campo religioso como relativamente autónomo de los conflictos sociales. La religión no constituye un mero “reflejo” de lo social, se dota de doctrinas, instituciones y prácticas que funcionan de alguna manera como “filtro” de los condicionamientos sociales. Un filtro que no es neutral, pues opera según los intereses religiosos dominantes. La producción de bienes religiosos responderá a la visión del mundo de los sectores dominantes, “filtrando” aquellas influencias del contexto que no hacen parte o contradicen dicha visión del mundo. Sin embargo, no dejarán de existir visiones religiosas del mundo subalternas, en pugna con las dominantes.
3. El campo religioso como factor activo en los conflictos sociales. Esta es quizás la dimensión más divulgada de la religión, la de sus funciones sociales, que no son estáticas, depende de correlaciones de poder al interior del campo religioso. La religión proporciona a los creyentes una determinada visión del mundo que orienta su vida en sociedad, condiciona sus comportamientos y de esta manera influye en la realidad social, generando consensos alrededor de determinados asuntos y disensos alrededor de otros. En nuestros días es muy conocida la influencia de la religión alrededor de asuntos como los derechos sexuales y reproductivos, y la noción de familia, por ejemplo.

Este abordaje de lo religioso fue y sigue siendo relevante, porque retiró el foco de atención de actores aislados (iglesias, movimientos, personal religioso) que aparecen actuando solo en función de doctrinas y valores espirituales, y lo situó en la dinámica conflictiva de la estructura social y su relación con ofertas y demandas al interior del campo religioso. Dos campos en conflicto interrelacionados.

Además, en la región centroamericana, contribuyó a superar la lectura simplista de los fenómenos religiosos como un mero efecto de procesos o decisiones políticas o económicas, particularmente aplicada a la erupción pentecostal bajo sus diversas modalidades. Permitió identificar y comprender la dinámica propia del campo religioso, alrededor de la competencia entre ofertas y demandas religiosas diversas y divergentes, y sus intersecciones con los procesos sociales y políticos.

## 1.2. Conciencia religiosa popular

La veta trabajada por Andrés Opazo (Opazo:1982) se ubica al interior del campo religioso, sobre los procesos de transformación de la conciencia religiosa que posibilitaron el surgimiento

de movimientos religiosos contestatarios, así como los vínculos y la intercomunicación entre conciencia religiosa y conciencia social.

Opazo se apoya en los aportes de Marx y Weber, explora los mecanismos de producción social de sentido, asignando relevancia a los símbolos como fuentes de conocimiento extrínsecas al ser humano, que posibilitan dotar de significaciones a la realidad en la que nos movemos, sobre todo brindando información que nos permite sobrellevar experiencias límites como lo son el dolor, el desconcierto y la muerte.

Pero, además, y muy importante, los símbolos funcionan como disparadores para la acción, nos mueven a actuar, pues apelan antes a las emociones que a la razón. Las emociones nos involucran con la realidad en que vivimos, pasamos rápidamente a la acción; la razón establece distancias, prioriza la mediación del análisis, la acción en este caso aparece en un segundo momento.

Los símbolos inducen motivaciones y disposiciones para actuar de determinada manera y en determinadas ocasiones. Favorecen ciertos “estilos” en cómo queremos que las cosas se vean, se vivan, se huelan, se sientan.

Fue sumamente importante combinar la herramienta de campo religioso con la de con la de producción de conciencia religiosa, pues permitió ahondar en el universo simbólico tanto de creyentes católicos como pentecostales e identificar los “estilos”, los “gustos” podríamos decir, según los cuales querían experimentar su fe religiosa.

Podemos apreciar la complementariedad entre ambas categorías.

- La noción de campo religioso permite reconocer la primacía de la estructura social sobre los contenidos de discursos y prácticas religiosos, lo que indica la primera parte de la ruta que debe seguir el análisis.
- El campo religioso es un terreno de lucha simbólica entre colectivos con intereses sociales y religiosos enfrentados, que tratan de definir el mundo de significados religiosos en su favor. En definitiva, se trata de una lucha por el poder simbólico, el poder de influir en las representaciones que orientan la vida de los creyentes en la sociedad, pero no es, en primer lugar, una lucha de conceptos de Dios sino de experiencias de Dios y lo sagrado. Este es el sustrato en el que se construyeron distintas modalidades de conciencia religiosa popular,

Por otro lado, para reconstruir e interpretar los procesos de formación de movimientos religiosos críticos de lo social, Opazo se basa en la categoría weberiana de “profecía”, basada en la figura del profeta generada en el judaísmo. El profeta supone el surgimiento de una religión ética, propio de las religiones monoteístas universales, como contraposición a una religión mágica. En las religiones éticas el mundo deja de ser algo inamovible definido por Dios, por el contrario, el ser humano puede intervenir en el mundo y modificarlo. La figura del profeta surge dentro del campo religioso bajo determinadas condiciones de crisis social y en grupos sociales especialmente afectados por la crisis. Surge como voz crítica a la institucionalidad religiosa, social y política.

La investigación en los distintos países de Centroamérica evidenció que en el período entre 1960 y 1980 se vivieron procesos dentro de la Iglesia Católica que podrían ser interpretados bajo la figura del profeta. Opazo propone una concepción del “movimiento religioso profético” constituido por tres rasgos:

1. Una normativa trascendente como criterio rector de la actividad social, que representa una ruptura con el orden social existente.
2. Este mensaje convoca a la comunidad de creyentes y le otorga una identidad particular, promoviendo nuevas formas de convivencia, que anticipan un nuevo orden social.

3. La normativa contiene el imperativo a actuar en la sociedad para construir un nuevo orden, que responda a los valores trascendentes. (Opazo:1988, pp. 173-174)

## 2. El campo religioso en proceso de cambios

El impacto que provocó el involucramiento de la religión en los hechos y las instituciones políticas que estaban definiendo el futuro de Centroamérica, favoreció lecturas simplistas desde diferentes trincheras. Para unos, la participación de comunidades cristianas en la política era un alboroto provocado por curas comunistas, para otros, la irrupción de “las sectas” en la política no era más que el resultado del financiamiento de poderosas entidades religiosas norteamericanas.

Sin embargo, lo que se estaba observando no era producto de una varita mágica, estos procesos religiosos se cocinaron lentamente en una historia iniciada décadas atrás.

Si nos imaginamos el campo religioso alrededor de 1960, posiblemente llegaríamos a la siguiente configuración:

- La Iglesia Católica ocupa en ese momento un lugar dominante a través de un nutrido tejido de parroquias, movimientos e institutos sociales, con presencia en la educación, la salud y los medios de comunicación incluso en el medio sindical y el de partidos políticos. Una jerarquía manteniendo buenas relaciones con el poder político.
- Un sector, parte del mundo católico, pero que opera muchas veces de manera bastante autónoma de la jerarquía, era, y sigue siendo, el difuso y amplio sector de la religiosidad popular. Se lo puede considerar parte de la institución católica pues mucho de sus ritos y creencias son reconocidas como católicas, pero, por otra parte, se mueve por fuera de líneas pastorales, está mayormente protagonizada por laicos y puede integrar cultos no reconocidos por la norma católica.
- El tercer sector lo ocupaba el protestantismo histórico, de presencia minoritaria como ya hemos señalado, pero jugando un importante papel en algunos sectores como la educación y la salud.
- Un cuarto sector, que en la práctica no se distinguía mucho del anterior, era el pentecostalismo. Si bien venía creciendo su importancia cuantitativa, no destacaban aparte del sector evangélico.

La hegemonía católica era rotunda, además era el sector más dinámico e institucionalizado. También las iglesias del protestantismo histórico eran un sector institucionalizado, pero de poco peso social y político. Dos actores que se los puede considerar “silenciosos” en aquel marco, el rico universo de la religiosidad popular y el pentecostalismo, representaban sectores subordinados a religiones oficiales dominantes. La religiosidad popular, sobre todo sus expresiones más heterodoxas, era objeto de ataques por parte del catolicismo y el protestantismo, representaba un mundo de creencias y ritos que debía superarse. El pentecostalismo todavía estaba a la sombra de las corrientes protestantes más moderadas.

Sin embargo, esta configuración comenzó poco a poco a resquebrajarse. En las regiones de predominancia indígena en Guatemala, por ejemplo, los misioneros protestantes habían comenzado a preocupar a la jerarquía católica, su respuesta fue el impulso dado a la Acción Católica desde los años cincuenta. Este fue un primer nudo de dinamismo conflictivo al interior del campo religioso guatemalteco, que entrelazó a las Cofradías indígenas, las misiones protestantes y la Acción Católica.

La hegemonía católica inicia su lento deterioro en la misma medida en que nuevos actores e intereses religiosos entran en escena, se agudizan las contradicciones sociales y políticas, y cristalizan procesos insurreccionales.

## 2.1. Despertar en las comunidades católicas populares

Se pueden identificar tres fuentes contribuyentes a la formación de la Iglesia de los Pobres, sobre todo de sello católico, con sólidas bases en clases y sectores populares:

- Los cambios en el discurso y las prácticas de la Iglesia Católica a partir de la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín en 1968;
- El trabajo de curas y religiosas portadores de un nuevo discurso religioso, atendiendo parroquias en zonas pobres de la ciudad y el campo;
- El aporte de la Teología de la Liberación, que cobra fuerza en esta región a mitad de los setenta.

a) Comunidades de base y delegados de la Palabra

La Conferencia de Medellín significó la traducción al ámbito latinoamericano de las reformas impulsadas por el Concilio Vaticano II en el catolicismo universal. La jerarquía episcopal, permeada por un discurso renovador, toma distancia de los regímenes dictatoriales. Se suceden las cartas pastorales y otras tomas de posición de los obispos que los enfrenta con los sectores oligárquicos, antiguos aliados.

Una pastoral abierta a los desafíos de la realidad social, la participación de los laicos y la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) como modelo organizativo pastoral, fueron tres cambios determinantes. Cambios que, por otra parte, venían a consolidar procesos ya iniciados en América Latina años atrás.

En Honduras, para hacer frente a la escasez de sacerdotes, desde alrededor de 1966 había comenzado la formación de Celebradores de la Palabra, laicos formados por la Iglesia Católica para asumir ciertas actividades culturales a cargo del clero. En Choluteca funcionó un centro de capacitación a cargo de religiosos canadienses, que durante años formó cientos de líderes campesinos, inicialmente de las diócesis hondureñas, y en la década de los setenta también de Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Este es un dato de suma importancia, pues una parte importante de estos celebradores se incorporarían más adelante a las organizaciones políticas y militares.

La figura del celebrador, o delegado, como también se le conocería, será crucial. Por una parte, era un liderazgo local que se involucraba en los problemas de su comunidad, impulsaba iniciativas comunitarias y acumulaba experiencia organizativa en el trabajo de base; por la otra, en su papel religioso se familiariza en el manejo de la Biblia, principal fuente de sus creencias religiosas que será utilizada tanto para actividades pastorales como para situarse ante los acontecimientos sociales. Se hacía partícipe del poder del clero, que hasta ese momento habían tenido el acceso exclusivo de la Biblia.

La otra expresión de la reforma dentro de la iglesia Católica fue la difusión rápida de las CEBs, un espacio que favoreció la organización en sectores populares de la ciudad y el campo. También tenía sus raíces en América Latina, concretamente en Brasil, donde un obispo en 1956 inició la experiencia de salir de los edificios eclesiales e instalar centros pastorales en los barrios, en los que además de actos religiosos se realizaban actividades educativas diversas con la población (Prien:1985, p. 1074). El episcopado brasileño de aquel entonces fue un importante impulsor de esta modalidad en los debates del Concilio Vaticano II.

La iglesia Católica había fomentado en los años anteriores otras formas organizativas para reunir al laicado y actuar en el entorno social con una perspectiva misionera, la Acción Católica es la más conocida, pero existían organizaciones para jóvenes, trabajadores, mujeres, estudiantes, entre otras.

Las CEBs tenían la particularidad de convocar a la comunidad, no a sectores de ella, para cumplir con las actividades religiosas que antes solo ocurrían dentro de los templos, pero también para conversar sobre la comunidad y actuar en el plano social sin una tensión misionera, sin la necesidad de “ganar almas”. Ello representó una ruptura importante en el estilo tradicional de ser católico y abrió a la iglesia a nuevas situaciones, porque la influencia entre CEBs y entorno social fue recíproca.

El perfil social de los integrantes de las CEB y del cuerpo de delegados reflejaba sobre todo a los sectores jóvenes de la feligresía, en comunidades siempre ubicadas en estratos sociales pobres y marginados. Campesinos sin tierra o minifundistas, proletariado rural, pequeños emprendedores, estudiantes, comunidades indígenas, destacaban en su composición.

Los delegados de la palabra y las CEB fueron dos actores que se retroalimentaban entre sí, fortaleciendo un involucramiento de los creyentes con la realidad circundante, no como una actividad adyacente de sus prácticas religiosas sino como su núcleo. Además, estos dos actores se encontraban en un tejido de organizaciones impulsadas desde la iglesia en el terreno social. Las Escuelas Radiofónicas jugaron un importante papel con sus procesos educativos, se formaron cooperativas de diferente tipo, a menudo los socios de las cooperativas provenían de la Acción Católica o las CEBs. Las Cáritas, formadas en la década de 1970, serían el brazo social de la Iglesia para actividades sociales y de desarrollo.

En resumen, el movimiento que se convertiría en la Iglesia de los Pobres, creció en el marco de un esfuerzo renovador dentro de la iglesia Católica latinoamericana, acelerado a partir de la Conferencia de Medellín.

Una característica de este amplio movimiento fue su porosidad con respecto a las influencias del contexto sociopolítico. Las personas integrantes de las CEBs al mismo tiempo que construían sus comunidades participaban en otras instancias (cooperativas, sindicatos, comités locales, etc.) dentro del espectro de organizaciones que conformaban el movimiento popular. Parte de la radicalización política de las comunidades provino justamente de la información y las decisiones que se tomaban en el movimiento popular en el que participaban.

#### b) Un clero renovado

La iglesia católica centroamericana ha adolecido siempre de la falta de clero para atender a su feligresía, sobre todo en extensas zonas rurales y de poca comunicación. En 1973, la Iglesia Católica hondureña contaba con 211 sacerdotes, de los cuales sólo el 19% eran nacionales (Richard y Meléndez:322); para 1975 en Guatemala trabajaban 666 sacerdotes, de los cuales el 20% era nativo. En El Salvador y Costa Rica, por el contrario, el porcentaje de sacerdotes nativos era el mayor 54 y 59% respectivamente (Prien: 1985, pp. 1036-1037). La nota común era la incapacidad de la institución católica de suplir sus necesidades de clero con personal nativo.

Esta situación estructural condujo a dos medidas que se complementaron, la formación de clero nativo en institutos mexicanos o europeos y la “importación” tanto de religiosos como religiosas europeos y norteamericanos para hacerse cargo de parroquias, institutos educativos y clínicas, más en algunos países que otros. Bajo el clima de reforma del Vaticano II, se gesta una capa de sacerdotes que será fundamental en el proceso siguiente, centroamericanos formados fuera de la región y extranjeros que llegaban impregnados de aires de renovación. Esta generación fue la que procesó y llevó a la práctica los cambios de Medellín, favoreciendo la construcción de la Iglesia de los Pobres y participando en los procesos insurreccionales.

Partiendo de una nueva concepción sobre el rol de la iglesia en los procesos sociales, priorizan y se insertan en barriadas y comunidades pobres, sin atención pastoral ni atención del Estado. De ahí que su labor se conectara rápidamente con pequeñas iniciativas de desarrollo, tales como cooperativas, asociaciones, comités pro vivienda, entre otros, que no solo contribuyeron a mejorar las condiciones de vida de la población, también significaron aprendizajes organizativos

desconocidos para los feligreses. Además, por la porosidad antes señalada, este clero rápidamente entró en contacto con los conflictos sociales y políticos que iban en aumento en su entorno.

Entonces, no solamente aparecieron nuevos actores dentro del escenario católico, también se produjeron rupturas en la producción de bienes de salvación protagonizada por el clero, expresado en nuevos discursos y nuevas prácticas religiosas. La renovación modificó las relaciones entre creyentes y Dios, entre comunidad creyente y sociedad; la relación con Dios se hace terrenal e histórica, la relación con la sociedad deja de ser de contigüidad, pasa a ser de articulación. En grupos sociales en los que la visión religiosa del mundo es la que orienta su comportamiento con respecto al entorno social, resultan fundamentales estos cambios que se producen en el núcleo de su fe.

Anteriormente había sucedido algo similar con la Acción Católica, que funcionó como herramienta de ruptura, también por parte un liderazgo joven, con las tradiciones religiosas que les impedía avanzar en sus expectativas sociales, lo que contribuyó a cambios religiosos y de relaciones de poder en la comunidad.<sup>4</sup> Ahora eran las CEB's y los delegados de la Palabra los actores, y el conflicto no se desarrollaba dentro de las comunidades, sino en el escenario amplio del país, en interacción con otros actores sociales y en función de proyectos políticos seculares.

### c) Teología de la Liberación en la región

La tercera vertiente en este inventario provino de la Teología de la Liberación y el protagonista clave fue el DEI, alrededor del cual se reunieron teólogos, economistas, sociólogos, filósofos y líderes de base preocupados con el papel que jugaba la religión en la construcción de una sociedad más justa e igualitaria.

El DEI fue un invaluable "tanque de pensamiento" teológico que alimentaría durante veinte años a la Iglesia de los Pobres. Su trabajo se desarrolló en tres direcciones interconectadas: investigación, publicaciones y formación de liderazgos. Estas tres líneas no se han mantenido con la misma intensidad hasta el día de hoy, la formativa ha sido la de mayor continuidad, con una cobertura continental que durante años ha reunido a líderes y lideresas de base, religiosas y religiosos, dirigentes políticos, entre otros.

Entre 1980 y mediados de los noventa, Centroamérica se vuelve en un lugar de encuentro para la Teología de la Liberación del continente, los movimientos de cristianos se interconectan, existe un debate permanente, se investiga y circulan un gran número de publicaciones. El DEI funciona como un eslabón crucial de todos estos procesos, anima la formación de otros núcleos como el Centro Antonio Valdivieso, que operaba en Managua, y apoya a diversos centros diocesanos en distintos países.

Cerrando este apartado, es a partir de estas tres vertientes que fue posible la existencia de la Iglesia de los Pobres, que no era "...una Iglesia paralela, sino solamente una manera concreta de ser Iglesia, un nuevo modelo de Iglesia. Lo esencial de este nuevo modelo, es que la Iglesia ya no utiliza el poder político como mediación de su proyecto o como principio interno de estructuración jerárquica" (Richard y Meléndez: 1982, p. 21)

Se había conformado al interior de la Iglesia Católica una corriente de carácter profético, según el planteo de Weber, que se constituiría en un protagonista durante unos veinte años en los procesos socio políticos de la región. Dentro de la Iglesia Católica representaba una franja muy activa de comunidades y parroquias, pero no congregó a la mayoría de la feligresía católica. En 1983, la visita de Juan Pablo II sirvió para agitar las aguas y polarizar tensiones dentro del campo católico, a pesar de ello parecía que el movimiento reformador había logrado una estatura que le aseguraba una larga existencia dentro de los marcos eclesiales.

---

4 El estudio de Ricardo Falla sobre los procesos religiosos, sociales y políticos en San Antonio Ilotenango, Quiché, continúan siendo, cincuenta años después, la mejor referencia para conocer bajo el microscopio cómo se desarrollaba la religión en el microcosmos de una comunidad (Falla: 2007).

En su estrecha vinculación con movimientos seculares con estrategias políticas de cambio social y político radicaba la fuerza de su actoría política, pero también su potencial debilidad. La Iglesia de los Pobres no era un colectivo con una estrategia política propia, se incorporaba en, contribuía a construir las estrategias de movimientos sociales y políticos. Cuando estas perdieron vigencia y los movimientos se debilitaron hasta prácticamente desaparecer, la Iglesia de los Pobres perdió condiciones de viabilidad.

## 2.2. El actor pentecostal

De manera contemporánea a la gestación de la IP se estaba viviendo la efervescencia pentecostal. El mapa del istmo se cubrió de templos en barrios urbanos y comunidades rurales. El movimiento pentecostal no era un actor advenedizo como a menudo se difundió, las primeras misiones pentecostales en la región centroamericana datan de 1930 y su crecimiento comenzó a ser sostenido desde la década de 1950.

Tampoco el pentecostalismo floreció en el vacío, hizo parte de distintas olas misioneras protestantes arribadas a Centroamérica desde finales del siglo XIX, las cuales es conveniente caracterizar brevemente.

### a) Caracterización del pentecostalismo centroamericano

El protestantismo en estas tierras ha sido generalmente relacionado con las misiones norteamericanas, lo cual tiene su razón de ser en el hecho de que la América al sur del río Bravo fue vista por el protestantismo norteamericano como una tierra de misión. A inicios del siglo XX un autor protestante explicaba en pocas palabras la tarea civilizatoria que se tenía por delante: "Los Estados Unidos han ocupado las Indias Occidentales para mostrar al mundo que la educación y el puro cristianismo pueden preparar a los hombres a autogobernarse" (Prien, 1985: p. 762). El autor se refería a la ocupación de Puerto Rico y Cuba por parte de EE.UU. Sin embargo, este espíritu marcaría al conjunto de la obra misionera protestante de origen norteamericano, seguro en la primera mitad del siglo pasado.

EE.UU. fue un gigantesco laboratorio para el protestantismo, el cual sufrió transformaciones profundas con respecto a su matriz europea dando lugar a nuevas variantes marcadas por el fundamentalismo. La inserción de la fe protestante en Centroamérica comprendió tres corrientes que, para 1980, eran las más importantes:

a) El protestantismo histórico proveniente de la reforma europea, tanto a través de misiones europeas o de sus expresiones norteamericanas;

b) Las "Misiones de Fe", una corriente generada en EE.UU. desgajada del tronco histórico y que marcaría con el fundamentalismo y el pietismo al protestantismo norteamericano

c) El pentecostalismo, gestado en EE.UU. a finales del siglo XIX, que centra su doctrina en el bautismo por el Espíritu Santo. En la última década del siglo pasado se hace visible el neopentecostalismo, una corriente de iglesias de rápido crecimiento entre clases medias y altas con su discurso teológico de éxito y prosperidad, el cual se tornará dominante en el campo protestante en el presente siglo.

Su origen norteamericano contribuirá a determinadas características del protestantismo en Centroamérica: serán iglesias afianzadas en una teología conservadora y fundamentalista, preocupadas especialmente por el crecimiento cuantitativo de su feligresía y, por lo general, existirán de espaldas a la sociedad y sus problemas.

Las iglesias del protestantismo histórico mantendrán un vínculo entre su teología y los social, expresado en diversas modalidades de gestión (en educación, salud, periodismo), pero el grueso de la población protestante se mantendrá al margen de la cuestión social.

El pentecostalismo en su primera etapa se asentó en sectores populares de centros urbanos, desde donde organizaron sus campañas hacia las zonas rurales aledañas. En los años sesenta del siglo pasado, en el marco del empuje industrializador, se nutrió de los migrantes internos que llegaban a emplearse en las nacientes industrias, proletariado que haría crecer los barrios periféricos y marginales de las capitales centroamericanas.

Posteriormente, creció su presencia en comunidades indígenas y campesinas, sobre todo golpeadas por la guerra. En algunos lugares del altiplano guatemalteco pudieron observarse procesos similares a los vividos con la Acción Católica décadas atrás, en tanto las iglesias pentecostales fueron la base para un nuevo liderazgo económico y político local, terminando con el monopolio económico religioso católico.

En toda la región centroamericana el pentecostalismo destacó por su capacidad de expansión. Algunas cifras de 1980 nos dan una imagen de su peso en la población de filiación protestante, el siguiente cuadro presenta el número de congregaciones protestantes<sup>5</sup> según corrientes doctrinales y en relación con número de habitantes.<sup>6</sup>

PAÍSES	Protestantismo histórico	Protestantismo de santificación	Pentecostalismo	Número de congregaciones por cada 10.000 habitantes
Guatemala	480	1637	2960	6.98
El Salvador	73	353	892	2.76
Honduras	133	627	857	4.48
Nicaragua	307	295	682	4.69
Costa Rica *	207	246	738	5.13
Panamá	768	43	369	4.19

\*Los datos de Costa Rica corresponden a 1982.

El pentecostalismo era la corriente protestante de mayor crecimiento, con importantes matices nacionales que sería relevante analizar comparativamente, algo que queda fuera de los propósitos de este ensayo. Contamos con datos fragmentarios con respecto a su ritmo de crecimiento, en el caso de Nicaragua, por ejemplo, entre 1980 y 1986, mientras el número de congregaciones protestantes históricas aumentó 16%, el de congregaciones pentecostales creció en un 195% (Opazo: 1991, 32-33).

En esta explosión pentecostal, es necesario tomar en cuenta como un factor contribuyente, no necesariamente monocausal, el apoyo financiero e ideológico brindado por las corporaciones religioso-conservadoras norteamericanas.

Algunos de esos factores a destacar son los siguientes:

- En el plano ideológico, los predicadores de la llamada “iglesia electrónica”, cruzaban la región con sus programas por radio y televisión con enorme audiencia. Además, se organizaban periódicamente masivas concentraciones en estadios y plazas con motivo de las visitas de algunos connotados predicadores.

5 Cuando se indica “congregaciones”, se hace referencia a una gran variedad de estructuras religiosas, una parte de ella consolidadas como iglesias, con un público definido, un clero formado; otra gran sector, sobre todo en áreas rurales, está compuesto por pequeños grupos alrededor de un pastor, que funcionan con una mínima estructura, a veces hacen parte de una iglesia de cobertura nacional, otras son grupos que se desprenden de otras iglesias y forman su propia congregación.

6 Elaborado a partir de datos en Opazo: 1991, pp. 28-38.

- El Instituto para la Religión y la Democracia (IRD) en EE.UU., floreció bajo la presidencia de Reagan, jugando un papel clave en la formación de cuadros evangélicos centroamericanos que posteriormente harían su incursión en la política. Además, fue un importante actor en el cabildero en el congreso norteamericano en relación con la política hacia Centroamérica, en particular las campañas contra Nicaragua.
- Por último, operaban en la región decenas de organizaciones evangélicas norteamericanas, canalizando recursos financieros hacia diferentes campos. La mayor parte de estos recursos quedaban en las iglesias institucionalizadas, sobre todo las mega iglesias, en formación en esos momentos, y en estructuras interdenominacionales, instancias que aprovecharon muy bien de esas inversiones para expandirse y crecer en poder. Las pequeñas congregaciones independientes, sobre todo en áreas rurales, funcionaban con recursos propios.

#### b) Particularidades pentecostales

Destacan algunas características del discurso y las prácticas pentecostales que marcan diferencias con el proceso seguido por las comunidades católicas y explican, en parte, el dinamismo que mantuvo el pentecostalismo dentro del campo religioso, en contraposición a la decadencia numérica sufrida por el sector católico. Recalcamos, en parte, pues la expansión que posibilita el modelo organizativo de las Iglesias Protestantes, es radicalmente distintos que la estructura jerárquica y vertical de la Iglesia Católica.

Los rasgos siguientes corresponden al pentecostalismo que denominamos “histórico”, protagonizado a partir de viejas iglesias y misiones, ya institucionalizadas, y por la amplia variedad de congregaciones que se desprendieron de este tronco principal. El neo pentecostalismo presenta otro perfil, no totalmente cubierto por las características que siguen, pero cobrará fuerzas en un período histórico posterior al que no estamos refiriendo.

- La primera de ellas es el acceso directo que tienen los creyentes pentecostales a la producción de bienes religiosos. Son mínimas las actividades que requieren ser realizadas por el pastor. El bautismo es una de ellas. El acceso a la Biblia y su aplicación literal en la vida cotidiana, partiendo de un discurso nada complejo, es una herramienta que posibilita una amplia libertad de movimiento a los creyentes.
- La segunda y muy importante la constituyen el discurso y las prácticas pentecostales. Un discurso que ordena la realidad de manera simple y en relación literal con la Biblia, colmado de símbolos provenientes de la religiosidad popular, no constituyen un lenguaje extraño para los creyentes. Como ejemplo, tenemos los rituales vibrantes, llenos de emocionalidad y expresiones que se vinculan con lo sobrenatural; el creyente pentecostal no es un espectador de sus ritos, participa con los movimientos de su cuerpo, sus cantos y repeticiones mántricas
- La corta distancia existente entre los fieles y su pastor, sobre todo, en la multiplicidad de pequeñas congregaciones que crecen en barrios urbanos y comarcas rurales. El pastor es, por lo general, alguien de su mismo vecindario, quien está enfrentando los mismos problemas, con un liderazgo basado en una mayor experiencia en otras congregaciones o su mayor habilidad para analizar la Biblia. La mayor parte de pastores que contribuyeron al gran salto pentecostal entre los años setenta y ochenta, era autodidacta, formados sobre la marcha, predicando en plazas y mercados. Solo las iglesias de mayor trayectoria histórica, mayor consolidación de su doctrina e institucionalidad, formaban su clero en institutos especializados.
- El método de crecimiento. Las iglesias pentecostales le asignan una gran importancia al crecimiento cuantitativo, indicador supremo de la presencia del Espíritu Santo en la obra. Toda congregación, al poco tiempo de ser formada, establece sus “campos blancos”, lugares cercanos en lo que misionarán hasta formar nuevas congregaciones. Un espacio

de reunión, una biblia y algunas sillas son suficientes para agrupar a un grupo de feligreses semanalmente.

- Junto con su espíritu misionero, era característico del pentecostalismo centroamericano un alto grado de fraccionamiento. No sabemos si ello aún ocurre con la misma intensidad. Las disputas doctrinales, conflictos interpersonales u otro tipo de divergencias, rápidamente podían conducir a la división y formación de una nueva congregación. Al contrario de lo que sucede en la Iglesia Católica, donde apartarse de la institución significa desaparecer, las nuevas congregaciones son reconocidas tarde o temprano por las estructuras mayores del pentecostalismo.
- El término “iglesia” dice algo diferente para el creyente pentecostal que para el católico. Está, por un lado, la iglesia en la que se congrega habitualmente, a la que de alguna manera está afiliado, con la cual cumple sus obligaciones pastorales y económicas. Por otro lado, está la Iglesia, el conjunto de denominaciones pentecostales del cual, con sus diferencias y disputas, todos se sienten parte. Si el creyente pentecostal deja de pertenecer a una congregación y pasa a formar parte de otra, a veces con diferencias de prácticas o doctrinales, no siente que haya dejado la Iglesia atrás. Se escucha con frecuencia este tipo de expresiones: “Ahora me congrego en tal iglesia”; “Me gusta más como predica este pastor”.

### 2.3. Católicos y pentecostales

Tanto la Iglesia de los Pobres como el movimiento pentecostal son expresiones surgidas dentro del campo religioso y contestarias de religiones oficiales. El pentecostalismo, creció en las mismas clases sociales en las que lo hizo el movimiento de bases católico, compartían un mismo estado de crisis total en su vida cotidiana.

Otro aspecto común de estos dos movimientos es su carácter laico. Son expresiones de una determinada democratización al interior del campo religioso en la producción, reproducción y circulación de bienes de salvación, pues se trata de laicos con acceso a la Biblia. Este es un dato significativo también porque, de alguna manera, vincula a estos nuevos actores con todos aquellos hombres y mujeres que hacen caminar las diversas manifestaciones de religiosidad popular.

Comparado con el proceso realizado por las comunidades católicas, el de los pentecostales fue mucho más simple y directo. No requirió de un lento trayecto de reformas que fueran provocando una cascada de cambios hasta echar a andar el movimiento de CEBs. Dentro del mundo protestante histórico se dio un movimiento renovador internacional similar al observado en la Iglesia Católica, pero que no afectó ni importó al pentecostalismo.

Los pentecostales no tuvieron que vérselas con la reforma de una antigua, pesada y jerárquica estructura, por el contrario, se trató de la expansión de un nuevo tipo de religiosidad con poco grado de institucionalización, a partir de unos pocos principios doctrinales y organizativos, sin necesidad de detenidos análisis de la realidad ni de la formación de laicos.

En la Iglesia Católica los delegados de la Palabra pasaron a cumplir roles dentro de una estructura controlada por el clero; entre los pentecostales, cada nuevo líder podía ensayar iniciar “su” obra, en la que fuera pastor reconocido, al principio solo por su congregación, posteriormente podía transformarse en líder de un conjunto de congregaciones.

En ambas perspectivas religiosas se partía de una necesidad de cambios. Ambos sectores de creyentes comenzaron su proceso revisando su vida y su entorno inmediatos. Se identificó en el proceso de comunidades católicas urbanas de algunos países (Nicaragua y Guatemala, por lo menos), que el proceso dio inicio con un movimiento llamado “Familia de Dios”, que trabajaba tópicos similares a los abordados en las congregaciones pentecostales, vinculados con problemáticas personales y familiares.

Sin embargo, a partir de este inicio común el derrotero que siguieron tomó direcciones divergentes. Mientras que los católicos de base, transitaron hacia la búsqueda de cambios de estructuras sociales y políticas injustas, los pentecostales buscaron que los cambios se visibilizaran exclusivamente en los planos personal y familiar. Aquí se encuentra más que una diferencia una clave en la transformación de la conciencia religiosa que, nos parece, va más allá de un tema de católicos y pentecostales.

El proceso del pentecostal inicia con su conversión y se orienta a la superación del “pecado”, lo que muchas veces implica largos procesos para la superación de problemas en su comportamiento (por ejemplo, alcoholismo, drogas, violencia intrafamiliar), lo que va aparejado con la apropiación de hábitos que lo habilitan para funcionar mejor en su vida laboral, con su familia y entorno. Se trata de una verdadera socialización para adecuarse mejor a los patrones de comportamiento exigidos por el sistema social y económico en el que transcurre su vida. Los cambios que comienza a notar son prueba de que el Espíritu está haciendo su obra.

Heinrich Schäfer ha realizado un aporte a la comprensión de la conciencia religiosa en su contacto con el fundamentalismo presente en el pentecostalismo y neopentecostalismo. Introdujo el concepto de “espacio vital” proveniente de la fenomenología. “Entiendo ‘espacio vital’ como el conjunto de condiciones sociales y personales de vida (incluyendo la percepción de estas condiciones por los actores mismos) de un determinado conglomerado de personas en un contexto (campo) social dado” (Schäfer:1996, p. 2).

En condiciones de crisis prolongada, vividas desde diferentes flancos y de manera simultánea, el creyente pierde su orientación sobre la realidad y el poder en su espacio vital, que el fundamentalismo contribuye a recuperar de manera simbólica, una “...reconquista religiosa del espacio vital” (Schäfer: 1996, p. 5). De esto es de lo que se trata “el cambio” entre los pentecostales: la capacidad de reapropiarse de su entorno inmediato, capacidad a la que se refieren como “el poder” recibido de Dios.

Esta es una cuestión clave entre los conversos pentecostales, que presenta sus matices según clases sociales, sus “espacios vitales” pueden ser muy diferentes, pero que en lo fundamental se trata del mismo mecanismo simbólico operando.

Para los integrantes de las CEBs el poder se construye colectivamente, en alianzas con otros sectores sociales y se expresa en cambios sociales amplios, por lo general ubicados en un futuro difícil de precisar. En la experiencia pentecostal el poder se vive en la persona, que no tiene control sobre nada de lo que le sucede en su vida salvo de su cuerpo, sus actitudes, su comportamiento y sus relaciones sociales inmediatas.

Por último, cabe señalar que CEBs y pentecostales provienen de una misma matriz religiosa popular católica. Sin embargo y paradójicamente, aunque el pentecostalismo ataque a la “idolatría” encerrada en las prácticas e imágenes católicas, en Centroamérica, la conciencia religiosa de sus seguidores puede que se encuentre más cercana de las raíces religiosas populares que la de los católicos participantes en las CEBs. Estos incluyen en su discurso la mediación del análisis social, una racionalidad que les aleja del mundo religioso popular y genera otro tipo de relación con lo sagrado. El discurso y las prácticas pentecostales están poblados de demonios, milagros e irrupciones divinas que lo envuelven todo. Un lenguaje religioso popular que no se ha olvidado.

### 3. Balance y algunas pistas

Después de 1990 la investigación del fenómeno religioso decayó, se mantuvieron las iniciativas aisladas en diferentes ámbitos. En los 15 años que siguieron a 1990 fue el DEI la instancia que mantuvo una atención sobre el tema desde el ángulo teológico fundamentalmente. Una de las tareas pendientes es la sistematización de la trayectoria de la revista *Pasos*, publicada por el DEI en su segunda época desde junio de 1985 hasta 2020. En su itinerario se puede seguir el proceso

seguido por la Teología de la Liberación, sus debates, los temas de preocupación que se fueron sucediendo y los retos pendientes.

El DEI siguió de cerca el declive de la Iglesia de los Pobres y de la Teología de la Liberación, a partir de cambios radicales dentro del campo religioso fomentados por un contexto religioso y político adverso. Todo ese periodo de neutralización de la Iglesia de los Pobres y apropiación de parte de su agenda por parte de la Iglesia oficial, aún no ha sido abordado desde las ciencias sociales de manera sistemática.

Como señalábamos anteriormente, ese proceso se cortó sin que se ensayara alguna forma de continuidad. Varios factores contaron en esta situación. Quedaron cabos sueltos que es conveniente inventariar y lecciones que es necesario tener presentes.

### **3.1. Principales aportes**

Primero, veamos algunos posibles aportes dejados por esta aproximación desde las ciencias sociales a los fenómenos religiosos en Centroamérica.

1. Justamente esto último es uno de ellos: por primera vez se ensayó un abordaje del vínculo entre religión, conflicto y cambio social desde las ciencias sociales en toda Centroamérica y alrededor de dos movimientos religiosos de signo contrapuesto.
2. El ejercicio realizado por el grupo de investigadores, provenientes de diferentes disciplinas, experiencias y países, fue un ejercicio que combinó los siguientes factores: una búsqueda sobre la marcha de respuestas para los procesos en que se interrelacionaban religión y conflictos sociales y políticos y la sistematización de experiencias protagonizadas por movimientos y grupos religiosos en cada país en aquellos años, lo que brindó oportunidad para el análisis comparativo y la construcción de conocimiento regional.
3. El trabajo complementario con las nociones de campo religioso y de procesos de producción de sentido/conciencia religiosa, fue otro importante aporte. Los procesos estructurales y su contracara según cómo los perciben los actores, "desde adentro".
4. Particularmente importante fue develar el universo simbólico pentecostal, hasta entonces poco conocido y estudiado en esta región, e identificar la lógica social subyacente.
5. Se puede considerar también un aporte el aprendizaje alrededor de los procesos de construcción y transformación de conciencia religiosa en sectores populares, y de sus vinculaciones con formas de conciencia social y política.
6. Para los actores involucrados en los procesos, tales como las dirigencias políticas, y los liderazgos de movimientos, así como académicos, les fue posible acceder a información que de algún modo ampliaría su comprensión de los fenómenos religiosos y de sus diversas articulaciones con lo político.

Estas distintas líneas de aportes no tuvieron una continuidad sistemática, por lo tanto, quedan en el estado de antecedentes, a tomar en cuenta desde contextos muy diferentes, desde los cuales se podrá valorar su actual vigencia.

### **3.2. Algunos límites del esfuerzo investigativo**

1. Cuando releemos los productos de la investigación realizada sobre el tema en aquel periodo, se constata que el esfuerzo se cargó en explicar lo que estaba ocurriendo o había sucedido. Podemos coleccionar que ante condiciones similares podría desembocar en fenómenos similares, pero no quedaron hipótesis avanzadas hacia el futuro. No se completó el trabajo con el estudio de las tendencias en el campo religioso centroamericano

en la década siguiente, como para poder darle otro estatus al conocimiento acumulado anteriormente.

2. La misma noción de campo religioso no fue operativizada a esta realidad y esta historia. No estamos en sociedades de estructuras ordenadas y consolidadas, en las que el campo religioso puede delimitarse como una cancha de fútbol. Aquí no está claro dónde termina la religión y dónde comienzan la política o la economía, el actor político y el religioso se traslapan de maneras diferentes según coyunturas cambiantes. Se exploraron las vinculaciones más evidentes entre campo religioso y contexto sociopolítico, otras siguen sin explorarse.
3. Lo mismo encontramos con respecto a la construcción y transformación de conciencias religiosas. Las mentalidades populares, sobre todo, integran componentes religiosos, culturales, étnicos y sociales. Con estos materiales se conforma el sentido común con el que se orientan en su vida cotidiana millones de personas. Los vasos comunicantes entre los diferentes ámbitos son múltiples. Muy probablemente, la arqueología de las representaciones sociales y políticas con que se orientan los centroamericanos y funcionan movimientos y partidos políticos, se asienta en arcaicas capas de origen religioso.
4. La investigación que se llevó a cabo hace cuarenta años tuvo un carácter predominantemente militante. Se investigaba para aportar comprensión a actores que estaban involucrados en procesos vivos. Esta presión transmitía cierta urgencia al esfuerzo investigativo, lo que favoreció el desatender otras conexiones del fenómeno religioso con la realidad social.
5. Por último, una limitación sería representó que prácticamente la totalidad del esfuerzo investigativo fuera financiado con recursos de la cooperación internacional. Como es sabido el flujo de estos recursos responde a intereses y coyunturas de los países donantes. El periodo intenso de cambios vivido en Centroamérica entre los años de la revolución sandinista y la firma de los Acuerdos de Paz en El Salvador y Guatemala fue propicio para que se apoyara a iniciativas de este tipo. Cuando el interés se perdió, desaparecieron los fondos y con ellos los proyectos de investigación de largo aliento.

### 3.3. Pistas

A pesar de continuar cargando con el lastre de viejos problemas, la realidad centroamericana ha cambiado profundamente. La región se encamina hacia la predominancia de culturas urbanas y globalizadas, que concentrarán los distintos planos de exclusión y desigualdades, con la perspectiva de que la experiencia de situaciones límites sea la forma normal de vivir para millones de personas.

No podemos saber el papel que va a jugar la religión en esos contextos futuros, pero muy probablemente y por un buen tiempo continúe siendo una fuente de sentido importante para gran parte de esa población. Probablemente se están gestando nuevos escenarios, para la juventud, por ejemplo, deben estar constituyéndose nuevas fuentes de generación de sentido, en competencia con la religiosa.

¿Tendrá sentido pensar en ciencias sociales de la religión, o las religiones, en esta región del planeta? Pensamos que sí, porque pareciera que el componente religioso de una diversidad de identidades sociales puede estar transformándose, pero no desaparecerá por largo tiempo, ni el poder e influencia de las instituciones religiosas.

Por eso pensamos que es relevante abordar sistemáticamente el estudio de los sistemas religiosos en su articulación con sistemas culturales y políticos. Al respecto, tres pistas para la investigación

- a) La estructuración y dinámica del campo religioso. Este espacio se ha modificado sin parar en los últimos cuarenta años, generando nuevas configuraciones internas y nuevas líneas de contradicción con el contexto social y político. Algunos ejemplos: hoy encontramos diócesis y comunidades enfrentadas con el capital minero extranjero y el poder político e intereses internos; el neo pentecostalismo ocupando el lugar de la jerarquía católica en relación con el poder político; un ola religiosa conservadora, católica y protestantes, actuando como dique de contención de cambios sociales que se imponen. Además, como señalábamos anteriormente, es necesario identificar las peculiaridades del campo religioso en cada uno de los países. Debe dilucidarse de qué manera se articulan con otros espacios y actores.
- b) La cultura neopentecostal. Más que una corriente religiosa, las iglesias neopentecostales han amplificado la noción de la religión como mercancía, que toca especialmente a clases medias y altas. Una mercancía que alimenta a parte de los perseguidores del éxito promovidos por el sistema. Los megatemplos neopentecostales reúnen a los que triunfan. Así lo expresaba hace unos años la poderosa Fraternidad Cristiana de Guatemala, que se había propuesto ser: “Una iglesia que deje en el olvido la mentalidad de que un cristiano debe ser pobre, ignorante y sin influencia alguna en la sociedad”. El sistema económico y cultural imperante ha exacerbado la responsabilidad del individuo en el logro de su éxito y felicidad. Las corporaciones religiosas neopentecostales y la avasallante corriente de la autoayuda, además de negocios rentables, se han impuesto como herramientas imprescindibles en la desgastante carrera por el éxito, cuyo poder de atracción va más allá de clases medias y altas.
- c) La silenciosa y persistente religiosidad popular. Nos referíamos a este universo religioso como un actor silencioso en el campo religioso, no participa en debates teológicos ni basa su actuar en sesudos análisis, pero mueve a decenas de miles de creyentes en toda la región. Su contribución en la alimentación de mentalidades populares aún no ha sido investigada de manera sistemática. Existen fundadas sospechas sobre su función de molde o arquetipo para la conciencia social y política de amplios sectores de población.

En fin, son pistas que solo sirven si consideramos que el conocimiento sobre lo religioso sigue siendo importante para construir alternativas para esta Centroamérica tan cruzada por callejones sin salida.

### Referencias bibliográficas

- Blanco, G., y Valverde, J. (1987). *Honduras. Iglesia y cambio social*. San José: DEI.
- Boudewijnse, B., Droogers, A. y Kamsteeg, F. (1991). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.
- FLACSO (1993). *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México: FLACSO.
- Irrarázaval, D. y Richard, P. (1981). *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*. San José: DEI.
- Maduro, O. (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecuménicos Centro de Reflexión Teológica.
- Opazo, A. (1982). Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos. *Estudios Sociales Centroamericanos*(33).
- Opazo, A. (1982). Las condiciones sociales de surgimiento de una Iglesia popular. *Estudios Sociales Centroamericanos*(33).

- Opazo, A. (1988). *Panamá. La Iglesia y la lucha de los pobres*. San José: DEI.
- Opazo, A. (1991). El movimiento protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa. En L. Samandú (Ed.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. (págs. 11-38). San José: Editorial Universitaria Centroamericana - EDUCA.
- Prien, H.-J. (1985). *La historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- Richard, P. (1986). La Iglesia de los pobres en Nicaragua (julio 1985-abril 1986). *Pasos*(5), 20-32.
- Richard, P. (1996). El futuro de la Iglesia de los Pobres. *Pasos*(65).
- Richard, P. (2003). Cuarenta años de Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe (1962-2002). *Pasos*(106), 9-12.
- Richard, P. y Meléndez, G. (Edits.). (1982). *La Iglesia de los Pobres en América Central*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Samandú, L. (1989). El universo religioso popular en Centroamérica. *Estudios Sociales Centroamericanos* (51), 81-95.
- Samandú, L. (Ed.). (1991). *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. EDUCA.
- Samandú, L. (2001). *Revisión de tendencias en el evangelismo actual en Nicaragua*. CUDECA.
- Schäfer, H. (1996). "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la Tierra!". El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina. *Pasos*(64), 2-14.