



IGLESIAS Y SOCIEDAD EN LA ACTUAL COYUNTURA CENTROAMERICANA

*Guillermo Meléndez**

Introducción

Centroamérica vivió durante la década de los ochenta la crisis más profunda de toda su historia. Una crisis, ciertamente, económica y política, pero principalmente social. Durante estos años se dio la extirpación del *cáncer Noriega*, con la invasión a Panamá decretada por la administración Bush a finales de 1989; la sorpresiva derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional FSLN, en febrero de 1990; y la continua masacre del pueblo salvadoreño. El permanente estado de terror vivido en Guatemala, y la avalancha neoliberal que se abate sobre la región —perceptible con mayor claridad en Costa Rica y Honduras— son factores que se han entremezclado confusamente con los intentos de mantener el marco de las negociaciones de Esquipulas II, pleno de declaraciones e incumplimientos, con las nuevas formas bilaterales de negociación, y con las propuestas de colaboración económica de los organismos multilaterales, que una vez más plantean la integración del área como salida de la gravísima crisis económica.

* Investigador del Departamento Ecuemérico de Investigaciones, DEI, Costa Rica.

Pero, por otra parte, los rápidos y profundos cambios ocurridos en Europa del Este, que tanto han contribuido a la distensión internacional, en modo alguno han supuesto el resquebrajamiento de lo que el centro imperial llama su *traspatio* o *cuarta frontera*. Por el contrario, la falta de un balance internacional con el derrumbe del socialismo real, hace más impune la intervención del gobierno de los Estados Unidos en el istmo, aunque ahora se la trata de disfrazar con pretextos tales como la lucha contra el narcotráfico, la instauración y la defensa de la democracia, la promoción del desarrollo o la defensa de los derechos humanos.

Es indudable que –sobre todo a partir de 1990– el neoliberalismo se ha consolidado en la región, si bien sus logros en cuanto al incremento de la producción y reactivación económica son cuando menos discutibles. Ahora bien, como ha sido puesto repetidamente de relieve, conviene tener presente que el neoliberalismo está lejos de limitarse al pregonado mercado libre. Se trata en realidad de una propuesta global de sociedad y cultura, mediante la cual el sistema capitalista mundial busca responder tanto a sus propias contradicciones, como a los nuevos desafíos, oportunidades y necesidades que se han generado a raíz del colapso del bloque socialista y de la crisis que afecta a las fuerzas socialistas en el plano mundial.

Sin embargo, Centroamérica no sólo ha sido afectada por la crisis sociopolítica, sino que vive igualmente una convulsión religiosa de gran envergadura que de alguna manera pretende responder a los cruciales cambios históricos que se registran en el área. Estos signos de novedad religiosa que se manifiestan en la región –desde luego, con intensidad distinta en cada país–, hacen prever que Centroamérica será muy distinta religiosa y eclesiásticamente en el próximo siglo.

Parte importante de esta convulsa situación se explica por el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”, (NMR), concepto genérico que muchos preferimos emplear en vez del de *sectas*, poco preciso y con connotaciones claramente peyorativas en nuestro medio, el cual cubre un variado grupo de expresiones religiosas –cristianas, paracristianas, no cristianas, pseudo-religiosas– de diversos orígenes y de reciente aparición o desarrollo en el istmo.

Entre estos movimientos sobresalen los llamados grupos pentecostales, que han conocido una notable expansión. Pese a que numerosos observadores y analistas religiosos atribuyen este éxito al apoyo material recibido de los Estados Unidos —apreciación que no carece ciertamente de fundamento—, otros estudiosos consideran que la razón más de fondo de este crecimiento hay que buscarla principalmente en el tipo de creencias y ritos que caracterizan a estos grupos.

Así, mientras la llamada Iglesia de los Pobres (IP), por ejemplo, ha propuesto un camino fundamentalmente racionalista, que apunta sobre todo al desarrollo de la conciencia política y de la organización popular con vistas a contribuir a la transformación de la actual situación de injusticia y marginación de las grandes mayorías centroamericanas, los pentecostales retoman los mitos, las emociones y la imaginación propios de la cultura popular. De ahí que sus creencias y ritos brinden seguridad a los sectores populares para vivir en medio de la pobreza, los desastres naturales, la represión y la guerra.

Por todo ello, se estima que el futuro de la IP dependerá en gran medida de la capacidad que tengan sus diversas instancias, particularmente las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), para lograr una mayor inserción en el pueblo pobre, que les permita responder a sus necesidades espirituales, lograr una efectiva evangelización de la religión popular y crear, desde la base, una nueva estructura ministerial.

1. Una convulsa situación religiosa

A medida que la crisis económica, social, política y militar se prolongaba y se tornaba cada vez más insoportable, se suscitó también lo que el teólogo Jon Sobrino ha llamado una gran *convulsión religiosa*¹, la cual, de alguna manera, pretende res-

¹ Véase al respecto el interesante artículo de Jon Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la Fe en Centroamérica", en *Diakonia*. No. 42. Managua, 1987. pp. 197-132.

ponder a los cruciales cambios históricos que se vienen produciendo en la región.

En efecto, dentro del campo religioso centroamericano se perciben muchos signos de novedad, aunque claro está, con distintas intensidades en cada país. Entre otros signos, existe una fe liberadora y una IP; la rápida proliferación de NMR, algunos de ellos –sobre todo el pentecostalismo– de importancia realmente masiva; y lo que Sobrino denomina *gérmenes de increencia*, fenómenos que, en su opinión, permiten prever que Centroamérica será en el siglo próximo muy distinta –lo es ya– en lo religioso y eclesial.

De acuerdo con el sociólogo Cristian Parker,² es justamente en el complejo y diversificado mundo urbano popular latinoamericano que se encuentra el mayor porcentaje de creyentes en experiencias religiosas autónomas del catolicismo, en cultos evangélicos y afro-caribeños. En cambio, los movimientos religiosos pseudo-cristianos y orientales no han prendido tanto en esos sectores, como sí lo han hecho en ciertos estratos medios.

La religiosidad popular,³ que se manifiesta en las barriadas pobres de las principales ciudades centroamericanas, conserva un alto grado de tradicionalismo, si bien, como advierte Parker, no se debe abusar del concepto *religión popular urbana*, dado que éste es un término genérico que recubre una multitud sumamente heterogénea de expresiones religiosas, las cuales comparten ciertos rasgos que las han alejado de otras expresiones más tradicionales de origen campesino.

En lo que se refiere al catolicismo popular urbano, hay que señalar que éste no es muy inclinado a las expresiones típicas del folklore, incluso, es menos devocional y multitudinario que el rural. Ello pareciera deberse a que en estos ambientes lo religioso tiende a *privatizarse*, mientras que otras esferas de la vida

² Cristian Parker, "Religión popular en América Latina", en *Estudios de Pro Mundi Vita*. No. 6. Bélgica, 1988. p.p. 17-28.

³ Sobre este importante tema, veáse "Religiosidad y cultura popular", en *Estudios Sociales Centroamericanos*. No. 51. San José, 1989. p.p. 65-155, con estudios de Luis Samandú, Jaime Valverde, América Rodríguez, Rosa María Soley y Abelino Martínez.

—tales como el deporte o la fiesta secular— desempeñan la función del *encuentro masivo*. Desde luego, lo religioso se sigue manifestando en los hogares y en las celebraciones del barrio, lo mismo que en las nuevas devociones que surgen y en los rituales populares de las ciudades.

Hay que tener presente que en el contexto de la vida urbana y de los valores de los hombres y mujeres —en su gran mayoría provenientes del campo—, que habitan los barrios populares y asimilan información de los medios de comunicación y de la escuela, se pierde el contacto con la tierra y sus ciclos naturales. Es lógico, entonces, que sus formas de vivencia religiosa, sus representaciones de la divinidad y de las vinculaciones de lo sobrenatural con la vida cotidiana sean igualmente transformadas. Así, por ejemplo, la religión pasa a representar cada vez menos una solución directa a sus necesidades; de ahí que basta que se le realimente en ciertos momentos importantes o críticos de la vida, como el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad o la muerte.

Por supuesto, en los humildes hogares casi siempre se encuentran crucifijos e imágenes de la virgen o de santos, y no son pocos los miembros de la familia —incluso varones— que suelen peregrinar a los principales santuarios. Además, no es infrecuente que muchos de ellos busquen amuletos, bendiciones, y que cumplan con ritos e imprecaciones con el fin de evitar *males*, principalmente relacionados con la salud y el trabajo.

En estas barriadas marginales tampoco son escasos los *rezadores* en los velorios, así como los *curanderos* y hasta los *brujos* —sólo que menos visibles que aquéllos— encargados de quitar los *males* y devolver la tranquilidad a los habitantes. Por lo general, en el caso de los trabajadores más calificados, y en especial en el de las personas con más instrucción, estas creencias mágico-religiosas tienden a ser racionalizadas y reemplazadas por prácticas religiosas oficiales.

Con respecto a los NMR —en particular los grupos evangélicos fundamentalistas y pentecostales— que proliferan en los medios populares urbanos del área, tema del que nos ocuparemos más en detalle en los apartados 3 y 4, se constata que ellos han ido surgiendo y creciendo en la misma medida en que las sociedades

centroamericanas han experimentado las tensiones del crecimiento urbano, industrial, comercial y tecnológico.

Y es que el capitalismo dependiente actúa como detonante de situaciones de explotación y marginación que incrementan la angustia y la incertidumbre de los habitantes de los barrios populares de las ciudades centroamericanas. En tal contexto, esos movimientos religiosos –sobre todo los pentecostales– brindan un sentido de vida así como de esperanza a esos hombres y mujeres oprimidos por el sistema, llenándolos de afecto, *fraternura* y euforia religiosa.

De lo dicho hasta ahora se desprende que un análisis de las relaciones entre el campo religioso y la sociedad en Centroamérica no puede ser unidireccional, mecánico y automático, pues en tal caso no permitiría entender, por ejemplo, cómo es posible que en los sectores populares se desarrollen simultáneamente experiencias religiosas diametralmente opuestas: unas que favorecen los cambios socioeconómicos y políticos y otras que, por el contrario, cumplen un rol retardatorio de los mismos.

Y es que si bien es cierto que el contexto –económico, social, político, cultural e ideológico– condiciona la estructuración del campo religioso, al igual que las prácticas y los discursos que se producen y difunden dentro de él, también lo es que el sistema religioso proporciona a sus fieles una visión del mundo que, aunque sea parcialmente, orienta su comportamiento, lo que hace que el campo religioso también incida en el acontecer social. Esto se suele expresar diciendo que el campo religioso tiene una autonomía relativa, la cual viene garantizada por toda una gama de instituciones y actores que son precisamente los encargados de elaborar aquella visión del mundo, esa especie de filtro que bloquea determinadas influencias que se originan en el contexto social en tanto que favorece otras.⁴

En Centroamérica, la crisis es el resultado del entrecruzamiento de muy complejos procesos –políticos, económicos, socia-

⁴ Véase Pablo Richard y Guillermo Meléndez, (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia Centroamericana (1960-1982)*. San José: DEI, 1982, p.p. 15-16.

les, militares, culturales—, desencadenados tanto por fuerzas e intereses internos, como externos a la región. Estos procesos, como es obvio, presentan características, ritmos, coyunturas y actores específicos en cada país del área. En todo caso, lo que es innegable es que la crisis ha removido completa y complejamente las sociedades de todos estos países, las cuales aparecen en la actualidad atravesadas por múltiples y profundas contradicciones.

Martínez y Samandú⁵ hacen ver que esta crisis proporciona un carácter de urgencia a determinadas demandas de sentido que permiten soportar o hacen más llevadera la vida cotidiana, con sus múltiples problemas y tensiones. Cualquier respuesta que se dé, tenderá, o bien a erradicar las causas objetivas de esos problemas por medio de la acción colectiva, o bien a tratar de escapar de esos problemas mediante una *solución imaginaria* de los mismos.

2. La ofensiva restauradora católica

2.1 Breve caracterización general

Aunque venía de antes, la conformación y el lanzamiento de una ofensiva conservadora restauradora dentro de la Iglesia Católica universal se hizo ostensible a partir de la llegada del cardenal polaco Karol Wojtyla al Papado (16 de octubre de 1978).⁶ En lo que se refiere a Centroamérica, la existencia de tal ofensiva comenzó a evidenciarse más claramente a raíz de la conmoción provocada por el triunfo de la Revolución Popular Sandinista (RPS), del fortalecimiento de los movimientos de liberación

⁵ Véase Abelino Martínez y Luis Samandú, "Acerca del desafío pentecostal en Centroamérica", en Luis Samandú, (comp.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. San José: EDUCA, 1991, p.p. 55-56.

⁶ Sobre el pontificado de Juan Pablo II, véase "Para comprender al Papa Wojtyla", en *Documentos CRIE*, México, 1983. 16/17/18. VI: 12/12/12; Giuseppe Alberigo, "Joao Paulo II: dez anos de pontificado", en *Comunicoes do ISER* 33, 1989. p.p. 16-27; Joseph Huy Albert Longohamp, "Nubarrones en el horizonte de la Iglesia", en *Selecciones de Teología*. No. 113. Madrid, 1990. p.p. 45-49.

en El Salvador y Guatemala, sobre todo con posterioridad al ascenso de Ronald Reagan a la presidencia de los Estados Unidos (1981).

Los principales representantes de la corriente restauradora perciben a la institución eclesiástica bajo la amenaza de alternativas internas –representadas, según ellos, por la llamada Iglesia Popular, la Teología de la Liberación (TL), grupos ecuménicos vinculados al Consejo Mundial de Iglesias, (CMI), etcétera, a las que caracterizan como antagónicas y heterodoxas, y por lo tanto peligrosas, para la identidad y la solidez institucionales.⁷ Frente a esta amenaza levantan un proyecto restaurador que asigna una relevancia radical a la *identidad eclesial*, entendida ésta en términos de un apego tanto a la ortodoxia tradicional, cuanto al poder eclesiástico jerárquico y a la Enseñanza Social Católica (ESC), revitalizada por las encíclicas sociales del Papa Juan Pablo II.⁸

El proyecto restaurador tiene un impacto profundo en el ámbito intereclesial, pues obstaculiza seriamente la articulación de prácticas liberadoras, esto es, la creación de espacios de participación comunitaria; la posibilidad de que los laicos desarrollen iniciativas; la valoración de las prácticas sociales y de las experiencias concretas. Ello por cuanto su propósito primordial es la restauración de ciertas estructuras eclesiásticas que, desde la perspectiva de quienes impulsan el proyecto, se habían debilitado o entrado en un *peligroso* proceso de transformación, favoreciendo el desarrollo de las prácticas liberadoras.

Para los restauracionistas es prioritario restablecer la auto-

⁷ De hecho, durante los años ochenta esas *alternativas* fueron percibidas por los restauracionistas como particularmente poderosas en Centroamérica, y aliadas –sino es que formando parte– con el que identificaban todavía como el mayor enemigo de la religión y de la institución católica, esto es, el marxismo y los movimientos revolucionarios.

⁸ La *Laborem Exercens*, la *Sollicitudo Rei Socialis* y la *Centesimus Annus*. Para un análisis de estas encíclicas, véase *Sobre el trabajo humano*. San José: DEI, 1981; *El pensamiento social de Juan Pablo II*. San José: DEI, 1988; Giulio Girardi, "Karol Wojtyla, por una fundamentación católica del capitalismo", en *Amanecer*. No. 73. Nicaragua, 1991. p.p. 17-26.

ridad dentro de la institución eclesiástica. De lo que en realidad se trata es de reimplantar el autoritarismo –la autoridad absoluta del clérigo y del obispo–, cerrando los espacios de participación que se habían ido abriendo.

Se trata, pues, de hacer resurgir con fuerza el clericalismo, bloqueando la participación, las iniciativas y el rol activo de los *simples* laicos, especialmente aquellos más *incómodos*, como suelen ser muchos miembros de la CEBs, catequistas y delegados de la Palabra, y no tanto los miembros de los llamados *movimientos apostólicos* –de ellos nos ocuparemos más adelante–, por lo general dócilmente subordinados a sus asesores clérigos, quienes se entiende son los especialistas en cuestiones de fe, moral, política, sexualidad...

Esto conlleva el resurgimiento del doctrinarismo, esto es de la *doctrina* –preestablecida por el llamado magisterio de la Iglesia y conocida por el clérigo– como criterio para determinar lo correcto, lo válido y lo posible. En consecuencia, si la realidad o la vida concreta no se corresponden con la doctrina, han de ser cuestionadas hasta que se ajusten a ella.

Igualmente se produce el resurgimiento del sacramentalismo, enfrentado a las prácticas sociales –solidarias, organizativas, culturales, etcétera–, que desde luego refuerza el papel central del clérigo, quien es el que tiene el *poder* de celebrar.

La corriente restauradora ha supuesto, en el plano directamente político, un desdibujamiento del perfil profético de la institución eclesiástica y la relativización de su opción por los pobres, toda vez que el Papa –con sus discursos y actuaciones– ha afianzado la posición de los sectores eclesiales conservadores. Por otra parte, institutos de formación de religiosos y hasta seminarios –como ha ocurrido en Brasil–, publicaciones y editoriales católicas, han sido intervenidos o desmantelados a causa de su *progresismo*.

La actual política de nombramientos episcopales ha cambiado rápida y decisivamente la correlación de fuerzas de la mayoría de los episcopados del continente. Esta política se ve reforzada por la vigilancia directa de la *Congregación de los Obispos* y la acción de los nuncios apostólicos, a través de las cuales el Vaticano

pretende controlar más cuidadosamente las conferencias episcopales nacionales.⁹

Asimismo, la TL ha sido atacada de manera sistemática y puesta bajo sospecha por los cada vez más numerosos prelados conservadores.¹⁰ Por su parte, la importante Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), ha sido intervenida y sometida a un estricto y escandaloso control.¹¹ Dentro de esta estrategia restauradora se inscribe también la llamada nueva evangelización, (NE), lanzada por el Papa Juan Pablo II en 1983, como parte de las actividades que la institución eclesiástica preparaba para celebrar el quinto centenario de la llegada de los europeos a América.

Ahora bien, la Declaración de Colonia,¹² firmada por 163 teólogos de Suiza, Holanda, Austria y Alemania, el 6 de enero de 1989, y que recibiera numerosas adhesiones en otros países europeos, conmocionó a la curia vaticana por el proceso de críticas al modelo de gobierno de Juan Pablo II que desató.

Los teólogos europeos denunciaron la ostensible intromisión de la curia vaticana en los asuntos de las iglesias locales y de los episcopados nacionales, ignorando totalmente las propuestas de los sectores medios y de las bases de las iglesias. Impugnaron igualmente la reiterada suspensión del derecho a enseñar de numerosos teólogos, condicionándolos a determinadas normas disciplinarias. Se opusieron también a lo que calificaron de inadmisiblemente tentativa de ampliar la competencia magisterial y jurídica del Papa, *más allá de los debidos límites*.

Aunque el *epicentro de este verdadero terremoto* que ha comenzado a acontecer en la Iglesia Católica se localizó en Europa,

⁹ Véase mi artículo "Mayor control del Vaticano a obispos", en *Excelsior*, 9.X. México, 1989.

¹⁰ Al respecto, véase el extenso análisis de Ana María Ezcurra, "El Vaticano y la teología de la liberación", en *Pasos*. No.11. San José, 1987. p.p. 1-15.

¹¹ Véanse mis artículos "Religiosos abandonan cargos en organizaciones por abierta intervención del Vaticano", en *Boletín de Iglesias de Inter Press Service (IPS)*. Roma, 5 de noviembre de 1989; "Aumentan las presiones del Vaticano contra religiosos", en *Boletín de Iglesias de IPS*, 19 de noviembre de 1989.

¹² Texto íntegro en *Vida nueva*. No. 1671. Madrid, 1989. p.p. 70-71.

desde el primer momento las ondas contestatarias amenazaron con extenderse a América del Norte y a Latinoamérica¹³, por lo que el Vaticano presionó a las conferencias episcopales nacionales y a los superiores generales de órdenes y congregaciones religiosas para que trataran de evitarlo. No obstante, las vergonzosas imposiciones de la curia vaticana a los propios obispos con ocasión de la celebración de la Asamblea de Santo Domingo, en octubre de 1992,¹⁴ hacen presumir que las protestas crecerán en intensidad y extensión.

2.2 *El proyecto de restauración en Centroamérica*

Como hemos señalado, en los últimos años se producen profundas transformaciones en América Central. Uno de los principales ejes de la nueva situación lo constituye la presencia ideológica neoconservadora estadounidense en la región: sus nuevos roles y características centrales, sus tendencias, soportes institucionales y objetivos.

La causa neoconservadora hace hincapié en la guerra de las ideas. De allí que priorice la lucha ideológica, asignando un papel de primer orden a la religión y a la recomposición social de lo religioso. En este sentido, el neoconservadurismo manipula y se sirve con gran éxito de los medios masivos de comunicación. En contrapartida, no ha existido de parte de los sectores eclesiales progresistas y de liberación una estrategia que contrarreste ese uso, lo que ha redundado en la incapacidad —hoy más que nunca— de estos sectores de presentar una propuesta que alcance a las grandes masas centroamericanas.

En una serie de interesantes trabajos¹⁵, Ana María Ezcurra

¹³ Véase mi artículo "Críticas al modelo de gobierno papal comienzan a extenderse al continente", en *Boletín de iglesias de IPS*, 11 de junio de 1989.

¹⁴ Servicio de Prensa Amerindia, "Un balance preliminar de CELAM IV" en *Noticias Aliadas*. No. 3. Lima, 5 de noviembre de 1992. 3; Leslie Wirspa, "CELAM IV concluyó una agenda nada clara", en *Noticias Aliadas*. No. 7. 12 de noviembre de 1992.

¹⁵ Véanse *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*, Madrid: IEPALA, 1982; *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. México: Ediciones Nuevomar, 1983; *El Vaticano y la administración Reagan*.

llama la atención sobre el hecho de que durante los ochenta las estrategias globales contrainsurgentes de los Estados Unidos para el área conceden especial relevancia al aspecto ideológico en la Guerra de Baja Intensidad (GBI). Esto con el fin de tratar de responder al crecimiento en la zona de movimientos revolucionarios con consenso de masas y apoyo internacional. El objetivo último que se perseguía era desarticular ese consenso y apoyo, y de esta manera aislar nacional e internacionalmente a esos movimientos.

La confluencia de cristianos y marxistas –a nivel teórico y político, pero sobre todo práctico– en esos movimientos de liberación es catalogada, tanto por la administración Reagan como por amplios sectores de las iglesias, como el desafío fundamental a enfrentar. Esto suscita una abierta confrontación dentro de las iglesias, cuyas repercusiones trascienden el ámbito puramente eclesial. De ahí que la lucha ideológico-política en el campo religioso sea visualizada, por los defensores del sistema capitalista en la región, como una dimensión fundamental y convergente con la militar y la diplomática.

Sin duda, el caso nicaragüense constituye la *expresión privilegiada* de esa importancia de lo religioso en la lucha ideológica. En efecto, esa lucha contra la RPS asume formas y modalidades precisas, tanto a nivel interno como internacional, con una relevancia notoria de lo religioso.¹⁶ Todo ello a pesar del significativo e innegable accionar contrarrevolucionario –dentro de Nicaragua– de numerosos movimientos transnacionales y organismos religiosos no católicos opositores al sandinismo –fuertemente apoyados por el diario *La Prensa*, el gobierno de los Estados Unidos, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Juan Pablo II y algunos sectores del Vaticano,¹⁷ entre otros–, los que asumen el rol de vanguardia de la lucha ideológica y política antisandinista interna.

¹⁶ Véase el esclarecedor artículo de Franz Hinkelammert "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en *Pasos*. No. 1, 1985. p.p. 2-7, 10-12.

¹⁷ Ana María Ezcurra "Actividades contrarrevolucionarias y propaganda antisandinista en USA", en *Documentos CRIE*, 1984, 25-26, 2-6.

No es de extrañar entonces que durante su gira por el istmo -marzo de 1983-,¹⁸ Juan Pablo II delimite a la IP como un adversario interno al que distorsiona, esto con el fin de aislarlo y descalificarlo.¹⁹ La visión que el Papa presenta de este supuesto antagónico es la de poseer una gran peligrosidad por ser interno a la Iglesia, el origen de los principales conflictos que ésta padece, lo mismo que el depositario de la iniciativa de las diversas agresiones a la ortodoxia y a la unidad eclesiales.

Sin duda, no es producto del azar que el Papa reserve para Nicaragua tanto el desarrollo explícito del tema, cuanto la denominación *Iglesia Popular*.²⁰ Y es que aquel desafío fundamental al que nos hemos referido suponía en este país, entre otras cosas: una masiva participación de los cristianos en la revolución; una fuente de legitimación del sandinismo que dificultaba -pese a la enorme campaña internacional de desinformación y tergiversación orquestada a través de los medios de comunicación al servicio del centro imperial- la simplista presentación del nuevo Estado revolucionario como *totalitario*, marxista y *ateo*, lanzado a la persecución de las iglesias y de la religión; así como la exploración de nuevas articulaciones entre marxismo y cristianismo, incluso a nivel teórico.²¹

Ezcurra distingue varias operaciones de distorsión de la IP en el discurso papal. La fundamental, por cuanto sustenta todo su discurso descalificador, es la atribución de reduccionismo, desviación que, de acuerdo con el Papa, genera un cuerpo heterodoxo que debe ser descartado. La segunda es la atribución de exterioridad, según la cual la IP basa su identidad en criterios

¹⁸ Sobre la visita de Juan Pablo II a Centroamérica, veáse "Viaje del Papa por Centroamérica", en *Iglesias*. No. especial. México, 1983; "Juan Pablo II en Centroamérica", en ECA. El Salvador, 1983. p.p. 413-414; Jorge Cáceres, *et.al. Iglesia, política y profesía*. San José: EDUCA, 1983.

¹⁹ Veáse Ana María Ezcurra, *Agresión ideológica...*, *op.cit.* 127-131; *El Vaticano...*, *op.cit.*, 109-112.

²⁰ Véase la excelente recopilación hecha por IEPALA, *El Papa en Nicaragua. Análisis de su visita*. Madrid: IEPALA, 1983.

²¹ Al respecto, remitimos al sugestivo estudio de Giulio Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la Nueva Nicaragua*. México: Ediciones Nuevomar-CAV, 1985.

ajenos y externos a la Iglesia —opciones ideológicas y políticas y, por lo tanto, parciales e históricas—, por lo que ésta solamente sería un espacio secundario de pertenencia.²²

La conclusión que Juan Pablo II deriva de los supuestos anteriores es que la institución eclesial tiene que ser protegida de esas tendencias que constituyen una grave amenaza eclesiológica, doctrinal, pastoral y litúrgica. Por consiguiente, descalifica a la IP por ajena y adversa, con lo que toda posibilidad de diálogo queda prácticamente descartada.

El discurso papal ciertamente golpea con fuerza a la IP en Nicaragua, la cual ingresa en una fase de reflexión, autocrítica y replanteo de sus líneas pastorales, lo que le llevaría algunos años. Ahora bien, en aquellos países del área en que la IP había sufrido una despiadada persecución —como es el caso de El Salvador y Guatemala, y en menor medida de Honduras—, la preparación para la visita del Papa Wojtyla abre un relativo espacio y permite entrar en un periodo de lenta recuperación. En efecto, catequistas, delegados de la Palabra, sacerdotes y religiosas, junto a lo que había quedado de las CEBs, inician entonces una paciente y silenciosa fase de recomposición, de formación de un nuevo liderazgo, etcétera, cuyos frutos hasta muy recientemente se han empezado a percibir.

Dentro de este contexto restaurador debemos señalar que aproximadamente desde 1981 se percibe dentro del catolicismo centroamericano una fuerte tendencia orientada a lograr una recomposición de la alianza Iglesia-Estado-grupos dominantes, en abierta confrontación con aquella otra tendencia que abogaba, en cambio, por lograr la consolidación del proceso de renovación eclesial, teológico y pastoral desencadenado por el Concilio Vaticano II (1962-65) y por la CELAM II, celebrada en Medellín, Colombia, en 1968.²³

²² Esta distorsión y descalificación ha sido reiteradamente tomada por el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC). Un virulento ataque lo tenemos en el folleto del exsecretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador, monseñor Freddy Delgado, *La iglesia popular nació en El Salvador. Memorias 1972 a 1982*. S.1., s.e., 1988.

²³ La bibliografía publicada sobre este periodo es muy vasta. Véase mi trabajo *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988)*, San José: DEI, 1988.

Al menos tres factores contribuyen determinadamente para la búsqueda de esta recomposición: los efectos de la brutal persecución de finales de los setenta y comienzos de los ochenta, dirigida contra los sectores eclesiales progresistas y de liberación –en Guatemala y el Salvador, principalmente, pero también en Honduras–; el influjo de la corriente restauradora que comienza a hacerse sentir cada vez con más fuerza; y el efecto obnubilador que sobre la conciencia de amplios sectores eclesiales tiene el proceso de *democratización* política que se empieza a vivir en algunos de estos países.

En primer lugar, es innegable que la persecución desatada contra aquellos sectores eclesiales produce sus *frutos* para los grupos dominantes. Esto por cuanto ella, ciertamente, desmantela material y moralmente las estructuras más dinámicas de la institucionalidad católica en esos países. El sistemático exterminio únicamente deja intactos a los sectores y estructuras eclesiásticas más conservadoras, que se convierten entonces en los principales voceros y representantes del catolicismo en la región. Para ello, en gran medida se ven favorecidos por el temor traumático –el cual perdura hasta hoy– que la persecución genera en los ambientes eclesiales reformistas y progresistas.

En segundo lugar, los grupos que promueven la restauración y que en gran parte controlan los débiles e influenciables episcopados del área, lo mismo que los superiores religiosos, para evitar los *peligros* de la *Iglesia Popular* y de la TL. Igualmente, para que eviten los conflictos con los gobiernos y grupos dominantes *amigos*, esto con el fin de preservar –e incluso reafirmar– el poder institucional de la Iglesia Católica en el seno de estas sociedades. Desmanteladas –o cuando menos controladas– las estructuras eclesiásticas con una orientación más progresista o liberadora, y contando, en general, con conferencias episcopales aparentemente más preocupadas por agradar a la curia romana o a las altas autoridades del CELAM, que en responder a las necesidades pastorales de los pueblos centroamericanos, los promotores de la restauración logran en gran parte su cometido.

En tercer lugar, durante la primera mitad de la década de los ochenta se produce en Centroamérica un relativo desplazamiento del autoritarismo desde el campo político hacia el económico y

el ideológico, en particular en los medios de comunicación. Esta *democratización* política permite a los episcopados avanzar en la reformulación y recomposición de las relaciones con los Estados y sectores dominantes centroamericanos. Efectivamente, pareciera que la presencia de civiles en los gobiernos de estos países –y con mayor razón si éstos pertenecían a la democracia cristiana, como era el caso de El Salvador y Guatemala– hacía menos real para muchos obispos la represión, o al menos la intencionalidad política de ésta, y la responsabilidad o complicidad de los gobiernos en su práctica.²⁴

Estos factores –a los que hay que añadir la cada vez más manifiesta preocupación jerárquica por la penetración y notable crecimiento de los NMR²⁵– generan un ambiente sumamente propicio para aquella reformulación y recomposición.

Como hemos dicho, la brutal persecución padecida por los sectores eclesiales progresistas y de liberación genera en ellos un temor traumático que permite a los sectores más conservadores erigirse en voceros y representantes del catolicismo en el área. Por otra parte, la magnitud de esa persecución hace comprensible que las iglesias perciban el proceso de *democratización*, que sigue a los duros años de represión, como un respiro para dedicarse a su recomposición interna y a la reorganización de la pastoral.

En este punto conviene resaltar que no existe un único proyecto restauracionista, sino que se dan diferencias, algunas bastante profundas, entre las concepciones de los sectores restauracionistas más reformistas y las de los sectores más conservadores. De esta manera, si bien se dan coincidencias en aspectos tales

²⁴ Probablemente, el mejor ejemplo de lo anterior lo constituye la carta pastoral de la Conferencia Episcopal salvadoreña, "Reconciliación y paz", en *Boletín CELAM*, No. 202, Bogotá, 1985. p.p. 19-26. Al respecto, véase mi artículo "El Salvador: Reconciliación y Paz. Asume la Iglesia y proyecto pronorteamericano", en *Diálogo Social* No 183. Panamá, 1985. p.p. 40-42; así como la respuesta del Frente Democrático Revolucionario a la carta, en ECA 443-444, 1985. p.p. 784-750.

²⁵ Las alusiones al tema de las *sectas* son cada vez más frecuentes en los documentos y discursos episcopales. Con todo, donde hasta ahora creemos que mejor se recogen estas preocupaciones es en la carta pastoral del arzobispo de Guatemala, monseñor Próspero Penados, "La Iglesia Católica en Guatemala: signo de verdad y esperanza", en SIAL. No. 120. Bogotá, 6 de enero de 1989.

como el rechazo a la violencia en las luchas populares y el no enfrentar –al menos abiertamente– a los Estados *amigos* –como se consideraba al salvadoreño, el guatemalteco o el hondureño–, pero sí a los *enemigos* –como obviamente se catalogaba al sandinista–, se discrepa en otros. Así, por ejemplo, unos incorporan nociones como la *opción de los pobres*, que otros no aceptan o reinterpretan en forma espiritualista, ello debido en gran medida a su preocupación por la *deserción* de amplios contingentes de las capas medias y de los grupos dominantes, que se sentían *desamparados* por la Iglesia. Asimismo, hay quienes incorporan elementos como las *manifestaciones masivas* –tan del agrado de Juan Pablo II–, que otros rechazan para dar paso a una práctica pastoral y litúrgica más renovada, la cual retoma experiencias tales como la de las CEBs, aunque buscando despojarlas de su radicalidad.

En particular, hemos asistido al auge de movimientos seculares católicos. Además de los típicos *movimientos apostólicos* de Cristianidad, existentes desde varias décadas atrás (Cursillos de Cristiandad, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María, hermandades y cofradías), en los años setenta se hacen presentes otros que, principalmente durante la primera mitad de la década de los ochenta, experimentan un gran crecimiento, como es el caso del Movimiento de Renovación Católica y del Neocatecumental.²⁶

Esos movimientos parecieran copiar algunos de los procedimientos metodológicos –aunque a veces también enfoques teológicos– de los grupos fundamentalistas y pentecostales evangélicos. No obstante, la realidad de una Iglesia primordialmente *sacramentalista* permite que muchos sacerdotes y fieles acojan acriticamente a estos movimientos, por cuanto aparentemente brindan una cierta respuesta a la necesidad que tienen muchos católicos de escuchar la Palabra de Dios.

Por otra parte, muchos obispos, pese a que muestran preocupación por el carácter *protestizante* y *transnacional* de algunos de estos movimientos,²⁷ los favorecen, o al menos los toleran,

²⁶ Estos movimientos son analizados por Jon Sobrino, *op.cit.* 125-128.

²⁷ En particular, el movimiento carismático ha sido visto con mucho recelo. Véase al respecto la carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Guatemala sobre este movimiento, en *SIAL*. No. 087. Bogotá, 1986. p.p. 2-11.

pues suponen que ellos pueden contribuir a detener el flujo de católicos hacia los NMR. Además, dado que el estilo y los contenidos de estos movimientos son por lo general espiritualizantes, apolíticos y enajenantes, muchos de ellos los consideran también como una cierta *vacuna* contra la IP.

El teólogo brasileño Clodovis Boff²⁸ estima que por más que no se comparta la orientación conservadora, o en el mejor de los casos reformista, de estos movimientos, no se puede ignorar su gran dinamismo eclesial y su considerable peso social. Sin embargo, a pesar de sus innegables valores, tales como el despertar de la fe, la experiencia religiosa, el espíritu apostólico y la valoración del laico, indica que la pastoral de estos movimientos se queda a mitad de camino de la respuesta verdaderamente evangélica que demandan los sectores medios modernos.

En el caso concreto de Centroamérica, tanto el movimiento carismático como el neocatecumenal —los cuales presentan una orientación muy distinta de la de las CEBs— se conciben a sí mismos como *renovadores* dentro del catolicismo. Ambos se originan fuera del istmo —el primero en Estados Unidos, el segundo en España—, y Sobrino²⁹ atribuye su auge a que ofrecen respuestas a necesidades objetivas de los católicos centroamericanos, a las que pareciera no encuentran una respuesta satisfactoria en la vida parroquial tradicional. Expresa que a la masificación y anonimato que fomentan las parroquias, a la rutina y al excesivo doctrinalismo con que se presenta la fe, hay que añadir la clericalización. De allí que para muchos resulte atrayente un movimiento como el carismático, tanto por el clima de libertad que ofrece, como por sus manifestaciones extraordinarias —milagros, curaciones, don de hablar lenguas. Otro tanto ocurre con las comunidades neocatecumenales, con su énfasis en la escucha de la Palabra de Dios, la respuesta en la liturgia y en la caridad comunitaria.

²⁸ Véase el interesante artículo de Clodovis Boff, "Pastoral de classe média na perspectiva da libertacao", en *REB*. Fasc. 201. Sao Paulo, 1991. p.p. 5-28.

²⁹ Sobrino, *op.cit.*

El teólogo salvadoreño señala que aunque los grupos carismáticos son rechazados por algunos sacerdotes debido a su autonomía respecto de la vida parroquial, son acompañados y promovidos por otros religiosos. En cuanto al neocatecumenado, cuenta con el respaldo del Vaticano y buena acogida por parte de la jerarquía, lo que hace que numerosos sacerdotes y seminaristas se adhieran al movimiento. Recalca el aspecto de que estos movimientos, al igual que los grupos pentecostales, tienen un carácter eminentemente laico. Y afirma que “en Centroamérica no surgen en contra de los sacerdotes o para reivindicar los derechos de los laicos, sino –lo que es más serio– como modo de sobrevivir más allá de lo clerical”.

Pero si bien estos movimientos buscan nuevos espacios dentro de la institucionalidad católica sin salirse de ella, Sobrino advierte que ellos frecuentemente adoptan una mentalidad y comportamientos de tipo sectario. Se da un gran aislamiento en relación con las otras agrupaciones católicas, así como un exclusivismo triunfalista, como si solamente los miembros de esos movimientos fuesen los verdaderos creyentes. Esto sin olvidar la *función apaciguadora* o decididamente alienante de esos movimientos, lo que el teólogo califica de *grave desviación e irresponsabilidad* en la actual situación centroamericana.

Para concluir, puede decirse que a raíz de los profundos cambios en Europa del Este –y en particular de la desintegración de la antigua Unión Soviética–, del ascenso de la nueva derecha centroamericana y del desplazamiento de los sandinistas del poder en Nicaragua, algunos observadores creen percibir una cierta flexibilidad en los lineamientos emanados del Vaticano. Incluso bosquejan algunas posibles explicaciones. Indican que una podría ser la certeza en las altas instancias jerárquicas de que el proceso desencadenado tiempo atrás por la pastoral liberadora se encuentra actualmente bajo control, por lo que no es ya necesario el uso de la fuerza institucional extrema. Otra, que se habría producido una significativa modificación en la perspectiva de la curia vaticana y del Papa Wojtyla –quien expresamente se ha referido a todos aquellos cambios como una *victoria de Dios*–, quienes vislumbrarían en el derrumbe del socialismo histórico y en la caída de los sandinistas promi-

sorios horizontes para el futuro de la institución eclesiástica en Centroamérica, así como la cuasi definitiva derrota de los movimientos revolucionarios en la región y la cuasi desaparición de la IP y de la TL. Una tercera razón podría ser un distanciamiento intencional del Vaticano de las políticas del gobierno estadounidense, para acercarse ahora en cambio a las del cada vez más poderoso capitalismo europeo.

Lo que sí se puede asegurar es que las conferencias episcopales centroamericanas, en su conjunto, se nos presentan hoy relativamente menos monolíticas que en la década anterior, aparentemente menos preocupadas de la IP y sí más interesadas en tratar de contrarrestar el proselitismo de los NMR y de la Iglesia Electrónica, con la puesta en práctica de la NE y la apertura a los millonarios proyectos Evangelización 2000 y Lumen 2000.

En efecto, algunos obispos se animan más abiertamente a objetar o tratar de disminuir el gran y casi exclusivo protagonismo que durante el decenio anterior tuvieron los arzobispos capitalinos. Asimismo, se ha generado un espacio que permite a otros obispos emitir declaraciones o documentos cuestionadores de las políticas oficiales y alentar –o al menos tolerar sin tanta resistencia como antes– algunas prácticas e iniciativas pastorales en una línea de mayor cercanía y compromiso con los sectores populares.

Debido a ello, igualmente, de manera particular en algunos países del área, en la actualidad las relaciones entre las jerarquías eclesiásticas y los gobiernos son muy distintas a las que imperaban pocos años atrás. Así, por ejemplo, en Guatemala y Honduras se constata una actitud más crítica de los episcopados frente a las políticas gubernamentales.³⁰

³⁰ Respecto de Guatemala, véase “Exhortación pastoral de la Conferencia Episcopal de Guatemala ante el retorno de refugiados a la patria”, en *Documento CRIE*. 110-111 1992, 9-11; “Iglesia se manifiesta ante realidad nacional”, en *Inforpress centroamericana*. Guatemala, 3 de octubre de 1992. p.p. 3-4; “Guatemala: Iglesia defiende derechos humanos”, en *Noticias Aliadas*. No. 5. Guatemala, 22 de octubre de 1992; “Tensas relaciones entre el gobierno y la Iglesia”, en *Inforpress Centroamericana*. Guatemala. 19 de noviembre de 1992. p.p. 6-8. Para Honduras, véase José María Ferrero, “La Iglesia católica ante el gobierno del cambio”, en *Puntos de Vista*. No. 3. Tegucigalpa, 1991. p.p. 13-25; “Iglesia católica rechaza el ajuste y la concentración de la tierra”, en *Inforpress Centroamericana*. Guatemala, 10 de septiembre de 1993. p.p. 1-3.

En Nicaragua, en un primer momento, y contrariamente a lo que aconteció con la RPS, los obispos –encabezados por el cardenal Miguel Obando– se mostraron sumamente complacidos y cercanos al nuevo gobierno de la presidenta Violeta Barrios. Sin embargo, a medida que se han acentuado las divergencias entre los distintos sectores de la Unión Nacional Opositora, UNO, los obispos se han vuelto cada vez más críticos de la presidenta, apoyando las posiciones de los sectores más de derecha de la UNO.³¹

En El Salvador y Costa Rica, mientras tanto, lo mismo que en otros países, el dialogante *natural* jerárquico durante años, gustase o no a los gobiernos, ha sido el arzobispo capitalino. No obstante, observamos ahora cómo los gobiernos de la Alianza Republicana Nacionalista y de la Unidad Social Cristiana, al existir un relativo distanciamiento con los arzobispos³² –aunque no pudiendo tampoco ignorar el notable influjo social que la jerarquía eclesiástica, por acción o por omisión, ejerce; por lo que no pueden prescindir de ella y menos aún confrontarla abiertamente sin pagar un alto costo político–, han tratado de sustituir a aquellos interlocutores por el episcopado en pleno y por el nuncio apostólico.

3. Los nuevos movimientos religiosos

Simultáneamente a todo el proceso que venimos describiendo se acentuó la *disputa* de las masas centroamericanas, tradicionalmente católicas, por parte de los NMR,³³ especialmente la llamada

³¹ Véase “Obispos analizan y critican realidad nacional”, en *Inforpress Centroamericana*. Guatemala, 19 de diciembre de 1991. p.p. 8-10; “Iglesia católica hace crítica severa al gobierno”, en *Inforpress Centroamericana*. Guatemala, 22 de octubre de 1992. p.p. 8-9.

³² Para el caso de Costa Rica, véanse mis artículos “Protesta de arzobispo por alza de impuestos lo distancia del gobierno”, en *Boletín de Iglesias de IPS*, 12 de agosto de 1990; “Gobierno busca respaldo de Iglesia a su política económica liberal”, en *CRIE*. No. 7. México, 1991. p. 268

³³ Esta nomenclatura fue adoptada incluso por la curia vaticana en el documento del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, “Sectas o movimientos religiosos. Desafíos pastorales”, en *Iglesias*. No. 31, 1986. p.p. 27-34, lo mismo que en el comunicado final de la Consulta Ecuménica de Obispos de América Latina y el Caribe sobre Movimientos Religiosos Contemporáneos, en *Iglesias*. No. 36, 1986. p.p. 28-34.

Iglesia Electrónica y grupos evangélicos fundamentalistas -llamados así por realizar una lectura literal de *La Biblia*-, pentecostales y neopentecostales.

3.1 *Precisando algunos conceptos*

El tratamiento del tema del protestantismo en general presenta una seria dificultad terminológica, toda vez que corrientemente se suele hablar de *sectas*, el cual es un concepto poco preciso y con connotaciones claramente peyorativas en nuestro medio. Efectivamente, en estos últimos años el término no solamente se ha asociado a una forma equivocada y degradada de religiosidad, sino también a una especie de frente religioso de los cuerpos de inteligencia de los Estados Unidos, percepción que se ha visto reforzada por los innegables compromisos ideológicos y políticos de algunas transnacionales fundamentalistas y pentecostales. Lo lamentable de todo esto es que la religión popular ha sido una vez más degradada, ya sea en nombre de la ortodoxia religiosa, ya sea en el de la ortodoxia política; a la vez que un significativo contingente de creyentes pertenecientes a los sectores populares centroamericanos ha sido prácticamente estigmatizado.

De allí que algunos insistan en la conveniencia, como aquí lo hacemos, de hablar genéricamente de NMR, de manera que se pueda incluir en esa categoría un variado grupo de expresiones religiosas de orígenes diversos, de aparición o desarrollo relativamente reciente en Latinoamérica.³⁴

Dentro de los NMR se distingue la existencia de grupos que se mantienen dentro de una profesión de fe básicamente cristiana, cuya expresión más numerosa y significativa es el pentecostalismo de corte fundamentalista. Existen también grupos *paracristianos*, que son aquellos que asumen algunos elementos cristianos, pero mezclados o subordinados a *elementos extraños*, tales como libros revelados o mensajes proféticos.

³⁴ Véase mi artículo "Nuevos movimientos religiosos deben ser analizados por las iglesias", en *Boletín de Iglesias de IPS*, 26 de mayo de 1991.

Asimismo, se incluye a grupos *no cristianos*, derivados de religiones o sistemas filosóficos orientales o de antiguas religiones animistas, así como a otros de origen más reciente, nacidos sobre todo en Europa y los Estados Unidos. Por último, se hallan formas religiosas o pseudo-religiosas que postulan la comunicación o sujeción a realidades superiores –espíritus, astros, fuerzas ocultas, seres extraterrestres–, e incluso grupos de inspiración satánica.

La mayoría de los NMR presentan un mensaje en términos simples a partir de reduccionismos, además de que su dinámica interna y sus apelaciones frecuentes a las emociones no dejan mayor espacio para la reflexión crítica de sus miembros. Su culto suele ser festivo y participativo, lo que crea espacios para el encuentro personal y la convivencia, recreando lazos sociales.

Por lo general, estos grupos ofrecen una cálida acogida a todas las personas, independientemente de su situación económica o social, lo mismo que atención a sus necesidades concretas, si bien a menudo se las explota y manipula. De allí que personas habitualmente marginadas en sus barrios, encuentren en los NMR posibilidades de participación, expresión e inclusive de liderazgo.

Aunque su diversidad numérica y doctrinal es muy grande, la propuesta teológica de los NMR de inspiración cristiana dista enormemente del núcleo teológico común de las iglesias *clásicas* –la católica y las protestantes históricas. Dicha propuesta se caracteriza por el anuncio de una salvación individual, centrada casi exclusivamente en el futuro, más allá de la historia y de la creación. En esa propuesta es central una lectura fundamentalista de *La Biblia*, la cual divide arbitrariamente a ésta y brinda una interpretación fragmentada de ella, y por lo tanto no toma en cuenta toda la riqueza y amplitud de su mensaje.

Muchos de estos NMR cuentan con significativos recursos económicos y humanos, que les permiten un uso intensivo de los medios de comunicación para reforzar su proselitismo, lo mismo que para atender las necesidades inmediatas de sus adherentes más desvalidos. Por otra parte, frente a aquellos sectores eclesiales más comprometidos con los procesos de transformación polí-

tica y social, la mayoría de estos movimientos se presenta ofreciendo una relación individual *más pura con Dios*.

No obstante, en los últimos años se constata un evidente cambio de posición frente a lo político en muchos de los NMR, cuyos líderes han evolucionado hacia una participación más activa, lo que suele ser todavía fuente de conflictos. En efecto, en países como Guatemala, Nicaragua, Venezuela, Perú y Brasil, los NMR han interpretado creativamente la inseguridad, la ansiedad y la marginalidad provocada por la crisis, proveyendo ayuda a muchas personas para superar sus dificultades. Por ello, se considera que constituyen un gran reto para el conjunto de las iglesias clásicas, las que aún no se preocupan seriamente por comprenderlos, sino que se suelen limitar a adoptar actitudes sectarias hacia ellos.

3.2 La perspectiva católica del auge de los NMR

En la actual coyuntura, como ya dijimos, el episcopado del área pareciera mostrarse ahora sí mucho más interesado en contrarrestar el crecimiento y proselitismo de los NMR y de la llamada Iglesia Electrónica. En sus últimas reuniones los obispos han expresado claramente su preocupación por la deserción de los fieles católicos hacia los NMR, y han anunciado el inicio de *una nueva fase* del trabajo evangelizador, haciendo énfasis en el combate a la pobreza y en la formación moral de los centroamericanos.³⁵

Y, ciertamente, el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC) busca diseñar una estrategia pastoral en ese sentido. El punto de partida de esta estrategia lo constituye un estudio que ofrece un diagnóstico general sobre el crecimiento de los NMR cristianos –qué son, cómo desarrollan sus actividades y cuáles son sus expectativas en la región–, a la vez que permite conocer la opinión de los agentes católicos de pastoral sobre ellos.

³⁵ Véase "Iglesia Católica rechaza la violencia y el neoliberalismo", en *Inforpress Centroamericana*. No. 964, 1991. p.p. 1-3.

La investigación –que comprendió una muestra censal y una encuesta– caracteriza a los NMR cristianos como grupos de un gran apego a *La Biblia*, a la que interpretan en sentido literal, que promueven un sentimiento fatalista y la ausencia de compromiso con el mundo. De allí que orienten a sus miembros a buscar una exclusiva vivencia de la seguridad psíquica mediante un culto emocional y el énfasis en el rigor moralista, lo que se hace acompañar de actitudes anticatólicas con un afán proselitista.

El estudio establece que los NMR que más se han desarrollado son aquellos que basan su culto en cánticos con palmadas, a la vez que promueven los carismas, el don de lenguas, los trances y la expulsión de demonios, generando un ambiente contagioso y envolvente. Por el contrario, los grupos con un culto más formal, el uso textual de *La Biblia* y visitas domiciliarias como medio de propaganda, han crecido en menor proporción.

Este crecimiento se da sobre todo en los sectores pobres –tanto urbanos como rurales–, lo que el análisis no considera extraño en vista del continuo deterioro de las condiciones de vida en el área. Y es que esta situación produce *desesperanza, inseguridad e incertidumbre*, lo que aprovechan los NMR cristianos para ofrecer a los fieles un afianzamiento temporal a través de la entrega de su confianza a un ser todopoderoso que está por encima de todo problema terrenal y que recompensa los sufrimientos en el reino de los cielos.

La investigación promovida por el SEDAC consigna que los líderes católicos centroamericanos perciben a estos NMR como agrupaciones emotivas, superficiales y periféricas, con un culto que responde básicamente a aspectos instrumentales y sentimentales de su feligresía. En general, ellos manifiestan un bajo nivel de conocimiento sobre los aspectos doctrinales de esos movimientos, y más bien acusan un alto grado de confusión. El estudio estima que esta confusión puede provenir del hecho de que los agentes de pastoral atribuyen a los NMR un *carácter temporal*, lo mismo que el ser el producto de la penetración de intereses ajenos al istmo.

Sin embargo, esta percepción es decididamente rebatida por los autores del estudio: los NMR cristianos, nos dicen, lejos de ser un fenómeno temporal o pasajero, se encuentran consolidados en

Centroamérica. Prueba de ello es que poseen una infraestructura estable para el desarrollo de sus actividades, cuentan con una elevada participación de sus miembros en los cultos, además de que en su mayoría son dirigidos por pastores nacionales. En lo que atañe a sus ingresos, la investigación sostiene que el diezmo es el principal recurso de financiamiento de los NMR cristianos en Honduras, Costa Rica y Panamá, mientras que en Guatemala lo son las donaciones voluntarias de personas adineradas.

El estudio ordenado por la SEDAC resalta de manera especial las actividades de proyección social de los MNR, en tanto indica que la institución católica ha evolucionado unilateralmente del asistencialismo a la promoción social. Afirma que este hecho ha generado *vacíos de contacto comunitario* que son *hábilmente* aprovechados por aquellos movimientos para *infiltrarse* en la sociedad centroamericana, al dar respuesta a las necesidades concretas de núcleos poblacionales potenciales para su reproducción en el futuro.

En efecto, prosigue el análisis, en la actualidad las acciones de los NMR se orientan a promover obras de desarrollo comunitario en áreas de alta densidad poblacional, que acusan graves carencias socioeconómicas y de servicios básicos. Por otro lado, su foco de acción está centrado en la niñez –guarderías– y los jóvenes –a quienes se organiza en centros juveniles–, sectores que más adelante reproducirán sus valores y creencias.

Pese a ello, concluye la evaluación, los agentes católicos de pastoral manifiestan un exceso de subestimación de los NMR cristianos, o quizá de autoconfianza en la tradición, la historia y la cultura de las sociedades centroamericanas.

3.3 El complejo fenómeno de los NMR cristianos

De lo dicho hasta ahora se desprende que es prácticamente imposible hacer un análisis monolítico de los NMR cristianos centroamericanos y formular definiciones acabadas. Es más, incluso existe un cierto consenso acerca de que se requiere una nueva tipificación del protestantismo, pues la creciente diversi-

dad de nuevas expresiones dificulta encontrar categorías adecuadas para ubicarlas.

Al igual que el catolicismo, en los últimos 15 años el protestantismo centroamericano ha sido afectado por factores sociales, políticos, militares, etcétera, que han influido en su actual configuración. Básicamente se ha producido un efecto de *polarización* en las iglesias, de manera que ya no es posible estar en el medio. Entre otros motivos, esta polarización viene determinada por la participación de las iglesias en los movimientos por los derechos humanos, la atención a los refugiados, el proceso de apertura democrática y el empobrecimiento de las capas medias bajas, principal componente del protestantismo histórico. Además, los sectores evangélicos conservadores han entrado en el mundo de la política, al tiempo que otros buscan lo que se ha dado en llamar *beneficios fisiológicos eclesiales*,³⁶ esto es, beneficios sectorizados para determinadas iglesias o segmentos eclesiales, sin tener en cuenta el interés global social.

Existen asimismo factores que pertenecen más directamente al ámbito religioso. Uno de ellos es el de la aparición de familias o movimientos trans-confesionales –movimientos ecuménicos, redes carismáticas, redes evangélicas, movimiento neoconservador, etcétera–, los cuales afectan el concepto *denominacionalista* tradicional.

Particularmente importante es el espíritu conservador que ha penetrado casi la totalidad de las iglesias estadounidenses. Esto por cuanto existe una estrecha relación de las iglesias centroamericanas con aquéllas y, se quiera o no, el protestantismo centroamericano es en gran parte reflejo de las tendencias

³⁶ Esto fue reiteradamente denunciado en Guatemala, en tiempos de la dictadura encabezada por el neopentecostal Efraín Ríos Montt, pero también en la Nicaragua sandinista. Se tiene la sensación de que amplios sectores del protestantismo están prestos a ocupar el lugar que tradicionalmente ha ocupado la Iglesia Católica como legitimadora del Estado y del sistema imperante. Quizá esto explique, por lo menos en parte, el interés del Vaticano en restablecer las relaciones con los gobiernos centroamericanos.

que caracterizan a las iglesias evangélicas en los Estados Unidos.

Ahora bien, en el llamado *protestantismo histórico* subsisten valores tales como la apertura ecuménica, la reflexión bíblicoteológica, la capacitación de líderes, etcétera, que hacen parte de su herencia. Sin embargo, en la actualidad estas iglesias históricas están en crisis; sienten que su propuesta, su modalidad de protestantismo se ha agotado, lo que produce un sentimiento de frustración, un cierto complejo de inferioridad ante el tremendo avance cuantitativo del pentecostalismo, el cual contrasta con su estancamiento y hasta retroceso. Y es que, entre otras cosas, los pentecostales ofrecen una nueva forma de culto que rescata una serie de elementos que muchos protestantes históricos han perdido, y que casi desprecian: la alegría, la espontaneidad, la emotividad, el calor humano. Los históricos, en cambio, tienden a ser muy racionalistas, muy fríos y a creerse dueños de la recta y verdadera doctrina.

Esto tiende cada vez más a llevar a la afirmación del confesionalismo, esto es, una relectura y recuperación de la tradición denominacional. Sin negar lo genuino de esta búsqueda, hay quienes advierten que esta recuperación se torna ambigua, pues dado que estos fenómenos se articulan a partir de los centros confesionales, las iglesias con poder asumen la hegemonía y obstaculizan los ecumenismos locales. Se desemboca, por consiguiente, en una reafirmación de las estructuras jerárquicas como la que define la experiencia eclesial frente a las manifestaciones religiosas populares y, en fin, en una reafirmación de los sectores conservadores.

4. El peculiar auge pentecostal

4.1 Pentecostales y neopentecostales

Aunque anteriormente llegaron algunos predicadores, es hasta la década de los treinta que se inicia en Centroamérica una presencia significativa de las iglesias pentecostales misioneras, provenientes de los Estados Unidos. Desde esa fecha, y hasta

mediados de los sesenta, se da el ingreso de las que actualmente son las iglesias pentecostales más fuertes en el área: Asambleas de Dios, Iglesias de Dios, Iglesias de Cristo, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús e Iglesia Cuadrangular.

De acuerdo con Carmelo Alvarez,³⁷ la tarea principal de estas iglesias consiste en establecer núcleos religiosos gracias al esfuerzo de misioneros dirigidos desde las oficinas centrales de la denominación. Este proyecto misionero comprende campañas evangelísticas, la producción de materiales impresos -traducidos del inglés y fundamentalmente destinados a la escuela dominical- y la fundación de institutos bíblicos. Muchas de estas iglesias tienen importantes programas televisivos, por lo que forman parte de la llamada Iglesia Electrónica.

Desde mediados de los setenta hasta la actualidad asistimos a la proliferación de iglesias nacionales. Éstas comprenden una gama amplia, diversa y difusa, de iglesias más establecidas. Su organización se da a partir de otras iglesias -no sólo pentecostales- por cismas y/o la visión fundante de un líder carismático. Alvarez indica que, en el caso de Guatemala, por ejemplo, algunas de estas iglesias comenzaron como grupos *sui generis* con sus líderes locales y han crecido hasta constituir asociaciones nacionales o uniones de iglesias.

A partir del decenio de los setenta a estos sectores se ha sumado una interesante variante conocida como neopentecostalismo, de clara orientación ideológica conservadora, la cual -como es el caso de los movimientos espiritualistas católicos- dirige su mensaje prioritariamente a las capas altas y medias-altas, utilizando abundantes recursos financieros y técnicos. Estos grupos aparecen y se extienden en directa vinculación con los consorcios político-religiosos que hacen parte de la ofensiva neoconservadora en la religión.

Con el llamado *boom* pentecostal se ha producido igualmente una enorme atomización. Sin embargo, en todos los países del

³⁷ Véase Carmelo Álvarez, "Los pentecostales en América Latina, ¿ecuménicos o evangélicos?", en *Pasos*. No.18, 1988. p. 2.

área se observa que el conjunto de las ya mencionadas iglesias pentecostales concentran la mayor parte de la membresía, frente a un enorme grupo de pequeñas iglesias con escasos adeptos y a menudo efímera existencia.

4.2 Las diversas explicaciones sobre el auge

Son muchas las explicaciones que se han buscado para este crecimiento.³⁸ Una de ellas –lo hemos visto– centra la atención en una ausencia o debilidad pastoral de las iglesias clásicas, que deja vacíos que son llenados por los pentecostales. El inconveniente de esta explicación es que se reduce al campo religioso, haciendo abstracción del contexto sociopolítico.

Una segunda explicación atribuye el crecimiento a la acción inescrupulosa de manipuladores religiosos que engañan a los creyentes. Por supuesto, aquí el pentecostalismo queda reducido a una religiosidad espúrea; se trata de una *secta* entendida como una forma equivocada e ilegítima de práctica religiosa, frente a un *protestantismo oficial* ortodoxo y legítimo.

Una tercera explicación es la conspirativa. Defendida por algunos científicos sociales y numerosos activistas políticos, ella sostiene que el auge del pentecostalismo –aquí también llamado *secta* en sentido despectivo– se explica simplemente por una estrategia del centro imperial orientada a la manipulación religiosa de los sectores populares, con vistas a la preservación de sus intereses en Centroamérica. Es decir, el pentecostalismo queda reducido aquí a una especie de brazo religioso del imperio. De acuerdo con este mecánico esquema explicativo, los sectores populares son como una *tabla rasa a la que arbitrariamente se le pueden imprimir los contenidos que se quiera. Tal concepción no reduce sino al anatema o a la indiferencia y tiene por corolario*

³⁸ Para este apartado nos basamos fundamentalmente en Abelino Martínez y Luis Samandú, *op.cit.*, 45-65; Juan Sepúlveda, "El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina"; en Carmelo Álvarez, (ed.), *Pentecostalismo y liberación. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991, p.p. 17-56.

el incremento de la desconfianza, la división y la desmovilización populares.

Varios agentes y organismos político-ideológicos al servicio del centro imperial se han pronunciado en el sentido de utilizar al protestantismo para contrarrestar el influjo de la IP y de la TL. Se conoce también de explícitas utilizaciones de la fe pentecostal o protestante en favor de determinadas empresas políticas, como fue, por ejemplo, el apoyo brindado a la contra nicaragüense. No obstante, pese a la gran abundancia de recursos de todo tipo, se argumenta en contra de esta explicación que tales estrategias no son todopoderosas. O sea, hay otros factores que hay que tomar en cuenta para explicar el gran crecimiento pentecostal, tales como la especificidad del fenómeno religioso popular, lo mismo que el peso del contexto sociopolítico que condiciona, limita y orienta las formas posibles de religión.

Otra explicación a la que han recurrido algunos estudiosos del fenómeno del crecimiento pentecostal es la de la crisis que ha golpeado a Centroamérica. En los casos más extremos se ve el auge como un resultado más o menos directo de la profunda y prolongada crisis. Los menos radicales reconocen que la relación no es ciertamente tan mecánica, de ahí que admitan la existencia de mediaciones complejas, lo mismo que una relativa autonomía de lo religioso frente a lo estructural.

Finalmente, no faltan los análisis que, de forma muy general y parcial, se centran en el aspecto puramente ideológico. La explicación del crecimiento pentecostal se reduce aquí al supuesto papel que cumple el pentecostalismo de simple reproductor de las relaciones sociales, de legitimador del orden establecido.

4.3 Las razones más de fondo del crecimiento

Es innegable que la administración Reagan propició que importantes consorcios religiosos estadounidenses hicieran de Centroamérica un campo prioritario de acción, fundando múltiples misiones neopentecostales y apoyando financieramente al neopentecostalismo criollo. No obstante, pese a esta intromisión

y manipulación, es absolutamente simplista atribuir *exclusivamente* a ello la expansión pentecostal en estos países.

Las razones de fondo hay que buscarlas más bien en las creencias y ritos que caracterizan a las iglesias pentecostales.³⁹ Esto por cuanto ellas brindan seguridad a los sectores populares de la región para vivir en medio de la pobreza, los desastres naturales, la represión y la guerra. ¿Por qué? Porque esos hechos son vistos por los pentecostales como *signos de los últimos tiempos*, como expresión de los planes de Dios, a los que el hombre no se debe oponer.

Debe reconocerse que frente a la grave crisis centroamericana la mayoría de los sectores religiosos progresistas y de liberación —tanto católicos como protestantes— han propuesto un camino fundamentalmente racionalista, expresado a menudo en la necesidad de desarrollar la organización y la conciencia política de los creyentes en función de la transformación de la realidad. Otros sectores, en cambio, y en primer lugar los pentecostales, retoman los mitos, las emociones, la imaginación, encerrados en la cultura popular, renegando de la dura realidad y proponiendo un mundo futuro ideal, producto de Dios y no de los hombres. No puede extrañar entonces que tantos empobrecidos de estos países reconozcan al pentecostalismo como *su* religión, transmitida por generaciones y tan despreciada como supersticiosa por las élites dominantes e ilustradas.

De lo dicho hasta ahora se deduce que el discurso no es fundamental en la religiosidad pentecostal sino que el peso recae en los cultos pletóricos de emotividad, así como en el permanente combate contra *el mal*, ya sea mediante el rígido control de la vida personal, ya sea en la incansable tarea de convertir a otros.

La mayoría de las conversiones tiene su punto de partida en situaciones personales problemáticas, tales como una enfermedad, el alcoholismo, o una estadía en la cárcel. Los convertidos suelen experimentar un cambio notable en sus vidas, una vez que

³⁹ Véase Luis Samandú, "Imaginación popular en el pentecostalismo: El diablo lo rodea a uno...", en *Aportes*. No. 56. San José, 1989, p.p. 34-35; Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: DEI-ULS, 1992.

logran superar el problema personal que los aquejaba. Por lo general experimentan un alivio económico al vivir más sobriamente y hasta las relaciones familiares se hacen más respetuosas y cálidas. En definitiva, los fieles pentecostales recuperan su dignidad de personas, en especial aquellos que habían vivido siempre marginados por *borrachos, vagos o tontos*. Claro está que los convertidos siguen viviendo en las mismas condiciones que antes, sólo que su vida cotidiana, limitada y llena de carencias, se ve ahora llena de nuevos sentidos que producen paz y satisfacciones en ellos.

Resumiendo podemos decir que, desde el punto de vista simbólico, el triángulo cura-exorcismo-prosperidad encaja perfectamente dentro de la cosmovisión popular en cuanto a la interpretación de su propio sufrimiento. En países donde los servicios de salud se deterioraron cada vez más, y donde la pobreza y la miseria causan múltiples enfermedades, la posibilidad de ser curado *por la vía espiritual* resulta sin duda muy atrayente.

Por otro lado, las adversidades económicas, las pésimas condiciones de vida y la carencia de perspectivas para el futuro, a lo que se suma una matriz religiosa en la que predomina una visión mágica, provocan un verdadero *síndrome de miedo*. De allí que el exorcismo, el cual permite concentrar todos esos males en la figura del diablo, representa en muchos casos una forma de terapia, incluso para las dolencias psíquicas.

Por último, el énfasis que se hace en la prosperidad material, facilita la racionalización de los escasos recursos económicos de que disponen los sectores populares. De esta manera la gente logra pequeñas mejoras en sus deterioradas condiciones de vida, pero suficientes como para corroborar el discurso religioso pentecostal.

4.4 Lo escatológico y el comportamiento político

El estudioso alemán Heinrich Schäfer⁴⁰ nos alerta sobre la im-

⁴⁰ Véase Schäfer, *op.cit.*, p.p.179-188.

portancia que las llamadas ideas escatológicas —o sobre el *fin del mundo*— tienen para comprender el comportamiento político de los pentecostales y neopentecostales centroamericanos. Él señala que la conflictiva situación vivida en la región durante los últimos quince años ha favorecido la *revitalización de las viejas ideas milenaristas*, esto es, relacionadas con el establecimiento de un reino de mil años de paz —el milenio—, un antecedente necesario para llegar al fin del mundo. Agrega que estas concepciones milenaristas intentan explicar la situación social de los creyentes pentecostales y neopentecostales, a la vez que definen la posición de éstos frente a esa situación.

Al respecto, conviene tener presente que mientras los miembros de las iglesias tradicionales pentecostales pertenecen casi en su totalidad a las capas bajas de las sociedades centroamericanas, la membresía de las iglesias neopentecostales se ubica preferentemente en los estratos altos y medios-altos.

Schäfer asegura que en las iglesias neopentecostales ha decaído el énfasis en los dones del Espíritu Santo, desplazado por la acentuación de un *premilenarismo*, o sea, la espera de la segunda venida de Cristo antes del comienzo del milenio. De esta forma esas iglesias tratan de responder a la demanda de sentido que plantean millones de centroamericanos oprimidos y empobrecidos, sin mayores esperanzas de que ocurra un cambio en su situación. La expectativa pentecostal significa que el reino de Cristo es concebido totalmente como una instancia fuera de la historia. Según la idea más corriente que priva entre estas iglesias, al final de la historia se producirá un periodo de tribulación —el dominio del Anticristo—, sólo que sus fieles serán arrebatados —llevados— antes de que ello acontezca.

Esta posición frente a la tribulación reviste gran importancia para explicar el comportamiento social y político de los pentecostales centroamericanos durante estos cruciales años. En efecto, ellos conciben al mundo en un estado de permanente empeoramiento, el cual ha de ser aceptado toda vez que el ser humano tiene que someterse a la marcha de la historia decretada por Dios. Más aún, la situación tiene que empeorar todavía más con vistas a acelerar el paso a la gran tribulación, pues sin ésta no será posible la salvación de los creyentes de la

historia, vale decir, el arrebatamiento y la venida de Cristo. Obviamente, este enfoque conduce a una absoluta pasividad social y política, pues se considera que quien actúe buscando mejorar la situación imperante se estará oponiendo al plan de Dios en la historia. Él nos explica en buena medida, por ejemplo, la falta de apoyo del grueso de las iglesias pentecostales al gobierno sandinista, pese –y justamente por eso– a que sus medidas apuntaban a mejorar la situación social de la población.

Muchos miembros y dirigentes de las iglesias neopentecostales, en cambio, perciben esta concepción premilenarista como obsoleta. En esas iglesias la preocupación por el fin del mundo se encuentra relegada y en fase de transformación, en tanto que la insistencia en los dones del Espíritu Santo es central para sus miembros. Ello se explica por el hecho de que un mundo en el que a pesar de la crisis –y quizá, precisamente debido a ella– hay todavía perspectivas de grandes ganancias y de ascenso social, de ningún modo puede ser concebido indiscriminadamente como un moribundo.

Resulta entonces un desplazamiento en dirección al *posmilenarismo*, esto es, hacia el restablecimiento de la continuidad entre la historia y el reino de Cristo. De esta forma, nos dice Schäfer, la historia no es transformada mediante la fe, sino que se conserva *en función del interés de expansión y estabilización del dominio de unos sobre otros*. No obstante, añade, un *posmilenarismo de los dominantes en su forma pura*, vale decir, la concepción del milenio como la *utopía de un reino del mercado libre total*, no pareciera ser todavía una idea muy extendida entre los neopentecostales de Centroamérica.

5. La difícil caminata de la IP

Nos interesa detenernos ahora en la IP, que en Centroamérica constituye el sector eclesial más consciente y participativo en lo que se refiere tanto a la configuración de una sociedad más justa y fraterna, como a la renovación de la institucionalidad eclesiástica.

Comencemos por decir⁴¹ que ciertamente con menos esplendor que en la década de los setenta o principios de los ochenta, como producto de la sobriedad que impone el paso del tiempo y del lastre de la limitación y del pecado, la IP prosigue su difícil caminata. No obstante, y pese a los denodados esfuerzos de los restauracionistas, hay que reconocer que esta nueva manera de ser de la Iglesia surgida del Vaticano II y de Medellín tiene mucho de *irreversibilidad histórica*.

En primer lugar, en modo alguno se puede menospreciar el hecho de que la *opción preferencial por los pobres*, y todo lo que ella supone, a pesar de las reiteradas tentativas por relativizarla y diluirla, es ya doctrina de la Iglesia latinoamericana.⁴²

En segundo lugar, llama fuertemente la atención el hecho de la persecución. Son extensos e impresionantes los *martirologicos* –no tanto los documentados como los que conserva la tradición oral de las CEBs– que guardan la memoria del gran número de cristianos que en los últimos quince años encontraron la muerte al luchar por la vida. A la IP centroamericana se la ha perseguido porque se la considera *subvertora de la realidad de opresión y de muerte*, porque ella se ha comprometido con las luchas del movimiento popular. Por ello, en América Central

⁴¹ Para lo que sigue, véase "Hacia dónde va la iglesia", en ECA. No. 434, 1984. p.p. 876-879; así como las obras del CAICA, *La Iglesia en Guatemala, El Salvador y Honduras*. México: CEE, 1987; *La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Información y análisis*. México: CEE, 1989; "Iglesia y sociedad en Centroamérica", en *Estudios Ecuménicos*. No. 21. México, 1990. p.p. 53-64; *La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Información y análisis*. México: CEE, 1990; "Actuación eclesial y crisis en Centroamérica", en *Estudios Ecuménicos*. No. 25, 1991. p.p. 38-49; *La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Información y análisis*. México: CEE, 1991, María López Vigil, "Los cristianos y las iglesias ante el colapso del comunismo y la derrota del sandinismo", en *Amanecer*. No 69, 1990. p.p. 32-35; Rafael Aragón-Eberheard Lösckke, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua. Historia y perspectivas*. Managua, s.e., 1991; CAV, *Los cristianos revolucionarios nicaragüenses ante la crisis de civilización*. Managua, mimeo, s.f., 23.

⁴² De ellos da prueba la llamada *Secunda Relatio* (Bogotá: CELAM, 1992), que sintetiza la opinión de 23 conferencias episcopales del continente y que sirvió de base para el documento de trabajo preparado para la VI Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, República Dominicana, en octubre de 1992.

abundan las viudas y los huérfanos, quienes pertenecen a la categoría de *los más pobres entre los pobres*. Su presencia determina de manera considerable el contenido y la forma de la solidaridad, que constituye un programa prioritario de la pastoral social de la IP.

En tercer lugar, las CEBs se han mantenido, e incluso han crecido, consolidándose de manera constante aunque no espectacular. Por supuesto, la caminata ha sido difícil y los avances se han alternado con retrocesos. Uno de los principales obstáculos externos lo representa la *persecución*, la cual ha continuado en diversos grados y bajo distintas modalidades en varios países de la región, sólo que los medios de comunicación en los últimos tiempos han tendido a acallarla. El otro gran obstáculo lo ha constituido la corriente restauradora, que reiteradamente trata de descalificar a las CEBs, y que inclusive en aquellos países en que no se corresponde plenamente con la *tónica progresista* que caracteriza al conjunto del episcopado en estos momentos, hace sentir todavía su influencia en sectores importantes del clero, las religiosas, y no digamos en los movimientos apostólicos de corte espiritualista. No obstante, ellas han conservado su gran *creatividad pastoral, litúrgica y teológica*, y es notable cómo aún en medio de la guerra, del dolor y de la indigencia han desarrollado un profundo aprecio por la celebración.

En cuarto lugar, existen activas organizaciones eclesiales que defienden el *derecho a la vida* de los más pobres y denuncian sus violaciones –Socorro Jurídico Cristiano, Tutela Legal del Arzobispado de San Salvador, Justicia y Paz de Guatemala, etcétera–. Asimismo, representantes de las CEBs han participado últimamente en diversas comisiones del Diálogo Nacional en Guatemala y del Debate Nacional por la Paz en El Salvador, llevando a esos foros nacionales las conclusiones de la reflexión cristiana en sus grupos de base.

En quinto lugar, muchos sacerdotes, religiosas y líderes laicos han realizado una intensa y arriesgada *pastoral de acompañamiento* en las montañas y en las zonas afectadas por la gue-

rra.⁴³ Los refugiados y los desplazados son otra categoría de los más pobres, cuya existencia constituye otro de los rasgos comunes de la IP centroamericana. Ellos son un testimonio vivo de la voluntad de estos pueblos de construir su propia historia, así como de la represión de parte de los grupos dominantes que no están dispuestos a tolerarlo. Para las iglesias, ellos son un signo de la *desinstalación* producto de la fe, a la vez que representan un permanente desafío para las estructuras pastorales tradicionales. En todo este proceso se han dado admirables y heroicos ejemplos de cristianos que han sido amenazados y reprimidos, pero que, sin embargo, han permanecido junto al pueblo pobre.⁴⁴

En sexto lugar, esta IP no sólo ha pasado la prueba de la persecución, sino que también la de la *maduración interna*. De esta manera, sin renunciar a la siempre urgente necesidad de liberación de los pueblos centroamericanos, ha crecido en lo personal y trascendente de la fe. Religiosas, sacerdotes, catequistas y delegados de La Palabra, han madurado en su conciencia y en su práctica, prosiguiendo el silencioso trabajo de animación y organización —cooperativas, lucha por la tenencia de la tierra, vivienda, defensa de los derechos humanos— de las comunidades cristianas, sin amedrentarse porque se les acuse de provocadores y agitadores, ni porque se les hostigue y reprima.

Asimismo, en un afán por superar las diferencias, discrepancias y hasta rivalidades que lamentablemente se dieron años atrás, y que perjudicaron grandemente el proceso de avance y consolidación de la IP en la región, desde finales de los ochenta,

⁴³ El obispo brasileño Pedro Casaldáliga ha distinguido tres actitudes pastorales que precisan mejor esta *Pastoral de acompañamiento*: la pastoral de la consolidación, la pastoral de la frontera y la pastoral de la credibilidad. Véase "Lo que hemos visto y oído", en *El Tayacán*. No. 161. Managua, 1985. p.p. 4-9.

⁴⁴ Entre otra mucha bibliografía, véase Teófilo Cabestrero, *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda: esposos cristianos que dieron la vida por Nicaragua*. Santander: Sal Terrae, 1985; Angel Arnáiz (entrevista), "La Iglesia en la frontera norte: compromiso y martirio", en *Amanecer*. No. 18, 1983. p.p. 10-12; Jon Sobrino, "Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños", en ECA 493-494, 1989, 1041-1074; CEBES, "Historia de una misión evangelizadora en tiempos de guerra y liberación. Dos décadas de experiencia pastoral al norte de Morazán", en *Documento CRIE*, 110-111, 1992, p.p. 1-5.

principalmente, es notoria la preocupación por *avanzar en la articulación y coordinación* de los distintos esfuerzos que se dan en el campo de la pastoral liberadora, lo que está dando origen a variadas formas organizativas que tratan de difundir los testimonios de fe y los aportes creativos elaborados por los pobres en las CEBs y otras instancias de la IP.

En este mismo sentido, señalemos también una característica relativamente novedosa de la IP en Centroamérica: el ecumenismo de base. En diverso grado según los países, cada vez se abre con mayor fuerza un espacio de diálogo, acercamiento y colaboración entre las diversas instancias de la IP y sectores de base de distintas denominaciones –sobre todo del protestantismo histórico, aunque también pentecostales–, que convergen en su compromiso y opción, de preferencia por los pobres.

En séptimo lugar, la IP ha crecido en la comprensión de lo que debe ser el aporte cristiano en los procesos y en los movimientos populares: la defensa de su legitimidad y justicia, a la par de imbuirlos de espíritu cristiano, de humanizarlos y desdogmatizarlos. De ahí que, incluso en Nicaragua y El Salvador, más que una relación formalmente establecida, lo que ahora se da entre la IP y las organizaciones populares es una *relación de convergencia*. Efectivamente, las relaciones que actualmente se están construyendo son más de mutua simpatía, de articulación prudente y respetuosa, que de coordinación formal y sistemática. Esta convergencia puede ser comprendida, al menos en parte, a partir del hecho de la raíz común y de la pertenencia de las mismas personas, tanto a las organizaciones populares como a la IP.

Como es perfectamente sabido, en más de una ocasión y lugar, diversos sectores de la IP no sólo simpatizaron, sino que brindaron su apoyo concreto a determinadas organizaciones populares. Sin embargo, una de las enseñanzas retenidas de la experiencia vivida en el decenio de los ochenta es, precisamente, la necesidad de *reconocer la autonomía relativa* de ambas instancias sociales. A ello se debe que en la actualidad, a nivel organizativo, se impulse una relación que mantenga la distancia. Si bien hay que reconocer que en algunas religiones o países, este planteamiento todavía obedece, en buena medida, a la necesidad de protegerse contra la represión, la razón de fondo es que se

busca que sean más fecundas las contribuciones, desde la propia identidad y especificidad, a la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

Por otra parte, la experiencia ha enseñado igualmente que una relación exclusivamente abierta y estrecha de los cristianos de la IP con las organizaciones reformistas –y no digamos por los abiertamente conservadores–, cierra la puerta a cualquier tentativa de evangelización liberadora en amplios e importantes espacios.

6. La nueva realidad de la IP⁴⁵

6.1 Un mayor reconocimiento de sus propias limitaciones

No hay duda de que el desmoronamiento del *socialismo real*, pero sobre todo el profundo impacto causado por la sorpresiva derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua –sin olvidar, claro está, la presión y agresividad que la IP ha tenido que soportar como resultado de la feroz represión intra y extra eclesial, lo mismo que la ofensiva de los NMR cristianos conservadores, con sus diversos matices o énfasis según los distintos países– hizo entrar a amplios sectores de la IP –por supuesto, no todos con la misma intensidad ni profundidad– en un *proceso de crisis*, de seria autoevaluación y rectificación.

En un primer momento, parte de esta crisis –o más bien, consecuencia de ella– fue la pérdida de la esperanza en salidas políticas concretas y visibles para transformar las actuales estructuras de dominación. Ciertamente –es innegable–, muchos pasaron entonces del optimismo revolucionario al pesimismo, ante la falta de hechos y perspectivas que permitieran vislumbrar la posibilidad de superar, en el corto plazo, el reflujó del movimiento popular. Esto los llevó a percibir las actividades y tareas de las diferentes instancias de la IP como insignificantes,

⁴⁵ Gran parte de las apreciaciones incluidas en este apartado son el resultado de recientes conversaciones sostenidas con líderes centroamericanos de la CEBS y otras instancias de la IP que camina en la región.

débiles e impotentes ante el incuestionable fortalecimiento del sistema capitalista y del centro imperial.

Es decir, el grueso de los cristianos –católicos y protestantes– progresistas y revolucionarios centroamericanos tampoco se pudo abstraer de aquella *cultura de la desesperanza*, promovida desde el Primer Mundo, basada en el mito del *triunfo definitivo del capitalismo y la muerte de la utopía socialista*, y cuyo fin primordial es paralizar las acciones de protesta de los empobrecidos y marginados de todo el mundo.

Paulatinamente, sin embargo, se ha ido superando aquel angustiante y difícil primer momento de desánimo. De modo que la crisis, lejos de significar retroceso o estancamiento, está permitiendo recobrar el ánimo para seguir adelante, valorando mejor los pequeños logros y triunfos, ponderando debidamente los avances y aciertos que se han tenido en aspectos tales como el desarrollo de una reflexión teológica surgida cada vez más de la base –y por eso mismo, más genuinamente centroamericana–; la importante participación de los miembros, y de las mismas CEBs y otras instancias de la IP, en los movimientos de liberación; el cada vez más crucial ámbito de la relectura bíblica; etcétera.

Desde luego, aquella profunda y dolorosa autoevaluación retrospectiva –la cual, obviamente, aún no termina– ha permitido también percibir con mayor claridad una serie de falencias, errores y desaciertos. Uno de ellos es el reconocimiento del carácter hegemónico que el simbolismo y el discurso políticos llegaron a alcanzar en la liturgia y en la práctica religiosa de numerosas CEBs centroamericanas, en detrimento de lo más específicamente religioso. Muchos consideran que este hecho ha favorecido el proselitismo de los NMR evangélicos fundamentalistas y pentecostales, lo mismo que de los movimientos apostólicos católicos *espiritualizantes*, los cuales incluso han logrado no pocas conversiones entre antiguos miembros de las CEBs.

Se admite asimismo que en determinado momento, especialmente en algunas zonas de Centroamérica, los líderes de la IP muy fácil y simplistamente dieron por sentado que se había realizado la difícil síntesis entre fe y política. No se percataron entonces del profundo desfase que existe en amplios sectores de la población entre una conciencia política abierta a los cambios

sociales y una conciencia religiosa tradicional; de que para la mayoría del pueblo creyente de esas zonas en realidad no existía vinculación entre el compromiso cristiano y la fe en Dios, o entre la actividad comunitaria y el amor a la virgen, por ejemplo. Lo que a muchos creyentes pobres más les sigue preocupando son cuestiones tales como si se irán o no a quemar en el infierno, cuál santo es más milagroso, o si existe o no el purgatorio. No obstante, esos creyentes se encuentran con que los líderes de la IP no acostumbran hablar mucho de la virgen o de los santos, del Espíritu Santo, del cielo y del infierno, pero sí *de política* y de temas muy a menudo distantes y poco comprensibles para la mayoría de ellos. De allí que se coincida ahora en que si bien es cierto que el discurso de los líderes de la IP es *tremendamente verdadero*, también es *tremendamente elevado, teórico y aburrido*, pues está muy cargado ideológicamente.

Se comprueba igualmente que dentro de la IP centroamericana, pese a los ingentes esfuerzos realizados en esa línea, tampoco se ha logrado impulsar un verdadero proceso de reflexión crítica y de coordinación unificada. Al respecto, y aunque esto es mucho más discutible, no faltan quienes llaman la atención sobre el hecho de que los miembros de las CEBs, por pertenecer en su mayoría a los sectores más pobres de la población, poseen muy bajo nivel académico que dificulta el crecimiento en su capacitación teológica y sentido pastoral, lo que no ha permitido superar en las CEBs la dependencia de los sacerdotes y religiosas. Esto hace que, en última instancia, los equipos de coordinación y los centros de apoyo –bíblico, teológico, etcétera– sean el verdadero sujeto decisorio.

6.2 Desafíos que se plantean a la IP centroamericana

Existe un gran consenso entre los líderes de la IP centroamericana en el sentido de que el futuro de ésta en el área dependerá en gran medida de la capacidad de las CEBs y otras instancias de la IP para enfrentar los desafíos que la nueva coyuntura histórica les plantea, para lo cual deberán lograr una mayor inserción en los sectores populares que les permita responder más adecuadamente a sus necesidades espirituales, una efectiva evangeliza-

ción de la religión popular y crear, desde la base, una nueva estructura ministerial.

En este sentido, las CEBs y otras instancias de la IP enfrentan el reto de constituirse en un espacio en el que los sectores populares puedan expresar su propia religión, pero haciendo un discernimiento crítico y evangelizador de ésta. Si no se logra ese cometido, la IP seguirá siendo vista por aquellos sectores como distante, e incluso opuesta, a su propia experiencia religiosa.

Aparece también bastante claro que se debe evitar y superar una estrategia de confrontación, que sólo conduce a polarizaciones estériles dentro de las iglesias, en vez de concentrar las energías en el trabajo pastoral, tratando de avanzar sin hacer mucho ruido, en profundidad y con objetivos a largo plazo.

Se coincide igualmente en que el enfrentamiento que algunos teólogos de la liberación se han visto forzados a mantener con la curia vaticana, lo mismo que el de algunos sectores de la IP nicaragüense, salvadoreña y guatemalteca con los obispados de esos países, han deformado un tanto el panorama, haciendo perder de vista que el real interlocutor de la IP son los sectores populares, los intelectuales progresistas, etcétera.

Muy ligado con lo anterior se encuentra un problema pastoral que de manera creciente preocupa a los líderes de la IP, sin que todavía se tenga una respuesta satisfactoria: el que se refiere a las capas medias centroamericanas. En general, se acepta que a pesar de lo mucho que aún queda por superar y avanzar, se ha ido descubriendo un cierto camino para trabajar con los sectores populares, pero no así para acoger y acompañar a aquellos estratos medios inquietos, sensibles a los problemas sociales y a la cuestión de la justicia, que demandan una atención pastoral.

Cada vez son más los que aceptan que una consecuencia importante de ese vacío pastoral es la forma *anómala* que ha adquirido la IP en los países de la región, con una base popular y una cúpula de agentes de pastoral, mayoritariamente clerical, entre las que se echa claramente de menos la falta de un robusto laicado de clase media, organizado, maduro y crítico. Y es que aunque son muchos los que se resisten a aceptarlo plenamente, lo cierto es que en amplios sectores de la IP centroamericana persiste todavía la tendencia a ver a todos los no empobrecidos

como el *resto privilegiado*, como el bloque de los opresores reales o potenciales del pueblo.

En cuanto a los NMR evangélicos se acepta ahora más fácilmente que en ellos, de alguna manera, muchos pobres y marginados se sientan hermanos, entren en contacto con *La Biblia*, se sobrepongan a los vicios y enfermedades y superen el miedo. No obstante, existe gran concordancia en que se debe tener claro que ellos, en general, son una mala respuesta a esa situación de miedo, abandono y marginación. Esto por tratarse de una solución falsa, de una respuesta alienante que muy a menudo destruye la identidad cultural y religiosa de la gente que *pasa* por ellos —*pasa*, porque no suele permanecer mucho tiempo—, la que, al menos temporalmente, queda *vacunada contra toda futura participación comunitaria o religiosa*.

Esta apreciación, sin embargo, no hace que se pierda de vista que los NMR evangélicos plantean a las CEBs y otras instancias de la IP el reto de ser menos racionales y elitistas, de manera que puedan responder liberadoramente a aquella situación de abandono, de miedo y de desesperanza que padecen amplios sectores sociales centroamericanos.

San José, febrero de 1993.

