

MINORÍAS RELIGIOSAS Y CONTEXTO SOCIAL EN LA AMÉRICA LATINA, SIGLO XX

Carlos Mondragón González

La historia de nuestra América es también la historia de sus minorías, sean éstas religiosas, ideológicas, sexuales, políticas, filosóficas y un grande etcétera. Y son estas minorías activas, según la acertada conceptualización de Serge Moscovici,¹ quienes dinamizan la vida social, política y cultural con prácticas y discursos heterodoxos que en ocasiones entran en conflicto con la ideología dominante promovida por las también minorías que detentan el poder. En este sentido, es difícil encontrar a un ser humano que no pertenezca o esté ligado a alguna minoría; en ocasiones, se puede formar parte de más de una minoría simultáneamente, por cuestiones de raza, clase social, cultura, religión, ideología, nacionalidad, preferencia sexual, etc. Fenómeno que se incrementa en la medida que la sociedad se diversifica y pluraliza cada vez más.

Nos interesa en este trabajo el mundo de las minorías religiosas, específicamente el de las Iglesias herederas, directas o indirectas, de la Reforma religiosa del siglo XVI europeo, y cuya historia en América Latina remite a varios siglos atrás junto a otras minorías.

¹ Serge Moscovici, *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Ediciones Morata, 1981.

LA PLURALIDAD RELIGIOSA

Tratar sobre la presencia de las minorías religiosas en el contexto social y político latinoamericano es una tarea muy compleja por su alto nivel de fragmentación y pluralidad ideológica, lo que se suma a la ya de por sí diversa y plural realidad latinoamericana. En el caso de las Iglesias protestantes, éstas han tenido una creciente presencia después de las guerras de Independencia del siglo XIX, promoviendo entre la población proyectos educativos, médicos, de difusión de la cultura, a la par de su actividad propiamente religiosa difundiendo sus doctrinas.

Es importante tomar en cuenta la condición de minoría de estas Iglesias y los diversos contextos adversos que permanentemente han tenido que enfrentar históricamente para sobrevivir y consolidarse como parte integrante del panorama religioso y espiritual de América Latina; es decir, de su historia social y cultural. En este sentido, enfrentar como minorías a una institución como la Iglesia católica dominada por sectores conservadores e integristas no les ha sido históricamente cosa fácil. Menos en épocas donde la existencia de un organismo como la Inquisición implementaba una persecución permanente contra todos aquellos considerados como enemigos de la Iglesia romana. Y no obstante que la Inquisición desapareció como tal en el siglo XIX, el espíritu inquisitorial ha sobrevivido hasta el día de hoy y se moviliza para frenar el avance de las minorías que cuestionan a la Iglesia mayoritaria y son vistas como un peligro para la unidad de la cultura católica tradicional. Una de sus estrategias es debilitar al Estado laico que en ocasiones protege y amplía las libertades de estas y otras minorías.

En el caso de las minorías religiosas latinoamericanas y sus características particulares, éstas han sido abordadas históricamente por diversos autores, específicamente las ligadas al mundo conocido como protestante-evangélico.² Para la sobrevivencia

² No existe una tipología única para describir el complejo mundo del protestantis-

de estas y otras minorías, fue fundamental el papel que jugaron en el siglo XIX los sectores más radicales del liberalismo latinoamericano, ya que fueron ellos quienes en Latinoamérica impulsaron la tolerancia y la libertad religiosa, la libertad de conciencia y el surgimiento del Estado y la educación laica, etc.

En términos generales podemos decir que durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, un sector del cristianismo no católico latinoamericano entendía que su papel en la sociedad incluía no sólo la difusión de sus creencias, sino también la necesidad de implementar obras en beneficio de las sociedades en medio de las cuales vivían; esto con el fin de ayudarlas a salir de su atraso social, educativo y económico. Dos dichos que circulaban en el ámbito protestante a principios del siglo XX son muy sugerentes: “educarse y educar a los demás”, de la misma manera que “elevarse y elevar a los demás”. Principios que eran compartidos por otras minorías como los masones y algunas corrientes del liberalismo latinoamericano, principalmente sus sectores más radicales.³

mo y su conformación hasta el día de hoy. Y aún el término “protestantismo histórico”, usado para clasificar a las Iglesias más antiguas y diferenciarlas de las más recientes, es poco claro. ¿Qué antigüedad debe tener una Iglesia para ser incluida en esta categoría? ¿La antigüedad es el único criterio a considerar? Y en cuanto al criterio doctrinal, ¿quién establece la ortodoxia teológica normativa? Contrario a Europa, en América Latina el concepto “Iglesias evangélicas” es mucho más aceptado por la mayoría de los miembros de estas Iglesias, antiguas y nuevas, para llamarse a sí mismos. En este trabajo incluimos en las categorías protestantes y evangélicas tanto a las Iglesias antiguas como a las del pentecostalismo “clásico”, pero hacemos una distinción de este bloque con las nuevas Iglesias conocidas como “neo-pentecostales”, de las que los primeros se distancian ideológica y doctrinalmente. Véase por ejemplo, Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, São Paulo, Editora Vozes/Simpósio Editora/UMESP, 1999; y Martín Ocaña Flores, *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*, Lima, Ediciones Puma, 2002.

³ Fernando Armas Asin, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones FTL, 1991.

Un ejemplo de esto se puede encontrar en la historia de la educación popular en América Latina y en la obra de educadores pertenecientes a estas minorías como Juana Manso y William Morris en la Argentina, Juan A. Mackay en el Perú, Erasmo Braga en Brasil, y Andrés Osuna y Moisés Sáenz en el caso de México. A los aportes individuales que estos educadores hicieron en sus respectivos países, habría que sumar la importante red de escuelas de distintos niveles educativos que Iglesias y organismos misioneros protestantes construyeron en los siglos XIX y XX a lo largo y ancho de América Latina; instituciones educativas algunas de las cuales siguen operando hoy día en varios países. En este sentido, es importante mencionar que en el siglo XIX fue un educador y misionero protestante de nombre James Thomson, de origen escocés, quien introdujo por primera vez a Latinoamérica en 1818 el famoso método lancasteriano de educación, o “método de educación común”. La obra educativa de este misionero y educador fue apoyada por los principales líderes de las guerras de Independencia del siglo XIX en Suramérica, como el general Simón Bolívar de Venezuela, el general José de San Martín de la Argentina y el general Bernardo O’Higgins de Chile. El método pedagógico lancasteriano enseñaba a leer utilizando textos de la Biblia, por lo que se convirtió en un complemento de la difusión de la lectura de este libro que promovieron en Latinoamérica los grupos protestantes desde el siglo XIX.⁴

Como se sabe, los grupos sociales y sus culturas no son homogéneos; y aún cuando sus miembros compartan afinidades como elementos identitarios, la individualidad de cada ser humano no desaparece. La constitución subjetiva de cada indivi-

⁴ Arnoldo Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; *idem.*, *La Biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; Carlos Martínez García, *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, México, Editorial Cajica, 2011.

duo es uno de los factores que definen la manera en que los seres humanos se sitúan ante el mundo y ante su propio tiempo histórico de manera particular, personal y cambiante. De la misma manera que influye también la experiencia religiosa de cada individuo y la comprensión que éste tiene de la divinidad; lo que está en el fondo de la diversidad teológica, hermenéutica y cültica de las distintas tradiciones religiosas en el mundo: islamismo, cristianismo, budismo, judaísmo, etc., así como en la compleja variedad de las religiones de los pueblos originarios de la América Latina.⁵

En los contextos eclesiales siempre han existido sectores conservadores y defensores de la “tradición” que los ha llevado muchas veces a creerse poseedores únicos de la “verdadera doctrina” o la “verdadera interpretación de la Biblia”, así como a subestimar a otros creyentes que no piensan como ellos. Dichas pretensiones de exclusividad en cuanto a la posesión de la “única verdad”, justificaron en el pasado la persecución de los heterodoxos religiosos; el caso más conocido, aunque no el único, es por supuesto el de la Inquisición. Y aún la historia del protestantismo, el judaísmo o el islamismo, muestran casos de intolerancia contra sus disidentes internos o críticos externos.

INTOLERANCIA Y CONFLICTO SOCIAL

Perspectivas epistemológicas de las últimas décadas apuntan a la idea de que ningún ser humano tiene el monopolio de la

⁵ Véase por ejemplo William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ediciones Península, 1994; Michael Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa: de la primera guerra mundial al terrorismo islamista*, México, Taurus, 2007; Roberto Blancarte (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008; Carolina Rivera Farfán, Ma. del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Meza, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM/CIESAS/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación, 2005.

verdad,⁶ y esto que opera para el conjunto de las ciencias y las humanidades, se extiende también a la teología en tanto actividad racional humana.⁷ Pues cuando un ser humano (llámese científico o teólogo) se autoengaña creyendo que en verdad tiene este monopolio y menosprecia toda perspectiva heterodoxa, se encuentra a un paso del dogmatismo que alimenta generalmente la intolerancia en la vida académica, social, política y religiosa de los pueblos.

La historia del cristianismo, de forma permanente, está llena de estos conflictos ideológicos generados por la pretensión de algunos individuos de poseer la “verdadera” doctrina o interpretación de la Biblia. Durante la edad media, la persecución de la heterodoxia llegó a tener tintes violentos, como los conocidos métodos inquisitoriales. En ese contexto, quien se atrevía a disentir de la verdad “oficial” que la tradición eclesial y el papado imponían, era objeto de persecución o censura.

Por otro lado, podemos afirmar que toda perspectiva histórica, sociológica o psicológica que estudia a las minorías religiosas está mediada, entre otras cosas, por las características ideológicas y epistemológicas que presupone o asume cada investigador, entre ellas su concepción de su objeto de estudio. De ahí que en sociedades plurales y diversas sea un error metodológico homogeneizar conceptualmente esta realidad, haciendo caso omiso de los matices. Esto quiere decir que cuando hablamos de minorías religiosas, y en este caso del protestantismo

⁶ Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones sobre la crisis y el conocimiento*, Georgia, AETH, 1998; Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribuciones a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI Editores, 1983; Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980; Roberto Miguélez, *Epistemología y ciencias sociales y humanas*, México, UNAM, 1977; Levy Leblond (coordinador), *Autocrítica de la ciencia*, Madrid, Nueva Visión, 1987.

⁷ Véase Roland Barthes, Paul Beauchamp, Paul Ricoeur y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976; Paul Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, La Aurora, 1978; Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

latinoamericano, debemos enfatizar siempre el plural; es decir, reconocer las distintas tradiciones teológicas, historias, doctrinas y formas de culto de estas Iglesias formadas por individuos, hombres y mujeres con diversas convicciones y formas de pensar. A esta complejidad que se intenta comprender, se suma la historia particular de cada individuo, su conformación psicológica, la clase social a la que pertenece, la educación familiar que ha recibido, sus convicciones morales y un largo etcétera.

Es importante subrayar que el mundo de las minorías religiosas abarca una complejidad que no se agota con las tradiciones cristianas, y que en este escrito nos limitamos sólo a éstas tomando en cuenta los diferentes contextos nacionales que han creado una creciente pluralidad difícil de caracterizar. En el caso del cristianismo, todas las Iglesias, las grandes y las pequeñas, son comunidades con una gran diversidad de rostros, identidades y particularidades, como lo documentara acertadamente hace algunos años el escritor argentino José Míguez Bonino en su libro *Rostros del protestantismo latinoamericano*.⁸ En esta obra, el autor describe la variedad de “rostros” que conforman el mundo de estas minorías, las cuales se desarrollaron en Latinoamérica al amparo de las reformas liberales y la difusión de las ideas de tolerancia religiosa y libertad de cultos que se introdujeron a algunas de las primeras constituciones políticas de las nuevas repúblicas surgidas en el siglo XIX. Iglesias minoritarias que consolidaron su presencia institucional y social durante la primera mitad del siglo XX.

LAS IGLESIAS MINORITARIAS EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA FRÍA

Como ya lo mencionamos, nos interesa el siglo XX y específicamente el contexto religioso que surge de la Guerra Fría. Du-

⁸ Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación, 1995.

rante este periodo, que duró en general de 1945 con el fin de la Segunda Guerra Mundial a 1989 con la caída de gran parte del mundo socialista, el conflicto comunismo-capitalismo introdujo al mundo en una vorágine cuyas consecuencias no han desaparecido del todo, como las que vive hasta el presente el pueblo cubano por el bloqueo económico que le impuso el gobierno norteamericano. El triunfo del capitalismo sobre el comunismo realmente existente significó también un golpe a los sueños de una sociedad sin clases donde desaparecería la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre. Muchos de los que dedicaban su vida para hacer posible esta utopía, o que simplemente vivían con la esperanza de que esto se volviera realidad algún día, padecieron una frustración que les fue difícil de superar al derrumbarse el mundo socialista. El desinterés por la literatura marxista que se observa hoy día pudiera ser un efecto de dicha desilusión, y como si la crítica al sistema capitalista que Marx hizo en el siglo XIX hubiera estado equivocada y éste ya no tuviera nada qué decir a los hombres y mujeres del siglo XXI. Lo que por supuesto no es del todo correcto en mi opinión.

La propaganda anticomunista que buscaba acabar con el marxismo y con la idea de cambiar el mundo y terminar con la explotación del hombre por el hombre durante la Guerra Fría, se introdujo también a las Iglesias latinoamericanas, mayoritaria y minoritarias. Esto promovió un temor hacia el comunismo que era avivado por el gobierno norteamericano y los sectores más conservadores de las sociedades latinoamericanas. En la crítica al marxismo se entremezclaban elementos verdaderos con exageraciones falsas, en donde se resaltaba la persecución a los disidentes que se practicaba en algunos países comunistas, el carácter ateo del materialismo marxista y el temor a la violencia revolucionaria que se promovía para acabar con el “mundo libre”. En este sentido, la propaganda anticomunista tuvo efectos negativos en importantes sectores de las Iglesias evangélicas, principalmente en su liderazgo. Comento a continuación algunos aspectos que se presentaron en estas Iglesias.

Primero. Durante la Guerra Fría un gran sector satanizó los movimientos sociales influidos por el pensamiento marxista, muchas veces sin tomar en cuenta las causas justas a favor de los pobres que algunos de estos movimientos enarbolaban. Se condenaba desde los púlpitos la violencia de los movimientos populares, pero se guardaba silencio sobre las causas a las que esa violencia respondía y sobre la represión implementada por parte de los gobiernos conservadores y los militares golpistas en contra de la población civil y las organizaciones populares.

Segundo. Pocos miembros de estas Iglesias criticaron la violencia y la barbarie del Estado en su lucha contra los disidentes políticos; represión que implicó torturas y desapariciones forzadas. De igual manera, pocos sectores de las Iglesias protestantes condenaron abiertamente los golpes de Estado que los militares realizaron en las décadas de los años 60 y 70 en Sudamérica; y pocos, también, participaron en los movimientos de defensa de los derechos humanos. Por el contrario, sectores conservadores de estos grupos religiosos justificaron en el pasado a los gobiernos de facto con el argumento de que los cristianos estaban obligados a someterse y a aceptar toda autoridad política como puesta por Dios. Desde esa lógica, parecía que no importaban los medios morales o inmorales usados para llegar al poder o los crímenes cometidos para ello. Fue el caso del golpe de Estado de Augusto Pinochet en Chile y los cultos religiosos en algunos templos evangélicos para apoyar al dictador y a su gobierno golpista; militar juzgado tiempo después por crímenes de *lesa humanidad*.⁹

Otro caso se presentó en Guatemala con el papel que jugaron algunas Iglesias evangélicas durante el gobierno del general Efraín Ríos Montt, cuyos actos indiscriminados de violencia contra la población indígena realizada como parte de su lucha contra los movimientos subversivos guatemaltecos fue de escándalo

⁹ Humberto Lagos Schuffeneger, "Chile: ¿legitimidad «metasocial» o afirmación del Dios de la vida?", en C. René Padilla, *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, op. cit., pp. 37-51.

mundial.¹⁰ En su momento, algunos sectores de estas Iglesias guardaron silencio con el argumento de que el dictador militar golpista era un miembro reconocido de una de sus Iglesias y que actuaba por el bien de los guatemaltecos. Dicho militar fue denunciado internacionalmente enfrentando también cargos por crímenes de *lesa humanidad* que el ejército bajo su mando realizó en contra de la población indígena, dejando como resultado miles de muertos y desaparecidos. En este sentido, poco se sabe sobre el papel que jugaron en otros países latinoamericanos los diversos sectores de las Iglesias evangélicas o sus líderes durante el periodo de la guerra sucia de los años setentas y ochentas del siglo XX en América Latina.

Por otro lado, hubo también sectores de estas minorías que para no comprometerse se declararon en una especie de “huelga social”, argumentando que los problemas del mundo, los asuntos de la vida social y material, nada tenían que ver con los “cristianos verdaderos y espirituales”, y que la preocupación por los problemas sociopolíticos significaba una especie de infidelidad al Dios de la Biblia que había ya condenado a este mundo para su destrucción al final de los tiempos y que esos tiempos estaban por ocurrir. Esta convicción ideológica se fundamentaba en una particular interpretación de la Biblia, especialmente de ciertos pasajes apocalípticos de donde se concluía que el fin del mundo sucedería de un momento a otro de forma sorpresiva. Desde esta lectura e interpretación, el objetivo de algunas Iglesias fue reducido exclusivamente a una dimensión proselitista; es decir, a la sola proclamación verbal del evangelio para “salvar” al mayor número posible de seres humanos antes de que llegara el inminente “fin del mundo”.

En ese contexto, la obra social de las Iglesias protestantes que se había impulsado en el siglo XIX y principios del XX dejó para muchos de ser importante; y quienes continuaban promoviendo no pocas veces fueron satanizados y vistos con sos-

¹⁰ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, op. cit.

pecha por los sectores más conservadores de estas Iglesias que difundían un menosprecio por los problemas sociales y una pugna con el mundo material y “pecador”.¹¹ Esto implicaba abandonar a su suerte a los más pobres y cerrar los ojos a sus necesidades materiales de subsistencia, no haciendo nada por cambiar esa realidad. La ideología religiosa que justificaba esta visión se caracterizaba por tener un discurso antimundo. Desde esa perspectiva, hacer algo por aliviar los problemas sociales —se afirmaba ingenuamente— sólo retrasaría la segunda venida de Cristo a este mundo. Creencia justificada a partir de una parcial hermenéutica bíblica que veía la ruina total de la vida social como una pre-condición para el establecimiento de un nuevo orden mesiánico.¹²

Durante la Guerra Fría (principalmente las décadas de los años 60, 70 y 80 del siglo xx) un gran sector del mundo protestante-evangélico latinoamericano mantuvo silencio ante los golpes de Estado que realizaron los militares, así como la desaparición forzada, la tortura por causas políticas, el exilio y la

¹¹ Jean-Pierre Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, México, El Faro/Comunidad Teológica de México/Cenpromex, 1999.

¹² Paradójicamente, y desde una fundamentación ideológico-política distinta, algunos marxistas de los años 70 y 80 pensaban también algo parecido. Es decir, que hacer cualquier cosa para aliviar o mejorar las condiciones de vida de la clase obrera o de los sectores populares, sólo impediría que las contradicciones de clase se agudizaran a tal punto que llevarían al proletariado a un imparable levantamiento armado contra sus opresores. Desde esa lógica, agudizar las contradicciones de clase, políticas y sociales, significaba una mayor cercanía de la revolución proletaria y un nuevo orden mundial con una sociedad sin clases que el marxismo pretendía instaurar en el mundo. Para muchos marxistas en el pasado, cualquier acción asistencialista —dar de comer a los pobres, o mejorar sus condiciones de vida— era un acto “reformista” que sólo retrasaría la revolución. Se argumentaba que una persona en extrema pobreza que tiene satisfechas sus necesidades básicas cotidianas no piensa en revoluciones o en organizarse para levantarse en armas contra sus opresores. Se necesitaba gente desesperada y dispuesta a todo, “sin nada que perder como no sean sus cadenas” como habían escrito Marx y Engels en su famoso manifiesto de 1848 y que era citado continuamente para dar fuerza al argumento. Véase Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1975.

desintegración de miles de familias. A lo interno de muchas Iglesias, cualquier referencia a la justicia social, a la necesidad de cambios estructurales, criticar al imperialismo, defender los derechos humanos, solidarizarse con los pobres y condenar las causas de la pobreza material, o simplemente simpatizar con la lucha de algún movimiento político de izquierda, era rechazado y no pocas veces condenado desde sus púlpitos. Lo que en su momento daba la impresión que a los creyentes de estos cultos (y principalmente a sus líderes) no les interesaba la muerte de inocentes o el sufrimiento por la represión política y la desaparición forzada de miles de latinoamericanos. En los hechos, el temor al comunismo que la propaganda anticomunista se encargó de propagar hizo que una buena parte de estas Iglesias cerraran los ojos a los excesos y crímenes que se cometían a su alrededor, justificados por la aparente defensa del “mundo libre” y por el supuesto peligro en el que estaba el cristianismo por causa del comunismo ateo, el cual se declaraba enemigo de toda religión.

Tercero. A pesar de este panorama, en el ámbito protestante también existieron sectores críticos que escaparon a la lógica que la guerra fría impuso. Como una minoría dentro de la minoría, hubo protestantes latinoamericanos, o extranjeros que vivían en Latinoamérica, que simpatizaron con la idea de un cambio radical de las estructuras económicas, políticas y sociales. Algunos aún justificando la vía violenta para lograr este fin; y otros, defendiendo una tercera vía no violenta para lograr los cambios políticos y económicos que beneficiaran a las mayorías, promoviendo un espíritu solidario con los pueblos latinoamericanos.

Como se sabe, el grado de represión contra los movimientos sociales y políticos opositoristas a los poderes fácticos dejaba muy poco margen de acción a las vías pacíficas que se presentaban en algunos sectores dentro de las Iglesias, creando un clima que servía como caldo de cultivo para las corrientes de pensamiento más radicales. Los diversos sectores protestantes latinoamericanos que implementaron acciones de apoyo a los movimientos populares, o de crítica a las políticas represivas promovidas

por gobiernos de derecha no fueron bien vistos. Desde el ámbito de las propias Iglesias minoritarias se les satanizó y rechazó; y varios de los protestantes más críticos fueron parte de los miles de muertos y desaparecidos que dejó la guerra sucia contra la subversión comunista que implementaron las dictaduras militares y los gobiernos de seguridad nacional a lo largo y ancho de América Latina durante la segunda mitad del siglo xx.¹³

El fin de la guerra fría y la caída del mundo socialista en 1989 impactaron también a las Iglesias protestante-evangélicas. Al desaparecer el llamado “peligro comunista”, la ideología anti-comunista perdió fuerza, así como la corriente teológica conservadora emparentada con ésta. Especialmente aquella que en el discurso y en los hechos se había puesto acriticamente al lado de toda autoridad política y militar que llegaba al poder; como fue el caso de los gobiernos militares golpistas o los gobiernos civiles conservadores que a lo largo y ancho de América Latina impusieron con el paso del tiempo las políticas económicas neoliberales que hoy imperan. Como ahora sabemos, en los últimos 30 años dichas políticas han concentrado la riqueza en cada vez menos manos y han aumentado la pobreza y la desesperanza en millones de latinoamericanos.¹⁴

MINORÍAS RELIGIOSAS Y CAMBIO SOCIAL

La situación ha cambiado un poco en las últimas dos décadas. Por un lado, el mundo evangélico-protestante ha crecido y se ha pluralizado con nuevas corrientes teológicas y prácticas eclesiales, a la par del mundo neopentecostal. Por otro, el crecimiento explosivo de estas Iglesias en las últimas décadas ha generado

¹³ Véase Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981.

¹⁴ Perry Anderson, “Balanço do neoliberalismo”, en Emir Sader y Pablo Gentili (coordinadores), *Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*, São Paulo, Paz e Terra, 1998, pp. 9-31.

un nuevo interés de las ciencias sociales por este fenómeno de pluralización religiosa que se está presentando en Latinoamérica, principalmente por parte de la antropología y la sociología de la religión. Interés precedido por la historiografía, la cual ha indagado desde hace varias décadas sobre los orígenes y el desarrollo del protestantismo en Latinoamérica durante los últimos 500 años.¹⁵

No pretendemos aquí, en un espacio tan breve, agotar el tema de las minorías religiosas y sus diversos posicionamientos frente a la realidad latinoamericana. Sólo mencionaré algunos elementos que desde mi punto de vista marcan algunas continuidades así como algunas rupturas en el desarrollo de estos sectores de la sociedad. Al interior de las Iglesias no católicas, las opiniones sobre temas sociales y políticos mantienen en general el mismo tono desde hace varias décadas. Siguen existiendo tendencias conservadoras muy proclives a identificarse ideológicamente con los poderes en turno, así como corrientes de pensamiento más críticas frente al poder.

Hoy día, algunos sectores de estas minorías, y aún aquellos que hace 30 años condenaban la participación en política de los creyentes, se movilizan para incidir en la vida pública o apoyar a candidatos en épocas de elecciones hablando en nombre de sus cientos o miles de feligreses. Esto, por supuesto, tiene un

¹⁵ Véase por ejemplo: Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2008; Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en la América Latina, siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, s.f; Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, FTL, 1992; David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Ecuador, Abya-Yala, s.f; Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; *idem.*, *La mutación religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; Tomás Gutiérrez (compilador), *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*, Quito, CLAI, 1994; Ramón Castillo, *Protestantismo, política y proceso constituyente en Venezuela*, Quito, CLAI, 1999; Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y Política en Puerto Rico*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997; y Carlos Mondragón (editor), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2011.

elemento positivo, pues supone una nueva sensibilidad hacia la problemática social llevando implícita la idea de que el mundo y sus problemas son también una responsabilidad de las Iglesias y que éstas no sólo deben preocuparse por la situación espiritual de los individuos. Pero por otro lado, representa también un peligro para estas minorías que por décadas practicaron una especie de apoliticismo y desinterés por la vida social y política.

La ausencia en estas Iglesias de una cultura política y una sólida educación cívica, así como de una comprensión básica de los juegos del poder, ha hecho que muchos de sus miembros se conviertan en víctimas fáciles de políticos profesionales que sólo buscan votos en tiempos de elecciones, y que han incluido a estas Iglesias en nuevos espacios de su actividad proselitista. En países como Brasil, Chile, Nicaragua y Guatemala el porcentaje de población protestante-evangélica oscila entre el 15 y el 30 por ciento de la población total, lo que convierte a estas minorías en una nueva y no despreciable clientela política para algunos partidos.¹⁶ Ya se han dado casos de candidatos que se ganaron la simpatía de estas minorías las cuales inclinaron la balanza para su triunfo, como fue el caso de Alberto Fujimori en el Perú.¹⁷ En otros contextos, los políticos en campaña se acercan a estas minorías prometiéndoles facilidades para sus actividades de proselitismo religioso u ofreciéndoles cargos de representación popular.

En las décadas de los años setenta y ochenta la mayor parte de estas Iglesias se opusieron a que sus feligreses se inmiscuyeran en actividades políticas. Esto desalentó entre sus jóvenes el interés por los problemas sociales y el activismo político, al mismo tiempo que se siguió promoviendo un apoliticismo y una

¹⁶ Mariano Ávila Arteaga, *Entre Dios y el César: líderes evangélicos y política en México (1992-2002)*, Grand Rapids, Libros Desafío/Centro Basilea de Investigación y Apoyo, 2008; Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, *op. cit.*

¹⁷ Víctor Arroyo y Tito Paredes, "Perú: los evangélicos y el 'fenómeno Fujimori'", en C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, *op. cit.*, pp. 89-101.

visión dualista de la realidad, oponiendo radicalmente sus creencias religiosas al mundo fuera de los templos.¹⁸ Las consecuencias de esta formación se siguen viviendo hoy día en algunos sectores de estas Iglesias, ya que muchos de sus jóvenes tienen problemas para integrar lo que han aprendido en ellas con lo que aprenden en los sistemas escolares seculares, como la universidad pública, generando muchas veces conflictos intelectuales y crisis de fe.

Esto remite al proyecto educativo, formal y no formal, que tienen todas las Iglesias como instituciones y al hecho de que no sólo educan para que sus feligreses conozcan a fondo los principios y dogmas de sus propias tradiciones teológicas, sino también en el impacto que estas creencias debieran tener cuando son puestas en práctica en la vida social. En este sentido, ¿cómo contribuyen las Iglesias en la construcción de ciudadanos participativos y concientes de sus obligaciones y derechos civiles?, ¿cuál es la ética social que guía su vida cotidiana en la sociedad y cómo se concretiza ésta como conductas de servicio a los seres humanos, sin prejuicios discriminatorios hacia los que son diferentes?

Revisar desde las propias lógicas de estas minorías sus perspectivas teológicas sobre el mundo, la sociedad, el papel del Estado, la pobreza, la violencia, la educación, la economía y la existencia de otras minorías, etc., nos permitirá entender mejor su psicología y las maneras de pensar y actuar que han tenido en los últimos 50 años en las diversas naciones latinoamericanas.

Uno de los mayores problemas que tiene que superar todavía el investigador académico —por lo menos sigue siendo el caso del psicólogo social— son los prejuicios. Estos han desalentado en México el desarrollo de una psicología de la religión que pueda dar cuenta del fenómeno religioso como un fenómeno social y cultural, así como de los procesos de pluralización religiosa que desde hace más de un siglo viven las culturas y so-

¹⁸ Richard Shaull, *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*, São Paulo, CEDI/CLAI/PEPCR, 1985.

ciudades latinoamericanas. Procesos en los que el tema de las minorías y de la religión sigue siendo muy importante.

COMENTARIOS FINALES

En la América Latina, donde la mayoría de su población se declara creyente, el substrato ideológico ligado a la cosmovisión cristiana requiere una mayor atención de las diversas ciencias sociales. Especialmente cuando el mundo de las creencias irrumpe en la vida social y política convirtiéndose en un factor de conflicto social, como lo es el caso de la intolerancia religiosa en el sureste de México y la polémica sobre el Estado laico, las Iglesias y los derechos de las minorías sexuales.

Como lo sugerimos anteriormente, en el fondo no solamente existe el problema de cómo los creyentes o sus líderes interpretan la Biblia —problema propiamente de la hermenéutica y de las Iglesias— sino también cómo a partir de ella estos sujetos sociales interpretan la realidad y se posesionan frente al mundo social y político. Esto explica la diversidad ideológica y hasta contradictoria que se puede presentar a lo interno de cualquier Iglesia.

Hoy día, contextualizar históricamente cómo comprenden y viven su fe las minorías religiosas y cómo se relacionan con los poderes fácticos y se articulan o transforman las culturas a las que pertenecen, exige un esfuerzo interpretativo por parte de los investigadores sociales tomando en cuenta las diversas condiciones históricas y un conocimiento matizado del mundo de las creencias y prácticas religiosas. Ya que, en nuestra opinión, las generalizaciones conceptuales sirven cada vez menos para dar cuenta de realidades complejas, como es el caso del mundo de las religiones humanas y las prácticas individuales y colectivas que de ahí se derivan.

Es un hecho que la mayor parte del tiempo los sujetos sociales pertenecientes a un grupo religioso viven dentro del entra-

mado de la vida social, desarrollando múltiples actividades en comparación con el poco tiempo semanal que pasan en sus templos. Y es ahí, en la dinámica de la vida social, donde sus creencias se expresan en estilos de vida, ideologías y comportamientos sociales, los cuales son factibles de investigación por las ciencias sociales.

Como ciudadanos y ciudadanas, los miembros de las minorías están sujetos/as a una normatividad jurídica administrada por un Estado laico, como es el caso de México, y deben ser respetados en sus derechos al mismo tiempo que exigidos en cuanto a sus deberes con el resto de la sociedad. Para que esto suceda hace falta afianzar al Estado laico, única institución que puede salvaguardar los derechos constitucionales y humanos de todas las minorías, independientemente de las creencias religiosas, la clase social, el origen étnico, las preferencias sexuales, el color de la piel y las convicciones ideológicas y políticas, etc.

Lo que está en juego, en el fondo, es el espíritu de la tolerancia, la libertad de conciencia y pensamiento que promoviera desde el siglo XVI el monje alemán Martín Lutero y que se constituyera con el paso del tiempo en uno de los valores más apreciados del mundo moderno, aún el más secularizado. Valor que, al ser enarbolado por diversos sectores de la sociedad, se mantiene vigente hoy día aún en contra de sus opositores. De ahí que garantizar y ampliar los derechos de todas las minorías sea, sin duda, uno de los grandes retos que tienen por delante las democracias modernas. Así como preservar la laicidad del Estado para no permitir que una ideología religiosa, sea del signo que sea, pretenda utilizarlo para imponer su visión del mundo y su moral al resto de la sociedad. En este contexto, la investigación científica, lejos de prejuicios positivistas o cientificistas sobre los fenómenos religiosos en la vida social, tiene todavía mucho que aportar.