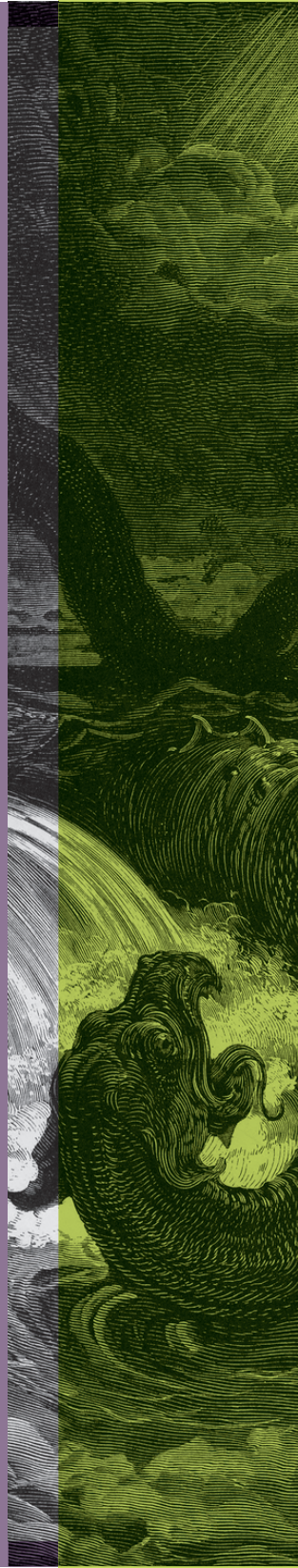


El bautizo del Leviatán Protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina

Tomo I

HEINRICH
WILHELM SCHÄFER



El bautizo del Leviatán

Doi Tomo I:10.54871/ca23l10e

Schäfer, Heinrich Wilhelm. El bautizo del Leviatán : protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina / Heinrich Wilhelm Schäfer. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Adrián Tovar Simoncic.

ISBN 978-987-813-650-9

1. Protestantismo. 2. Religiones . 3. Catolicismo. I. Tovar Simoncic, Adrián, trad. II. Título.

CDD 306.6804

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Religión / Estados Unidos / América Latina / Protestantismo / Política / Élités

Traducción: Adrián Tovar Simoncic

Corrección: Eugenia Cervio

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

El bautizo del Leviatán

Protestantismo y política
en Estados Unidos y América Latina

Heinrich Wilhelm Schäfer

Tomo I



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Schäfer, Heinrich Wilhelm. El bautizo del Leviatán. Protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2023).

ISBN 978-987-813-650-9

Edición original en alemán: *Die Taufe des Leviathan. Protestantische Eliten und Politik in den USA und Lateinamerika*. Bielefeld: Bielefeld University Press, 2021. ISBN 978-3-8376-5726-5.



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Índice

Nota del traductor	9
Prólogo.....	11
Capítulo 1. El Leviatán y sus bautizadores. Introducción	21
Capítulo 2. Formaciones de la movilización religioso-política: teoría.....	63
2.1 Legitimación y deslegitimación	65
2.2 Estratificación, diferenciación funcional y formación de habitus (Guatemala).....	67
2.3 Expertos: identidades y estrategias religioso-políticas.....	100
2.4 Orientación para la lectura: las formaciones como redes de disposiciones	123
Capítulo 3. Raza y <i>God Talk</i>: Estados Unidos de América	127
3.1 Cifras: resumen estadístico	129
3.2 Tendencias actuales.....	146
3.3 Perspectivas históricas: la nación puritana y sus enemigos.....	158
3.4 Antagonistas: nación cristiana versus ética cristiana.....	223
3.5 Temas controversiales: entre el aborto, la guerra y la “nación cristiana”	310
3.6 Conclusión. Estados Unidos: “Raza” y <i>God Talk</i>	349

Capítulo 4. Hacienda, catolicismo y diversificación: América Latina	359
4.1 Historia y estructuras: catolicismo, clases y luchas políticas.....	361
4.2 Panorama estadístico de América Latina: diversidad variable	427
4.3 Selección de estudios por países	441
Capítulo 5. Religión y violencia: Guatemala	445
5.1 Perspectivas históricas: laicismo, violencia y guerra espiritual	446
5.2 Adversarios y batallas: la guerra espiritual frente al trabajo ético por la paz.....	478
5.3 Conclusión. Guatemala: gobierno y servicio	590

Nota del traductor

Siguiendo la terminología propuesta por el autor en otras obras traducidas al castellano y atendiendo al significado genérico que el término evangélico ha cobrado como sinónimo ambiguo de protestante, se introduce aquí el neologismo “evangelical”, de la manera en que este término se usa en los Estados Unidos y el Brasil, es decir, calificando de manera más específica al protestantismo conservador bíblicista surgido a partir de la segunda mitad del siglo XIX en los Estados Unidos. Del mismo modo seguimos al autor en su uso de las mayúsculas para nombres propios de movimientos (Iglesia Católica, Primera Iglesia Bautista de la calle principal, N° 23, etc.) y minúsculas para la designación de corrientes genéricas (iglesias *mainline*, iglesias históricas, iglesias protestantes, iglesias negras, iglesias hispanas, etc.), con excepción de aquellas corrientes que presentan una clara autoadscripción (Teología de la Liberación, Nuevos Evangelicales). Seguimos el mismo criterio en el uso de la palabra “iglesia” (aun cuando nos refiramos a instituciones y no a edificios). En el caso de “Iglesia Católica”, nos desviamos del modo de escribir del predicado “católico” en minúscula, ya que el adjetivo en minúscula designa una pretensión a la universalidad, mientras que la mayúscula solo indica un nombre institucional.

Los nombres propios de instituciones se han conservado en su idioma original y puesto en cursivas en el caso de otros idiomas. El

nombre de algunas corrientes ha sido traducido al español cuando esto no impide su clara identificación (*New Evangelicals* / Nuevos Evangelicales, *Social Gospel* / Social Gospel). Conceptos cuya traducción causa más extrañamiento que entendimiento aparecen en su idioma original y en cursiva (iglesias *mainline*).

Algunas palabras como “Prosperidad” o “Dominio” aparecen en mayúscula cuando denotan claramente una corriente ideológica concreta y no su significado común (Doctrina del Dominio, predicador de la Prosperidad, etc.)

La palabra *praxis* aparece de forma idéntica al original alemán cuando las connotaciones teóricas requieren de ello (p. ej. en el sentido de Marx o Bourdieu). Sin embargo, se ha traducido simplemente como *práctica* o *prácticas* en aquellas frases donde el campo semántico del término común le hace justicia incluso al sentido sociológico de la frase.

Adrián Tovar Simoncic

Prólogo

*¿Crees tú que te va a pedir clemencia?
¿O acaso que te dirá lisonjas?
En su cuello habita la fuerza,
y delante de él baila el miedo.
No tiene quien se le parezca sobre la faz de la tierra.
¡Criatura que no conoce el miedo!*

(Job 41:3.22.33, trad. propia)

“Las tres causas principales de la ira política son la lucha de clases, la religión y el nacionalismo” (Kurbjuweit, 2020, p. 46). Esta observación no puede descartarse sin más. Sin embargo, la forma en que la agitación acaba por tomar cauce depende de la composición de las causas. En el presente libro, la atención se centra en la religión como causa, aunque hay que tener en cuenta también los demás factores. Porque la práctica religiosa ciertamente no es un “fenómeno *sui generis*”. Más bien, está estrechamente entrelazada con la desigualdad social y la discriminación, así como con actitudes nacionalistas o internacionalistas y con políticas estatales de frente a los actores religiosos, como por ejemplo el laicismo. Por lo tanto, para una elaboración científica, la cuestión de la relación entre la práctica religiosa y la política se plantea no solo como una cuestión política, jurídica o de teoría sociológica, sino también como una cuestión de los efectos de la desigualdad social en la práctica religiosa y política; con lo que surge la cuestión tendencialmente normativa de qué se debe hacer en vista de la creciente dinámica de conflicto en un contexto social cada vez más postsecular. Para desentrañar las complicadas

interconexiones, las consideraciones teóricas no son suficientes. Por el contrario, es necesario utilizar estudios empíricos para examinar las prácticas actuales, con el fin de descifrar teóricamente su dinámica y así explicarlas. El presente libro se enfoca en los representantes más dinámicos de la religiosidad moderna en Occidente: las organizaciones evangélicas y pentecostales de Estados Unidos y América Latina. Entre estos se vislumbra un cierto interés en una gobernanza autoritaria al servicio del orden económico individualista basado en la propiedad –es decir en un Leviatán hobbesiano– por el cual, desde luego, la política y la economía serían bautizadas como evangélicas. Para señalar la urgencia de un análisis de las causas de la injerencia religiosa en los procesos políticos, basta un vistazo a los actuales epifenómenos en Estados Unidos y América Latina.

En la campaña de las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2020 un radicalismo religioso-político, muy propenso a la mentira política con atavíos religiosos, ha dado frutos sorprendentes. El 5 de noviembre de 2020, por ejemplo, se podía ver en la página principal del *New York Post* un video que mostraba a la predicadora Paula White, “asesora espiritual” del presidente Trump, arengando en prédica a sus feligreses para creer en la victoria electoral de Trump. White gritó en un *staccato* continuo de un minuto de duración: El Señor dice: “¡Está consumado! [...] Oigo el sonido de la victoria [...] Oigo el sonido de la victoria [...]”. Donald Trump, dijo White, estaba amenazado por ataques de demonios, pero ejércitos de ángeles se habían puesto en marcha “ahora mismo” –en el momento del recuento electoral– para ayudarlo. White ya había apoyado públicamente a Trump, cuando este acusaba preventivamente a los demócratas de “tratar de robar elecciones”. Y ahora estilizaba a los demócratas como enemigos demoníacos de Dios. Convirtió así la mentira de Trump sobre el fraude electoral, que es en sí misma un fraude en el cargo, en un gambito en la batalla de Dios contra el demonio –y de paso a toda la guerra de lodo en ciernes por parte del equipo de Trump. La mentira de la victoria electoral de Trump sigue siendo difundida a mediados de diciembre 2020 por la *Liberty University* de Falwell, por Lance Wallnau

de los teocráticos *Dominionists*, y por muchos otros de la “farándula” religiosa. En marcado contraste, en noviembre de 2020, no se encuentra nada sobre las elecciones en el sitio web de la *National Baptist Convention* (NBC), solo referencias a la prevención contra el COVID-19, la cooperativa de crédito de la iglesia y la próxima Asamblea. Tres años antes, en el primer aniversario de la toma de posesión de Trump, esta organización paraguas ya había tomado posición al decir que Trump utilizaba un “lenguaje racista”, dividía a la nación y se asemejaba a un “matón de patio” y a un “esclavista del siglo XIX”. En los días de la victoria de Biden en las elecciones, la organización *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* recuerda primero en su página web a George Floyd, la conocida víctima negra de la violencia policial, luego se pregunta si Biden promoverá realmente la paz y la justicia y, por último, advierte a los evangélicos que deben elegir entre la influencia y la integridad, una nota que seguramente no tomarán en serio Paula White, Franklin Graham, Robert Jeffress y otros “evangélicos de la corte” (John Fea). En resumen, la división política en Estados Unidos también define el campo de los actores religiosos políticamente comprometidos. Y a la inversa, los actores religiosos radicales consiguen ahondar esta división con un discurso dualista, ya que en los Estados Unidos por razones de insolvencia constitucional (y en contra de lo que comúnmente se piensa) no existe en absoluto una separación eficiente de religión y política.

Una evolución similar puede observarse, bajo condiciones muy diferentes, en América Latina, especialmente en el protestantismo de esa región. El presidente brasileño Bolsonaro ha recibido un intenso apoyo de las empresas multimillonarias de eventos religiosos y de sus dirigentes en la campaña electoral y en el cargo. En Guatemala, casi la mitad de la población es ahora no católica; los “líderes espirituales” del movimiento protestante han fungido ya como presidentes e, incluso, dictadores. Hoy intentan instrumentalizar al segmento protestante de la población para su agenda política. En Colombia, una campaña de la derecha religiosa ha socavado el proceso de paz, contribuyendo a la actual ola de violencia contra figuras de

la oposición. En Perú y en muchos otros países, grupos similares se movilizan a favor de políticas sociales patriarcales bajo la bandera Pro Vida. Todos coinciden en la opción política por la tecnocracia autoritaria y neoliberal. Solo México y Uruguay son terreno minado para estos grupos, debido a la larga tradición de un Estado laico y una sociedad secular en ambos países. Al mismo tiempo, también en América Latina operan innumerables organizaciones religiosas de base que defienden las condiciones de vida justas, la participación social y la razón ecológica; protestantes que representan posiciones sociopolíticas bastante similares a la Teología de la Liberación –corriente religiosa con sus propias raíces protestantes que a menudo ha sido declarada muerta. Pero hierba mala nunca muere, y en este caso se involucran con el desarrollo rural o urbano, la promoción de los derechos humanos, la educación y la protesta social y política. Las tensiones entre las dos grandes corrientes religioso-políticas son homólogas a esa tensión entre el peligro de un fin autoritario de la democracia y la aparición de nuevas variedades de participación democrática.

Alemania no es el objetivo de este estudio. Sin embargo, hay que señalar brevemente aquí que la injerencia fundamentalista en la esfera política también está aumentando en este país. Los evangélicos cercanos a la *Alternative für Deutschland* (AfD), por ejemplo, “decretan” –¡una fórmula con fuertes connotaciones religiosas!– Alemania libre de culpa histórica, para que los “falsos sentimientos de culpa” y el “culto a la culpa” se acaben por fin. Por el contrario, y más allá de las ideologías manipuladoras, los grupos y organizaciones religiosos de base, en su mayoría de orientación ecuménica, también están retomando en Alemania la cuestión de la desigualdad social, abordando directamente los hechos y promoviendo la participación social informada de personas marginadas.

Si se desplaza la mirada de los fenómenos a sus causas, se pueden observar ciertas similitudes entre las lógicas de las praxis religiosas y otras prácticas sociales, a pesar de todas las diferencias existentes. Obviamente, tiene gran importancia la cuestión política de cómo se

constituye y organiza el laicismo en las distintas naciones, así como la cuestión derivada de qué papel juega la libertad religiosa en los procesos políticos. Menos evidente en sus efectos sobre la práctica religiosa y política, pero al menos de igual importancia, es la creciente desigualdad social. Una refeudalización de las relaciones de propiedad produce, por un lado, concentraciones de poder y potencial de manipulación de alcance insospechado; por otro lado, experiencias de marginación, impotencia, falta de reconocimiento y declive social, ciertamente también en la clase media. Estas experiencias de desigualdad e inseguridad elementales y crecientes apenas son abordadas por una izquierda ahora culturalista. Más bien sirven a los barones manipuladores, mediáticos y religiosos, como Rupert Murdoch o Edir Macedo para movilizar a la derecha.

En este libro, quiero explorar las causas de la creciente importancia de la religión en la política mediante un análisis de las prácticas políticamente relevantes de las élites protestantes en Estados Unidos y América Latina. En este sentido, son fundamentales los dos aspectos mencionados del laicismo y la desigualdad social. Para facilitar esta tarea, me centro en tres aspectos. En primer lugar, un enfoque comparativo de los países estudiados en detalle –Estados Unidos, Brasil, Guatemala y México– ya que las diferencias en el laicismo y en la desigualdad social así lo sugieren. Es cierto que se supera la división habitual en las ciencias sociales entre América del Norte y América Latina; sin embargo no se pretende escribir una historia de entrelazamiento (*histoire croisée*). En segundo lugar, me centro en el protestantismo. Los actores evangélicos y pentecostales no solo están particularmente involucrados en el campo político actual de las Américas; sus estrategias son también mucho menos conocidas que las de la Iglesia Católica. En tercer lugar –y esto es especialmente importante para mí– este trabajo se centra exclusivamente en las élites, es decir los expertos religiosos, los dirigentes, el personal directivo y los grupos de decisión de las organizaciones protestantes. Se trata de personas e instituciones que ofrecen bienes religiosos –discursos, imágenes, eventos (de masas), programas televisivos, contenidos en

Internet, etc.– para satisfacer las necesidades religiosas de los “creyentes ordinarios”; personas que, por tanto, cobran influencia sobre esos creyentes. Así, este libro no trata de los creyentes, de sus vidas religiosas y de sus preferencias políticas. Hemos realizado una amplia investigación de campo al respecto, de la que hasta ahora solo se ha publicado una pequeña parte de los resultados; pero el presente libro trata exclusivamente de las estrategias religiosas con las que ciertos expertos religiosos ganan influencia (o pretenden hacerlo) en el campo político y, con ello, comprometer las lógicas del campo. Se trata no obstante también de las posibilidades que tienen otros expertos religiosos de introducir convicciones religiosas como opciones éticas en los debates políticos.

Las dos líneas analíticas, desigualdad social y laicidad, están representadas por el título del libro y son objeto de una reflexión normativa en el capítulo final. La metáfora del “bautizo del Leviatán” se refiere al interés de la derecha religiosa en una sociedad y un Estado autoritarios y posesivo-individualistas, en el sentido hobbesiano; con la diferencia, sin embargo, de que el Estado y la sociedad no deben ser seculares, sino bautizados. Este “bautizo” no solo santifica la desigualdad social, sino que, en cierto sentido, también desborda el “muro de separación” (Thomas Jefferson) entre el campo religioso y el político. En contrapartida, también se plantea la cuestión de una relación práctica y civilizada entre los defensores de ese muro que separa religión y política, y los que quieren derrumbarlo. En otras palabras, se plantea la cuestión de las posibilidades de un diálogo postsecular. En consecuencia, en la reflexión final, siguiendo a Jürgen Habermas, exploro las posibilidades de un entendimiento crítico entre los actores religiosos y seculares.

Este libro debe su existencia a un impulso del Ministerio del Exterior de Alemania (*Auswärtiges Amt*) y de su brazo cultural, el Instituto de Relaciones Exteriores (*Institut für Auslandsbeziehungen, ifa*). Para un trabajo de investigación por encargo, examiné en detalle la relación entre el protestantismo y la política en las Américas y publiqué un informe necesariamente breve. El excedente analítico fue

inmenso y me llevó a la decisión de presentar aquí una evaluación más detallada. Por otra parte, el presente libro se inscribe en un contexto de actividad investigadora y docente del autor desde principios de los años 80 en América Latina y ocasionalmente en Estados Unidos, que ha dado lugar a varios proyectos de investigación de mayor y menor envergadura, así como a varias publicaciones e innumerables conversaciones informativas y observaciones; y debe mucho a las herramientas decididamente praxeológicas del autor. Todo ello desemboca en el presente libro. Sin embargo, y a pesar de sus elementos históricos, el libro se centra en el presente o, más exactamente, en el período que va desde alrededor de 2016 hasta el presente, lo que potencialmente confiere un carácter periodístico a algunas partes, que –espero– sea interpretado y ponderado en su justa dimensión por los análisis académicos. Además, la escasa distancia temporal implica riesgos en la evaluación de los posibles efectos de los acontecimientos sociales. Por último, tal distancia implica que la literatura secundaria académica sigue siendo escasa y que las fuentes son, en gran medida, testimonios del cambiante e inestable mundo de los medios electrónicos: sitios web de organizaciones grandes o incluso muy pequeñas, plataformas de medios de comunicación, blogs, Twitter, Facebook, etc.

Esto tiene consecuencias técnicas para un libro académico. Nuestros esfuerzos por comprobar las fuentes de Internet justo antes de su publicación se vieron impedidos en no pocas ocasiones por efímeras entidades de la World Wide Web a las que ni siquiera la *Wayback Machine* pudo resucitar. Una y otra vez, los enlaces consultados en 2018 o 2019 ya no estaban activos en 2020; recientemente conducían en ocasiones a ofertas de fundas para el teléfono móvil, préstamos o productos porno. A veces, los sitios ya no eran accesibles desde Europa. En estos casos, procuramos actualizar los enlaces; en los casos donde tampoco esto fue posible, no nos queda sino pedir la confianza de los lectores. Por el mismo carácter efímero de estas fuentes, hemos decidido no crear un índice especial para ellas. En cambio, las referencias a las fuentes estables, como los sitios web de los medios

de comunicación establecidos (*New York Times*, Proceso, etc.), se incluyen en la bibliografía general; las fuentes efímeras (Facebook, Twitter y similares) se citan en el texto en notas a pie de página. Para organizaciones fácilmente identificables y localizables, como el *National Council of Churches* de Estados Unidos, proporcionamos una dirección web solo cuando por el contexto se pretenda hacer referencia a un tema concreto. Los sitios web de las organizaciones más pequeñas se citan igualmente en las notas a pie de página.¹

Tuvimos que fijar plazos para la edición de los estudios por países. Por un lado, es imposible avanzar en cuatro estudios de país (más varios estudios de caso temáticos) en paralelo, por lo que fue necesario fijar un plazo de redacción sucesivo entre 2018 y 2020 para cada país y los estudios temáticos en este orden: Estados Unidos, Guatemala, Brasil, México, estudios de caso. Por otra parte, recientemente se han producido acontecimientos, especialmente en Estados Unidos, que no podían dejar de considerarse. Por ello, en algunos lugares hay más referencias actuales de las que hubieran permitido los plazos.

El éxito tiene muchos padres, dicen. Cabe mencionar aquí otros padres legítimos. Álvaro Espinoza y Sebastián Schlerka han dejado atrás los tiempos difíciles con la comprobación de las direcciones de Internet y la creación del aparato bibliográfico. Sebastian Schlerka también corrigió todo el texto, comprobó su verosimilitud, dio muchas pistas importantes y, finalmente, diseñó el texto y los gráficos para la composición del libro. Leif Seibert también corrigió gran parte del texto y fue, como siempre, un buen compañero de debate en cuestiones de análisis y consideraciones normativas. Por fin, Adrián Tovar tradujo el texto del alemán al español de forma congenial. ¡Muchas gracias a ellos! En caso de que se encuentren errores de hecho en el texto, la responsabilidad recae exclusivamente en el autor. También quiero dar las gracias a los interlocutores de los Estudios

¹ Si para ciertos lectores una fuente de Internet es muy importante pero ya no se puede encontrar en la red, pónganse en contacto con el autor para obtener una captura de pantalla.

Interamericanos de la Universidad de Bielefeld, especialmente a Olaf Kaltmeier y Willy Raussert, por diversas sugerencias. Además hay que agradecer el formidable apoyo del equipo de la editorial de la Universidad de Bielefeld, especialmente de Sabrina Timmer, así como del Rectorado de la Universidad de Bielefeld, que ha patrocinado generosamente el trabajo de este libro.

Bielefeld, diciembre de 2020
y, para la traducción, enero de 2023
Heinrich Wilhelm Schäfer

Capítulo 1

El Leviatán y sus bautizadores. Introducción

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación.

(Hobbes, [1651] 1940, p. 117)

El Leviatán es una figura mítica del libro de Job del Antiguo Testamento, que surge del mar y reina con terror, pues “no hay sobre la tierra quien se le parezca: animal hecho exento de temor. Menosprecia toda cosa alta; es rey sobre todos los soberbios” (Job 41:33 y ss., según Reina Valera). Thomas Hobbes utilizó el monstruo como metáfora del gobernante que, con su poder absoluto, frena la “guerra de todos contra todos” y hace posible el individualismo posesivo como programa secular más allá de cualquier regulación eclesiástica.

Mientras tanto, el individualismo posesivo en forma de neoliberalismo se ha convertido en la guerra de todos contra todos. Tras el retroceso democrático de los autócratas a lo largo de varias décadas, ahora surgen nuevos contendientes ante la crisis de legitimidad

del modelo neoliberal, como Donald Trump, Jair Bolsonaro o Recep Tayyip Erdoğan, que ahora utilizan ideologías religiosas para legitimar el sistema. Se pretende bautizar al Leviatán.

Leviatán: Una “guerra de cada uno contra todos” caracteriza la convivencia humana, postula así Thomas Hobbes al hablar de un supuesto estado de naturaleza antes de que las personas lograsen organizarse políticamente (Hobbes, [1651] 1940, XIII, p. 117).¹ Como es sabido, Hobbes llega a la conclusión de que la pacificación solo puede tener lugar a través de un gobierno autoritario, un “soberano”. Este último está por encima de toda ley, tiene una autoridad dictatorial y difunde el miedo y el terror. Esta autoridad, sin embargo, no le viene de la gracia de Dios ni de facultades heredadas. Más bien, según Hobbes, los individuos autónomos en guerra acuerdan un contrato social que convierte al soberano en gobernante absoluto para la protección de los individuos entre sí y de los enemigos externos. Es un poco como si el pueblo de un Estado eligiera a un presidente y comandante en jefe militar e inmediatamente después de la elección le permitiera llevar a cabo arreglos políticos y extorsiones que, incluso, anulan de hecho la división de poderes. En cualquier caso, sin embargo, el gobierno del soberano hobbesiano no se legitima de modo “feudal-teológico”, sino puramente secular, “burgués-racional” (Klenner, 1996). Es en la aplicación de un cálculo racional de utilidad a la legitimación de la dominación en lo que consiste la importancia histórica de la construcción hobbesiana. Que Hobbes nunca permitiría el “bautizo” del gobierno del soberano, queda doblemente claro: en la tercera parte del *Leviatán*, que contiene una interpretación racionalista de la Biblia, y en la cuarta parte, con sus duras polémicas contra las prácticas religiosas.

¹ Para lo siguiente ver también Klenner (1996) y Macpherson (2016). El estado de naturaleza es una construcción que se utiliza a menudo en las teorías liberales (por ejemplo, también en Rawls, 1975); presumiblemente porque permite un concepto abstracto de igualdad.

Sin embargo, hoy observamos, sobre todo en América Latina y en Estados Unidos, que especialmente los simpatizantes de las formas autoritarias de gobierno tienen una fuerte tendencia a “bautizar” religiosamente el gobierno político. Donald Trump está reuniendo en torno suyo una corte de la derecha religiosa en la Casa Blanca.² En un discurso ante el *Center for Strategic and International Studies*, el exdirector de la CIA y devoto evangélico Mike Pompeo apostrofa al periodista de investigación Julien Assange y a sus colegas como “demonios” que deben ser perseguidos con dureza simplemente porque WikiLeaks sacó a la luz algunos crímenes de guerra de Estados Unidos (CIA, 2017; véase también la entrevista con el enviado especial de la ONU sobre la tortura, Nils Melzer, en Ryser, 2020). El actual presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, se hizo bautizar por un representante de la derecha religiosa en el río Jordán en 2016 con fines publicitarios –mientras que la opositora de izquierda Marina Silva, pentecostal practicante, considera la religión un asunto privado (Fujita, 2018; véase también R. Oliveira, 2018). El presidente de El Salvador, tendencialmente de izquierda en sus orígenes, Najib Bukele, recibe su estrategia para un golpe de Estado contra su propio gobierno en una conversación con Dios (S. Weber, 2020; también Redacción BBC News Mundo, 2020; Cartagena, 2020). Los golpistas de derecha en Bolivia en torno a Janine Añez hacen un ritual en el Palacio Nacional con una Biblia de gran tamaño y quieren exorcizar los “demonios indios” del país (San José, 2019; Philips, 2020), restan importancia a COVID-19 junto a Trump y Bolsonaro, etcétera, etcétera...³ El gobierno autoritario se bautiza en plena luz pública.

² “*Court Evangelicals*” es como los llama John Fea (2018, p. 115 y ss.).

³ La respuesta de la derecha religiosa al COVID-19 muestra una mezcla similar de aprovechamiento y legitimación religiosa del poder, a expensas de las poblaciones vulnerables. Los predicadores de la derecha religiosa no solo ningunean sistemáticamente los peligros reales, sino que se toman la foto con Donald Trump y animan a asistir a eventos en masa. También vinculan esa asistencia a las promesas de curación. Si donas, te mantienes sano. Anteriormente condenado por fraude, Jim Bakker vende una tintura ineficaz como cura milagrosa contra el COVID. He aquí algunos

Dado que estos actores comparten el autoritarismo de Hobbes, su programática puede proporcionar algunos elementos de reflexión sobre cómo interpretar sus aspiraciones bautismales. Sin embargo, revela también en parte los autoengaños sistemáticos del liberalismo secularista. Porque la línea de conflicto principal por una política que respete la dignidad de todo ser humano no corre en absoluto entre el laicismo (neo)liberal, por un lado, y el moralismo religioso, por otro. Tal vez de forma sorprendente para muchos europeos, la función mediadora de una ética de motivación religiosa pero compatible con un laicismo democrático se hace evidente en el curso de la presente investigación. Pero volvamos por lo pronto a las enseñanzas de Thomas Hobbes.

Según Hobbes, la guerra de cada uno contra todos en el estado de naturaleza es una consecuencia del hecho de que todos los hombres son iguales (de forma abstracta), pero que también todos creen tener derecho a todo y tratan de imponer este derecho a los demás. Según Hobbes, la inseguridad surge de la igualdad y de ella surge la guerra. Aquí Hobbes presupone que en el estado de naturaleza las personas viven en permanente competencia entre sí. Las causas de los conflictos son la rivalidad por los bienes económicos, la inseguridad y el prestigio social. Uno “hace uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres”. El otro se defiende. Y un tercero “recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta” (Hobbes, [1651] 1940, XIII, p. 117). A más tardar ahora uno debería sospechar de la supuesta igualdad en el estado primordial.

Hobbes deriva entonces de esta construcción la necesidad de contener tales desmanes (Hobbes, [1651] 1940, XVII y ss., p. 147 y ss.). Debe haber una entidad social con el fin de la seguridad personal, para permitir que los negocios de los individuos se lleven a cabo sin problemas por medio de una pacificación obligatoria. Lo ideal es que lo

ejemplos: Stewart (2020), Abowd (2020) y Flynn (2020). Sin embargo, también hay críticas religiosas, que se abordan a continuación.

haga la asamblea de los ciudadanos afectados, que transfieren todo su poder a una persona o asamblea –a la monarquía o a la Cámara de los Comunes, se podrá decir.⁴ El “soberano” gobierna entonces sembrando el miedo y el terror a las violaciones de la ley, pero él mismo –¡atención!– está por encima de la ley y no puede ser destituido. Hobbes es lo suficientemente realista como para considerar y encontrar legítima una usurpación violenta de posiciones de poder a la par de un autosometimiento democrático idealizado. “El poder sale de los puños, no de la buena cara [...]”.⁵ O, en otras palabras, “*auctoritas, non veritas facit legem*” –la autoridad, no la verdad, hace las leyes;⁶ lo que equivale a que la supremacía militar se convierta en última instancia en la posición clave del poder, como suele ocurrir en los sistemas presidenciales.

Hobbes deriva el derecho del poder. A este respecto, Marx y Engels afirman en *La ideología alemana* (1959, III San Max, 5.A.II La Ley; 1969 [orig.], p. 311) que así “el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado”. Estas relaciones son la

vida material de los individuos [...] su modo de producción [...] y la forma de intercambio que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada [...].

Según este punto de vista, el derecho positivo y la ley son la expresión de una norma de clase existente y, en consecuencia, deben ser juzgados bajo el criterio de la dignidad de cada individuo *como ser humano* y no como miembro de una clase social. Es justo este criterio el que

⁴ Hobbes estaba ya curado de espanto en asuntos políticos y mantiene las alternativas abiertas ante los partidos contendientes en torno a los cromwellistas y en torno a los diferentes monarcas.

⁵ “[...] de los cañones sale el poder, no de las bocas” (Wolf Biermann: Balada del camarógrafo). [“... aus Mündungen kommt die Macht ja, und nur aus den Mündern nicht”. (Wolf Biermann: Ballade vom Kameramann)].

⁶ Hobbes en la versión latina del *Leviatán*, citado en Klenner (1996, p. xxxv).

Hobbes niega. Más bien, pretende utilizar una “forma de gobierno dictatorial” (Klenner, 1996, p. xxxi) para crear esas relaciones sociales en las que los que tienen propiedades puedan venderlas y comprarlas libremente, incluida la fuerza de trabajo de los desposeídos.

Esto corresponde a la forma en que Hobbes determina el valor de un ser humano. Está, como es el caso de todas las cosas, en su precio. Es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder.⁷ Por consiguiente, no es absoluto, sino una “consecuencia de la necesidad y del juicio de otro” (Hobbes, [1651] 1940, p. 91). Así pues, la dignidad de cada ser humano ya no reside en su propia humanidad, sino en su valor de mercado. La dignidad se entiende, por tanto, como el “valor conferido a él por el Estado” la cual se “se expresa en cargos de mando” (p. 91). Hobbes establece así una teoría política autoritaria de la entonces emergente economía y sociedad posesivo-individualista (Macpherson, 2016). Así, Marx interpreta correctamente esta reducción de la dignidad humana cuando la entiende, en condiciones capitalistas desarrolladas, como una reducción de la humanidad de los asalariados a su fuerza de trabajo (Marx, 1990, p. 161 y ss.; 1962 [orig.], p. 181 y ss.; *El Capital*, t. 1, c. 4.3).

Individualismo posesivo: Para la forma de sociedad posesivo-individualista, ya a partir de la modernidad temprana, encontramos de forma seminal una diferenciación funcional de la sociedad. Ya en Hobbes se observa que el soberano y los agentes económicos están claramente diferenciados entre sí. Esto no es accidental, sino una condición sistémica para que el sistema capitalista pueda desprenderse del feudalismo que lo precedió en primer lugar. El modelo social del *Leviatán* es estrictamente jerárquico, pero al menos se basa en la división del trabajo. Los “gobernantes” y los “beneficiados” no

⁷ ... por lo que el “poder” de una persona se expresa en una amplia variedad de capacidades presentes que son capaces de adquirir algo “bueno para su futuro” (Hobbes, [1651] 1940, p. 90). Con un poco de audacia teórica, las diversas formas de poder que enumera Hobbes podrían entenderse como formas de capital en el sentido de Bourdieu, ya que todas ellas permiten realizar inversiones para obtener algo tercero.

son la misma gente; el poder político y el económico están separados, para que pueda empezar a funcionar una “economía de mercado capitalista”.

Por otra parte, Hobbes presupone el marco de “una forma de Estado dictatorial” (Klenner, 1996, p. xxxi) para el funcionamiento del individualismo posesivo. No se piensa en la separación de poderes ni en la autoorganización sistémica; la parte “más alta” del cuerpo del monstruo marino, la cabeza, metáfora del soberano, establece las reglas. Para la economía capitalista, esto significa que funciona mediante el cierre de contratos. El soberano no interfiere en los procesos económicos propiamente dichos; solo establece el marco legal de manera dictatorial. Lo mismo ocurre con la religión. El cálculo económico y político de la utilidad desplaza por completo a la ética religiosa. Esto ya es evidente en la polémica de Hobbes contra el aristotelismo, que era el puntal argumentativo de la Iglesia Católica de la época. Hobbes reconoce algo así como la existencia de un Dios (cristiano);⁸ pero se opone con vehemencia a las reivindicaciones políticas y a las prácticas “supersticiosas” de las iglesias. Si los gobernantes políticos, o incluso religiosos, intervinieran directamente en la economía y en la estructura de la propiedad, se volvería al sistema “feudal-teológico”.

Al legitimar el individualismo posesivo y hacer plausible lo que un día equivaldría a una diferenciación funcional de la sociedad, Hobbes satisface una necesidad urgente de la clase capitalista emergente de su tiempo. El soberano dictatorial es especialmente necesario cuando

la sociedad de mercado no está todavía firmemente establecida para inculcar en ella las motivaciones y los comportamientos necesarios para su desarrollo. Hay que reducir el consumo lujoso, fomentar el

⁸ Esto era prácticamente inevitable en su época. Incluso Descartes –a quien Hobbes conoció personalmente– escribe de vez en cuando sobre un ser divino que dirige el mundo. Esto no afecta a su innovación real, que es el sujeto que se sostiene completamente por sí mismo, sobre todo teniendo en cuenta su historia de recepción. También en Hobbes, el Dios cristiano es solo un molesto requisito.

ahorro y la laboriosidad, y obligar a los capaces a trabajar [...]. (Macpherson, 2016, p. 114)

En este contexto, el individualismo abstracto, así como el postulado de la igualdad de oportunidades en el estado de naturaleza, se muestran como medios probados para excluir de la teoría social los antagonismos sociales reales y los desequilibrios de poder. Sin embargo, Hobbes percibe diferencias sociales, por ejemplo, entre “poderosos” y “gente común”, poseedores y desposeídos. Los poseedores, sostiene Macpherson (2016, p. 115 y ss.), pueden comprometerse con el soberano y con contratos de largo plazo porque se benefician del funcionamiento de la economía y están protegidos contra el incumplimiento de las normas a corto plazo. Los desposeídos están sometidos al soberano, para bien o para mal, mientras no vean “ninguna alternativa a la sociedad de mercado y el orden de la propiedad”. En Hobbes, aparecen –de manera muy actual– principalmente como objetos de manipulación. Tampoco, en su opinión, se sienten oprimidos, ya que

el entendimiento de las gentes vulgares, a menos que no esté nublado por la sumisión a los poderosos, o embrollado por las opiniones de sus doctores, es, como el papel blanco, apto para recibir cualquiera cosa que la autoridad pública desee imprimir en él. (Hobbes, [1651] 1940, p. 269)

Basta –para que la violencia simbólica se realice– con que consideren que no hay alternativa a la sociedad posesivo-individualista.

Sin embargo, al igual que otros liberales económicos, Hobbes no reconoce la dinámica de formación de clases del individualismo posesivo. Tanto Hegel como, especialmente, Marx señalan que el estado de naturaleza de Hobbes no describe otra cosa que la sociedad burguesa primitiva en forma de campo de batalla (Klenner, 1996, p. xxxvii). Por lo tanto, es importante tener en cuenta la dinámica de reproducción capitalista a través de la explotación de la fuerza de trabajo y la acumulación y, en particular, la concentración del capital, lo que supone una intensificación cada vez mayor del antagonismo

de clase. Para disimularlo ante las clases bajas, Hobbes, como se ha visto, propone la manipulación: la “inscripción” o bien “impresión” de las clases bajas con mensajes manipuladores. Pero el “papel” no está “en blanco”. Por lo tanto, Hobbes estima que la lógica que garantiza la posición del soberano es demasiado fuerte. A medida que los antagonismos no mediados se hacen más fuertes, el gobierno del autócrata puede derivar hacia una crisis de la hegemonía. Los excluidos protestan. El individualismo posesivo desemboca en su autodestrucción económica por el desmoronamiento de sus propias precondiciones sociales.

Bajo esta lógica, entre los actores religiosos de América Latina y Estados Unidos pueden encontrarse ciertamente aquellos que se abocan a las relaciones de producción y los problemas particulares emanados de la competencia y la dominación de clases mediante estrategias muy diferentes. Los impulsos de la católica Teología de la Liberación se han extendido desde hace tiempo a los movimientos de base protestantes, en América Latina y Estados Unidos. El movimiento *Sanctuary*, con la participación de *protestantes mainline*, protegió –en contra de la voluntad del gobierno en Estados Unidos– a los refugiados centroamericanos en la década de 1980, y lo sigue haciendo hoy con migrantes legales e ilegales. Los *Pentecostals for Peace and Justice* abogan contra una gran variedad de gobiernos por un cambio radical de política. En Brasil, organizaciones como el movimiento *Coordenadoria Ecumênica de Serviço* (CESE) o *Koinonia*, así como el movimiento *Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito*, abogan por el Estado de Derecho y la protección de las minorías frente a la autocracia de Bolsonaro. Las iglesias protestantes indígenas de Guatemala, Ecuador o Perú hacen campaña a favor de condiciones de vida humanas para la población rural marginada y apoyan, por ejemplo, la lucha contra el envenenamiento del medio ambiente y el desplazamiento de la población por la industria minera. Establecen instituciones educativas indígenas enfocadas en derechos humanos y promueven la agricultura sostenible. Organizaciones protestantes como el Instituto Paz y Esperanza de Perú dedican su labor religiosa

a la defensa contra la violencia en todos los niveles de la sociedad y a construir “una sociedad solidaria, justa y humana”.⁹ En resumen, el terreno de las luchas sociales no se deja en absoluto en manos del autoritarismo religioso. Allí donde este actúa con especial descaro, la resistencia surge sobre todo en la sociedad civil no religiosa, como demostró de forma impresionante en el carnaval de Río 2020 la gran escuela de samba *Manguieras*, que escenificó una crítica sensual y elocuente al fundamentalismo de Bolsonaro y sus seguidores (Reação Brasil 247, 2020; Carvalho, 2020).

Refeudalización: Un efecto relativamente nuevo del sistema capitalista, especialmente del neoliberal, es que los ricos se enriquecen tanto a través de la concentración autónoma del capital que la acumulación económica ya no es suficiente para ellos. Además, los rasgos meritocráticos de la economía ideal hobbesiana pierden importancia. ¿Qué sentido debe tener la prohibición del consumo suntuoso, el llamamiento al ahorro y a la diligencia, y la obligación de trabajar (Macpherson, 2016, p. 114) para los multimillonarios cuya riqueza prácticamente se multiplica por sí misma y es transferida a herederos completamente carentes de cualquier mérito, quizás ya por generaciones? Por el contrario, una organización política que defiende el ideal del éxito ganado con esfuerzo y que también se dedica a la redistribución, aunque sea mínima, a través de los impuestos, contraviene a la oligarquía económica. Así que los sujetos económicos influyen cada vez más en la política y comprometen su funcionamiento político a través del capital económico. Hobbes probablemente vería esto como el comienzo de un retorno a las condiciones

⁹ En consecuencia, durante la crisis por COVID, también hay voces religiosas de la razón y críticas a los ideólogos religiosos y a los políticos. Las duras críticas a los actores religiosos que se benefician de la crisis provienen de los *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* (PCPJ) (Grenholm, 8 de marzo de 2020). De forma diplomática pero clara, Eugene Cho, de la organización de ayuda *Bread for the World*, critica que Trump hable del “virus chino” (Pulliam Bailey, 2020). De nuevo, el PCPJ establece una clara conexión entre la propagación del COVID-19 y la injusticia social, así como el nacionalismo (Grenholm, 3 de junio de 2020).

feudales. Y, de hecho, se observan tendencias de refeudalización en todo el mundo (Neckel, 2010; Kaltmeier, 2019).

La legitimidad del sistema de propiedad individualista está, pues, en crisis. Esto se debe, entre otras cosas, a que la desintegración del sistema económico y político se hace sentir incluso en las precarias condiciones profesionales de las clases medias tecnocráticas superiores. Es difícil legitimar el sistema de aumento y concentración progresiva del capital y de marginación y desvalorización del trabajo, con la lógica puramente económica y la bonita frase de que el beneficio económico individual beneficia en última instancia a todos. Así, surge un problema de legitimidad para las oligarquías. Es cierto que el monopolio de facto del poder por parte del soberano debe sostenerse en la medida de lo posible, y mejor aún reforzarse, para mantener bajo control a los perdedores que protestan. Pero el cálculo de utilidad posesivo-individualista ya no es suficiente para legitimar el rápido aumento de los antagonismos sociales.

Las políticas de identidad cultural y religiosa son una de las respuestas a esta situación y aceleran el proceso de *desdiferenciación* funcional de las sociedades modernas.

Política identitaria interesada: Los antagonismos de clase que el liberalismo económico trata de ocultar vuelven a abrirse paso por su pura visibilidad en la vida cotidiana, incluso, de las sociedades industrializadas del Norte. Además, es cada vez más evidente que la racionalidad instrumental del liberalismo económico y político no representa en absoluto una razón impecable ni intereses nítidamente calculables. Por lo tanto, la distinción a menudo utilizada entre política de intereses y política de identidad corre el riesgo de quedar desdibujada.¹⁰ Desde el punto de vista decolonial de muchos intelectuales del Tercer Mundo, hace tiempo que está claro que el liberalismo económico también es solo política de identidad –solo que de

¹⁰ En el contexto de las negociaciones concretas para la resolución de conflictos, esta distinción está ciertamente justificada; sin embargo, en el contexto más amplio de la legitimación de los sistemas económicos y políticos, su validez es cuestionable.

una cultura posesivo-individualista.¹¹ Esta constatación no se limita a los clubes de debate universitarios.

Con la crisis de legitimación del modelo posesivo-individualista aumenta la importancia de estos patrones de legitimación político-identitaria, que no se basan en la organización económica y el universalismo de la racionalidad instrumental. La validez universal de lo propio es ahora más bien generada por la política identitaria culturalista. Y esto ya no es solo el caso de los subalternos que quieren defenderse del globalismo posesivo-individualista. La necesidad de una política culturalista está creciendo especialmente entre las oligarquías que perciben la crisis de legitimidad puramente económico-instrumental, están cada vez más bajo el fuego de los movimientos de protesta, y quieren dirigir el impulso de la protesta hacia sus agregados a través de una manipulación inteligente (se podría llamar populismo de élite). Un enfoque conveniente a este fin es la política de identidad étnica que se encuentra en la movilización del odio contra los extranjeros y las minorías. En los Estados Unidos, tiene tradición en forma de racismo. En América Latina depende en gran medida del grado de diferenciación étnica, así como del éxito de las políticas de integración en las distintas naciones. Las políticas de identidad en torno a cuestiones sociomorales –desde el género hasta el colectivo LGBT o el aborto– sirven a la derecha religiosa –según nuestro análisis– por encima de todas las demás para movilizar la protesta conservadora y unir a los manifestantes en torno a programas conservadores más amplios.¹²

Política de identidad religiosa, Estado y sociedad: Este tipo de movilización se asocia muy a menudo con movimientos religiosos cada vez más fuertes, especialmente el protestantismo, tanto en Estados

¹¹ Cf. Schäfer (2020b, pp. 520-531), especialmente (p.527 y ss.) sobre las reflexiones de Adrián Tovar.

¹² La movilización con interés en la diversidad –género, sexo, etc.– puede, además, oscurecer en cierta medida la visión de los procesos socioeconómicos cruciales a través de la programática culturalista que a menudo se da.

Unidos como en América Latina. A través de su referencia a la trascendencia, los actores religiosos son especialmente idóneos para imprimirle a posiciones particulares pretensiones de validez universalistas. Esto funciona especialmente bien en sociedades con una fuerte religiosidad popular, incluyendo las del hemisferio occidental que consideramos en este libro.¹³

En Estados Unidos, la política de identidad religiosa no es una novedad. Desde hace mucho tiempo ha estado fuertemente asociada a la economía individualista posesiva desafiando las interpretaciones laicistas de la Constitución. En América Latina, la legitimidad religiosa del modelo económico y social correspondiente no es en modo alguno igual de evidente. Más bien, es objeto de luchas religiosas y políticas. Al mismo tiempo, existen en ambas regiones actores religiosos en pie de lucha contra el individualismo posesivo con la demanda de justicia social.

Laicidad y desdiferenciación: El hecho de que los actores religiosos intervengan cada vez más en los procesos políticos es uno de los escenarios de la desdiferenciación social. La diferencia funcional entre la práctica religiosa y otras formas de práctica es disuelta por los actores religiosos mediante un trabajo político constante. De este modo, se cuestionan los acuerdos constitucionales de separación entre un Estado más o menos laico y las organizaciones religiosas, y entre la vida social secular y la práctica religiosa.

El problema de la influencia de las instituciones religiosas en la política y la economía ya estaba en la mente de Hobbes. Así, con una precisión asombrosa, apunta a las iglesias cristianas en las partes III y IV del *Leviatán*, menos conocidas. Al final de este libro¹⁴ echaremos un vistazo a estos capítulos. Por ahora, nos ocuparemos de la cuestión de los medios por los que los actores religiosos de Estados Unidos y América Latina intentan bautizar al Leviatán.

¹³ ... mas no en Europa.

¹⁴ Capítulo 9. El Leviatán y el mar. Conclusión.

En América Latina y Estados Unidos, la presencia política y cívica de los movimientos cristianos ha adquirido una importancia creciente en las últimas décadas. En Estados Unidos, sobre la base de una tradición evangelical muy arraigada y estrechamente vinculada a la identidad nacional, han surgido influyentes actores político-identitarios, especialmente de derechas, que ejercen una influencia considerable en la política. Sin embargo, en las dos últimas décadas –en particular como respuesta a la administración de George W. Bush– los *New Evangelicals* progresistas se han hecho cada vez más prominentes. En América Latina, las iglesias protestantes operan en condiciones socioculturales totalmente diferentes desde mediados del siglo XIX. Sin embargo, las conversiones masivas de católicos a comunidades protestantes, especialmente pentecostales, han cambiado en gran medida el panorama religioso de América Latina y, al mismo tiempo, han generado nuevos e importantes grupos de influencia en la política. Para América Latina esto no significa automáticamente que esas iglesias sean sistemáticamente fundamentalistas y agresivas. Por el contrario, también aquí se han formado movimientos para los que la paz justa con vistas a toda la sociedad es el horizonte ético de acción. Por lo tanto, el protestantismo en Estados Unidos y en América Latina no puede equipararse a la “derecha religiosa”. Tendremos esto en cuenta prestando la debida atención a los actores no fundamentalistas, en su mayoría de orientación ecuménica,¹⁵ así como a las diversas disputas.

En Estados Unidos, en las últimas décadas, la tradición protestante, que existe desde la época colonial, se ha ido formando cada vez más políticamente, sobre todo en los años de la administración de George W. Bush. La derecha religiosa –constituida no solo por evangélicos, sino también por neopentecostales y católicos– con su

¹⁵ Con el término “ecumenismo” no me refiero a la búsqueda interconfesional de un consenso formulista sobre posiciones dogmáticas. Me refiero al llamado ecumenismo de la justicia, muy extendido en las Américas, tal y como fue promovido desde los años 50 por el Consejo Mundial de Iglesias de Ginebra y asociado hoy a los conceptos clave de justicia, paz e integridad de la creación.

programa de abolición de la separación Iglesia-Estado en una “Nación Cristiana” es solo una corriente entre otras. Otra vertiente de la tradición, que va desde el evangelicalismo caritativo y las iglesias afroamericanas del siglo XIX, pasando por el movimiento por los derechos civiles y hasta el *Social Gospel* del *protestantismo mainline*, se ha reformado justo después de los años de G. W. Bush como una corriente liberal de izquierda cercana a los demócratas, para quienes la paz, la justicia y la integridad de la creación son preocupaciones centrales. Además, la inmigración procedente de América Latina ha tenido un impacto creciente en el panorama religioso y político de Estados Unidos. En 2016, el Donald Trump fue elegido presidente con la ayuda de la campaña de la derecha religiosa y los votos del 81 % de los votantes evangélicos blancos –a pesar de cualquier reparo moral que uno pueda tener como evangélico ante su modo de vida. Las elecciones intermedias de 2018 sugirieron que el electorado evangélico de Trump es estable; y una encuesta de principios de 2020 muestra que este segmento del electorado es aparentemente muy resistente al aprendizaje (Pew Research Center, 2020).¹⁶ Sin embargo, a pesar del vigoroso apoyo de la derecha religiosa, Trump perdió la campaña, aunque con unos 70 millones de seguidores. Sus continuas mentiras sobre el supuesto fraude electoral fueron secundadas por muchos de sus “*Court Evangelicals*” (Fea) hasta mediados de diciembre.

En América Latina se ha establecido desde el siglo XIX un protestantismo misionero procedente de Estados Unidos, pero su perfil se ha transformado radicalmente hasta la fecha. En particular, el movimiento pentecostal –una forma de cristianismo de piedad entusiástica– tiene entretanto una influencia duradera en América Latina en forma de innumerables grupos pequeños y grandes organizaciones. Los porcentajes de población cristiana no católica llegan

¹⁶ En 2018, el 81 % de los evangélicos blancos dieron su voto a Donald Trump. La citada encuesta de Pew de principios de 2020 preguntaba: “¿Hasta qué punto ‘luchar por lo que creo’ describe a Donald Trump?”. *Muy bien*, contestó el 53 % y, *bastante bien*, el 28 %; que combinados suman un 81 %.

hasta el 45 % (en Guatemala), y la distribución sociodemográfica del protestantismo es amplia. Por un lado, un gran número de pequeñas organizaciones de la clase social baja se ocupan de los problemas cotidianos de la población, y algunas de ellas están desarrollando ahora un trabajo social y de paz a nivel de barrio (por ejemplo, contra la delincuencia relacionada con las drogas). Por otro lado, aumenta el número de grandes organizaciones neopentecostales de clase media-alta y alta, que buscan crear “naciones cristianas” moldeando las sociedades a través de escuelas y universidades privadas e influyendo directamente en la política nacional, al tiempo que socavan deliberadamente los procesos de paz y promueven políticas radicales en su propio interés, como las del presidente brasileño Bolsonaro. Brasil y México han elegido recientemente a dos presidentes de perfiles muy diferentes, ambos con vínculos biográficos con las iglesias protestantes, aunque también de perfiles muy diferentes y con efectos esperados muy distintos en la sociedad. Los análisis por países de Brasil y México que se encontrarán en este libro contrastarán fuertemente las respectivas políticas.

Relatividad y God Talk: En resumidas cuentas, ha surgido en los Estados Unidos y en América Latina una multiplicidad de actores protestantes cuya presencia y acciones tienen efectos directos en la política nacional. En ambas regiones, podremos distinguir a partir de nuestros análisis dos corrientes políticamente relevantes: las organizaciones de orientación ecuménica y la derecha religiosa. La diferencia central entre ambas tendencias es que los actores de orientación ecuménica suelen transformar sus convicciones religiosas en posiciones éticas para llevarlas al discurso político y social en código secular, como una posición relativa entre otras posiciones igualmente relativas, algo que les es muy familiar a los ciudadanos de muchos países europeos y latinoamericanos. Menos conocido es el *God Talk* de la derecha religiosa ¿Qué significa esto?

El término *God Talk* se utiliza ocasionalmente de forma coloquial para referirse a la –para los no creyentes– cansina verborrea de

algunas personas piadosas que ponen todo y cualquier cosa en relación con Dios. Los raperos también utilizan el término *God Talk* en su música, aquí por ejemplo con Tyga: “*This God talk. Let God talk. Stand back lil nigga, let God talk*”.¹⁷ *God Talk* también puede comercializarse en camisetas.¹⁸

En la literatura devocional, por supuesto, hay innumerables tratados sobre eso y sobre cómo uno puede y debe hablar con Dios; sin embargo, no se utiliza el término *God Talk*. Desde el punto de vista teológico, propiamente hablando, el término se utiliza muy poco. Por un lado, es utilizado positivamente por un teólogo católico existencialista en el sentido de “las formas más sofisticadas y reflexivas de hablar de Dios” (Macquarrie, 1970, p. 11). Curiosamente, el término adquiere una connotación negativa desde la perspectiva de los teólogos afroamericanos y latinos. Contra el *God Talk*, Anthony Pinn (2012) esboza una teología no teísta y universalista. Rubén Rodríguez (2008) sitúa el término en el contexto del racismo y lo contrapone al “Cristo Mestizo”. El teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez (1987), en su interpretación de Job, critica al *God Talk* por sus arrogantes pretensiones de verdad.

En la ciencia política solo hay, que yo sepa, dos investigadores que averiguan sobre los procesos políticos bajo esta palabra clave. (Por supuesto, hay muchos más que estudian los discursos religiosos en la política). Paul Djupe y Brian Calfano (2014)¹⁹ examinan el *God Talk* como una estrategia entre el marketing político y la identidad (p. 48) para que las élites políticas comunicantes atraigan a sus seguidores a través de *señales* religiosas (p. 45). Destacan que el *God Talk* en los discursos políticos no se basa en absoluto en un lenguaje religioso explícito. Más bien, las audiencias religiosas reconocen entre líneas

¹⁷ El rap de Tyga-*God* puede escucharse en <https://www.youtube.com/watch?v=DiI-RIUihQPE> (consultado el 10 de noviembre de 2020).

¹⁸ Las camisetas se exhiben para su venta en <https://www.facebook.com/GodTalkDaily/> (consultado el 11 de octubre de 2020).

¹⁹ Véase también Calfano y Djupe (2009). En una línea similar, más periodística, están David Domke y Kevin Coe (2008) con *The God Strategy*. Las consecuencias prácticas de *God Talk* en la política de G. W. Bush se presentan en Domke (2004).

alusiones que otras ni siquiera perciben como religiosas.²⁰ Además, no se pretende presentar un contenido político demasiado explícito en los discursos religiosos. De todos modos, las audiencias llegarían a las conclusiones previstas por sí mismas. Por último, es beneficioso para la comunicación religioso-política que exista una relación sólida entre los actores políticos y religiosos, “como la que existe entre los evangélicos y el Partido Republicano” en los Estados Unidos (p. 46). La conclusión es que el *God Talk* en política sigue “la misma lógica que el *microtargeting*”, con la diferencia, sin embargo, de que “el *God Talk* se ofrece al público en general” (p. 47). Dado que el *God Talk* estudiado por ellos es un sistema tan sofisticado, los estudios que se centran solo en el uso explícito del lenguaje religioso no pueden descubrir todo su impacto. Esto va en detrimento de nuestra investigación, en la medida en que me enfocaré solamente en el *God Talk* explícito. Por lo tanto, es probable que los efectos reales de la práctica estudiada aquí sean incluso mayores que los sugeridos en este libro.

Utilizamos el término *God Talk* de forma más restringida que Djupe y Calfano (2014), para referirnos al uso explícito del discurso religioso para absolutizar las pretensiones de verdad de los hablantes. A través de su *God Talk*, estos actores afirman conocer objetivamente los pensamientos y acciones de Dios, así como estar autorizados a imponer sus puntos de vista en la política y la sociedad; dentro de la derecha religiosa, a menudo con el respaldo de las oligarquías y con un considerable poder mediático. A través de esta práctica y de sus conexiones en la política, estos actores son –como veremos más adelante– la ponzoña ideal en el campo político. Es decir, son los socios ideales no solo para reforzar, sino también para legitimar la destrucción de los fundamentos comunicativos de la democracia mediante el uso generalizado y sistemático de la mentira. Al fin y al cabo, se trata de asuntos superiores.

²⁰ Como ejemplo de *God Talk* encubierto, los autores se remiten al siguiente sitio web: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jesus/president/public.html> (consultado el 10 de noviembre de 2020).

Perspectiva alemana: En este libro me centro en los actores protestantes de Estados Unidos y América Latina. Hay varias razones para ello. La más importante es que han desarrollado en las últimas décadas una dinámica sorprendente y poco conocida, tanto en Estados Unidos como en América Latina. Aunque el catolicismo también está experimentando ciertos cambios –por ejemplo, debido a la migración latina en Estados Unidos– están lejos de ser tan generalizados como en el protestantismo; además, la Iglesia Católica como organización ha establecido canales de comunicación con los respectivos gobiernos. Por supuesto, consideraremos a la Iglesia Católica como un fenómeno contextual al fin y al cabo. Por otra parte, la dinámica de la actividad de los actores protestantes no solo es creciente, sino también muy confusa. Especialmente en lo que respecta a sus actividades políticamente relevantes, las diferencias en las estrategias apenas se han descrito hasta ahora, y menos aún como un fenómeno hemisférico.²¹

Además, están las diferencias entre el continente americano y Europa, o en nuestro caso especial Alemania. En primer lugar, en una comparación mundial Europa puede describirse, siguiendo a Grace Davie (2010; véanse también las contribuciones en Mörschel, 2006), como un caso especial en el que el secularismo y el laicismo son significativamente más fuertes que en el resto del mundo. Además, el vínculo entre la Ilustración europea y el anticlericalismo ha contribuido a generalizar el escepticismo sobre las sumisiones religiosas en la política, especialmente en el medio intelectual, pero también entre la mayoría de los actores políticos. Por otra parte, las corporaciones estatales de la Iglesia Luterana (*Landeskirchen*) y la Iglesia Católica en Alemania han establecido un modo de entendimiento con los órganos del Estado que está mediado por un discurso ético pero no religioso.

Esto no significa que en Alemania y en Europa se trace una línea clara entre religión y política. Los conflictos en Irlanda del Norte, así

²¹ Sobre los entramados religiosos interamericanos, véase Schäfer (2020a).

como en la antigua Yugoslavia, tienen fuertes connotaciones religiosas; la radio católica María en Polonia tiene una influencia considerable en las elecciones; la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD, por su sigla en alemán) y la Conferencia Episcopal Católica exigen una invocación a Dios en el preámbulo de una futura constitución europea; un antiguo pastor se convierte en Presidente (Joachim Gauck) y no siempre tiene el suficiente cuidado de respetar los límites entre religión y política. Un partido político alemán lleva el cristianismo en su nombre; un primer ministro bávaro ordena colgar cruces en los edificios públicos; y un grupo de trabajo para política sobre religión de la *Alternative für Deutschland* trabaja en el *Bundestag* bajo el lema “Por la preservación de la cultura occidental cristiana en Alemania –contra la persecución de los cristianos– contra la islamización de nuestro país”.²² En el caso de algunos de estos sucesos y prácticas, se podrá decir que se trata de un abuso identitario de la religión con fines económicos o partidistas, del ejercicio de la libertad religiosa garantizada por intereses institucionales, o incluso de casos individuales en un paisaje alemán por lo demás secular. En cualquier caso, nadie se coloca en el lugar de Dios, como hemos visto en el ejemplo del prefacio. Sin embargo, si miramos un poco más de cerca al grupo de trabajo de política religiosa de la AfD, no encontramos política sobre religión, sino política religiosa. El diputado Volker Münz asistió poco después del boicot de los republicanos al *impeachment* contra el presidente Trump, con este último, a un “desayuno de oración” como invitado. Al parecer, Trump describió “cómo lo han ayudado las oraciones, y llamó a la reconciliación, no solo en su propio país, sino en todo el mundo”. Se cita a Münz:

Estoy profundamente impresionado por el ambiente de este encuentro internacional de primera categoría. Me gustaría que también en Alemania los políticos rezaran y hablaran públicamente sobre su fe

²² Véase <https://www.afdbundestag.de/arbeitskreise/religionspolitik/> (consultado el 8 de octubre de 2020).

en Jesucristo. Esto puede ayudar a entenderse mejor a pesar de las diferentes opiniones políticas.²³

Con estas declaraciones, Münz representa exactamente la posición de la derecha religiosa, los “*evangelicales de la corte*” (John Fea), los profetas de la corte del presidente, a los que veremos de cerca en este libro. La estrecha alianza de la derecha evangélica alemana con la derecha estadounidense bien podría dar lugar a que alguien se suba a la tribuna del *Bundestag* y “decrete en nombre de Jesús” que “liberará a Alemania de la compulsión demoníaca del culto a la culpa”. A su partido le bastaría con ser elegido por un número suficiente de personas para iniciar una labor de reconciliación a la Donald Trump desde el gobierno.

En Europa y en Alemania, hay suficientes casos de demarcación no resuelta entre religión y política que requieren una aclaración; pero, cuando los actores religiosos tienen su opinión en la política, se espera que argumenten éticamente y que no fundamenten ninguna afirmación de verdad o mentira en la revelación de seres trascendentes o incluso que atribuyan cualquier acontecimiento a una “acción de Dios”.

Precisamente aquí se encuentra un punto muy decisivo con respecto a la participación de los actores religiosos en la política. Cuando en el ámbito político no basan sus presunciones de verdad en los hechos, sino que las legitiman con referencia a seres trascendentes, no solo están actuando de forma fundamentalista.²⁴ También provocan un efecto –intencionado o no– que se puede observar tanto con los evangelicales de la corte de Donald Trump como con los de Bolsonaro en Brasil: legitiman de esta manera afirmaciones arbitrarias, no confirmadas por los hechos, como absolutamente ciertas, y así establecen efectivamente la mentira como una forma

²³ Véase <https://www.afdbundestag.de/afd-bundestagsabgeordneter-volker-muenz-betet-mit-trump/> (consultado el 8 de octubre de 2020).

²⁴ Para un concepto formal de fundamentalismo que también puede utilizarse políticamente, véase Schäfer (2008, p. 18 y ss.).

lítica de comunicación política. Al hacerlo, destruyen los fundamentos mismos de la política democrática, preparan el autoritarismo bautizado y demuestran así –al menos en Alemania– ser enemigos de la Constitución.

En las Américas se ha extendido por todo el continente la práctica correspondiente del *God Talk* a partir del calvinismo de los *pilgrims* en Estados Unidos. El interés específicamente alemán y europeo por la relación entre religión y política en las condiciones actuales radica, precisamente,

- en este problema de la invasión de la práctica política por las pretensiones religiosas de lo absoluto;
- en las estrategias correspondientes en diferentes condiciones políticas;
- así como en la praxis de actores religiosos políticamente activos pero abiertos al diálogo como alternativa.

Estas cuestiones se abordan en este libro con estudios de países y casos.

Praxis en las Américas: El hecho de que las posiciones religiosas sean más fáciles de trasladar a la práctica política en las Américas se debe, entre otras cosas, a que la religiosidad está mucho más extendida y se da más por sentada, tanto en Estados Unidos como en América Latina, que en Europa o Alemania. En una encuesta representativa el *Bertelsmann Religionsmonitor* (Pickel, 2013) muestra que en Brasil cerca del 75 % de los encuestados son altamente religiosos, otro 20 % moderadamente religiosos y solo un 5 % arreligiosos. En Estados Unidos, esta proporción es del 65 %, 30 % y 5 %, respectivamente. En cambio, en Alemania Occidental, el 25 % es arreligioso y otro 25 % es muy religioso; en Alemania Oriental, el 65 % es arreligioso y solo el 10 % es muy religioso. La situación es similar con respecto a la socialización religiosa. Mientras que en Estados Unidos cerca del 82 % de los encuestados fueron socializados religiosamente y en Brasil

alcanzan el 78 %, en Alemania son solo el 45 %. Estas cifras advierten, por tanto, que no se debe pensar que la maquinaria política de las Américas es tan secular o laicista como la de Europa. Además, muestran plausiblemente por qué los actores religiosos, como representantes de la religión, pueden ganar influencia en la política a través del discurso público, la movilización de seguidores y simpatizantes, y los cargos políticos.

Lo interesante de la comparación interamericana para nuestra pregunta de investigación es que la presencia de los actores religiosos en el campo político varía mucho –a pesar de la religiosidad popular generalizada– debido a los diferentes acuerdos institucionales. Un fuerte laicismo, como el de México o Uruguay, provoca una separación efectiva, a pesar de la intensa religiosidad popular en México. El bajo laicismo con libertad religiosa, como en Colombia, fomenta la injerencia religiosa en cuestiones políticas, similar al laicismo solo nominal de Estados Unidos. A menudo, la influencia de los actores religiosos en la política se deja al libre juego de las fuerzas sociales, es decir, a la capacidad de movilización de las organizaciones religiosas individuales. El ganador será quien tenga el mayor potencial de manipulación, como p. ej. a través del acceso a las emisoras de televisión. Así, el exitoso papel de la multimillonaria organización religiosa *Igreja Universal do Reino de Deus* en la última campaña electoral brasileña se explica, entre otras cosas, por su emisora de televisión *Rede Record*, actualmente la quinta cadena más grande de televisión del país, así como por la movilización electoral de los fieles.

En consecuencia, en Estados Unidos y América Latina, donde la mayoría de las constituciones son laicas, la dinámica competitiva del campo religioso y las relaciones políticas de los actores religiosos son factores de peso para explicar la influencia real de los actores religiosos en la política. En cualquier caso, sería un error suponer que el ámbito religioso está regulado por una fuerte institucionalización. En Estados Unidos, esto no ha sido así desde el final de la colonia puritana en Massachusetts y, en general, probablemente nunca lo fue; y, en América Latina, la posición hegemónica de la Iglesia Católica y,

por tanto, la estabilidad del campo religioso se ve desafiada cada vez más por el gran número de nuevos actores protestantes. Así ocurre en la vida cotidiana, sobre todo por la desconcertante diversidad de organizaciones religiosas y sus conexiones con los negocios y la política, a veces incluso en una persona. Por ejemplo, un conocido predicador en Guatemala, Harold Caballeros, no solo fundó la iglesia *El Shaddai*, sino que fue ministro del exterior y ha llamado la atención con la aparición de sus empresas en los *Panama Papers*.

Diversidad: Para el observador europeo probablemente también sea inusual la gran diversidad de agrupaciones protestantes en América, en contraste con la clara división en luteranos, reformados e “iglesias libres” (*Freikirchen*) en Europa. Como resultado de los diferentes acuerdos entre el Estado y la Iglesia, las iglesias cristianas de la mayoría de los países europeos se han convertido en instituciones que administran la “salvación” con jerarquías y responsabilidades claras y casi oficiales, como podría decirse en referencia al concepto de “gestores públicos de gracia” (*Gnadenanstalt*) de Max Weber. Se trata de socios del Estado más o menos fiables, en cualquier caso previsible. Las iglesias libres no se benefician de estos acuerdos y hasta ahora han permanecido marginales.

En las Américas se ha desarrollado una gran diversidad de grupos protestantes a partir del protestantismo puritano, la inmigración y las misiones transcontinentales. En Estados Unidos y en los países de América Latina, solo en el ámbito del protestantismo hay más de mil organizaciones independientes y oficialmente registradas a gran escala.²⁵ Además, su práctica religiosa y sus características confesio-

²⁵ ... no congregaciones individuales, como las 800 congregaciones de la Federación Alemana de Iglesias Libres Pentecostales. Las Asambleas de Dios de Estados Unidos, por ejemplo, tienen más de 13 mil congregaciones y 40 mil ministros; además, hay “iglesias hijas” en más de 200 territorios de misión o Estados. La apenas veinteañera *Igreja Mundial do Poder de Deus* de Brasil tiene más de 6 mil congregaciones en más de 20 países. La *Igreja Universal do Reino de Deus* tiene cerca de 7.200 congregaciones en Brasil, opera en cerca de 130 Estados, y ya ni siquiera lleva cuenta de sus congregaciones en todo el mundo.

nales están cambiando muy rápidamente: “pentecostalización” de los evangélicos, “evangelización” o “carismatización” de las iglesias históricas, “etnicización” de los evangélicos, “neopentecostalización” (“tercera ola”) de los evangélicos o pentecostales, etc. Si se observa la práctica políticamente relevante de estas organizaciones, el vocabulario utilizado hasta ahora en los estudios confesionales y la sociología de la religión no permite identificar los tipos de acción política. A esto se añaden las diferentes condiciones políticas para la acción religiosa en los distintos países, como indica, por ejemplo, el grado de laicidad del Estado y los acuerdos legales. En resumen, es imposible realizar un mapeo de actores políticamente relevantes sin desarrollar un enfoque específico para ello. Para ello, hay que superar las siguientes dificultades.

En primer lugar, es necesaria una nomenclatura para la casi amorfa diversidad religiosa de las Américas. La más conocida es probablemente la distinción originada por los estudios teológicos denominacionales en *mainline*, evangélico, pentecostal y neopentecostal, que en la literatura sobre los Estados Unidos se complementa con las iglesias negras y los hispanos, y para América Latina con las iglesias indígenas. Esta clasificación tiene su relativa justificación en el sentido de que tiene en cuenta los procesos históricos de formación y las auto descripciones. Además, es “apta para el diccionario”; uno puede informarse fácilmente sobre cada una de estas corrientes en las obras de consulta.

Sin embargo, un problema evidente de esta taxonomía es que mezcla criterios religiosos y étnicos. También hay evangélicos negros, pero no todas las iglesias negras son evangélicas. Un segundo problema es que esta clasificación es en gran medida irrelevante para la cuestión de las estrategias políticas. Hay pentecostales de izquierdas y de derechas en América Latina, y demócratas y republicanos de diversas afiliaciones eclesíásticas en Estados Unidos. Tal vez la mejor manera de describir el problema sea que las entidades religiosas, que surgen en el curso de la historia y se distinguen en términos de afiliación confesional, no se comportan políticamente

de manera uniforme, sino que, en términos de actitudes políticas, surgen nuevas formaciones que consisten, por así decirlo, en diferentes intersecciones con entidades confesionales. Si miramos a los Estados Unidos, podríamos utilizar el sistema de partidos bipolares para resolver el problema: pentecostales demócratas frente a pentecostales republicanos. Varias estadísticas van en este sentido. Sin embargo, en términos del campo político en América Latina, esto no es posible; y en términos de los Estados Unidos, este enfoque en última instancia carece de complejidad, ya que excluye por definición las alternativas políticas distintas de los dos partidos gobernantes.

Con el fin de posibilitar un mapeo de los actores protestantes según su relevancia política, construimos consecuentemente una taxonomía adicional que introduce la relación empíricamente determinada entre las actitudes religiosas y políticas como característica diferenciadora. Aplicamos una forma simplificada de *HabitusAnalysis*²⁶ para la investigación empírica sobre expertos político-religiosos en Estados Unidos y América Latina. Como resultado de todos los análisis, pudimos identificar cuatro formaciones de actores religioso-políticos que persiguen estrategias políticamente similares, pero que –desde el punto de vista confesional– se componen de intersecciones de diferentes grupos confesionales. Desde el punto de vista sociológico, este enfoque es necesario para comprender la dinámica política generada por los actores religiosos.

En términos praxeológicos,²⁷ el problema puede formularse como sigue: la taxonomía confesional capta la dinámica específica del ámbito religioso; la afiliación a un partido o grupo de acción capta la dinámica del ámbito político. Sin embargo, nos interesa abordar la ruptura de los límites del campo entre la religión y la política, que Pierre Bourdieu describiría como el comprometimiento del campo

²⁶ Schäfer (2020b) para el programa; para un resumen centrado en la práctica religiosa, véase Schäfer et al. (2015a, 2015b). Una introducción al método en español se encuentra en Schäfer, Seibert y Tovar Simoncic (2020).

²⁷ El concepto de “praxeología” sintetiza la teoría y el método explicados en los libros que se mencionaron en la nota a pie anterior.

político por el religioso y viceversa. Esto puede observarse al reconstruir las formaciones de los actores mediante el análisis de sus conexiones específicas de actitudes o estrategias religiosas y políticas. Presentaremos cuatro formaciones, y las nombraremos según el operador religioso-político central de cada una: GERENCIA & PROSPERIDAD (forma corta GERENCIA, abreviado GER), ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ (forma corta ESPERANZA, abreviado EMA), LEY DE DIOS (abreviado LEY), y VALORES DEL REINO (forma corta VALORES, abreviado VAR). En el capítulo 2 (apartado 2.3) describiremos el procedimiento exacto para determinar estas formaciones.

Utilizaremos ambas taxonomías en paralelo. La taxonomía confesional se utilizará al delinear la derivación histórica del campo religioso en los países estudiados. Esto está en consonancia con la intención de representación y la competencia de esta clasificación. Por lo demás, casi toda la literatura y las estadísticas históricas²⁸ están orientadas a ello. Sin embargo, dado que no es adecuada para mapear a los actores religioso-políticos, asignaremos a los actores seleccionados a las cuatro formaciones religioso-políticas en los análisis de la situación actual de los países y describiremos la dinámica específica de sus prácticas. Las transiciones se harán de la manera más informativa posible; por ejemplo, preguntando quién “emigró” a qué formación. De este modo, la derivación histórica se transforma en un análisis orientado a los actores en la situación religioso-política actual. En el texto de la derivación histórica y en los comentarios sobre los conflictos políticos, solemos identificar la afiliación de una organización a una formación concreta.

Praxeología: El hecho de que podamos resolver el problema de la confusa diversidad de actores agrupándolos en formaciones tiene su razón de ser en nuestro enfoque praxeológico (para más detalles, v. capítulo 2). Esto permite analizar las disposiciones religiosas y políticas –es decir, los patrones de actitudes– en el contexto de las

²⁸ Destaca la denominada variable RelTrad según Steensland et al. (2000).

posiciones sociales de estos actores, es decir, a qué “estrato” o “fracción de clase” pertenecen. Al hacerlo, surgen patrones similares entre una serie de actores, que difieren de otros patrones entre otros actores. Esto hace posible la reconstrucción de formaciones *objetivas*, es decir, los actores que pertenecen a una determinada formación actúan de forma similar sin que los actores (individuos, grupos u organizaciones) tengan que sentirse parte de dicha formación.

Quizás también pueda perfilarse el enfoque praxeológico diciendo lo que *no* es. En algunas partes de la sociología de la religión en lengua alemana –especialmente las “cualitativas” influenciadas por la “sociología del conocimiento” posmoderna– se hace hincapié de forma unilateral en la comunicación lingüística, las “narrativas” y las visiones del mundo; hasta el punto de que se asume de forma constructivista que fuera del lenguaje y el pensamiento la realidad no puede describirse o siquiera existir. El mero rastreo de los discursos, las narrativas y demás se aleja de las estructuras sociales y se entrega al análisis de los signos. En lugar de sociología, se trata entonces de un “semiologismo” (Pierre Bourdieu), algo que es mejor dejar a los semiólogos formados. Sin embargo, la praxeología tampoco se basa en el supuesto llano –si es que alguien lo sigue sosteniendo– de que los datos cuantitativos sobre las distribuciones objetivas de bienes, es decir, de la “situación de clase”, pueden utilizarse para sacar conclusiones directas sobre la “conciencia de clase”.

Ambas cosas son importantes: cómo piensa una persona y en qué condiciones actúa. Por tanto, el término “praxis” incluye los discursos *y* las prácticas, *así como* las condiciones sociales correspondientes. Esto no quiere decir que los discursos no sean importantes para la práctica social, especialmente para la política y la religión. Por el contrario, son de gran importancia. Pero su significado deriva de su uso, una afirmación que desde los pragmáticos y Wittgenstein debería ser ya un lugar común. Y este uso se produce en el contexto de las estructuras sociales, es decir, en el contexto de la distribución objetiva (y medible) de bienes y oportunidades. Esta distribución, por supuesto, no se mide simplemente en términos de valores económicos,

sino también en términos de atribuciones sociales al género, la etnia (*raza* en los Estados Unidos), las credenciales educativas, el gusto y el estilo, el grupo ocupacional, y varios otros factores, todos los cuales pueden, por supuesto, ser mutuamente, “interseccionales”. La sociología práctica se centra en la interrelación de los factores y discursos que acabamos de mencionar, los *habitus*, las emociones, las identidades, así como las estrategias de los actores. Captamos las identidades y estrategias de los actores a través de su *habitus*. Describimos las condiciones objetivas en términos de estratificación social con el modelo de espacio social y, en términos de diferenciación funcional, con el concepto de campo. Los modelos de espacio y campo permiten utilizar la medición de las concentraciones de capital para hacer visibles las relaciones de poder que prevalecen en la estructura social general o en campos individuales de práctica como el derecho, la economía, la medicina, la religión, etc. Al asignar los actores estudiados –identidades y estrategias– a determinadas posiciones en las relaciones de poder, se pueden examinar las conexiones entre los discursos, las prácticas de los actores y las estructuras de poder en las que se encuentran. La analítica multifacética del enfoque praxeológico hace posible, por tanto, una nueva forma de crítica de la ideología en el entramado de la violencia estructural, comunicativa y simbólica.²⁹

Ahora bien, siempre hay académicos que consideran que los análisis de las relaciones de poder en relación con el discurso son irrelevantes, ya que, por ejemplo, no habría relaciones de poder en la religión o la ciencia. Pero si se observa la práctica de estos mismos

²⁹ En concreto, sobre este enfoque, más bien impensable desde el punto de vista posmoderno, véase Schäfer (2020b, p. 199 y ss., p. 416 y ss., especialmente el subcap. 2.2.4, p. 536 y ss.). Fuera del ámbito académico, no es trivial que los grupos desfavorecidos no tengan otra arma (no violenta) contra la violencia comunicativa y cultural (como la sincronización empresarial o autocrática de los medios de comunicación o el racismo) que la crítica de la ideología. El grueso del movimiento feminista, de los movimientos por los derechos civiles o incluso de los movimientos indígenas recurren precisamente a esto (p. 556). Las ciencias sociales no pueden comprender los procesos y las potencialidades de la resistencia si no entienden cómo funcionan.

académicos, no pocas veces se ve que explotan sus propias posiciones de poder de forma bastante despiadada y marginan deliberadamente a los competidores. Para ningunear el análisis de las relaciones de poder, echan mano, gustosos y sin recato, por ejemplo de Nietzsche: “¡hermenéutica de la sospecha!” acusan. Ciertamente, el enfoque praxeológico se basa en una hermenéutica científica y, por tanto, crítica, pero no en una sospecha general de columnista de opinión. ¿Y cuál sería la alternativa a la crítica sociológica? ¿Afirmación incondicional? ¿Ingenuidad? ¿Ciencia tecnocrática y servil? A lo largo de la lectura de este libro, esperamos mostrar la conexión francamente sistemática entre discurso y poder. Esperamos también esclarecer qué y cómo una hermenéutica crítica y praxeológica logra precisamente lo que es importante en la ciencia social: la diferenciación.

En este libro nos centramos en los *líderes* protestantes con una práctica religiosa políticamente relevante. Hay que insistir una vez más: *¡no estamos estudiando a los miembros de las iglesias!* Al analizar los discursos religiosos y las prácticas religioso-políticas, y al tener en cuenta las distribuciones objetivas de bienes y oportunidades, se vuelve posible reconstruir las mencionadas formaciones de líderes religiosos, que son relativamente homogéneas y distinguibles entre sí, y así explicar su agencia y estrategias en el campo político. En otras palabras, es posible determinar, según la formación, las condiciones de conversión del capital religioso en capital político. Este trabajo de conversión lo realizan generalmente los expertos religiosos.

Expertos: La restricción del enfoque a los expertos religiosos es programática en el presente estudio. *No nos interesan* aquí las *prácticas de fe de los miembros “ordinarios”* de las organizaciones religiosas; y sus opiniones políticas solo en la medida en que se reflejan en los resultados electorales o en manifestaciones públicas masivas. Nos interesan los expertos religiosos. Utilizamos el término “experto” (v. apartado 2.3) para referirnos a una persona o grupo en un campo social concreto, como la política, la religión, el derecho o la economía. Los expertos pueden satisfacer la demanda de conocimientos y

servicios específicos de los no expertos gracias a su experiencia. Es decir, banqueros, médicos, políticos o abogados.

Los expertos religiosos satisfacen la demanda de sentido religioso de los creyentes (laicos) mediante conocimientos y acciones religiosas especializadas. Normalmente, se trata de líderes eclesiásticos, como obispos y pastores, pero también de personas no profesionales que ocupan puestos de liderazgo en organizaciones religiosas, como políticos destacados con influencia marcada en una iglesia. Max Weber distingue tres tipos de expertos religiosos frente al laicado religioso: el sacerdote, el profeta y el mago (Weber, 2002, p. 345 y ss., p. 356 y ss.). La competencia de los expertos por los laicos como sus seguidores constituye el campo religioso. Cuantos más seguidores tenga un experto y mejores sean sus posiciones sociales, más fuerte será su posición en el ámbito religioso, y más posibilidades tendrá de convertir este capital religioso en capital político, por ejemplo, movilizándolo a sus seguidores en favor de algún partido.

Por supuesto, se obtendría una imagen mucho más completa de las condiciones de actuación de los expertos religiosos si también se tuvieran en cuenta sus seguidores y la dinámica de movilización desde el punto de vista de estos. Al respecto, el autor realizó una amplia investigación de campo en Centroamérica y Estados Unidos en la década de 1980 y entre 2012 y 2014, así como en 2016. A esto se añade, entre 1994 y 2003, una estrecha colaboración con iglesias protestantes de diversa índole en un amplio abanico de países latinoamericanos, así como constantes contactos y viajes de estudio. Por diversas razones, estas investigaciones han sido publicadas hasta ahora tan solo en extractos. Para que el conocimiento sobre el contexto de los adeptos de las distintas iglesias tenga más peso en el presente estudio, habría que realizar un estudio de campo intensivo con entrevistas, encuestas, etc., en la base religiosa de cada uno de los países estudiados. Además, este libro tendría al menos el doble de grosor.

En definitiva, debemos limitarnos a analizar las prácticas de los expertos. Sin embargo, esto es tolerable en la medida en que son principalmente los expertos quienes diseñan las estrategias

religioso-políticas, inician la movilización y orquestan las coaliciones. Así, analizaremos los discursos y las prácticas de los expertos en términos praxeológicos y sacaremos nuestras conclusiones.

Fundamentalismo: Ocasionalmente utilizaré el término “fundamentalismo”. A menudo se utiliza para la polémica, para difamar a los oponentes religiosos o políticos. Lo utilizaré de manera estrictamente formal y, por tanto, como criterio concomitante de la analítica. Sin embargo, un concepto meramente genérico de fundamentalismo, referido al protestantismo estadounidense del siglo XIX, sería insuficiente. Pondría a ciertas formas de protestantismo, como el evangelicalismo bíblico, *per se*, bajo la sospecha de fundamentalismo, lo que no estaría objetivamente justificado por diversas razones. Un concepto estrictamente formal de fundamentalismo, tal como lo he desarrollado detalladamente en un libro sobre el tema (Schäfer, 2008, p. 18 y ss., con una definición), establece condiciones más exigentes y al mismo tiempo explica más. Bajo esta definición, los fundamentalistas religiosos son aquellos actores colectivos que absolutizan sus convicciones religiosas (cualquier creencia, independientemente de la religión o denominación) y derivan de ellas una estrategia de dominio social que busca someter la vida privada y pública a los dictados de sus convicciones religiosas. El contexto para tal estrategia es la politización fundamental de todas las condiciones de vida en la modernidad. Debe quedar claro, pues, que una agrupación religiosa así clasificada no rinde homenaje a un biblicismo folclórico, sino que representa un asalto a la política racional. Además, este concepto formal es adecuado para identificar prácticas fundamentalistas en cualquier religión del mundo y, también, en otros ámbitos sociales.

Los análisis de este libro muestran claramente que el conjunto de características, que también abordo con los términos “derecha religiosa” y *God Talk*, se enmarca en el concepto formal de fundamentalismo. Los actores correspondientes se esfuerzan por imponer sus propias opiniones como verdades absolutas en la sociedad y en la

política, en contraste con los actores de la formación de VALORES de orientación ecuménica.

Datos: Este libro se basa en un análisis actual de la relación entre el protestantismo y la política en Estados Unidos y América Latina. La publicación de un pequeño volumen sobre el potencial de paz de las iglesias libres en las Américas (Schäfer, 2019) fue precedida por una investigación mucho más intensa de lo que podría considerarse allí. Otro estudio reciente sobre las historias del entramado religioso-político entre Estados Unidos y América Latina (Schäfer, 2020a) aportó material adicional. La segunda fuente de material es mi investigación y enseñanza en la región desde principios de la década de 1980.

Trabajos anteriores le han dejado al autor un archivo de varios centenares de entrevistas científicas con actores religiosos de diferentes épocas, así como una amplia colección de material de fotos, folletos y publicaciones informales; sin olvidar los resultados de proyectos pasados. Los datos actuales se interpretaron en este contexto.

En consonancia con nuestro enfoque en los líderes de las organizaciones religiosas, utilizamos principalmente material que sirve para la autorrepresentación de las organizaciones. Este es el caso, sobre todo, de los sitios web y las publicaciones oficiales. No hace falta decir que no tomamos las afirmaciones y opiniones allí representadas como imágenes de la realidad, es decir, como la “pura verdad”. Más bien, tratamos las autorrepresentaciones de los expertos y las organizaciones “tomándoles la palabra” de manera sociológica; es decir, como hechos sociales (en el sentido durkheimiano o bourdieusiano). Asumiendo esto, los tratamos (desde una perspectiva wittgensteiniana y pragmatista) como operadores de la práctica, de los que pueden inferirse identidades, estrategias e intereses de los actores. Por consiguiente, nos permiten interpretar la práctica de los actores en el contexto social de su discurso y su acción.³⁰ Las de-

³⁰ Sobre los presupuestos epistemológicos del trabajo praxeológico, véase Schäfer (2015a).

claraciones oficiales –confirmadas o rebatidas– están contextualizadas por fuentes de Internet (sitios web, páginas de Facebook, etc., de organizaciones religiosas), información periodística de la red (periódicos establecidos, canales de televisión y –tras un control de calidad– blogs y similares), documentos oficiales (constituciones, textos legales), ocasionalmente información directa de académicos de la región (marcada en el texto) y bibliografía secundaria académica. Los estándares de revisión y presentación del material son científicos. Así lo es también la interpretación. Sin embargo, en ocasiones he querido introducir juicios de valor, que en algunos casos llegan incluso a la polémica. Las razones de ello deberían quedar claras para los propios lectores cuando lean los pasajes correspondientes.

Uno de los problemas en el análisis y la presentación fue el hecho de que se examinaban acontecimientos en curso, de modo que los análisis y las evaluaciones corrían constantemente el peligro de verse rebasados por la actualidad. Por ejemplo, en este momento (principios de octubre de 2020) está abierto lo que sucederá en las elecciones de Estados Unidos; o en el período entre la conclusión del capítulo de México y hoy, el presidente mexicano se ha expresado en algunas ocasiones con demasiada fidelidad a los actores protestantes, lo que es probable que modifique un poco la evaluación de sus políticas. Fue necesario establecer “plazos de edición” para cada uno de los estudios de países y áreas temáticas. Solo en algunos casos especiales se añadieron datos más recientes. En este sentido, el presente estudio es aún más preliminar de lo que son los trabajos académicos de por sí, con algunas excepciones.

Otra fuente de datos son las cifras. En nuestro trabajo, hemos podido recurrir a buenas estadísticas, sobre todo en el caso de Estados Unidos. Esto es notorio en el capítulo correspondiente. Por lo que respecta a América Latina, existen estadísticas generales del *Pew*

*Research Institute*³¹ y del Latinobarómetro.³² La calidad y accesibilidad del material estadístico varía de un país a otro.

Además, el registro cuantitativo de la práctica religiosa conlleva algunos problemas específicos. Es especialmente difícil en un ámbito de alta fluctuación y baja cohesión institucional como el de Estados Unidos. Las categorías objetivistas utilizadas en las estadísticas (como “no afiliado”) apenas pueden dar cuenta de las identidades colectivas de los actores y de los efectos en la praxis religiosa que albergan. Por ejemplo, “el 20 % de los ‘ateos’ estadounidenses dicen creer en Dios” y “el 91 % de los que no van a la iglesia se consideran religiosos o espirituales” (Pally, 2010, pp. 70-71). ¿Qué influencia tendrán los argumentos religiosos en las decisiones políticas de estos actores? Además, existe una fluctuación debida a una movilidad, que no pocas veces está asociada a un cambio de confesión, así como a la movilidad en automóvil, que permite buscar lugares de culto lejanos. Esto último beneficia especialmente a las megaiglesias que no están vinculadas a las denominaciones tradicionales (v. el apartado 3.4.1.4 y el Recuadro siguiente), que a su vez apenas se registran estadísticamente.

Si volteamos hacia América Latina, el panorama es similar. Las estimaciones sobre la fluctuación religiosa entre católicos y protestantes son solo aproximadas. Muchos creyentes pueden ser descritos como “amorfamente religiosos”, en la medida en que participan según sus necesidades en una amplia variedad de organizaciones. Una informante de un proyecto de investigación en las *favelas* brasileñas (dirigido por Paulo Barrera, São Paulo) está involucrada en las *Assembleias de Deus* pentecostales por su trabajo comunitario; cuando necesita descansar del estrés de la ciudad, acude a la misa católica; y cuando está enferma, al *candomblé* afroamericano. Un exoficial de inteligencia en Nicaragua, según su propio relato estrictamente ateo, me dijo que a pesar de todo su ateísmo, no estaba seguro de que

³¹ Centro de Investigación Pew: <https://www.pewresearch.org/>

³² Latinobarómetro: <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

Dios no lo llamara todavía a la fe. En resumen, las categorías que necesariamente se aplican en las estadísticas proporcionan aproximaciones muy a grosso modo, incluso en América Latina, especialmente cuando se trata de la importante conexión entre las creencias religiosas y las prácticas políticas. Por tanto, los datos estadísticos difícilmente pueden interpretarse de forma significativa sin un conocimiento del contexto. Se recomienda precaución con las estadísticas.

Estructura del libro: En el transcurso de las explicaciones de este libro, se entrelazan dos problemas, que *prima vista* no tienen nada que ver entre sí. En cualquier caso, que yo sepa, no están relacionados entre sí en la literatura.

El primer eje temático es la desigualdad en diversos ámbitos sociales, ya sea socioeconómica, étnica (para Estados Unidos: “racial”), de género, sociomoral o jurídica. El segundo gira en torno a la laicidad del Estado y, de manera secundaria, a la secularidad de la sociedad. En la medida en que los actores religiosos se vuelven políticamente activos, abordan los problemas de desigualdad desde una perspectiva religiosa. Esto ocurre de tal manera que el contenido religioso se traduce en argumentos éticos, que se introducen como tales en el discurso político; o bien ocurre en forma de política de identidad. Los políticos de la identidad religiosa también se ocupan de los problemas de la desigualdad, pero les aplican directamente sus identidades religiosas, sus convicciones religiosas y las creencias correspondientes, como las revelaciones divinas directas, el “decreto” de la liberación de la culpa de la nación alemana en nombre de Jesús (como se ve en el prefacio) o incluso la exigencia de elevar los Diez Mandamientos a rango constitucional.

Laicismo y secularidad son cuestiones directamente afectadas por esto. El primer tipo de actores lo aceptan y se ajustan a él mediante la argumentación ética; el Estado y los actores políticos, como los partidos, son entonces, en principio, interlocutores iguales en el contexto de la organización de la vida social. Por el contrario, el segundo tipo de actores socavan casi necesariamente el laicismo y la

secularidad al utilizar la libertad de religión concedida por el Estado liberal para fortalecer las posiciones antiliberales frente a otros actores de forma fundamentalista. El Estado y sus órganos, así como otros actores políticos, son aquí objetos por dominar mediante una estrategia de poder que se considera absolutamente superior.

En resumen, las dos vertientes temáticas deben distinguirse analíticamente, pero no deben tomarse como áreas de práctica separadas, como si no tuvieran nada que ver la una con la otra. En consecuencia, aunque se cambiará continuamente de una perspectiva a la otra en este libro, también se intentará atender las correspondencias. En consonancia con esta perspectiva de investigación, abordamos el Estado y la política como una instancia reguladora frente a la cual los distintos actores religiosos se comportan de manera diferente. En consecuencia, examinamos la práctica de los actores religiosos en relación con el Estado y la política, teniendo en cuenta la acción del Estado, por ejemplo en forma de acción constitucional o legislativa, como el factor contextual más importante. En Hobbes, el soberano absoluto, el Leviatán, corresponde al Estado. En el bautizo del Leviatán también se mezclan precisamente ambos aspectos, la desigualdad y la laicidad. El gobierno del soberano absoluto define el problema de la desigualdad en beneficio de las clases poseedoras; y su bautismo acaba con la laicidad del Estado y asegura a los fundamentalistas religiosos influencia y participación en esta política, así como en las ventajas de la clase dominante.

La observación bajo esta premisa se realiza en cuatro estudios de países, enfocados en las diferencias, no en las similitudes. Cada país se examina en detalle en busca de marcadores específicos en la relación entre las estrategias religiosas y la política. La perspectiva comparativa también trabaja principalmente con las diferencias. Esto no se debe al nacionalismo metodológico y al pensamiento en compartimentos estancos, como podría sugerir al respecto José Casanova (2019, p. 41). Casanova señala que, para estudiar la práctica religiosa en las condiciones del capitalismo globalizado, es necesario también adoptar una perspectiva global de la pluralidad religiosa.

Para entender la acción global de la Iglesia Católica, esto ha sido inevitable durante mucho tiempo; para la difusión de la religiosidad pentecostal o islámica, aplica lo mismo.

Sin embargo, si se quiere estudiar los efectos de las diferentes políticas religiosas estatales sobre actores similares, hay que combinar ambas perspectivas. La perspectiva global está representada por formaciones de actores religiosos que, en parte están activos a nivel global, en parte no. De cualquier modo, en cuanto a actores protestantes solo el estudio de la difusión de ambos tipos de actores permite determinar la falta o la existencia de actividad global. No obstante, si se quiere estudiar las políticas religiosas en diferentes naciones en relación con los actores religiosos, esto implica necesariamente el enfoque nacional, tanto hacia los actores globales como a los locales. La relevancia del enfoque comparativo entre naciones está dada, obviamente, por el carácter decisivo del nivel nacional en el rol político de los actores, y porque es precisamente la diferencia entre países –particularmente en el caso de México– lo que resultará especialmente significativo. Claro que actores globalmente activos muy probablemente tendrán otras posibilidades de acción frente a las políticas estatales que los actores locales. Quizás también se podría decir lo siguiente: mientras que el globalismo neoliberal ha conseguido extender los modos de producción y ciertos patrones culturales por todo el mundo, los propios Estados naciones siguen en modo contenedor. (Lo cual, por cierto, está siendo utilizado como una ventaja estratégica por el nuevo nacionalismo de los que invierten y se benefician a nivel transnacional).

Tras esta introducción (capítulo 1), presentamos en el capítulo 2 algunos datos teóricos clave de nuestro enfoque y construimos las formaciones religioso-políticas que nos permiten clasificar a los actores religiosos de forma significativa. En primer lugar, examinamos el papel de los diferentes tipos de legitimación según Max Weber en relación con las estrategias religiosas en la política. A continuación, abordamos el cuerpo central de la teoría praxeológica en términos de la relación entre “cultura y estructura”, actores (disposiciones),

estratificación social (espacio) y diferenciación funcional (campo). La sección sobre la refeudalización aborda sucintamente un desarrollo social reciente de la desigualdad que es relevante para la desdiferenciación de la sociedad y, por tanto, para la secularidad y el laicismo. Este será un tema recurrente en el transcurso de este libro. Otra sección desarrolla las formaciones de actores religioso-políticos mencionadas anteriormente. El capítulo concluye con una concisa guía de lectura.

El primer estudio por países (capítulo 3) está dedicado a Estados Unidos. Dado que se dispone de una gran cantidad de datos estadísticos, estos pueden utilizarse para proporcionar una visión general y determinar las tendencias actuales. Dos son especialmente importantes: el descenso numérico del evangelicalismo blanco y el aumento de las iglesias no blancas. Esto apunta al problema de desigualdad más importante en Estados Unidos: el racismo. Una recapitulación histórica esboza el desarrollo del protestantismo y su relación con la política desde la colonia puritana hasta el presente. A continuación se presentan las formaciones basadas en actores significativos, con especial atención al factor étnico, debido a la tendencia observada. Una sección sobre cuestiones controvertidas expone las disputas entre las formaciones, así como su uso en las luchas políticas. Lo que queda es el problema del racismo y la invención del *God Talk* moderno como problemas centrales.

Aunque América Latina es muy diferente de Estados Unidos, especialmente en términos religiosos (cf. Schäfer, 2020a), no es en absoluto un bloque cerrado; ni en términos políticos ni en términos religiosos. Por ello, en un capítulo aparte (4), elaboramos primero los puntos comunes del continente en la perspectiva histórica de las condiciones marco de nuestro estudio: catolicismo, clases sociales y luchas políticas. No se trata solo de estructuras objetivas. De acuerdo con nuestro enfoque praxeológico, también se ponen en juego disposiciones históricamente desarrolladas, que son de importancia para entender las estrategias religioso-políticas. Un estudio estadístico de

la práctica religiosa, en interacción con las investigaciones precedentes, habilita la selección de estudios por país.

En tres capítulos sucesivos y extensos (5, 6 y 7), los mismos pasos formales que ya se dieron en el capítulo sobre Estados Unidos se utilizan ahora para examinar tres países latinoamericanos que difieren significativamente en cuanto a la cuota de población protestante y las políticas de laicidad: Guatemala, Brasil y México. Todos los estudios de países se introducen con una visión histórica de la presencia protestante en relación con el laicismo y la secularización. A continuación, se desglosan las diferentes formaciones en función de su perfil sociopolítico y su compromiso político. Otra sección –con una posición diferente, debido a las dinámicas religioso-políticas específicas de los distintos países– esboza las disputas relevantes en cada caso. En Guatemala, se hace hincapié, por un lado, en la compensación de la ausencia neoliberal de un Estado de bienestar, así como en los intentos de influir directamente en la política parlamentaria. Por otra parte, la amalgama de religiosidad históricamente protestante e indígena desempeña un papel importante en la formación de VALORES. En Brasil, cunde la aplicación inconsecuente de los principios de laicidad marcados en la Constitución. Junto con las buenas oportunidades de acumulación de capital económico y el fuerte acceso a los medios de comunicación, ha habido una notable presencia de actores protestantes en el sistema político, que además trabajan con nociones mágicas y legitiman el autoritarismo. En contra de esto hay una movilización “desde abajo” por parte de organizaciones ecuménicas por lo general bastante fuertes. México, por último, es un caso excepcional por la política de laicismo llevada a cabo sistemáticamente durante más de un siglo con una fuerte nota anticlerical. Sin embargo, los actores protestantes están cada vez más presentes en la vida pública. El actual presidente, según nuestro análisis, persigue una estratégica práctica de diálogo postsecular (no muy diferente a las propuestas de Habermas).

Como resultado de todos los estudios, se ha demostrado que las formaciones GERENCIA y LEY defienden el asalto fundamentalista al

campo político y la formación VALORES la mediación ética. En consecuencia, las tensiones y conflictos más fuertes surgen entre estas dos “facciones” religioso-políticas.

En un capítulo adicional (8) se tiene en cuenta que hay problemas que trascienden las fronteras nacionales y que, por tanto, sugieren mantener un análisis más general. Aquí discutimos las “zonas de batalla” más importantes del reclamo religioso del territorio político para sí. En primer lugar, y como algo especialmente importante para nosotros, esbozamos la situación del laicismo y la libertad religiosa en todos los países de América Latina e identificamos las estrategias de abuso del arreglo del Estado con los actores religiosos en cada país por parte de estos últimos. Una extensa sección –que utiliza principalmente a los Estados Unidos como ejemplo– se centra en los discursos religioso-políticos, específicamente, en la tensión entre *God Talk* y la mediación ética. Otra sección aborda las estrategias religiosas en relación con el poder político; que incluyen la política de identidad, la manipulación electoral, la oración como *soft skill*, las alianzas, la corrupción, etc. Una sección más, acerca de justicia, paz e integridad de la creación, se ocupa de la programática de los actores de la formación VALORES. Un estudio más extenso está dedicado al papel de los actores protestantes en los procesos de paz, que utiliza principalmente el ejemplo de Colombia. Otros temas son: el mercado de la educación, las drogas y el dinero, el protestantismo étnico y el debate sociomoral sobre la familia, el género, el aborto, etc.

En el último capítulo (9) se reflexiona sobre los resultados de los estudios respecto a dos problemas directamente relacionados con la relación entre la racionalidad religiosa y laicista, o bien, secular. En cuanto a las aporías postseculares, proponemos, siguiendo a Sebastian Schlerka, una reformulación de la teoría de la secularización a través del concepto de lucha y, retomando un impulso de Olaf Kaltmeier, analizamos la dinámica de la refeudalización. El subcapítulo final se pregunta por las posibilidades que podría ofrecer un diálogo postsecular siguiendo a Jürgen Habermas.

Pero estas oportunidades no pueden aprovecharse en la concordia y paz del aula universitaria, ya que al fin y al cabo también se trata de arrojar al Leviatán de nuevo al mar.

Capítulo 2

Formaciones de la movilización religioso-política: teoría

Todo mi trabajo persigue la intención, desarrollar una teoría materialista de lo simbólico, que tradicionalmente se opone a lo material. [...] Hay personas que ganan obediencia y prestigio, [...] porque son educadas, religiosas, santas, sensatas, hermosas [...] en definitiva, por toda una serie de razones con las que el materialismo en el sentido habitual de la palabra [...].

(Bourdieu, 2017, p. 296)

Nuestro interés epistemológico son las acciones políticamente relevantes de los expertos religiosos, no de los laicos religiosos. El término “experto” se refiere a los individuos o grupos de individuos que, como representantes de “lo sagrado” –en nuestro caso: las organizaciones religiosas– proporcionan a los laicos discursos y prácticas que satisfacen su necesidad de producción de sentido. Al hacerlo, movilizan a los laicos para sus organizaciones y pueden sacar provecho político de esta movilización.

En la introducción ya hemos esbozado que la extrema diversidad del protestantismo en Estados Unidos y en América Latina puede ordenarse con diferentes taxonomías. En este libro combinaremos dos modos de clasificación. Se utilizará la distinción denominacional

entre iglesias *mainline* o históricas, evangélicas, pentecostales, neopentecostales, etc., para trazar la evolución histórica. Una segunda, nueva, taxonomía de la acción religioso-política de los expertos ha surgido en el transcurso de la investigación realizada para este libro;¹ se utiliza para elaborar un mapa específico de los actores religioso-políticos de cada país. Distinguimos las formaciones de GERENCIA & PROSPERIDAD, LEY DE DIOS, ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ y VALORES DEL REINO. Además, este capítulo aclara cómo se distribuyen los tipos de la primera taxonomía de los de la segunda. De este modo, es más fácil trazar la conexión entre la formación denominacional-histórica de las prácticas religiosas y la movilización religioso-política actual. Además, esto deja claro qué y cómo las formaciones de movilización política se componen de intersecciones de diferentes corrientes de prácticas religiosas.

La taxonomía de los actores religioso-políticos es el resultado de análisis simplificados de hábitos de los discursos públicos y de las páginas web de los actores religiosos, es decir, de las declaraciones de los expertos religiosos y de los medios de comunicación controlados por ellos. En anteriores investigaciones de campo de gran envergadura, mis colaboradores y yo hemos realizado análisis de hábitos para una diferenciación más adecuada de las tipologías denominacionales comunes con respecto a las disposiciones religiosas de los creyentes. Aunque los resultados de estos estudios no son el centro de interés de la investigación actual, proporcionan un valioso conocimiento contextual para evaluar mejor las oportunidades de movilización y los efectos de la acción de los expertos. El conocimiento contextual necesario también lo proporcionan los modelos socioestructurales que permiten cartografiar las formaciones y organizaciones religiosas laicas en el espacio de la sociedad en su conjunto y en el ámbito de la competencia religiosa. La información pertinente se

¹ Utilizo el término poco habitual de “taxonomía” en lugar de “tipología” para evitar la impresión de una construcción *ideal-típica*. Las cuatro formaciones son una propuesta de orden (*taxis*) formada sobre la base de las similitudes observadas de la lógica práctica.

ofrece en este capítulo bajo el título “Estratificación, diferenciación funcional y formación de habitus”, que utiliza a Guatemala como ejemplo. Sin embargo, en primer lugar, examinamos la función legitimadora de la religión.

2.1 Legitimación y deslegitimación

Una función importante de la práctica religiosa y política es la legitimación, la teodicea y la sociodicea, como dice Bourdieu siguiendo a Weber; la legitimación de las relaciones religiosas y sociales, que siempre se entrecruzan (Weber, 1983a; p. 2002; Bourdieu, 2011). Lo que Weber y Bourdieu tienen en mente abordar con este planteamiento, es sobre todo la justificación de la prosperidad en la “teodicea de la felicidad” y la compensación del sufrimiento (social) en la “teodicea del sufrimiento”. Pero no toda teodicea es también una legitimación de las respectivas condiciones sociales. Leif Seibert demuestra al estudiar a los pacificadores religiosos de Bosnia-Herzegovina que las estrategias religiosas de cambio social a través del trabajo social pueden, de hecho, ir acompañadas de una deslegitimación religiosa de las condiciones sociales (Seibert, 2020). Algo similar puede observarse en la profecía del Antiguo Testamento. Para precisar el concepto amplio de teodicea para el estudio de las estrategias políticas, son adecuados los “tipos de dominación legítima” de Max Weber. Estos clasifican diferentes formas de dominación. Sin embargo, dado que la dominación –a diferencia del poder– presupone el consentimiento de los gobernados, los tipos de dominación legítima siempre conllevan formas específicas de legitimación de la dominación: la tradicional, la jurídico-racional y la carismática.² En todas estas formas, también se puede generar una deslegitimación social y política.

² Los “tipos puros de dominación legítima” de Max Weber (2002, p. 172) representan discursos y prácticas de legitimación mediante los cuales se puede lograr el consentimiento de los gobernados a la relación de dominación. La legitimación racional se basa en la creencia de los dominados en la legalidad de “ordenaciones estatuidas y de

En el análisis de las estrategias políticas de los actores religiosos, el recurso a diferentes formas de legitimación y deslegitimación resulta ocasionalmente esclarecedor para comprender las acciones de determinados actores. Por lo tanto, establecemos brevemente una conexión entre las diferentes corrientes confesionales del protestantismo y la legitimación religioso-política. Las observaciones se aplican, con salvedades, tanto a Estados Unidos como a América Latina. Los evangélicos clásicos (y el fundamentalismo bíblico enraizado en ellos) siempre han movilizado a sus seguidores con argumentos bíblicos; *el* protestantismo *mainline* con racionalidad teológica. Ambos siguen, pues, el tipo de legitimidad racional orientada a la legalidad.³ En el catolicismo la legitimación se establece a través de la tradición eclesíástica. La tradición sigue siendo el operador decisivo cuando –en el fundamentalismo católico, por ejemplo, del Opus Dei– se diseñan racionalmente políticas de identidad modernas. Estos últimos siempre hacen uso de la tradición eclesíástica como patrón de argumentación y movilizan a sus seguidores con los contenidos correspondientes. Por otra parte, probablemente el desarrollo más importante en el ámbito religioso estadounidense y latinoamericano ha sido el cambio hacia la legitimación carismática desde la década de 1970. En contraste con la legitimación racional y tradicional, la idea de la legitimación carismática a través de la revelación divina directa se desarrolló con el movimiento pentecostal desde principios del siglo XX. Desde los años 70, el modelo de legitimación carismática se extendió cada vez más a los evangélicos y a los católicos (Renovación Carismática) –en relación con la aparición de una clase media en ascenso tecnológicamente

los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)". La legitimación tradicional "descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional)". La legitimidad de carácter carismático "descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)".

³ ... aunque ciertamente se puede dudar de la racionalidad de los argumentos bíblicos desde el punto de vista hermenéutico.

educada (en los Estados Unidos especialmente en el *Sun belt* y en el cambiante *Bible belt*). Algo más tarde, se produjo una evolución similar en la mayoría de los países latinoamericanos. Así, como alternativa al inmanejable biblicismo, a la elaborada argumentación teológica o a la autoridad de la tradición eclesiástica, se desarrolló una estrategia de legitimación posmoderna de fuerte dinamismo ritual y alto poder movilizador. Tanto en Estados Unidos como en América Latina, esta estrategia fue utilizada de muchas maneras por la derecha religiosa para legitimar el sistema social neoliberal imperante. Así, entra en dura competencia con las estrategias de deslegitimación de las condiciones sociales imperantes por parte de las fuerzas políticamente liberales de izquierda, reclutadas en organizaciones evangélicas, históricamente protestantes o también pentecostales. Estos actores se apoyan en la argumentación racional, ya por razones programáticas, a favor de la participación democrática en los asuntos religiosos y sociales. Veremos que prefieren comunicar sus convicciones religiosas de forma ética. Sin embargo, más importantes que las formas de legitimación son las posiciones sociales que ocupan las formaciones de expertos religiosos.

2.2 Estratificación, diferenciación funcional y formación de habitus (Guatemala)

Para tener en cuenta las condiciones contextuales de la movilización religioso-política, es útil prestar atención a la dinámica religiosa y socioestructural de las formaciones laicas. El ejemplo de Guatemala permite centrarse en la diferenciación tanto por clases como funcional, así como en los actores de la movilización desde una perspectiva teórica.⁴ Para distinguir el estudio de las prácticas de los expertos

⁴ Se eligió Guatemala por la intensa investigación de campo que mi equipo y yo realizamos allí durante años. Además, Guatemala tiene la mayor población protestante de todos los países latinoamericanos.

que se realiza en este libro de las creencias y prácticas de los fieles “ordinarios”, estos últimos también son citados brevemente aquí. La presentación a modo de ejemplo de los análisis de habitus también explica cómo se determinan las formaciones de movilización religioso-política en las que se basa la cartografía de las formaciones de expertos. Este enfoque del fenómeno es praxeológico. Por tanto, siempre presuponemos que la práctica cultural –incluida la religión y la política– solo puede entenderse adecuadamente en la correspondencia entre las condiciones socioestructurales y las disposiciones de los respectivos actores.

2.2.1 Cultura y estructura

Después de varias décadas de leer trabajos académicos sobre la religión en América Latina, no puedo evitar sentir que la literatura estadounidense en particular tiende a interpretar el protestantismo latinoamericano en términos culturalistas. En una dudosa conexión con la (¡supuesta!) tesis de Max Weber de que la ética protestante es la madre putativa del capitalismo y la democracia, se supone que donde el protestantismo es fuerte también florecen la democracia y la economía libre. Para la economía neoliberal esto puede ser cierto (aunque esto también cabe cuestionarlo), pero no para la democracia y la interacción pacífica. ¿Por qué entonces Costa Rica, con su iglesia estatal católica y una proporción relativamente baja de población protestante, es democráticamente estable desde hace mucho tiempo? ¿Por qué Guatemala, con su alta proporción de protestantes, no? ¿Por qué entonces la clase media joven católica de Costa Rica es tan innovadora y exitosa como la protestante? ¿Por qué entonces ha habido colaboración entusiasta de los pentecostales (Catedral Jotabeche) con la dictadura de Pinochet en Chile, y en Guatemala (El Verbo, El Shaddai y muchos otros) con las dictaduras de Ríos Montt y Mejía Víctores?

La explicación del aumento del protestantismo en América Latina, así como su diversificación y sus muy diferentes, y hasta

contradictorias, prácticas en sociedad y política, puede encontrarse más bien examinando las cuestiones sociológicas clásicas. Por lo tanto, habría que fijarse –más allá de las modas posmodernas– simple y sencillamente en la estratificación social y la diferenciación funcional, en las que, por supuesto, también juegan un papel las “intersecciones” con factores como etnia, género, edad, etc.

A continuación, presento un análisis de este tipo utilizando a Guatemala como ejemplo. Se basa en un proyecto de investigación, financiado por la Sociedad Alemana para la Investigación (DFG), que mi equipo y yo llevamos a cabo entre 2012 y 2014, y que se enmarca en mis aproximadamente 30 años de involucramiento sociológico con el país.⁵ El enfoque de investigación de *HabitusAnalysis* se ha desarrollado a partir de la sociología de Pierre Bourdieu y se ha puesto a prueba en varios proyectos. El método emplea entrevistas semia-biertas en profundidad, encuestas representativas y el análisis de datos contextuales cuantitativos y cualitativos. El objetivo es captar las formaciones religiosas del ámbito estudiado, que se caracterizan por disposiciones y prácticas similares (pero no necesariamente por la afiliación confesional común). Para entender estas formaciones de habitus en el contexto de sus condiciones sociales de acción (y esta es la única manera de entenderlas, especialmente si el interés epistemológico es la ciencia social o política), los grupos de actores similares se proyectan en modelos que representan estas condiciones de acción de diferentes maneras. Un modelo de espacio social representa una estructura de estratificación diferenciada en la que el capital económico se distingue del capital educativo. Otro modelo se basa en la teoría bourdieusiana de la diferenciación funcional y construye el campo religioso respectivo como un escenario de competencia entre

⁵ Cf. Schäfer, Reu y Tovar Simoncic (2015). Utilizando la misma metodología, cf. Schäfer, Seibert y Štimac (2011). Cf. también Schäfer et al. (2015a, 2015b). La explicación de los habitus y la asignación de las correspondientes palabras clave a las formaciones son todavía preliminares y están sujetas a análisis precisos pendientes. Para la epistemología, cf. Schäfer (2015a) y para la teoría social Schäfer (2020b); para el método aplicado, cf. Schäfer et al. (2015a, 2015b) así como Schäfer (2015b).

diferentes proveedores religiosos, es decir, expertos. A partir de ahí, es posible comprender las condiciones de surgimiento, las condiciones y oportunidades de acción para cada una de las formaciones de actores identificadas. Todo el procedimiento es sin duda extremadamente laborioso cuando se aplica con rigor científico a los datos recopilados sociológicamente. Sin embargo, debido a la lógica de los modelos utilizados, tiene la ventaja de ser útil para la sistematización de las observaciones precedentes y la elaboración de hipótesis. En este contexto de uso, el esquema utilizado para determinar las estructuras disposicionales básicas de los actores (el “cuadrado praxeológico”) es especialmente revelador. Vayamos primero, sin embargo, a los modelos del espacio social y del campo religioso.

2.2.2 Espacio social de las formaciones religiosas: la religión en la estructura social

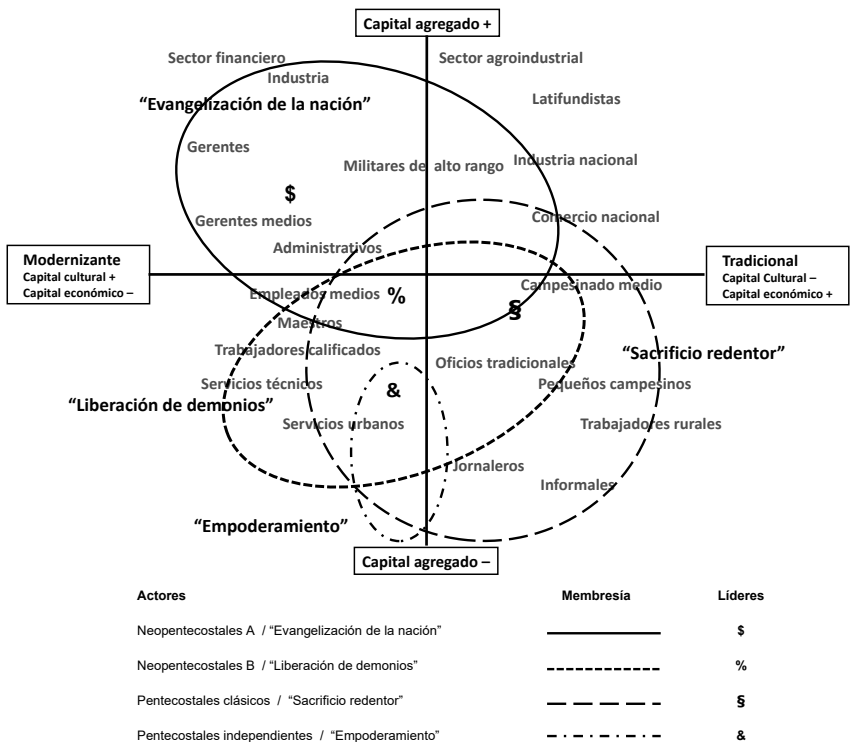
Las posiciones de las diferentes formaciones religiosas en la estructura social proporcionan información sobre las condiciones sociales de existencia y las oportunidades de acción de los respectivos actores. Estos pueden ser visualizados en un modelo (cf. Schäfer, 2020b, p. 791 y ss.). Para la construcción del modelo adoptamos una sugerencia de Pierre Bourdieu (1982). A continuación, trabajamos con un resultado simplificado de la mencionada investigación de campo en Guatemala.

El modelo se construye a partir de dos tipos diferentes de capital, el capital económico y el capital educativo,⁶ que se recogen en entrevistas y mediante encuestas relacionadas con los actores religiosos. El modelo tiene dos ejes. En la vertical, los datos de ambos tipos de capital están agregados. Así, los que están en la parte inferior del eje vertical tienen muy pocos ingresos disponibles y tienen muy poca educación; los que están en la parte superior tienen mucho de ambos. El eje horizontal permite ahora diferenciar esta clasificación

⁶ Más concretamente, el ingreso equivalente y el nivel de estudios.

aproximada. En este eje, el capital económico y el capital educativo se *contraponen*. Así, los que se sitúan muy a la derecha en el eje horizontal mantienen su posición en el espacio principalmente por su capital económico y no por su capital educativo. En una interpretación sociológica más amplia, las posiciones de la derecha tienden a ser actores de orientación más tradicional. Los que están más a la izquierda tienen su posición en el espacio por su capital educativo, más que por el ingreso económico disponible. Suelen ser actores que, gracias a su capital educativo, marcan los impulsos de la modernización y son ganadores de esta.

Figura 2.1. Espacio social de las formaciones religiosas: diversas iglesias pentecostales, Guatemala, 2013



Fuente: Elaboración propia.

La lógica del modelo se hace evidente cuando se agregan los grupos profesionales. Queda claro que los grandes terratenientes ocupan su posición privilegiada sobre la base del capital económico y no del educativo, en contraste con los gerentes de la industria y las finanzas, que ocupan su posición principalmente sobre la base de sus conocimientos especializados y los títulos educativos correspondientes. Los primeros tienden a tener concepciones corporativistas conservadoras de la sociedad, los segundos son más neoliberales-individualistas. Lo mismo ocurre con los pequeños agricultores en comparación con el personal de servicio urbano semicalificado, por ejemplo en la reparación de aparatos eléctricos.

En lugar de simples grupos ocupacionales, también se pueden asignar las formaciones de la estructura de clases latinoamericana, tal como lo elaboran Portes y Hoffman (2003, pp. 46-49). En este caso, el tipo de ingresos es un importante criterio de diferenciación. Los “capitalistas” y la “pequeña burguesía” obtienen sus ingresos de los beneficios de la inversión de capital. “Trabajadores de élite”, como los trabajadores de cuello blanco con formación universitaria en la administración y en las grandes empresas, “Proletariado formal no manual”, como los trabajadores de cuello blanco y de cuello azul con formación profesional, y “Proletariado formal manual”, como los trabajadores de cuello azul con más o menos formación y con seguridad social, que perciben sueldos o salarios como remuneración por la realización de un trabajo calificado por conocimientos o habilidades especiales. En el modelo, es probable que el primer grupo esté a la derecha y el segundo a la izquierda. La homología de la forma de ingreso en cada uno de los grupos sugiere una experiencia similar en la reproducción y, por tanto, una tendencia hacia puntos de vista similares en materia de organización social y, más concretamente, políticos. Sin embargo, que esto se traduzca en opciones políticas concretas depende en gran medida de si las alternativas políticas (partidos) son en absoluto identificables en términos de política social y política económica, o si son grupos clientelares personalistas o incluso populistas de política de identidad. Los “ejecutivos”

ocupan una posición intermedia, ya que sus ingresos se componen de salarios más prestaciones laborales. Es precisamente la posición intermedia la que hace que esta clase social sea susceptible a las iglesias neopentecostales con énfasis en la prosperidad y en la cultura gerencial.

A partir de los datos recogidos, las formaciones religiosas pueden ahora proyectarse sobre esta estructura básica y, por tanto, localizarse en función de su zona de captación social. Lo mostramos aquí primero con el ejemplo de las iglesias pentecostales; luego se presentan brevemente el protestantismo histórico y los evangélicos; finalmente se esbozan los movimientos católicos. Además, excepto en el caso del Catolicismo, las posiciones sociales aproximadas de los líderes eclesiásticos están trazadas en el gráfico. La diferencia social entre los miembros y los líderes de la iglesia puede ser importante para las estrategias de las organizaciones con respecto a la política y la sociedad. Esta información es importante no solo para las estrategias de los expertos *en el* ámbito religioso, sino también para las acciones *desde el* ámbito religioso dirigidas a la política.

La formación pentecostal clásica son iglesias como Asambleas de Dios, Iglesia de Dios (Cleveland) o Iglesia Cuadrangular; es decir, las clásicas iglesias misioneras estadounidenses que iniciaron su labor en Guatemala a principios de los años 30 y que ahora están bajo el liderazgo nacional. En el gráfico se puede ver que estas iglesias tienen un área de captación importante en las clases bajas de la población hasta la clase media tradicional establecida. Esto es especialmente cierto en el caso de las Asambleas de Dios. Casi se puede hablar de una iglesia popular protestante. Pero, en cualquier caso, esta iglesia hace tiempo que dejó de ser una secta (en el sentido sociológico de la palabra) y va camino de convertirse en una denominación (para la clasificación, véase Yinger, 1970, p. 251 y ss.). Debido a esta amplia área de captación de la población, se pueden demostrar diferentes características de su habitus religioso, cuya presentación, sin embargo, nos llevaría demasiado lejos. A reserva de análisis más detallados,

resumimos las disposiciones religiosas centrales de esta formación con la palabra clave “sacrificio redentor”.

Resulta especialmente interesante la división socioestructural en la formación del habitus neopentecostal. Organizaciones como Fraternidad Cristiana, El Shaddai o El Verbo suponen la representación del estilo neopentecostal en la adaptación a las necesidades de legitimación de la clase media-alta modernizadora. Asimismo, la iglesia neopentecostal colombiana Casa sobre la Roca dirige su programa de “restauración moral de Colombia y el mundo de habla hispana” directamente a la “clase dirigente del país y a profesionales de clase media y alta en un lenguaje adecuado”.⁷ Con el paso de los años, el estilo neopentecostal –sobre todo la doctrina de la “guerra espiritual”, que ahora solo es marginal en las clases altas– se ha difundido socialmente “hacia abajo” (Semán, 2019, p. 63 y ss., también lo ve). Iglesias como Restauración Internacional o Ebenezer en Guatemala representan este desarrollo. Aunque esta evolución es reciente, los hallazgos de nuestro trabajo de campo sugieren con fuerza la distinción de dos formaciones de habitus neopentecostales. En cuanto a la importancia política de las distintas organizaciones, esta situación de hecho permite la siguiente diferenciación. Las organizaciones que operan en las clases medias y altas (“iglesias neopentecostales A”), como Fraternidad Cristiana o El Shaddai, ya tienen un peso político especial debido a la fuerza financiera y la influencia de los propios miembros, que pueden ser agrupados por los “líderes”⁸ de las

⁷ Véase <http://casaroca.org/> (consultado el 17 de agosto de 2019). Sin embargo, la organización es una excepción política debido a su proximidad al expresidente Santos. Por cierto, no es idéntica a la organización mexicana del mismo nombre. Para más información sobre Colombia, véase el apartado 8.7.2.

⁸ En el lenguaje religioso y el de la economía en las Américas se utiliza el término del *líder* de manera inflacionaria. Esto nos lleva en primer lugar a preguntarnos si el funcionamiento de un contexto de acción ya no puede pensarse sin cadenas de mando jerárquicas (como en una gran empresa) y qué conceptos sociales se asocian al término. Luego está la dificultad de traducir el término al alemán, donde, afortunadamente, la connotación negativa del término aún no se ha evaporado. Por último, está la compleja cuestión de cómo se sitúa el término en la tensión entre el liderazgo carismático y la institución. Abordamos estas cuestiones en detalle en *HabitusAnalysis 2* (Schäfer,

organizaciones mediante la cooptación. A reserva de un análisis más profundo, asignamos a esta formación la palabra clave “evangelización de la nación” que caracteriza el habitus, ciertamente con fuertes connotaciones políticas de la palabra “nación” y con una noción de evangelización en términos de “cristianización”. Lo mismo ocurre con las organizaciones que logran dirigirse a amplias fracciones de la clase media-baja más allá de la clase media-alta hasta la clase baja formal económicamente estable (como la Casa de Dios del predicador Cash Luna).⁹ Sus líderes obtienen dinero y presencia pública gracias a la eficacia económica del modelo “*Prosperity Gospel*”. Esto, a su vez, da a los líderes, como Cash Luna, influencia política por su presencia en los medios de comunicación y su potencial de movilización. La autoridad política de estos representantes religiosos se produce, por la magia de la gestión empresarial, por así decirlo, a través de la delegación objetiva, sin que los líderes hayan sido nunca delegados explícitamente por los seguidores. Los expertos cooptan de facto a su clientela religiosa sin permitirles hablar por sí mismos. Comparten el habitus de “evangelizar la nación”, y en términos de movilización política, al igual que los mencionados neopentecostales, pueden clasificarse como pertenecientes a la derecha neoliberal. Por otro lado, las organizaciones que adaptan el simbolismo neopentecostal al estilo religioso y a las condiciones de vida de la clase baja y la clase media-baja, como Restauración Internacional o Ebenezer (“Iglesias neopentecostales B”), tienen un impacto político principalmente a través de la sintonía de sus miembros con la lógica individualista-neoliberal del mérito. El fracaso económico se atribuye a causas individuales que pueden eliminarse mediante la conformidad religiosa en el contexto de la oferta de salvación de

2020b, subcaps.: 1.5.5.4 Capital social, p. 259 y ss.; 1.5.5.6 Capital simbólico, p. 271 y ss.; 2.2.4.2 Poder simbólico - imposición de la desigualdad, p. 560 y ss.). En nuestro lenguaje analítico nos remitimos al término “experto”, que se define en distinción al lego o laico (v. apartado 2.3), que se alinea al concepto de campo religioso (v. apartado 2.2.4). El término abstracto “experto” designa a los productores de “bienes de salvación” (Weber) que satisfacen la demanda de los legos en la materia.

⁹ Véase <https://casadedios.org/> (consultado el 17 de agosto de 2019).

la iglesia. Los mecanismos pertinentes se aclararán más adelante (v. apartados 2.2.3 y 2.3) en el contexto de las disposiciones y prácticas religiosas. Por el momento, asignamos la palabra clave “liberación de los demonios”, indicando que la (supuesta) liberación de las fuerzas demoníacas conduce a la dependencia de los expertos religiosos. En términos de movilización política, esta formación oscila entre la derecha neoliberal (principalmente los líderes) y la despolitización (los seguidores).

Otra formación pentecostal está formada por iglesias como Ágape, Jesús Nuestra Fortaleza y otras agrupaciones, a menudo muy pequeñas, que se forman independientemente de las clásicas iglesias misioneras. Por lo general, operan en las clases bajas urbanas y rurales. Cuando se organizan suprarregionalmente, como Ágape, las congregaciones individuales no trabajan, sin embargo, con proyección nacional sino con referencia local. Sin embargo, los enfoques de cooperación cívica (limpieza de riberas de arroyos y caminos, rehabilitación de drogadictos, etc.) y de fortalecimiento de la resiliencia y renitencia de la población marginada son ciertamente evidentes en estas iglesias en el contexto local. La movilización política, cuando se produce, oscila entre la organización popular de izquierdas y la socialdemocracia; la mayoría, sin embargo, está desmovilizada. Esta tendencia a la izquierda, sin embargo, no se aplica a cuestiones sociomORALES como el aborto o la homosexualidad. Sin embargo, en Brasil (y en algunos casos excepcionales en otros países) se están formando pequeñas organizaciones específicas para las minorías sexuales. Aquí vemos un habitus de *empoderamiento* a través de las correspondientes prácticas carismáticas en la clase baja.

Finalmente también pueden asignarse las formaciones Protestantismo Histórico (iglesias presbiterianas y luteranas, por ejemplo) y Evangelicales clásicos (Iglesia Centroamericana, Bautistas o Nazarenos).¹⁰ Para las iglesias evangelicales de casi todos los países

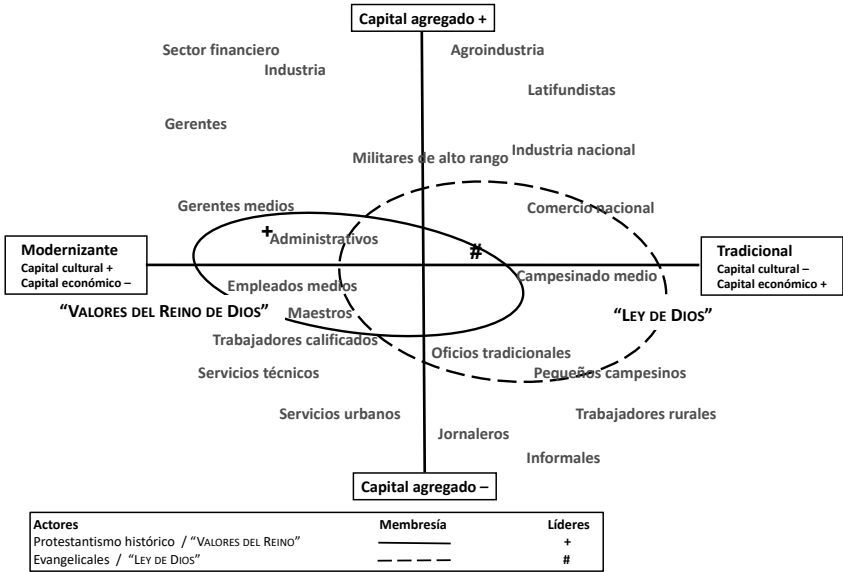
¹⁰ En vista de la situación especial de Guatemala, en una publicación anterior he combinado a los evangélicos y al protestantismo histórico en una sola formación (Schäfer,

latinoamericanos, las Alianzas Evangélicas son importantes organizaciones paraguas nacionales. Estas se organizan internacionalmente en la *World Evangelical Alliance*; las Denominaciones Históricas suelen estar en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y en el *World Council of Churches* (WCC). Ambas formaciones deben asignarse hoy a la clase media, que en la mayoría de los países latinoamericanos experimenta un estancamiento y perspectivas de desarrollo módicas, por decir lo menos. Con una intersección relativamente grande entre ambas formaciones, el evangelicalismo clásico puede tender a asignarse a los sectores tradicionales de la clase media, cuya posición deriva más del capital económico que del educativo. Como pista para el habitus, es probable que la “LEY DE DIOS” caracterice esta formación, amén de un análisis más detallado. En el protestantismo histórico, en cambio, el capital educativo tiende a predominar para el posicionamiento. No nos equivocamos del todo al suponer que la labor social en el evangelicalismo clásico está más orientada a la preservación de un statu quo razonablemente tolerable y a la captación de miembros, mientras que en el protestantismo histórico está más orientada al cambio estructural. Sin embargo, la diferencia crucial entre estas corrientes es la comunicación de las creencias religiosas en la sociedad. Mientras que el evangelicalismo suele decretar las “leyes divinas” de forma no mediada, el protestantismo histórico se esfuerza por la mediación ética en el discurso público. Se orienta hacia los valores. En la tradición del protestantismo liberal de Estados Unidos, de las Iglesias históricas de América Latina y de la Teología de la Liberación, estos valores están anclados en el concepto del Reino de Dios. Muchos elementos sugieren resumir las disposiciones religiosas del protestantismo histórico (junto con las agrupaciones

2015b, pp. 213-214). Todavía hay buenas razones para esto en vista de Guatemala –pero también buenas razones en contra. Teniendo en cuenta el conjunto de América Latina y el hecho de la pertenencia de las respectivas iglesias u organizaciones a organizaciones paraguas continentales (CLAI, CLADE) y mundiales (CMI, AEM) es más bien aconsejable una diferenciación entre dos formaciones distintas.

evangelicales, pentecostales y católicas asociadas) bajo la palabra clave “VALORES DEL REINO”.

Figura 2.2. Espacio social de las formaciones religiosas: protestantismo histórico y evangélicos, Guatemala, 2013

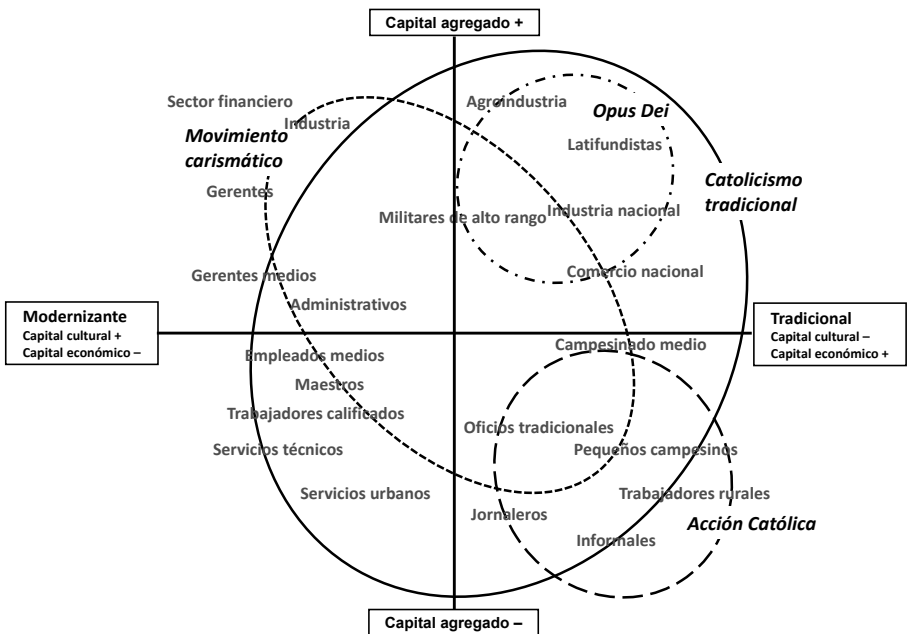


Fuente: Elaboración propia.

Podemos dirigir por último la mirada a la Iglesia Católica, pero sin discutir los potenciales de la competencia en este momento. En las sociedades latinoamericanas el catolicismo tradicional es prácticamente universal. La siguiente diferenciación de los movimientos religiosos católicos dentro de la institución eclesiástica es, sin embargo, significativa para la evaluación de la práctica política de la Iglesia Católica. Llama la atención que el Opus Dei (al igual que los Legionarios de Cristo) represente una posición social a la que no se dirige ninguna formación religiosa (salvo el catolicismo tradicional oficial): la antigua clase alta. El movimiento carismático, por su

parte, opera más o menos en las mismas posiciones sociales que las iglesias neopentecostales. La Acción Católica forma una fuerte posición en la clase baja tradicional rural y compite por su representación con las iglesias pentecostales clásicas. Las iglesias de base de la Teología de la Liberación se sitúan más o menos en las posiciones de clase media que también aborda el protestantismo histórico. En este caso, esto explica la cooperación relativamente frecuente entre las dos formaciones religiosas.

Figura 2.3. Espacio social de las formaciones religiosas:
Iglesia Católica, Guatemala, 2013



Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, nos centramos en los hábitos y prácticas religiosas de las organizaciones protestantes.

2.2.3 Laicos: disposiciones y prácticas religiosas

Para tener una idea más precisa de quiénes son los expertos que se movilizan de manera religioso-política y a qué necesidad de sentido religioso se vinculan, esbozaremos brevemente lo que creen los adeptos de las diferentes formaciones religiosas.¹¹

Para ello, en primer lugar hay que aclarar que los movimientos religiosos funcionan esencialmente como otros movimientos sociales; con la diferencia de que la interpretación de las experiencias se realiza en mayor o menor medida mediante la referencia a una entidad trascendente.¹² Es decir, la identidad y las estrategias de los movimientos religiosos surgen en el compromiso con las experiencias sociales mediadas por la interpretación de esas mismas experiencias en relación con supuestas propiedades, mandatos o acciones de entidades trascendentes. Estas interpretaciones formadoras de identidades y estrategias dependen, por un lado, de las experiencias y condiciones de la experiencia y, por otro, de la oferta de medios de interpretación. Con los procesos prácticos continuos en los que tienen lugar estas operaciones, ciertos patrones se solidifican en disposiciones de percepción, juicio y acción. Estas funcionan más o menos sin un cálculo consciente, y es precisamente así como los actores se adaptan a sus condiciones de existencia de manera particularmente eficaz. De este modo, los actores desarrollan un sentido práctico de su situación en la vida y se orientan con certeza sonámbula. En consecuencia, su discurso y sus acciones revelan una identidad determinada y delimitada y unas estrategias más o menos esperables. Ciertas experiencias e interpretaciones se combinan permanentemente y generan así disposiciones; y de acuerdo con los diferentes contextos de práctica en los que se mueven los actores, las más diversas disposiciones se combinan para formar extensas redes. Algunos ámbitos

¹¹ Cf. sobre la dinámica de las disposiciones Schäfer (2020b, p. 55 y ss., p. 80 y ss., p. 112 y ss, p. 175, ss., p. 295 y ss.).

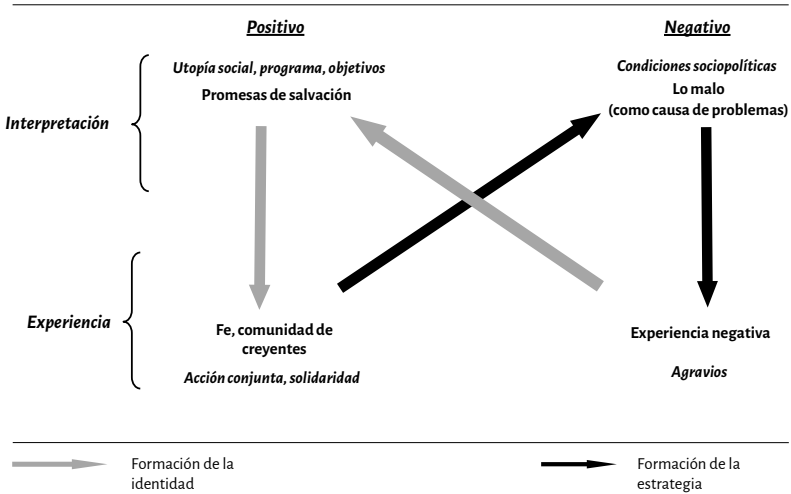
¹² Para las siguientes consideraciones, véanse Schäfer (2020c, 2015b, 2005) y Schäfer et al. (2015a, 2015b).

de dicha red –esto es especialmente importante– corresponden, por ejemplo, a las actividades religiosas, otros a las políticas, otros a las económicas, otros a las relaciones de vecindad, etc. Los ámbitos se diferencian entre sí en la medida en que las formas de prácticas específicas y funcionalmente diferenciadas son relevantes en cada caso. Con un mismo actor (colectivo o individual), pueden mostrarse, sin embargo, transferencias de disposiciones entre diferentes campos, de modo que, por ejemplo, se persiguen lógicas individualistas en la economía *y* la política *y* la religión. Esto no contradice la teoría de la diferenciación social que Bourdieu presenta con su teoría de los campos. Más bien presupone la teoría de los campos. Dentro de este marco, corresponde simplemente al hecho de que ciertas disposiciones y acciones de un actor dado pueden producir efectos similares en diferentes ámbitos sociales. No obstante, la teoría de los campos en su sentido estricto enfoca la lucha entre los expertos de un ámbito social específico (*v.* apartados 2.2.4 y 2.3).

Otro logro analítico de nuestra teoría de la identidad en red es que no separa categóricamente a los distintos grupos de actores entre sí como si fueran sustancias diferentes. Más bien, nos permite señalar las similitudes y diferencias entre las redes disposicionales de los distintos actores; es decir, concebir la diferencia como una transición continua. Esto, a su vez, nos permite comprender en el análisis empírico por qué y cómo, en una determinada situación, el grupo X puede ser movilizadopor el grupo Y, pero no en otras ocasiones: ciertas áreas de la red y las correspondientes disposiciones de los distintos actores son similares entre sí –las redes se “solapan”– pero otras no. Si la situación no se corresponde con las disposiciones de ambos actores, estos no se movilizarán. Ahora bien, en lo que respecta a la movilización de los actores religiosos para objetivos políticos, de ninguna manera cada área de las redes disposicionales es igualmente adecuada. La movilización se produce cuando los actores movilizados, como los predicadores o los activistas políticos, pueden dirigirse a ciertas disposiciones que son relevantes para los practicantes religiosos y que pueden vincularse a la programación política. En los

círculos religiosos, este es el caso, por ejemplo, de los temas de la familia y el aborto.

Figura 2.4. Cuadrado praxeológico: Formación de identidad y estrategia en movimientos sociales y religiosos



Fuente: Elaboración propia.

A partir de estas consideraciones teóricas, se puede construir un modelo relativamente sencillo para identificar sistemáticamente las disposiciones más importantes para la formación de la identidad y la estrategia de los diferentes actores.¹³ Se utiliza para analizar material textual como entrevistas, discursos, páginas web, blogs, etc. En la Figura 2.4 (Formación de la identidad y la estrategia), la lógica del modelo se aplica a los movimientos sociales en general (texto en cursiva) y a los actores religiosos. El paso por el modelo comienza con las “experiencias negativas” articuladas por los actores. En el caso de los movimientos sociales y religiosos, se trata de *grievances*, es decir,

¹³ Véanse, para más detalle, Schäfer (2015b, p. 287 y ss., p. 327 y ss.) y Schäfer et al. (2015a, 2015b).

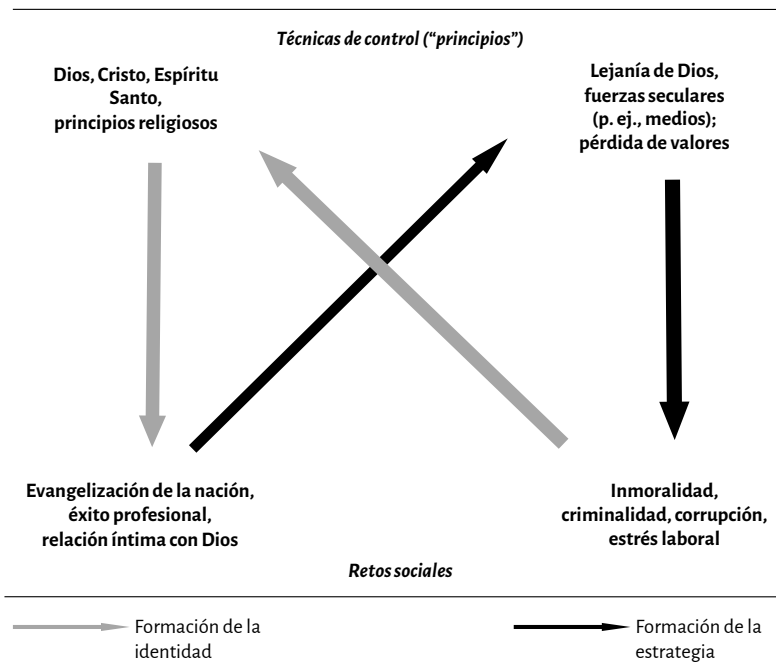
de condiciones sociales que los movimientos acusan como malestar. Pueden ser todo tipo de cosas. No tienen por qué ser problemas religiosos; la experiencia demuestra que son precisamente problemas no religiosos. Las causas se atribuyen a las experiencias negativas. Los movimientos sociales suelen ver aquí las condiciones sociales estructurales; los actores religiosos pueden referirse aquí igualmente a las condiciones sociales, pero son igualmente libres de asumir causas trascendentes como el diablo, el mal o el fin del mundo. Las experiencias negativas mencionadas al principio se contrarrestan con interpretaciones positivas (que son contrarias a las negativas). En el caso de los movimientos sociales, son, por ejemplo, las utopías sociales, los objetivos y los programas del respectivo movimiento; en el caso de los actores religiosos, es su promesa específica de salvación, como el conocimiento sagrado de la Biblia, el regreso de Jesucristo o el poder del Espíritu Santo. La identidad del movimiento vivida en la práctica se constituye entonces a partir de esta programática positiva. Los actores religiosos creen y se unen en congregaciones, los movimientos sociales forman grupos y realizan acciones conjuntas. Partiendo de esta posición –la experiencia positiva–, las estrategias pueden describirse como acciones dirigidas contra las causas del mal identificadas al principio. Los movimientos sociales abordan los *grievances* que identifican al tratar de eliminar sus causas en la estructura social; los movimientos religiosos se proponen expulsar al diablo, por ejemplo.

Con esta metodología, las formaciones religiosas pueden distinguirse claramente unas de otras.¹⁴ Dado que el movimiento pentecostal desempeña un papel especial en América Latina, nos concentraremos en él a continuación. De este modo queda claro que no se puede hablar del movimiento pentecostal como un bloque social uniforme. A estas alturas, se ha diversificado en diferentes

¹⁴ Metodológicamente, el análisis funciona de tal manera que primero se determinan las formaciones del habitus y luego se proyectan en el espacio social y el campo religioso.

formaciones, que se diferencian claramente entre sí según la exigencia religiosa de los laicos y su tratamiento por el simbolismo religioso. Aquí, entre otras cosas, quedará claro a partir de los ejemplos que los símbolos religiosos –operadores cognitivos como el concepto de “Espíritu Santo”– no significan siempre lo mismo, sino que adquieren diferentes significados según su contexto de uso. Además, aquí se reflejan las disposiciones de los seguidores medios de una determinada formación, no las de los respectivos expertos religiosos. Estos se analizan en los capítulos empíricos sobre los distintos países.¹⁵

*Figura 2.5. Cuadrado praxeológico:
Neopentecostales de clase media-alta, Guatemala, 2013*



Fuente: Elaboración propia.

¹⁵ En su obra tardía, Ludwig Wittgenstein hablaría de la conexión entre el juego del lenguaje y la forma de vida.

En referencia al movimiento neopentecostal, el análisis del sentido práctico religioso muestra, en efecto, que con la diversificación del movimiento “hacia abajo” se han desarrollado dos formaciones de habitus religioso muy diferentes, que conservan no obstante algunos rasgos estilísticos comunes.

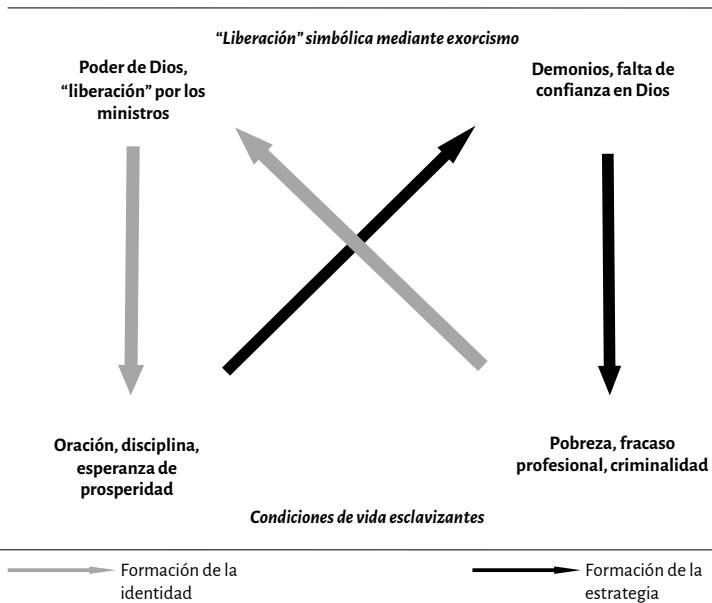
La *formación neopentecostal* en las clases medias-altas y altas en ascenso¹⁶ se distingue principalmente por experiencias negativas de delincuencia, corrupción e inmoralidad en la sociedad, y especialmente por un estrés laboral considerable. Los creyentes –¡no los expertos!– derivan las causas de las experiencias negativas de fenómenos socioreligiosos, como la secularidad de los actores sociales (como los medios de comunicación) que equivale a un alejamiento de Dios y promueve una disminución general de los valores. Se aborda el estrés laboral, pero apenas se mencionan sus causas. Las experiencias negativas se contrarrestan con representaciones religiosas de lo numinoso, la moral y el éxito social (Dios, Espíritu Santo, principios, prosperidad). En este contexto, los “principios” suelen ser reglas de comportamiento pragmáticas disfrazadas de términos religiosos, como es habitual en la literatura motivacional estadounidense del *Positive Thinking* y el *coaching*. A nivel experiencial –en la posición del modelo de “experiencia positiva”– esta orientación religiosa se traduce en una vida metódicamente orientada al éxito profesional, fundamentada, al estilo de la individualidad burguesa, en una relación íntima con Dios. Sin nombrar las causas del estrés laboral –lo que tendría que equivaler a una crítica de la reproducción neoliberal– el estrés puede así abordarse metódicamente. En el culto y la práctica congregacional, el programa motivacional se acompaña de un estilo orientado al bienestar emocional. En cuanto a los problemas sociales, su “cura” debe lograrse con una evangelización, es decir, la “cristianización” de toda la sociedad que combata el secularismo de

¹⁶ El cuadrado praxeológico que se muestra aquí representa a la Fraternidad Cristiana, una iglesia neopentecostal de influencia bautista en Guatemala. Se diferencia de otras organizaciones de la formación GERENCIA, como El Shaddai, por una práctica más sobria y un énfasis claramente menor en la “guerra espiritual”. Esto también se refleja en el cuadrado praxeológico.

los actores influyentes como causa de los problemas. Este programa, común entre los miembros, tiene como objetivo la influencia cristiana a nivel gubernamental, pero no necesariamente la teocracia. Sin embargo, puede radicalizarse fácilmente de forma teocrática en determinadas circunstancias. En definitiva, se trata de un habitus religioso que se corresponde con las posibilidades de actuación profesional y social de independientes como arquitectos y médicos, ingenieros de *software*, empleados medios y superiores, directivos o incluso industriales. Los retos sociales se afrontan con técnicas para dominarlos.

El habitus religioso de la *formación neopentecostal en la clase baja* está marcado por una clara falta de agencia, ya que corresponde a desempleados, empleados de mostrador, empleadas domésticas, mensajeros, *trabajadores de la maquila*, taxistas, inquilinos de pequeños quioscos, etc.

Figura 2.6. Cuadrado praxeológico:
Neopentecostales de clase media-baja y baja, Guatemala, 2013



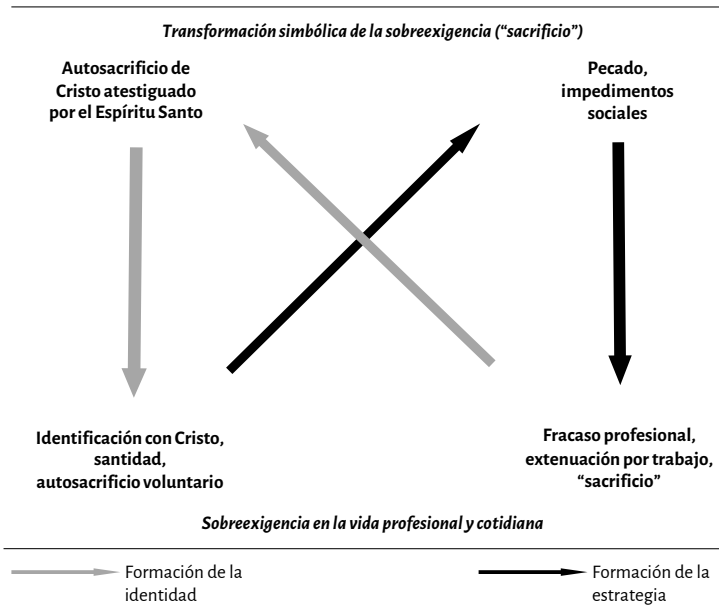
Fuente: Elaboración propia.

Aquí, la delincuencia también se menciona sistemáticamente en la categoría de experiencia negativa. Pero además se suman experiencias muy concretas de escasez económica o incluso de penuria, enfermedad, sobrecarga familiar y falta de oportunidades en el trabajo, en definitiva, el fenómeno integral de la pobreza. Aquí las causas de la difícil situación están mucho más relacionadas con las personas de los creyentes. A menudo se menciona que tienen una falta de confianza en Dios o que también sufren una influencia dañina y enfermiza de los demonios. Según esta atribución de causas, no tiene mucho sentido contrarrestar la pobreza y el fracaso profesional, por ejemplo, con el compromiso sindical. Las experiencias negativas son más bien contrarrestadas por el poder de Dios, que está representado por los líderes espirituales de las iglesias y se concreta en su capacidad para liberarse de las influencias demoníacas. Si uno se ha sometido a esta autoridad, puede llevar una vida de oración y disciplina y, así, esperar un poco de prosperidad de nuevo. La oración refuerza la confianza en Dios y actúa contra los demonios; y se dice que la disciplina hace maravillas en situaciones económicas desesperadas. Aunque la evangelización sigue siendo temática a nivel de la organización eclesial, el énfasis de la formación estratégica de los creyentes está, sin embargo, en la acción personal para mejorar la propia situación (oración, disciplina y cambio de estilo de vida) y en la acción simbólica para mejorar la sociedad (oración). La conclusión es que se observa una adaptación de los creyentes a las esferas más bajas de la reproducción neoliberal, que funciona a través de la individualización y la autoasignación de la culpa por el fracaso económico y la restitución psíquica temporal a través de la sumisión a una autoridad (espiritual). La esclavitud bajo la marginalidad se contrarresta con la liberación simbólica a través del exorcismo. El modelo neopentecostal de guerra espiritual se traslada aquí desde el espacio religioso-político al ámbito de la economía cotidiana y –en última instancia– se lleva a cabo contra los propios creyentes.

Las *iglesias pentecostales clásicas*, como por ejemplo las Asambleas de Dios o la Iglesia Cuadrangular, se han “evangelicalizado” en la

mayoría de los países latinoamericanos por su estilo religioso. Los miembros de la segunda o tercera generación han llegado a una posición de clase media (baja). Las prácticas entusiastas en los servicios de la iglesia han disminuido por la rutinización, y el discurso religioso hace menos referencia al Espíritu Santo y, por tanto, a la legitimidad carismática, pero tiende a la legitimidad bíblica-racional y a la referencia temática de la persona de Cristo.

Figura 2.7. Cuadrado praxeológico: Pentecostales clásicos de clase media-baja y baja, Guatemala, 2013



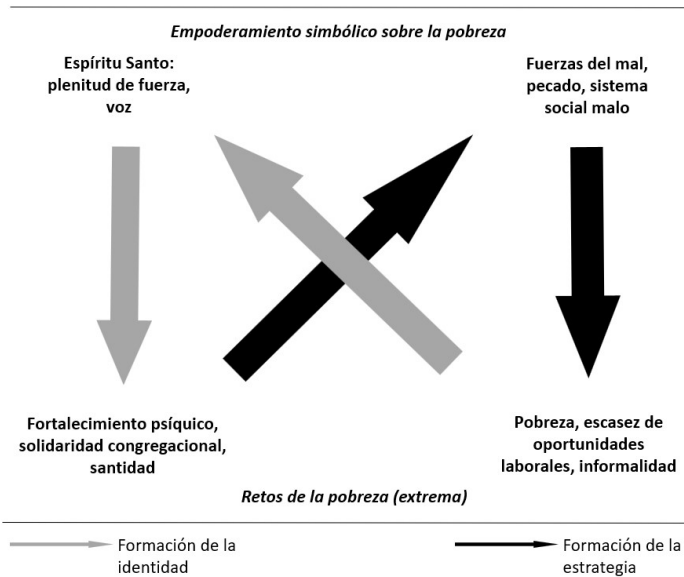
Fuente: Elaboración propia.

El mundo de la vida del pentecostal clásico se caracteriza menos por la marginalidad flagrante que por el intento extenuante y continuo de dominar la vida cotidiana como pequeño agricultor, jornalero, oficinista, empleado de grandes almacenes, cajero de supermercado o propietario de un pequeño negocio de artesanía y de proporcionar

una educación escolar pasable a los hijos. Una persona así se “sacrifica”, día tras día, por una vida modesta para su familia, para poder ahorrar un poco y quizás (incluso solo en la siguiente generación) poder ascender un poco. Este mundo de la experiencia se contrarresta (armoniosamente) con el autosacrificio de Cristo, que se sacrificó por los creyentes pentecostales para liberarlos de sus pecados (carencias), lo cual –aquí una reminiscencia pentecostal– es atestiguado por el Espíritu Santo. El entusiasmo fuertemente orientado hacia el Espíritu Santo se ha desvanecido en favor de un enfoque más evangélico en la figura del Salvador crucificado. El hecho de que los creyentes “se sacrifiquen” en su vida diaria por sus familias y el pan de cada día tiene un significado simbólico invertido: Cristo se sacrifica en la cruz por los fieles. En relación con el nivel de experiencia, esto crea una disposición a legitimar y reforzar el esfuerzo de sacrificio por una vida mejor. A través de la identificación con Cristo, la vida de “sacrificio” adquiere ahora también la cualidad de la santidad, entendida como una forma de vida moralmente impecable que, a su vez, contribuye al éxito del esfuerzo vocacional. Al reforzar la acción de sacrificio, los pecados –entendidos esencialmente como lapsos y carencias morales– se eliminan, o al menos se minimizan, y con ello, según la promesa, se eliminan también los obstáculos socioeconómicos que impiden ascender a una modesta prosperidad. Está claro que una ética individualista y relativamente rigurosa es plausible para este habitus; pero también lo es la sensibilidad hacia la situación de las personas que se han convertido en víctimas de la situación social.

Las víctimas de la situación social son sin duda los marginados, entre los que trabajan *pequeñas congregaciones pentecostales independientes*, como las mencionadas en el modelo de espacio social.

*Figura 2.8. Cuadrado praxeológico:
Pentecostales independientes de clase baja, Guatemala, 2013*



Fuente: Elaboración propia.

Estas congregaciones independientes, a menudo fundadas espontáneamente o formadas a partir de escisiones de las iglesias pentecostales clásicas, operan en condiciones de marginación similares a las que viven los miembros de las iglesias neopentecostales orientadas a las clases bajas. Sin embargo, es muy probable que los miembros de las iglesias pequeñas estén mucho más integrados en su vida cotidiana a sus barrios y vecindarios inmediatos, así como a la vida congregacional de estas iglesias. Como resultado, hay un mayor sentido de obligación mutua y solidaridad entre estas congregaciones desde el principio. Sus experiencias negativas se caracterizan por su existencia no formalizada (a menudo, ni siquiera poseen documentos personales, o títulos de propiedad de los terrenos antes ocupados, o el registro oficial de microempresas precarias como talleres,

etc.), la falta de oportunidades en el mercado laboral y muchos otros problemas asociados al amplio fenómeno de la pobreza y la extrema pobreza. Estas congregaciones suelen contrarrestar la experiencia negativa con prácticas de culto entusiastas, diseñadas para promulgar la presencia del Espíritu Santo en los miembros. La idea es que, a través de estas experiencias entusiastas, los miembros sientan el poder del Espíritu Santo presente en ellos. Esto no solo deslegitima las experiencias sociales negativas, sino que otorga simbólicamente a los miembros la capacidad de resistirse a ellas. En consecuencia, el verse “plenos” de fuerza y resiliencia corresponde a la concesión de “voz”, es decir, el derecho a opinar, en asuntos religiosos pero también sociales, simbolizado ritualmente por la glosolalia.¹⁷ Con esta “plenitud” del Espíritu Santo, los miembros de la iglesia reciben la dignidad personal que se les niega constantemente en su vida cotidiana. En el plano de la experiencia, esto equivale a un empoderamiento psicológico que se integra en una lógica práctica de solidaridad congregacional. En este contexto, la santidad –aunque sigue teniendo una fuerte connotación moral– también se entiende, según el antiguo modelo metodista, más como solidaridad con otros miembros de la comunidad, así como con el vecindario en general. Para desarrollar estrategias, es necesario identificar las causas de las experiencias negativas. Esto puede hacerse de varias maneras. No es raro que se citen causas mundanas como un sistema social malo e injusto y actores violentos como las bandas criminales. Sin embargo, estos factores también pueden tener fuertes connotaciones religiosas, como poderes demoníacos activos como un espíritu de injusticia o un espíritu de violencia y corrupción, etc. Así, prácticamente tiene lugar una “guerra espiritual” desde abajo (sin que este concepto haya sido representado programáticamente, al menos en nuestras entrevistas y conversaciones con estos actores, como con los neopentecostales). A diferencia de las organizaciones neopentecostales, aquí los

¹⁷ Discurso extático en sonidos incomprensibles, que se interpreta como el lenguaje del Espíritu Santo.

miembros no se llenan del “poder del Espíritu Santo” en virtud de los actos rituales de los clérigos, sino en virtud de su propia experiencia extática. Se trata, pues, de la potenciación religiosa de las personas marginadas. Sin embargo, está por verse hasta qué punto las oraciones estratégicas de exorcismo ayudan no solo contra el espíritu de la injusticia, sino también contra las estructuras sociales injustas. Sin embargo, la atribución no religiosa de causas (sistema social injusto) con la fuerte connotación negativa, como influenciada por el demonio, también supone un posicionamiento decisivo contra la injusticia causada sistémicamente. Esto, a su vez, crea una apertura para la cooperación con iniciativas de base no religiosas y para alternativas políticas de izquierda orientadas a la reforma, siempre que estas no contravengan con demasiada vehemencia las posiciones sociomorales de los creyentes con demandas de libre decisión sobre el aborto y/o los matrimonios homosexuales.

En cuanto a los *actores evangélicos*, hay que decir aquí que tienden a atribuir las experiencias sociales negativas, como la delincuencia, la corrupción o la pobreza, en parte a la decadencia moral, pero también a los problemas estructurales. Estas experiencias y atribuciones de causas suelen ser contrarrestadas de forma racionalista con lo bíblico, es decir, la ley divina. Esto equivale a un hábito de disciplina y consolidación moral. Sin embargo, no solo se adoptan estrategias sociomorales (refuerzo de la competencia moral a través de la educación religiosa), sino que también se plantean, cada vez en mayor medida, demandas sociopolíticas y se toman las iniciativas correspondientes.

Entretanto, *el protestantismo histórico* se ha asemejado mucho al evangelical en muchos países latinoamericanos (quizá con la excepción de las iglesias luteranas de Brasil, Chile y Argentina o también de los metodistas de Argentina y Brasil). Una diferencia importante podría ser que, entre otras cosas, gracias a la integración en estructuras ecuménicas como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), los problemas de la justicia social, la paz y la integridad de la creación ya están en el programa y se abordan con mayor intensidad. Sin

embargo, con este hallazgo hay que tener en cuenta que el protestantismo histórico en América Latina se caracteriza por la disminución de miembros y el envejecimiento. En la lucha por la posición más fuerte en el campo religioso se ha quedado fuertemente rezagado.

2.2.4 Campo religioso: la competencia de los especialistas

La diversificación del campo religioso en América Latina, que se observa con frecuencia, plantea preguntas sobre las relaciones de poder en el campo y sobre la delimitación de las dinámicas religiosas de otros procesos sociales, como los políticos o económicos (cf. Schäfer, 2020b, p. 730 y ss.).

La sociología de la diferenciación funcional permite describir áreas funcionales relativamente independientes según su propia lógica práctica, por ejemplo como sistemas (Luhmann). En lugar de utilizar el concepto de sistema, trabajamos con el concepto de campo de Bourdieu para poder diferenciar y describir los campos. Es importante señalar que esta diferenciación tiene un carácter modélico. Es decir, es el resultado de una línea de investigación particular que nos permite ver ciertos factores pero explícitamente otros no. En este sentido, el modelo del campo religioso permite representar las relaciones de competencia entre los proveedores de bienes religiosos (“bienes de salvación”, Max Weber), es decir, los expertos religiosos. En otras palabras, el modelo ofrece una visión de la arquitectura del poder en el ámbito de la oferta religiosa y sus representantes. Este poder –el capital religioso de los expertos– depende de dos factores. En primer lugar, deben gozar de credibilidad entre el público para poder movilizar primero a sus seguidores. En segundo lugar, deben tener una estructura organizativa eficaz para presentarse y ejercer influencia. Así, el modelo del campo puede construirse con dos dimensiones: credibilidad y complejidad organizacional.¹⁸ Mientras

¹⁸ La primera puede determinarse mediante encuestas representativas según un patrón transformado proveniente de la investigación electoral, la segunda mediante un

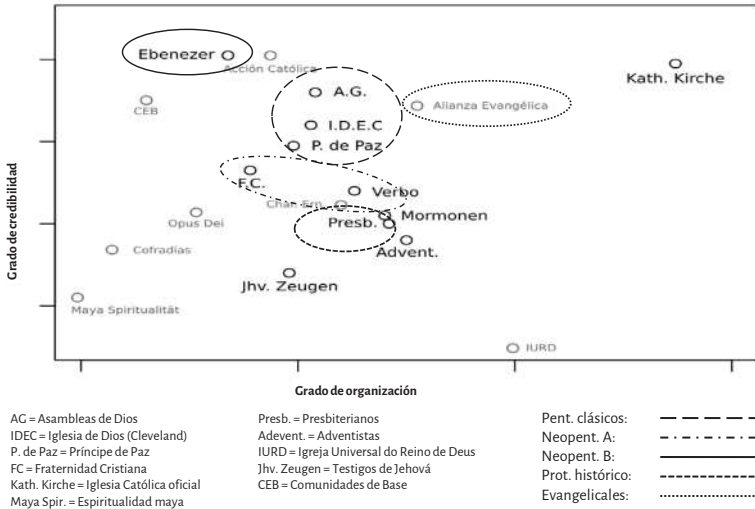
más alta sea la puntuación de una organización en ambas dimensiones, más capital religioso tendrá a su disposición.

De este modo, el modelo del campo religioso complementa la ubicación del personal dirigente en la estructura de poder social (representada como espacio social), con la información adicional de lo bien o mal que los representantes de las distintas organizaciones religiosas son capaces de movilizarse públicamente. La capacidad de movilizar seguidores puede entenderse como el capital simbólico y social de los respectivos expertos. Esto, a su vez, puede convertirse en capital político que puede cambiar el campo político y sus relaciones de poder. En este sentido, el examen conjunto de los posicionamientos definidos de forma diferente es una clave importante para evaluar el grado de influencia política de las organizaciones religiosas.

Las observaciones generales sobre el crecimiento del protestantismo y el descenso de la cuota de población católica sugieren que la Iglesia Católica está sufriendo tal pérdida de poder frente al protestantismo que su posición de poder en el ámbito religioso podría tender a estar en peligro. Esto es especialmente cierto en el caso de Guatemala, si uno se basa únicamente en la información de que casi la mitad de la población es ahora protestante. El área de captación social de las grandes iglesias protestantes también indica una lucha religiosa por el centro de la sociedad. Sin embargo, el debilitamiento religioso sugerido por la cuota de población y la posición en el espacio social *no puede* confirmarse en el modelo de campo. Aunque la Iglesia Católica guatemalteca es débil en comparación con los estándares latinoamericanos, está excelentemente posicionada en el ámbito religioso del país, a pesar de su elevada cuota de población protestante.

análisis sociológico organizativo. A continuación, el valor de credibilidad se denomina “cr”. Para más detalles, véase Seibert (2010, 2018).

Figura 2.9. Campo religioso, Guatemala, 2013



Fuente: Elaboración propia.

En el ámbito religioso se trata, en última instancia, de quién puede definir cuál es la religión civil legítima. Por lo tanto, también se trata de la influencia política. Aunque esta batalla se ha vuelto más dura, la Iglesia Católica (con sus numerosos movimientos religiosos) sigue manteniendo la posición de hegemonía en el ámbito religioso. Sigue combinando un alto valor de credibilidad relativa (cr 2,79)¹⁹ con su habitual organización compleja y de alto perfil. La movilización carismática (carismáticos) de las últimas décadas también puede haber contribuido a ello, aunque no con tanta fuerza como se sospecha (cr 2,47 frente a Acción Católica 2,81). Uno de los puntos fuertes de la Iglesia Católica es, precisamente, que integra diferentes estilos religiosos para diferentes públicos en una sola institución. Con una alta credibilidad y una complejidad organizativa no muy pronunciada ejerce, por ejemplo, la Acción Católica, muy arraigada en

¹⁹ Con una varianza de entre cr 2,22 y 2,81; solo IURD está muy por debajo, con 1,84.

la población rural y fuertemente comprometida con las cuestiones sociales. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) también gozan de un alto valor de credibilidad, pero con un nivel de organización aún menor. El Opus Dei solo puede reunir una puntuación de credibilidad por debajo de la media, presumiblemente porque el interés particular de la organización es demasiado evidente.

Si asumimos que en este modelo la línea ideal para un campo religioso estable va de la parte inferior izquierda a la superior derecha, entonces la posición de la Iglesia Católica en la parte superior derecha confirma su posición hegemónica. Su alto valor de credibilidad está flanqueado por la fuerte organización de su aparato y, por tanto, por una capacidad de generalización de las decisiones que está muy por encima de todos los demás actores religiosos.

Si observamos las *organizaciones protestantes*, surge un panorama interesante. En particular, las iglesias neopentecostales de la clase baja, representadas aquí por Ebenezer, ocupan una posición notable con un valor de credibilidad (cr 2,81) tan alto como el de la Acción Católica, pero con menor complejidad organizativa. Al ser valores atípicos de la línea ideal, perturban la estabilidad del campo y, por tanto, la hegemonía católica, pero sin amenazarla seriamente. Claramente más presente –aunque con valores de credibilidad ligeramente más bajos– está el bloque de iglesias pentecostales clásicas,²⁰ especialmente cuando se lo ve junto con la Alianza Evangélica. Curiosamente, las oportunidades de colaboración entre estas iglesias pentecostales y la Alianza Evangélica siguen surgiendo en la práctica religiosa en toda América Latina. Las iglesias neopentecostales de clase alta, con una credibilidad y unos resultados organizativos mediocres, forman un bloque separado por debajo de las iglesias pentecostales clásicas. Este sorprendente posicionamiento frente a los valores de credibilidad parece reflejar las críticas que se escuchan

²⁰ Asambleas de Dios, Iglesia de Dios y Príncipe de Paz. Esta última es en realidad una iglesia pentecostal independiente, pero desde que se separó de las Asambleas en 1955 hasta hoy está establecida de forma similar a las iglesias misioneras clásicas.

una y otra vez en entrevistas y conversaciones contra las “iglesias de clase alta”: son solo iglesias para ricos, se pide constantemente que se hagan donaciones, uno no puede vestirse adecuadamente, y cosas por el estilo. Pero el hecho de que, en todo caso, se alcancen estos valores puede atribuirse, entre otras cosas, a la presencia mediática de líderes carismáticos. El potencial de movilización, que al fin y al cabo es medio, también puede utilizarse con relativa facilidad para estrategias de cooptación y representación política a través de la presencia en los medios de comunicación. Aquí entra en juego el hecho de que una gran parte de los miembros de estas iglesias pertenecen a la clase media-alta y, en menor medida, a la clase alta. Esto significa que los factores no religiosos, como los recursos financieros y los contactos políticos informales, aumentan las posibilidades de estas organizaciones de influir en el ámbito político. Esto es particularmente exitoso cuando el personal de liderazgo de las iglesias neopentecostales puede ser reclutado de la clase baja para empresas conjuntas, como el sondeo electoral, ya que esto logra una capacidad de movilización significativamente mayor.

En este contexto, hay otro valor atípico que reviste especial importancia. La brasileña *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD en la figura) opera en todos los países de América Latina, a menudo con el lema “Pare de sufrir”. En Guatemala y Nicaragua obtuvo con amplio margen la puntuación más baja de credibilidad en nuestras encuestas. Esto coincide con mis informaciones, conversaciones y entrevistas en otros países de América Latina, excepto Brasil. Sobre todo, se critica el excéntrico recurso a la magia.

En cuanto al protestantismo histórico (principalmente presbiteriano en Guatemala), la credibilidad y los valores organizativos son similares a los de las organizaciones neopentecostales de clase alta. Sin embargo, esto se debe más al hecho de que la práctica de las iglesias históricas es bien conocida debido a su larga duración y tiende a contarse como patrimonio nacional. En cualquier caso, no se puede suponer que la publicidad y la eficacia de sus proyectos, en gran

parte ecuménicos, se promuevan ante una clientela financieramente fuerte.

La posición más débil en el campo la ocupa el movimiento maya no cristiano debido a su valor de credibilidad (cr 2,22) y a su muy débil organización. Esto puede atribuirse claramente a su especificidad étnico-religiosa. Esto es rechazado por muchos guatemaltecos de orientación racista por motivos étnicos y por los pentecostales y evangélicos indígenas por motivos religiosos.

Si se hace referencia en este punto a la proliferación de pequeñas agrupaciones independientes, se puede suponer que en el modelo del campo el “lado izquierdo”, es decir, el de los valores organizativos más bajos, está en cierta medida cada vez más poblado, en parte con la pérdida de miembros de las grandes denominaciones. En el proceso, es probable que aumenten los valores de credibilidad de las agrupaciones en su conjunto.²¹ El aumento cuantitativo de las microorganizaciones religiosas menos poderosas con el debilitamiento simultáneo de las grandes confesiones protestantes podría contribuir, en efecto, a un fortalecimiento relativo de la posición hegemónica de la Iglesia Católica. En cuanto a la movilización política, estos grupos pueden movilizarse en parte para la política de identidad de la derecha religiosa y en parte para actividades sociales y políticas liberales de izquierda. Los protagonistas decisivos de la movilización son los expertos religiosos.

2.2.5 Refeudalización

Con la continuación de una orientación neoliberal básica en la economía y la sociedad, se observa una refeudalización de las condiciones sociales, sino en todo el mundo, al menos en el hemisferio occidental. El concepto de refeudalización no significa, por supuesto,

²¹ En Bosnia-Herzegovina, debido a las condiciones específicas de las disputas interreligiosas y la guerra, encontramos una estructura invertida del campo, con puntuaciones de credibilidad altas para los grupos débilmente organizados. Véase Seibert (2018, p. 235).

que la rueda de la historia retroceda y que América Latina, por ejemplo, haya retrocedido hasta antes de las reformas liberales del siglo XIX. Más bien, aborda los cambios sociales que presentan ciertas homologías estructurales con el feudalismo. Neckel (2010) identifica cuatro características a las que se hará referencia en las siguientes líneas. 1) La consolidación cuasiestamentaria del origen social (inmovilidad social) y la propiedad asociada a este; 2) la renta libre de trabajo o de riesgo; 3) asociado a esto, la erosión de una idiosincrasia meritocrática; y, 4) la transformación de la política social en donaciones voluntarias. En nuestra opinión, otro indicio de esta tendencia es 5) una progresiva desdiferenciación de la sociedad. Esto significa, en una lectura estricta de la teoría de sistemas: “la penetración de subsistemas que funcionan más o menos autorreferencialmente por orientaciones de sentido que hasta ahora se consideraban racionalidades sistémicas ajenas” (Gerhards, 1991, pp. 271-272).²² Bajo la condición de un neoliberalismo extendido globalmente con su centro en Estados Unidos y el llamado mundo occidental, la refeudalización significa que aquellos actores con más capital económico pueden influir y comprometer los procesos en los más diversos campos sociales en su propio interés. El capitalista, entre todos, se convierte en el señor feudal.

En lo que respecta a los actores religiosos en Estados Unidos y América Latina, veremos muy claramente en nuestros estudios que la desdiferenciación entre la religión y la política, así como la economía, es un fin perseguido por los actores de la derecha religiosa,

²² Continúa diciendo: “Si relacionamos la desdiferenciación con el concepto de diferenciación funcional, entonces la desdiferenciación significa que la diferenciación de la sociedad en contextos de comunicación dispares y permanentes se sustituye por una mezcla de las racionalidades de sentido de los subsistemas. Si se incorporan racionalidades ajenas al sistema en el modo de funcionamiento autorreferencial del sistema científico, por ejemplo, decidiendo sobre la corrección de un resultado experimental según los pagos monetarios, o premiando los logros en el sistema educativo según los testimonios de amor, o decidiendo la ley de forma diferente según el libro del partido político del acusado, entonces son procesos de desdiferenciación en una sociedad funcionalmente diferenciada”.

apoyados por las organizaciones de *lobby* político, así como por los principales financiadores. Tradicionalmente, nombres como Rockefeller, J. P. Grace, Richard de Vos, Arthur de Moss, Adolph Coors, la *John Birch Society*, el *American Enterprise Institute*, la *American Heritage Foundation* y muchos otros lo representan; especialmente con una fuerte connotación religiosa e influyente el *National Prayer Breakfast*; y directamente política las interconexiones entre la derecha religiosa y el Partido Republicano. Para América Latina, son ejemplares la conducta de la *Igreja Universal do Reino de Deus* (Iglesia Universal del Reino de Dios, IURD) y el frente parlamentario *Bancada Evangélica* en Brasil, así como los foros electorales religiosos y la práctica del *tedeum* para recibir a un nuevo presidente electo en varios países. También se pueden señalar los vínculos comerciales entre las organizaciones religiosas y el narcotráfico. La lógica de la refeudalización será evidente en muchas de nuestras observaciones.

2.3 Expertos: identidades y estrategias religioso-políticas

Como se mencionó al principio del capítulo, este libro no trata de la práctica religiosa de los laicos, sino de la labor de movilización *política* y *social* de los *expertos* religiosos. Las posiciones de los distintos grupos de expertos en el ámbito religioso son, en efecto, importantes en este caso en la medida en que indican el potencial de movilización *religiosa*. Sin embargo, que los expertos religiosos puedan movilizarse políticamente, y en qué medida, depende de otros factores como el dinero, el acceso a los medios de comunicación y los contactos políticos. Por lo tanto, tiene sentido diferenciar a los expertos religiosos con respecto a las actividades políticas y sociales, es decir, trazar formaciones de expertos políticamente relevantes. Un experto religioso es una persona o un grupo que, de forma profesional u honoraria, atiende las necesidades de producción de sentido religioso de los creyentes de una organización religiosa con conocimientos y acciones religiosas.

Se erigen como especialistas de lo numinoso, de lo divino, y como proveedores de su conocimiento frente a los creyentes demandantes y consumidores. La multitud de diferentes expertos y la competencia entre sí conforman el campo religioso. Normalmente, la fuerza de la posición de un experto en el ámbito religioso viene determinada por el número y la posición social de los seguidores que moviliza. La relevancia política de los expertos religiosos depende, como ya se ha dicho, no principalmente de su posición en el ámbito religioso, sino sobre todo de su capacidad para convertir el capital religioso en capital político, es decir, por ejemplo, para influir en el comportamiento de voto de sus seguidores hacia un determinado partido y, por tanto, posiblemente conseguir una candidatura como diputado por el partido en cuestión.

En el contexto de la movilización política, hablamos de identidades y estrategias más que de disposiciones y prácticas.²³ Al hacerlo, sugerimos que los expertos logran la movilización del público religioso haciendo explícitas ciertas disposiciones religiosas en forma de afirmaciones identitarias, así como en prácticas estratégicas orientadas a lo político. Esto, a su vez, demuestra la afinidad de las estrategias políticas religiosas con las políticas de identidad. Al igual que las formaciones de los laicos, las formaciones de los expertos también se identifican mediante el análisis del habitus. En consecuencia, son formaciones de actores que comparten entre sí determinados puntos de vista y estrategias y que se distinguen de otros actores por una práctica coherente. Los actores de una determinada formación suelen pertenecer a distintas denominaciones. En otras palabras, una formación de movilización religioso-política puede tener intersecciones con una amplia variedad de unidades confesionales.²⁴

²³ Para los fundamentos teóricos de estas distinciones, véase Schäfer (2015b).

²⁴ Hay que reconocer que esto relativiza la capacidad de las estadísticas sobre denominaciones y confesiones (o también grupos étnicos) para ser mapeadas en las formaciones. Por otro lado, ¿de qué sirven las estadísticas si no reflejan la dinámica real de movilización efectiva? En nuestro tratamiento de las estadísticas, consideraremos su valor informativo para la movilización política.

Es crucial para una “cartografía” del confuso panorama religioso en Estados Unidos y América Latina con respecto a la movilización política que se registren las unidades de acción religiosa y políticamente efectivas. Por lo tanto, la pregunta que guio toda la investigación empírica para este libro fue qué formaciones de actores pueden ser identificadas como unificadas en sí mismas y distinguibles de otras por sus estrategias tanto políticas como religiosas. La distinción clásica de denominaciones es de poca ayuda aquí, ya que no capta la dinámica de la acción política. Más bien, en una aplicación simplificada del análisis del habitus, es necesario relacionar las percepciones de los actores sobre los problemas con sus orientaciones religiosas centrales y sus estrategias políticas, e interpretar esta interrelación como identidad religiosa-política. Sobre esta base, un operador puede ser nombrado con un término (sobre los operadores, véase Schäfer, 2020b, p. 55 y ss.) que es indicativo de la religiosidad y las estrategias políticamente relevantes de la respectiva formación. Con pocas excepciones, de los estudios empíricos han surgido cuatro formaciones de este tipo: *ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ*, se refiere a grupos que han dado la espalda al mundo; *LEY DE DIOS*, para las prácticas bíblicas de Ley y Orden; *GERENCIA & PROSPERIDAD* para los actores neoliberales-carismáticos; y *VALORES DEL REINO* para los reformistas sociales progresistas.

Aunque se trata de un resultado de la investigación y no de su premisa, enviamos aquí un esbozo de las formaciones para Estados Unidos y para América Latina. Lo presentamos junto con la taxonomía convencional de las denominaciones porque en los análisis de los países combinamos la taxonomía convencional para los desarrollos históricos con la taxonomía de la movilización para mapear los actores contemporáneos. Esto no es posible de otra manera, ya que la literatura histórica en particular sigue la distinción convencional de las denominaciones. Lo que significa cada formación en detalle se hará cada vez más evidente a medida que se lea el libro.

2.3.1 La taxonomía de las denominaciones

Aquí solo vamos a exponer brevemente las clasificaciones tradicionales más importantes. En Estados Unidos, por ejemplo, muchas Iglesias Metodistas, muchos de los Bautistas del Norte, así como los Presbiterianos, Episcopales y otros, entran en la categoría de iglesias *mainline*, es decir, varias denominaciones que a su vez también pertenecen a una llamada familia denominacional. En América Latina estas iglesias son comúnmente llamadas *protestantismo histórico*. Esta línea de tradición está fuertemente conectada con el protestantismo de las colonias y su transformación liberal a finales del siglo XIX y principios del XX. El punto crucial aquí es que en el protestantismo *de la línea principal* se ha establecido desde finales del siglo XIX una hermenéutica liberal de las Escrituras y, por tanto, un enfoque liberal general del pensamiento teológico y social, en contraste con el biblicismo de los evangélicos. Estas iglesias se convirtieron en representantes del *Social Gospel*, socialmente comprometido, un término que todavía las caracteriza mejor que *mainline* en los Estados Unidos hoy en día. Estas iglesias han estado involucradas en la misión latinoamericana con un propósito civilizador desde mediados del siglo XIX, donde la etiqueta “protestantismo histórico” las distingue de los movimientos más recientes. Las *iglesias evangélicas* –como muchos bautistas, especialmente del sur de Estados Unidos, los Metodistas del Sur, las iglesias de santidad como los Nazarenos, o asociaciones como el Ejército de Salvación– se enfrentaron al *liberalismo mainline* a finales del siglo XIX, dando lugar, entre otras cosas, a la corriente fundamentalista del protestantismo. Desde principios del siglo XX, estas organizaciones en América Latina han trabajado con el concepto de misión proselitista. Una fuerte orientación bíblica y una hermenéutica ahistórica son todavía determinantes, hasta hoy en los Estados Unidos y en América Latina, en esta corriente –aunque generalmente se busca la distancia del fundamentalismo bíblico duro. El *pentecostalismo clásico* surgió como un movimiento de avivamiento carismáticamente legitimado alrededor de 1900 e incluye principalmente grandes iglesias blancas

como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios (Cleveland), el Evangelio Cuadrangular y otras. La mayoría de estas organizaciones, que empezaron siendo un movimiento de marginados, han dado hoy el salto a la clase media blanca. También han realizado misiones proselitistas en América Latina desde mediados del siglo XX y ahora son muy influyentes. El *movimiento neopentecostal* surgió del pentecostalismo en la década de 1950 como un movimiento de avivamiento de la clase media y alta. Ahora es muy amorfo, afín a la doctrina de *Prosperidad*, y se compone de “clásicos” como la *Full Gospel Businessmen’s Fellowship International* y de recién llegados como los *Benny Hinn Ministries*. El movimiento también ha estado activo en América Latina desde los años 70, inicialmente entre la clase media-alta. Sin embargo, con el tiempo se ha diversificado y ha dado lugar a variantes de clase inferior. En el siguiente cuadro abordamos el *Catolicismo* únicamente como un fenómeno contextual con solo tres subgrupos: la *línea posconciliar*, los tradicionalistas como el Opus Dei, y los carismáticos católicos.

Por último, cabe preguntarse por qué las categorías étnicas “*iglesias negras*” e “*iglesias hispanas*” se utilizan junto a las categorías religiosas en la taxonomía confesional. En lo que respecta a *las iglesias negras*, hay un debate que identifica la cuestión mencionada en las estadísticas como una cuestión política. Ciertamente es correcto, desde una perspectiva confesional, preguntarse si *los pentecostales negros* no deberían contarse más bien como pentecostales y *los metodistas negros* con puntos de vista progresistas no contarse como *protestantes de línea principal*. También se puede observar que, sobre la base de categorías puramente teológicas, los evangelicales actuales (entre otras cosas, también la *National Association of Evangelicals*) reivindican una y otra vez a Martin Luther King como evangelical y tratan así de cooptar para sí el movimiento de los derechos civiles. Es en este ámbito de conflicto donde se desarrolla un debate sobre la cuestión de las categorías estadísticas para medir la práctica religiosa en Estados Unidos. En contra de las recientes propuestas de que la diferenciación étnica desaparezca bajo categorías confesionales “limpias”, la llamada *RelTrad-variable*, que se utiliza desde

hace tiempo, identifica a las *iglesias negras* como tales.²⁵ Jason Shelton, un sociólogo negro con su propia historia eclesiástica entre los *metodistas negros* y los *pentecostales negros* resume el debate desde la perspectiva de las iglesias negras de la siguiente manera: “Para los negros, el legado de la discriminación racial y la desigualdad en Estados Unidos eclipsa las consecuencias de las afiliaciones confesionales contrastantes” (Olsen, 2018; también Shelton y Cobb, 2017; Shelton, 2018). Al estudiar la historia y las prácticas religiosas de las iglesias negras de Estados Unidos, esto es precisamente lo que surge una y otra vez. Por ejemplo, el fuerte énfasis en los temas del éxodo y la liberación distingue a las iglesias negras de las evangelicales, pentecostales y protestantes *mainline* desde el siglo XIX y hasta hoy. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya iglesias negras que hayan abandonado esta tradición y que incluso estén aplaudiendo en la “corte” eclesiástica de Donald Trump (Fea). Lo mismo ocurre con los *hispanos*, aunque esta formación del protestantismo estadounidense es más reciente y, por tanto, de contornos menos claros. En América Latina, además, el *protestantismo indígena* merece atención como categoría étnico-religiosa. En varios países, especialmente en Guatemala y Ecuador, lleva décadas actuando en sus propias organizaciones y con sus propias posiciones.

Con esta taxonomía clásica y confesional conectamos ahora las formaciones religioso-políticas que hemos elaborado nosotros mismos, primero para Estados Unidos y luego para América Latina.

2.3.2 Formaciones de la movilización religioso-política: Estados Unidos

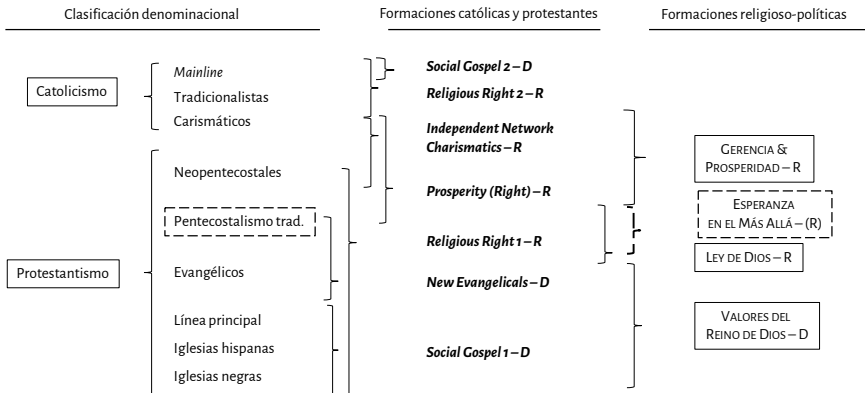
La visión global combinada de lo confesional con la taxonomía orientada a la movilización corresponde al hecho de que mientras lo confesional dice poco o nada sobre la movilización de una confesión,

²⁵ Para la variable RelTrad, véase Steensland et al. (2000). Esta variable se propone para distinguir los siguientes grupos para su estudio estadístico: evangelicales, protestantes *tradicionales*, protestantes negros, judíos, católicos, otras religiones y no religiosos.

sí dice algo sobre su orientación teológico-discursiva, lo que no es insignificante para la movilización política.

Sin embargo, lo decisivo para el tema tratado en este libro es en qué formación político-religiosa actualmente relevante se moviliza mayoritariamente la formación confesional. Mientras que la literatura sobre América Latina se orienta hacia las categorías confesionales (o no hace ninguna distinción entre los “evangélicos”), la literatura sobre los Estados Unidos introduce diferenciaciones más o menos orientadas a la movilización política, como “*religious right*” o “*prosperity right*”. Siempre que sea posible, incluiremos estos términos en nuestra taxonomía bajo una categoría de clasificación separada para permitir la comparación de nuestros análisis con otros estudios académicos sobre los creyentes movilizados políticamente en Estados Unidos. Así, el siguiente gráfico consta de tres categorías: la confesional, la “estadounidense” y nuestra taxonomía por formaciones religioso-políticas.

Figura 2.10. Taxonomía de la movilización político-religiosa en Estados Unidos, 2018



La religiosidad “hispana” y sus iglesias están en pleno proceso de formación, abrevando sobre todo del catolicismo dominante y carismático, así como del protestantismo tradicional, de *mainstream* y pentecostal. Su ubicación en esta clasificación es preliminar.

Fuente: Elaboración propia.

Si leemos el gráfico de izquierda a derecha, vemos los paréntesis como indicadores de los grupos confesionales de los que proceden los actores, la mayoría de los cuales están activos en determinadas formaciones político-religiosas. Así, leemos: desde las iglesias *mainline* se movilizan significativamente muchas personas en la entidad religioso-política llamada *Social Gospel* por los estadounidenses; y esto corresponde en nuestra taxonomía a la formación VALORES DEL REINO DE DIOS. Esto no quiere decir que una proporción significativa de personas de las iglesias *mainline* no cooperen también con los neopentecostales, los pentecostales tradicionales y los evangélicos de la derecha religiosa y se comprometan con la movilización religioso-política según la lógica de la formación LEY DE DIOS. Este hecho se representa con corchetes superpuestos.

Si se lee el gráfico de derecha a izquierda, se puede deducir de qué grupos confesionales se alimentan determinadas formaciones religioso-políticas. De este modo, vemos que, por ejemplo, los *New Evangelicals* –que por su parte pueden asignarse a la formación VALORES DE DEL REINO DE DIOS– son reclutados principalmente entre los evangélicos y las iglesias pentecostales tradicionales. La formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ es indiferente en cuanto a la taxonomía estadounidense de los modos de acción política, ya que los creyentes se alejan en gran medida de la política. Esta formación procede en gran medida del movimiento pentecostal tradicional y no nos preocupa. No asignamos los tipos *Social Gospel 2* y *Religious Right 2* de Estados Unidos a ninguna formación porque son reclutados del catolicismo, y en este libro nos centramos en el protestantismo. Describimos las formaciones protestantes políticamente relevantes en lo que sigue.

Las formaciones religioso-políticas se desarrollaron a partir de bibliografía diversa, así como de nuestras propias observaciones. El esquema de John Fea (2018) sobre las diversas formaciones que actualmente forman parte de la “corte” del presidente Trump ha sido especialmente útil para ofrecer una versión actualizada de la taxonomía estadounidense. Del mismo modo, la noción de Marcia Pally de los *New Evangelicals* ha resultado fructífera (Pally, 2010). El

componente político es muy fácil de determinar para las formaciones en Estados Unidos debido a la limitación política del sistema bipartidista sin alternativa socialdemócrata o de izquierdas. Se limita a la inclinación hacia los republicanos (R) o los demócratas (D). Cualquier otra opción sería imposible en términos políticos en Estados Unidos, y solo iría en detrimento de uno de los principales partidos. Por eso, a diferencia de lo que ocurre en América Latina, la clasificación dicotómica es suficiente.

¿Cuáles son ahora las formaciones religioso-políticas relevantes?

La parte evangelical de la derecha religiosa puede subsumirse en la formación de LEY DE DIOS. La derecha religiosa es la formación religioso-política más amorfa desde el punto de vista confesional, pero también la más extendida. Sus raíces se remontan a la década de 1950. Su lógica de movilización religioso-política emplea un biblicismo que transforma la Ley de Dios (con énfasis en el Antiguo Testamento) en política de ley y orden. También ha habido católicos conservadores, como el P. Paul Weyrich o Richard J. Neuhaus (convertido del luteranismo), que han desempeñado un papel importante en la derecha religiosa.²⁶ También ellos muestran estrategias principalmente religioso-legalistas. Se puede observar que la influencia de esta formación, fuertemente arraigada en el Partido Republicano, está disminuyendo en la actualidad. En el espectro político de la derecha, sin embargo, han cobrado importancia otras dos agrupaciones de actores religiosos, que se diferencian más claramente entre sí por sus disposiciones religiosas.

Ambas pueden ser asignadas a nuestra formación GERENCIA & PROSPERIDAD. LA primera es la *Prosperity Right*, que también es más antigua y tiene una fuerte afinidad con el movimiento neopentecostal. *Predicadores de la prosperidad* como Kenneth Copeland, Pat Robertson, Jim y Tammy Bakker, y muchos otros contribuyeron a que el *movimiento de la prosperidad* (con antecedentes en el siglo XIX), que existía desde mediados del siglo XX, adquiriera un perfil político

²⁶ Véanse, en particular, las luchas de los años 80 en Schäfer 1992b.

explícito y de derechas en la década de 1980. Esta facción de la derecha religiosa aportó estrategias teocráticas al ámbito religioso-político, que ganaron protagonismo político especialmente durante la administración Bush-Cheney. El nuevo milenio también ha visto la aparición de la formación de habitus de los *Independent Network Charismatics* (INC). Se trata de empresarios religiosos independientes que tienden a ser atractivos para personas de origen neopentecostal y carismático. La clientela se sitúa entre los jóvenes (*millennials*) y la mediana edad, en su mayoría con éxito profesional y conocedores de la tecnología. El mensaje está dirigido al bienestar espiritual y a una sociedad neoliberal, parcialmente concebida de forma teocrática. Estos tres grupos se alinean con los republicanos, ya sea de forma intransigente (*religious right, prosperity*) o con gran simpatía (INC).

Lo común de la derecha religiosa en su conjunto reside más en sus disposiciones políticas que en las religiosas. Las diferencias se hacen notar desde el aspecto exterior: los trajes de la vieja derecha religiosa los asemejan más a funcionarios del gobierno, mientras que los de los representantes del *Prosperity Gospel* ostentan el fútil glamour que contrasta con los espontáneos y desenfadados atuendos de los INC. Sin embargo, a pesar de todas sus diferencias, al menos dos disposiciones religiosas son comunes a todos ellos: el *God Talk*, con su correspondiente pretensión de verdad no mediada, y la centralidad del éxito, el triunfo (*victory*), la prosperidad y el poder en la vida contemporánea. En los grupos de los INC se celebra con bastante descaro la pretensión de la verdad absoluta. Pero también existe en las otras dos corrientes, porque su interpretación de la Biblia es completamente arbitraria y descontextualizada, de modo que —como ya ocurría en el fundamentalismo clásico— siempre prevalece la persona o el grupo con la posición más fuerte en el campo, simplemente porque tiene la posición más fuerte y normalmente también tiene el altavoz más grande.²⁷

²⁷ En el capítulo dedicado a Estados Unidos, diferenciamos las tres posiciones con un conciso análisis de habitus.

El espectro liberal de izquierda, designado por la formación VALORES DEL REINO DE DIOS, es claramente menor que el de la derecha religiosa. Sin embargo, si se incluyeran los no afiliados a la religión, los agnósticos y los ateos, sería mucho mayor. Está compuesto por actores del protestantismo liberal *mainline*, de las iglesias negras y de las iglesias hispanas que mantienen la tradición del *Social Gospel* en la actualidad. Hemos trazado la formación VALORES DEL REINO DE DIOS en parte por la situación de América Latina y su comparabilidad con los Estados Unidos.

Mirando a los Estados Unidos, es cierto que el *Social Gospel* se puede subsumir completamente en esta formación. Pero la formación es más amplia, porque también incluye a los *New Evangelicals* y a algunos otros grupos. Por lo tanto, para América Latina el término no es suficiente, porque el *Social Gospel* en los Estados Unidos está fuertemente relacionado con una clase media históricamente protestante. En América Latina, sin embargo, una gran variedad de actores religiosos en la base de la sociedad –y no solo las Iglesias históricamente protestantes– aspiran a hacer valer los VALORES DEL REINO. Y finalmente la referencia al Reino de Dios encaja muy bien en la lógica de movilización tanto del *Social Gospel* como de los grupos de base latinoamericanos. La afinidad con la posición del *Social Gospel* también se encuentra entre los católicos *mainline*, que derivan actitudes y prácticas sociales similares de un entorno religioso diferente. Sin embargo, los católicos no están incluidos en nuestras formaciones. La segunda agrupación liberal de izquierda en la formación de VALORES DEL REINO DE DIOS es la de los *New Evangelicals*. Aunque este término ya se utilizó en los tiempos del New Deal, hoy se refiere a una formación de evangélicos socialmente comprometidos cuyas raíces se remontan a la década de 1970 (*Sojourners*), pero que solo alcanzaron mayor relevancia pública tras el “shock religioso” de los años de la administración Bush-Cheney. Si bien estos actores provienen de una tradición religiosa cercana a las formaciones LEY y ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ, sus disposiciones y prácticas exhiben una lógica de movilización en la línea de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS. La

única opción política para estas formaciones son los demócratas. Sin embargo, el término “Reino de Dios” ha sido secuestrado recientemente por la derecha religiosa, pero allí significa algo completamente diferente (v. más adelante apartados 8.3.1.3 y 8.3.2.1). Mientras que en los valores de formación denota la utopía de una sociedad justa, en la derecha religiosa se connota con la teocracia.

Desde el punto de vista europeo hay que dejar claro que, en el mejor de los casos, los protestantes de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS, cercanos al *Social Gospel*, y los católicos cultivan ideas religiosas directamente comprensibles para los europeos. Esto se aplica a los católicos por sus estructuras eclesiológicas jerárquicas y su vocabulario universalista, que por supuesto también es conocido en Europa, así como por el anclaje de sus posiciones éticas en la doctrina social católica, que también está representada en todo el mundo. Esto se aplica a los protestantes liberales de izquierda porque la tradición *mainline* y, sobre todo, el *Social Gospel*, así como los demás actores de la formación de VALORES, comparten importantes presupuestos hermenéuticos con la teología europea. Esto es especialmente cierto en el caso de la distinción entre los contenidos de la fe, que solo son relevantes para los creyentes, y las orientaciones teológico-éticas, cuya relevancia debe hacerse plausible para el público mediante argumentos de la razón.

El protestantismo en Estados Unidos ha sido una religión política desde el inicio de la colonización del continente, algo que Jefferson intentó en vano evitar con su interpretación de la Primera Enmienda. Esto no es evidente a primera vista en nuestra taxonomía. Sin embargo, es evidente en el estudio empírico. A grandes rasgos, existe una tensión política, mediada por el discurso religioso, entre las formaciones de GERENCIA & PROSPERIDAD y LEY, por un lado, y los VALORES DEL REINO, por el otro. Esta tensión se traduce de forma relativamente directa en simpatía partidista, para los *republicanos* por un lado o para los *demócratas* por el otro.

Una segunda tensión es aún más poderosa que la religioso-política a la hora de motivar la acción de la derecha religiosa, a juzgar por

todos los datos: es la tensión étnica (“racial”) entre el evangelicalismo blanco de las formaciones LEY y GERENCIA, por un lado, y todas las posiciones no blancas, especialmente los hispanos –sean o no también evangelicales o pentecostales– por el otro. Parece que las lógicas racistas de juicio y acción entre los evangélicos blancos también aumentan a medida que aumenta la inmigración.

2.3.4 Formaciones de la movilización religioso-política: América Latina

En comparación con la categorización para Estados Unidos, la tarea para América Latina es más complicada, pero sigue dando buenos resultados.

En primer lugar, se trata de países diferentes, que son bastante más diversos entre sí que las entidades federativas de los Estados Unidos. Además no están vinculados entre sí por una Constitución común. En segundo lugar, el catolicismo, en sus diversas manifestaciones, desempeña un fuerte papel estructurador, mientras que el protestantismo, en todos los casos, solo ejerce una influencia secundaria.

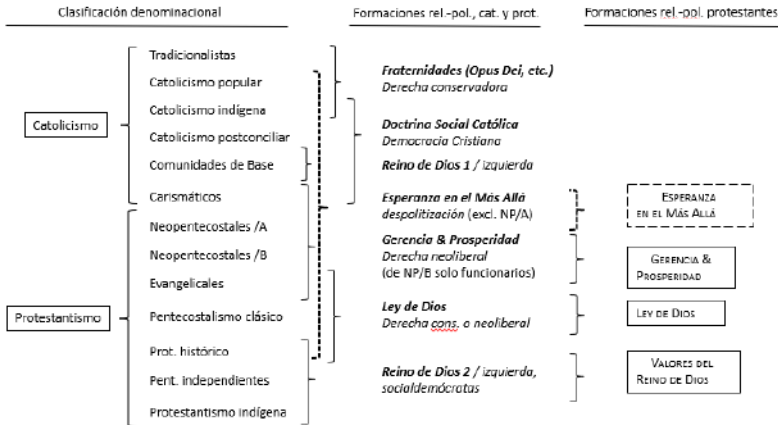
En tercer lugar, la mayoría de los países tienen un sistema de partidos diversificado. Incluso cuando, como en Guatemala, los partidos son actualmente meras alianzas electorales, o si, como en Colombia, existe una fuerte estructura bipartidista, las líneas de tradición de las organizaciones políticas, históricamente evolucionadas y diversificadas, están no obstante presentes en el paisaje político de todos los países: desde el socialismo marxista hasta la socialdemocracia, pasando por la democracia cristiana, las diversas corrientes del liberalismo y el fascismo militarista. En consecuencia, las actitudes y actividades políticas de los creyentes religiosos de las más diversas orientaciones pueden traducirse en actividades partidistas de forma relativamente inmediata e individualmente diferenciada. Pero eso también significa que las lealtades partidistas, como las que existen por ejemplo entre la derecha religiosa y los republicanos en los Estados Unidos, no se dan del mismo modo o solo raramente con las

formaciones religioso-políticas movilizadas en América Latina, por ejemplo las comunidades católicas de base. Con un espectro más amplio de partidos y movimientos políticos, la aplicación política de los intereses religiosos es mucho más flexible que en Estados Unidos.

Por lo tanto, las lealtades políticas habitualmente ancladas también conectan de forma relativamente flexible con las diferentes formaciones confesionales; lo que a su vez significa que los miembros de una misma confesión pueden participar en grupos de acción político-religiosa muy diferentes, así como los partidos políticos y los expertos tienen que contar con esta diversidad en sus esfuerzos de movilización. Diferentes miembros del movimiento pentecostal independiente, por ejemplo, pueden abogar por la alteridad y la despolitización de la práctica religiosa (ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ) o simpatizar con partidos ecologistas y apoyar políticas sociales solidarias (VALORES DEL REINO). Los protestantes históricos pueden encontrarse en una gran variedad de movimientos religioso-políticos: la derecha conservadora o neoliberal, los socialdemócratas o incluso los grupos de base de izquierda.

En la segunda columna de la Figura (2.10) hemos intentado reproducirlo con categorías descriptivas. A diferencia de la figura sobre los Estados Unidos, las categorías relativas al protestantismo no representan una taxonomía separada de los actores religioso-políticos que ha surgido en América Latina, porque, hasta donde alcanzamos a ver, tal clasificación aún no ha surgido en el vocabulario científico del subcontinente. Por consiguiente, las categorías de la segunda columna son idénticas a nuestras formaciones religiosas y políticas. El paso de la segunda a la tercera columna es, pues, una mera formalidad.

Figura 2.11. Taxonomía de la movilización político-religiosa en América Latina, 2018



Fuente: Elaboración propia.

A través del prisma de la clasificación confesional, se ponen de manifiesto algunas diferencias con respecto a los Estados Unidos. En primer lugar, habría que diferenciar un poco más el catolicismo como condición contextual importante, que tiene que ver con su historia más larga y su posición hegemónica. La categoría de catolicismo popular se refiere a la religiosidad cotidiana ritualista extendida entre las clases bajas y medias, sobre todo en las zonas rurales, con su veneración de los santos, la creencia en la compensación de los sufrimientos terrenales en el más allá y la tendencia a la organización local en cofradías y al cultivo del patriotismo local. El catolicismo indígena se ha cristalizado a partir del catolicismo popular como resultado de los procesos de revitalización indígena, que fueron rápidamente atendidos y captados institucionalmente por la Iglesia Católica con una “pastoral india”. De gran importancia para el catolicismo latinoamericano son las Comunidades de Base como puntos de cristalización parroquial de la Teología de la Liberación. Aunque la importancia pública de estos grupos ha disminuido, siguen siendo

un importante punto de referencia de la ética social católica. El catolicismo oficial postconciliar, los tradicionalistas programáticos (por ejemplo, el Opus Dei) y los carismáticos no se diferencian categóricamente de estas corrientes en Estados Unidos, sino por su expresión práctica en un contexto social claramente diferente.

La taxonomía confesional bajo el epígrafe de protestantismo también muestra ligeras diferencias con respecto a los Estados Unidos. A diferencia de Estados Unidos, con un fuerte grado de politización del protestantismo y una pequeña proporción de grupos puramente orientados al otro mundo, la esperanza en el más allá está muy extendida en la religiosidad latinoamericana de muchas denominaciones (excepto entre las iglesias neopentecostales de las clases medias y altas). En consecuencia, la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ tiene una amplia zona de captación confesional. Sin embargo, desde el punto de vista político no es significativa, salvo en la clásica función estabilizadora del sistema de desmovilización política. Las iglesias neopentecostales de la clase baja también pertenecen a esta formación. Debido al fuerte efecto de las diferencias de posición social, el movimiento neopentecostal debe diferenciarse en una facción en la clase media (alta) hasta la clase alta (NP/A) (GERENCIA) y otra en la clase baja (NP/B) (ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ): autogestión motivada por la religión en la clase media-alta y la clase alta frente a la expectativa compensatoria del más allá junto con el exorcismo autoritario en la clase baja. (Dado que la representación gráfica alcanza aquí sus límites, esto debe registrarse en la segunda columna de la Figura mediante los comentarios adicionales). Del movimiento pentecostal clásico (en su mayoría iglesias misioneras) hay que distinguir las iglesias pentecostales independientes, que se originaron en América Latina y están arraigadas en la cultura local, y que han desarrollado su propio perfil. Al igual que el catolicismo, también ha surgido una corriente autóctona en el protestantismo, cuyos activistas han desarrollado una práctica religiosa más o menos independiente; esta con una mayor diversidad que en el catolicismo autóctono, ya que no existe un control institucional central. El protestantismo histórico se

sitúa en la tradición de las iglesias *mainline* estadounidenses, al igual que los evangélicos en la del evangelicalismo estadounidense –esto, por supuesto, no sin que se hayan producido procesos de latinización en las iglesias, correspondientes al cambio de contexto.

Si se examina la dinámica de la movilización político-religiosa, llama la atención, en primer lugar, la tendencia a la desmovilización, que es de larga data y está muy extendida. En el protestantismo latinoamericano existe una tradición de mantenerse al margen de la política con referencia a una esperanza en el más allá (codificada de diferentes maneras religiosas); la formación de la ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ corresponde a esto. Sin duda, esto puede explicarse en parte aplicando las reglas de la sociología de la religión a la falta de oportunidades de acción política. El distanciamiento de la política se debe también –según nuestras observaciones empíricas– a que la religiosidad vivida en la población está más orientada a la vida cotidiana y menos politizada que en los Estados Unidos. La fe protestante (a diferencia del catolicismo popular) no es un operador para un proyecto conservador-revolucionario de un Estado puritano (y la correspondiente nostalgia actual). Además, especialmente entre los grupos religiosos de clase baja, la injerencia en la política en condiciones que tienden a ser autoritarias suele considerarse perjudicial para la estabilización de las condiciones de vida personales. A pesar de la movilización política que se ha extendido en las dos últimas décadas, la abstinencia o el escepticismo hacia el compromiso político de las iglesias y sus representantes está muy extendido, especialmente entre los miembros del movimiento pentecostal independiente y clásico, así como del evangelicalismo. Lo mismo ocurre entre los seguidores del movimiento neopentecostal de la clase baja²⁸ o también entre los miembros de los carismáticos católicos. Entre los líderes, que son los expertos de estos movimientos, no se excluye, sin embargo, el compromiso político. Es cierto que la desmovilización política

²⁸ En cambio, en las iglesias neopentecostales de clase media-alta, la abstinencia política es muy rara.

de un determinado grupo de actores bajo la condición de una amplia movilización política en una sociedad determinada es también una declaración política. Todo esto no significa, sin embargo, que en las mismas formaciones confesionales las personas, los grupos y los líderes eclesiásticos no puedan estar también claramente politizados.

En contraste con la desmovilización, una facción creciente de actores protestantes propaga con fuerza un compromiso político, así como la configuración de la sociedad (por ejemplo, las instituciones educativas) según las líneas neoliberales. Nos referimos a esta formación como GERENCIA & PROSPERIDAD o simplemente GERENCIA. El centro de esta formación está claramente en el movimiento neopentecostal de las clases media y alta. Pero también se movilizan aquí miembros y funcionarios de iglesias evangélicas y personal dirigente neopentecostal de clase media-baja. Esta formación es cercana a la derecha neoliberal, que ejerce una fuerte influencia en los negocios políticos de varios países. Ejemplos como el del dictador guatemalteco Ríos Montt, la cooperación de la Catedral Evangélica Jotabeche en Chile con Pinochet, o incluso el apoyo electoral al presidente Bolsonaro en Brasil, muestran que este enfoque neoliberal está bastante abierto a la política (proto) fascista. El tipo de legitimación carismática que se cultiva aquí muestra ciertas afinidades con el autoritarismo. Dentro de la iglesia refuerza las tendencias correspondientes (¡apostolado!), mientras que en la esfera política hace plausibles las posiciones autoritarias.

Una segunda categoría (surgida de un gran número de entrevistas) de formación religioso-política puede llamarse también en América Latina LEY DE DIOS o simplemente LEY. Esta palabra clave se refiere a una concepción legalista de la relación entre el hombre y Dios, que simplemente se traslada a la regulación de las condiciones sociales y, posteriormente, hace que sean plausibles las posiciones bíblicas de la ley y el orden. En términos de categorías confesionales, los miembros de las iglesias evangélicas y pentecostales clásicas en particular, así como los protestantes históricos ocasionalmente, tienden a esta visión religioso-política. De este modo, su habitus religioso

corresponde en gran medida a una necesidad generalizada en las sociedades latinoamericanas, en condiciones de creciente precarización y refeudalización, de normas firmes y fiables, así como de su aplicación; en definitiva: de la ley bíblica tomada “literalmente”. Por lo general, esta formación de movilización está asociada a partidos y grupos activistas de la derecha que están comprometidos –al menos en su discurso– con la aplicación autoritaria del orden legalista y la simplificación de los procesos sociales. Frente a la decadencia percibida, se supone que el retorno a la Ley de Dios produce estabilidad. En consecuencia, esta formación también simpatiza con actitudes que van desde el conservadurismo agresivo hasta la programación fascista y militarista, lo que en Brasil supuso el apoyo a Bolsonaro.

Una tercera corriente fuerte en el protestantismo (y el catolicismo) la denominamos VALORES DEL REINO o simplemente VALORES. Los protestantes históricos de esta formación tienen sus raíces en las iglesias misioneras del *Social Gospel*, que, sin embargo, se han transformado de forma específica en América Latina. El enfoque ético-político y ético-social de esta formación entiende las organizaciones religiosas como partes de la sociedad con una función especial orientada a las reformas sociales de tipo estructural. Además de los protestantes históricos también pertenecen a esta formación los grupos del protestantismo indígena, el movimiento pentecostal independiente y en menor medida el movimiento pentecostal clásico y los evangélicos; en los últimos 40 años estuvieron representados por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), de orientación ecuménica. Políticamente, esta formación tiende a conceptos socialdemócratas o también más de izquierda. La idea teológica pivote es hacer que los valores de la justicia, la paz, la preservación de la creación y la solidaridad humana universal se conviertan en realidad en la sociedad –y eso no, como en el caso de las formaciones LEY y GERENCIA, mediante la imposición de las normas religiosas, sino mediante el ejemplo por la acción propia y reformas estructurales mediadas éticamente en interés de las clases bajas. La orientación hacia los “VALORES DEL REINO DE DIOS” conecta actualmente a estas agrupaciones protestantes con

otros actores que desean lo mismo, pero que actúan desde una oposición más radical. En términos confesionales, se puede distinguir una oposición católica de una oposición protestante. En el catolicismo se trata de las conocidas Comunidades Eclesiales de Base, que, como ya se ha dicho, son un importante punto de cristalización de la práctica ético-social con una orientación teológica hacia la Teología de la Liberación. Los grupos protestantes de base encuentran sus activistas sobre todo en el protestantismo histórico e indígena, entre los protestantes afroamericanos, así como en el movimiento pentecostal independiente. Con una clara autoubicación de los actores en la clase baja y un rechazo a las estructuras sociales imperantes, se pueden encontrar dos estrategias muy diferentes en esta formación. Por un lado, se persigue un proyecto de cambio concreto en las estructuras sociales; las estrategias están firmemente perfiladas y son ejecutables; la legitimación es racional; la participación en los procesos políticos se ve como viable. Por otro lado, la necesidad de un cambio radical se tematiza performativamente, a través de la formación de contrasociedades religiosas-simbólicas en forma de pequeñas iglesias independientes. Esta práctica simbólica se encuentra principalmente en las congregaciones pentecostales independientes de la clase baja de los barrios marginales del continente y gira en torno a formaciones congregacionales comunitarias y relaciones de densa reciprocidad. La acción social tiende aquí a producirse espontáneamente con ocasión de una necesidad concreta. Los actores de esta última faceta de la formación de VALORES también tienden a orientarse hacia la izquierda. Los grupos de base protestantes no suelen tener una forma de organización eclesiástica como las comunidades de base católicas, ni una reflexión teológica formal como la Teología de la Liberación. Pero a menudo están abiertos a la cooperación con grupos de base católicos o también puramente indígenas, así como con organizaciones ecuménicas.

Según las correspondientes medidas estructurales internas de la iglesia, las comunidades católicas de base, a diferencia de muchos protestantes, suelen tener una posición institucionalmente

asegurada, lo que, sin embargo, implica también un cierto control clerical. La orientación política en las Comunidades de Base también tiende a la izquierda. Sin embargo, en las dos últimas décadas la doctrina social católica también ha ganado influencia aquí.

Una formación religioso-política de creciente importancia se orienta hacia la enseñanza social católica y políticamente tiende a asociarse con la democracia cristiana latinoamericana. Por supuesto, los representantes del catolicismo oficial postconciliar simpatizan con esta posición, pero también los seguidores del movimiento carismático, las Comunidades de Base y el catolicismo indígena. En muchos sentidos, este enfoque se asemeja al de la ética social latinoamericana que propugnan las iglesias históricas de la formación VALORES DEL REINO. Hermandades tradicionalistas como el Opus Dei o los Legionarios de Cristo propagan la programática política de la derecha, que va de la mano de una tendencia a la política autoritaria. Aquí se da preferencia a las ofertas políticas cercanas a la Iglesia Católica, como el Yunque en México, similar al fascismo español de Franco. También se pueden encontrar rastros de esta orientación en el catolicismo indígena, especialmente entre la clase media-alta indígena, y en menor medida en el catolicismo popular. Sin embargo, este tradicionalismo es tradicionalista solo en cuanto a las creencias y formas de práctica que se propagan; no en cuanto a su uso político. Las organizaciones funcionan como respuesta a los cambios de la modernidad, como la democratización y la pluralización social. Utilizan el contenido tradicionalista de forma estratégica (no como el islamismo; Schäfer, 2008) para socavar los desarrollos mencionados y defender o restaurar posiciones privilegiadas. En este sentido, se comportan de manera fundamentalista –como, por cierto, lo hacen partes de las formaciones LEY DE DIOS y GERENCIA & PROSPERIDAD. Su estrategia de legitimación es legalista, utilizando discursos tradicionales.

El tipo de legitimidad más importante en América Latina es la legitimidad carismática. Al igual que en Estados Unidos, se ha extendido en América Latina en las últimas décadas. Tiene afinidad con las

formaciones de GERENCIA & PROSPERIDAD Y ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. La resistencia a esta evolución la ofrecen principalmente el catolicismo (postconciliar, tradicionalista, indígena y de base), el evangelicalismo y el protestantismo histórico. Sin embargo, en cuanto a los evangélicos, algunas congregaciones están derivando hacia la práctica carismática, especialmente cuando gozan de autonomía congregacional, como es el caso de los bautistas.²⁹ Los elementos carismáticos también aparecen en la liturgia del catolicismo orientado al Vaticano II y en varias iglesias del protestantismo histórico, pero sin desafiar el patrón de legitimación tradicional o racional imperante en su conjunto. Con los carismáticos, sin embargo, la Iglesia Católica tiene una nueva ala que combina –y por lo tanto tiende a cuestionar– la legitimación tradicional de las instituciones católicas con la legitimación carismática de los fieles y de los predicadores individuales destacados. El catolicismo carismático se moviliza políticamente de manera semejante al movimiento neopentecostal. En sus filas se encuentra tanto una orientación ortodoxa de la doctrina social católica (y, por tanto, esencialmente de la democracia cristiana), como la *Doctrina de la Prosperidad* (y, por tanto, con relativa claridad la derecha neoliberal).

Por último, cabe añadir una observación sobre el modelo de relación entre las categorías confesionales y las formaciones religioso-políticas: para el trabajo empírico, hay que dejar claro que los grupos asignados a categorías individuales como “evangelical” o “neopentecostal” naturalmente nunca se corresponden al 100 % con estas categorías típico-ideales en la realidad social. Desde la perspectiva de la teoría de la identidad como red (Schäfer, 2015b, 2005), las transiciones son fluidas. Por lo tanto, siempre hay algunas similitudes y disposiciones superpuestas entre los grupos individuales, que en su conjunto, sin embargo, se asignan a diferentes formaciones.

²⁹ Los misiólogos evangélicos han acuñado el término “tercera ola” para describir este fenómeno.

2.3.5 Transferibilidad

La taxonomía de las denominaciones y la de nuestras formaciones religioso-políticas tienen un potencial explicativo, para los Estados Unidos y todos los países latinoamericanos. El potencial interpretativo es especialmente convincente cuando se utilizan ambas taxonomías de forma combinada. Por supuesto, no hay que olvidar que se trata de modelos que solo tienen valor en su capacidad de estructurar la realidad observada de forma significativa. No son la realidad misma ni pintan una imagen casi “fotográfica” de la realidad.³⁰

Esto plantea la cuestión de la transferibilidad de los modelos socioestructurales y de habitus desarrollados en el ejemplo de Guatemala a otros países latinoamericanos y a los Estados Unidos. La funcionalidad formal de los modelos como herramientas analíticas es, por supuesto, aplicable en todas partes. En cuanto a los contenidos identificados –como las diferentes formaciones de habitus– la transferibilidad depende de los resultados empíricos. Tras varias décadas de experiencia en el análisis del campo religioso en varios países de América Latina y en Estados Unidos, puedo afirmar que gran parte de los resultados son también transferibles. Las diferencias son especialmente interesantes. Estas, sin embargo, no se refieren a la presencia de determinadas confesiones o formaciones religioso-políticas, sino a la semántica específica de sus habitus, así como a su fuerza y posicionamiento relativos en el campo religioso y en el espacio social.

Las organizaciones de tipo GERENCIA, por ejemplo, llegan más a la clase alta en Guatemala y Estados Unidos que en Nicaragua, Chile o México. Sin embargo, en todos los países las iglesias neopentecostales centradas en *el Prosperity Gospel* están activas en sectores de la clase media-alta.

En el ámbito religioso, por ejemplo, la Alianza Evangélica –casi siempre de formación LEY– tiene una posición menos fuerte en

³⁰ Sobre la teoría de modelos en el contexto de la ontología relacional, véase Schäfer (2015a).

muchos países, que en Guatemala o en Estados Unidos la *National Association of Evangelicals*. O el ámbito religioso en su conjunto, como en Paraguay o Costa Rica, está mucho más dominado por la Iglesia Católica que en otros países. En Estados Unidos, por el contrario, la Iglesia Católica tiene la posición relativamente débil de una confesión intermedia, por lo que el campo religioso en su conjunto tiene una estructura diferente a la de los países latinoamericanos, donde la Iglesia Católica ocupa la posición hegemónica. El modelo del campo religioso funciona, pues, precisamente en la medida en que permite modelar esta diferencia estructural.

En cuanto a los *habitus* de los actores, cabe esperar características ligeramente diferentes, por ejemplo, un papel más fuerte de los elementos carismáticos en las iglesias pentecostales clásicas de Brasil en comparación con muchos países de América Latina y con Estados Unidos. Sin embargo, se puede suponer una considerable reserva básica de disposiciones religiosas compartidas como, por ejemplo, la conversión individual, la prosperidad, la guerra espiritual, la moral sexual restrictiva, “Dios” como significante vacío o también el rechazo incondicional del aborto. Aquí la similitud entre América Latina y Estados Unidos es evidente, ya que la mayoría de los operadores del discurso religioso protestante utilizado en América Latina son “*made in USA*”. Sin embargo, y esto es realmente significativo, cuando el contexto de uso de los discursos varía, su significado cambia con él.³¹

2.4 Orientación para la lectura: las formaciones como redes de disposiciones

Para que nuestros análisis de países no se queden en un mundo cerrado de mero discurso –como suele ocurrir con el interaccionismo

³¹ Sobre la transformación de los operadores religiosos a través de la transferencia de Estados Unidos a América Latina, véase más adelante el apartado 3.3.1 Disposiciones históricas, así como 4.1.2.8 Disposiciones históricas. Sobre el entramado religioso entre Estados Unidos y América Latina, véase Schäfer (2020a).

simbólico y la sociología “cualitativa” de impronta alemana– asignaremos en la medida de lo posible a los actores posiciones específicas en la estructura social y el campo religioso. Podemos hacerlo con especial precisión en el caso de Guatemala, basándonos en datos recogidos previamente; pero también es muy posible para los demás países. Esto permite realizar interpretaciones más amplias y, en el sentido propio, sociológicas (y no solo semiológicas), pero precisamente el análisis práctico del discurso no está excluido, sino que es un elemento constitutivo del procedimiento. El procedimiento analítico no puede explicarse específicamente aquí. Sin embargo, parece oportuno abordar las consecuencias de nuestra concepción teórica disposicional del habitus y la identidad –la teoría de la identidad como red de disposiciones (Schäfer, 2015b, 2016, 2020b, p. 134 y ss., p. 296 y ss.)– para seguir los análisis y como guía de lectura.

En primer lugar, hay que subrayar una vez más en este punto que formaciones como GERENCIA o LEY, por ejemplo, no se conciben como entidades cerradas, es decir, no como sustancias estrictamente separadas unas de otras. Por el contrario, las leemos como redes de disposiciones de los respectivos actores que están abiertas al cambio, que pueden ser parcialmente similares o casi iguales entre diferentes actores y formaciones de actores, es decir, en sentido figurado: pueden solaparse. Para la observación de la práctica de los actores, se da así una premisa teórica (y, por cierto, también un método de análisis) para poder percibir, apreciar debidamente e interpretar las transiciones fluidas y las alianzas estratégicas o tácticas más o menos sorprendentes.

Tomemos como ejemplo dos organizaciones religiosas tan diferentes como la neopentecostal Fraternidad Cristiana (GER) y la evangélica conservadora Iglesia Centroamericana (LEY), una fundación de la Misión Centroamericana (LEY). El *Prosperity Gospel*, Fraternidad Cristiana o El Shaddai son vistos con gran escepticismo en la Misión Centroamericana; las disposiciones difieren significativamente. En cambio, hay amplias similitudes en la comprensión de la “Ley de Dios” cuando se trata de asuntos de la “familia cristiana”; las

disposiciones correspondientes se superponen, pues, entre las dos organizaciones y formaciones. Tales similitudes –“solapamientos” de áreas de la red disposicional– constituyen la base en la práctica organizativa para movilizarse en favor de acciones políticas identitarias comunes o, al menos, afines, como manifestaciones y/o campañas mediáticas contra el movimiento LGBT y a favor de la familia nuclear patriarcal.

Basándonos en nuestro modelo teórico de la identidad como red, algo similar aplica a las relaciones internas de las formaciones (o incluso de las categorías confesionales, si se entienden de la manera que proponemos). Las organizaciones adscritas a una determinada formación o categoría confesional no tienen por qué ser idénticas en todos los aspectos. Basta con que haya una “semejanza familiar” –para usar la frase del Wittgenstein tardío– para que puedan observarse como superposiciones de disposiciones centrales. Las disposiciones que son menos importantes para los respectivos actores colectivos, y que se utilizan con menos frecuencia, pueden diferir. Por ejemplo, en la formación GERENCIA o, más concretamente, en la categoría “neopentecostal”, El Shaddai se encuentra junto a Fraternidad Cristiana. El énfasis recurrente de El Shaddai en la doctrina de la guerra espiritual no es compartido por la Fraternidad. Pero esto solo significa que las disposiciones religiosas correspondientes tienen menos probabilidades de entrar en juego en la Fraternidad y, por tanto, son más marginales en la red disposicional de los actores; si bien pueden activarse en determinadas circunstancias. En cada una de las organizaciones, y comunes a ambas, se encuentran las disposiciones asociadas a la *doctrina de la prosperidad*, el pensamiento positivo, el ascenso social, la adquisición de cualidades directivas, el individualismo, etc.

A estas transiciones fluidas en la perspectiva sincrónica se añaden los cambios en la perspectiva diacrónica. Cada una de las organizaciones mencionadas aquí ha cambiado, por supuesto, sus disposiciones, prácticas y creencias a lo largo del tiempo de acuerdo con los cambios en las condiciones sociales. Esto es precisamente lo

que ocurre cuando, tras el fin de la guerra y con el paso de las reformas neoliberales, la guerra espiritual pierde terreno frente al *Prosperity Gospel*; o cuando la expectativa del fin del mundo es cada vez menos inminente.

Por último, cabe destacar una vez más que este libro trata de las estrategias políticas de los *expertos* religiosos y de los efectos políticos de las diferentes formas de práctica religiosa. Lo que no se discute es la piedad y la práctica religiosa de los laicos, la satisfacción de sus necesidades religiosas mediante la pertenencia a una determinada organización y, por tanto, la capacidad de las organizaciones para atender esta demanda. En términos metodológicos, esto significa que las referencias a las disposiciones religiosas de los laicos (la adhesión a una organización) solo pueden leerse como una indicación amplia. Por lo tanto, no se pueden sacar conclusiones sobre por qué una organización concreta es capaz de movilizar a sus miembros, a qué apela en sus adherentes, a qué necesidades de significado o posicionamiento social sirve, o cómo los manipula. Lo mismo ocurre con los expertos que hemos estudiado. Nuestro material nos permite inferir disposiciones religiosas a partir del análisis de los discursos y las estrategias prácticas, y abordar los medios y los fines políticos. Nada más. Respecto a la cuestión de la sinceridad de los motivos religiosos de los expertos, que surge constantemente en las conversaciones sobre nuestra materia y en la enseñanza, cada lector deberá sacar sus propias conclusiones.

Capítulo 3

Raza y *God Talk*: Estados Unidos de América

*Estados Unidos de América es, para el capitalismo,
Kanaan: la tierra de la promesa.*

(Werner Sombart, 1906)

“La nota religiosa en el discurso político estadounidense ha sido una fuente de comentarios ajenos desde antes de De Tocqueville hasta el presente” (Noll, 2008, p. 2). Lo mismo puede decirse de la nota política en el discurso religioso. La Primera Enmienda, en sentido estricto, no es muy eficaz para mantener la religión fuera de la política; prohíbe al Estado establecer una religión por ley y restringir el libre ejercicio de la religión.¹ Si bien Jefferson interpretó la Primera Enmienda en una carta a una asociación de iglesias bautistas también como un “*wall of separation*” (Jefferson, 1802) entre el Estado y el calvinismo peregrino, de mucho no ha servido, teniendo en cuenta a los predicadores en la Casa Blanca que desde entonces han avanzado a ser

¹“El Congreso no podrá hacer ninguna ley con respecto al establecimiento de la religión, ni prohibiendo la libre práctica de esta; ni limitando la libertad de expresión, ni de prensa; ni el derecho a la asamblea pacífica de las personas, ni de solicitar al gobierno una compensación de agravios” (Constitution of the United States, 1791). El “espíritu” de los textos es, por tanto, la libertad de expresión en su vertiente política y religiosa, así como el derecho a una iglesia.

“*evangelicales de la corte*” (John Fea), las reuniones de oración en el Congreso y los eventos como el *National Prayer Breakfast*. Además, las creencias religiosas desempeñan un papel crucial en una gran variedad de esferas de actividad en la sociedad estadounidense. Se puede empezar por el problema religioso de la nación cristiana, el papel que juega tanto entre ciudadanos como políticos el asumirse cristianos y el “peligro” de la secularización. Se puede continuar con la cuestión de cuán laicista debe ser la Constitución. La división racial también tiene una connotación religiosa, si observamos el catolicismo hispano y la idiosincrasia de las iglesias negras. Las cuestiones relativas a la posesión de armas se discuten en términos religiosos, así como las relativas al aborto, la educación sexual en las escuelas, la homosexualidad, la pena de muerte o el uso de la fuerza militar contra otros países. Dado que todas estas cuestiones pueden debatirse religiosamente en la sociedad y en foros explícitamente políticos, los discursos y las correspondientes posibilidades de victoria de uno u otro partido están sujetos a la dinámica del campo religioso, en la medida en que el poder religioso también es ampliamente percibido por la opinión pública como legitimidad política. Cuanto más fuertes sean los grupos *religiosos* que apoyan o forman la derecha religiosa, más difícil será para las personas LGBT o los activistas de derechos humanos avanzar políticamente con sus causas. Por último, cabe preguntarse si la llamada tradición “textualista” o “literalista” de *la interpretación de la Constitución* no respira el mismo espíritu positivista que el fundamentalismo bíblico.

En resumen, nos encontramos en Estados Unidos con un sistema que funciona según una lógica posesivo-individualista y que, al mismo tiempo, está legitimado religiosamente en los más diversos ámbitos de la práctica. ¿Qué actores religiosos participan en esta lucha por la legitimidad?

3.1 Cifras: resumen estadístico

La fuerza y la importancia política de los movimientos religiosos pueden explorarse, entre otras cosas, mediante las estadísticas. Este enfoque cuantitativo es especialmente popular en los propios Estados Unidos, ya que proporciona un buen primer panorama de lo religioso.²

3.1.1 *Corrientes religiosas en el conjunto de la población*

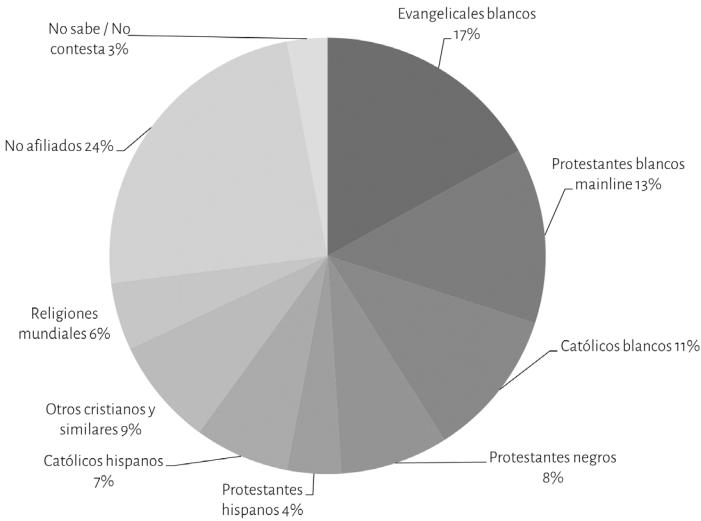
La tendencia religiosa macro en Estados Unidos muestra el declive del protestantismo en favor del catolicismo, otras religiones y el agnosticismo. Por lo tanto, es exactamente lo contrario al desarrollo en América Latina (Pew Research Center, 2006, p. 94). Esta tendencia provoca una grave preocupación hasta el punto de la histeria en el hasta ahora hegemónico evangelicalismo blanco y es probable que sea una de las principales razones del aumento de la movilización agresiva.

De hecho, si se observan en el gráfico siguiente las últimas cifras del *American Values Atlas* del *Public Religion Research Institute* (Jones y Cox, 2017) sobre la composición religiosa de la población general, la proporción de evangélicos blancos ya no es especialmente alta. En cambio, el mayor bloque en la población lo forman quienes no están afiliados institucionalmente (no afiliados, 24 %). Esto no significa necesariamente que estas personas tengan una orientación sistemáticamente atea o agnóstica; pueden mantener en privado una postura religiosa-espiritual. En cualquier caso, si observamos las tendencias, veremos que este grupo aumenta constantemente. Este aumento es

² Nos referimos principalmente a los datos más recientes de dos fuentes: el *Pew Research Center on Religion and Public Life* y el *Public Religion Research Institute* (PRRI) (en parte en colaboración con el *Brookings Institute*). Las cifras de las páginas siguientes proceden de las siguientes publicaciones: Jones y Cox (2017) y Pew Research Center (2015). En el cuerpo del texto, redondearé las cifras.

percibido como una amenaza por el siguiente bloque más grande, los *White Evangelicals* (Jones, 2017).

Figura 3.1. Composición religiosa de la población total, Estados Unidos, 2017



Fuente: Simplificado, según Jones y Cox (2017, p. 10).

Los protestantes evangelicales blancos (17%), junto con partes del protestantismo *mainline*, constituyen el centro del conservadurismo religioso y el principal recurso de la derecha religiosa. Históricamente, las huellas pueden rastrearse a través del movimiento fundamentalista de principios del siglo XX, los grandes renacimientos de los siglos XIX y XVIII y las colonias puritanas.

En la presente clasificación faltan las iglesias pentecostales, que aquí se clasifican mayoritariamente como protestantes evangelicales blancos y protestantes negros. En otro lugar, el PRRI (Jones y Cox, 2017, p. 14) estima que este movimiento es de alrededor del 10 % de la población total. El movimiento pentecostal tiene sus orígenes en un

avivamiento carismático (dones del Espíritu Santo) de principios del siglo XX entre las clases bajas urbanas y rurales. El bajo porcentaje de población de pentecostales organizados institucionalmente en Estados Unidos es sorprendente, ya que el pentecostalismo, que proviene principalmente de Estados Unidos, constituye la mayor parte de la población protestante en América Latina. Esta baja proporción se debe posiblemente al hecho de que en Estados Unidos, por un lado, las prácticas carismáticas dentro del movimiento pentecostal han disminuido con la rutinización y el aumento de muchas congregaciones blancas en la clase media conservadora; y a que, por otro lado, han aumentado entre los protestantes evangélicos, de modo que apenas se aprecia una diferencia específica entre ambos. En los estudios confesionales se habla de la “tercera ola” de pentecostalización, desde los años 90 dirigida a las organizaciones *evangelicales*. Sin embargo, esto también significa que las prácticas carismáticas y la estrategia de legitimación política asociada a ellas han surtido efecto mucho más allá del movimiento pentecostal. Hoy en día esto es especialmente cierto para la llamada *prosperity right* y los *Independent Network Charismatics* y, por supuesto, para todos los demás grupos que asignamos a la formación GERENCIA.

El llamado protestantismo blanco *mainline* (13 %), al igual que el evangélico, tiene sus orígenes en las colonias, pero desde el siglo XIX se ha distinguido fuertemente del evangélico por su teología liberal y sus programas de reforma social. Sin embargo, no se puede concluir hoy en día, como veremos, que el protestantismo *mainline* en su conjunto apoye la política liberal.

El siguiente bloque más numeroso es el del catolicismo blanco (11 %). En marcado contraste con la situación en América Latina, el catolicismo en Estados Unidos se encuentra en el papel de un participante tardío en un entorno religioso evangélico blanco relativamente homogéneo. Esencialmente, se hizo presente en Estados Unidos en el siglo XIX con las oleadas de inmigración procedentes de Europa y fue capaz de consolidarse en los grupos étnicos relevantes, a pesar de

la feroz hostilidad evangelical. Hoy, la Conferencia Episcopal es una fuerza a tener en cuenta en el ámbito político.

En el siglo XX, el catolicismo se vio reforzado por los inmigrantes de América Latina. Los *católicos hispanos* del (7 %) están configurando cada vez más no solo el catolicismo sino también la sociedad estadounidense.

Sin embargo, con el número de *protestantes hispanos* (4 %), el panorama estadístico también muestra una tendencia cada vez más fuerte entre los inmigrantes de América Latina. Se están convirtiendo del catolicismo al protestantismo, en la mayoría de los casos al pentecostalismo, ya sea en sus países de origen o en Estados Unidos. Esto influye en cierta medida en las inclinaciones políticas, por lo que los republicanos pueden esperar un poco más de apoyo de este segmento de la población.

Un factor importante en el panorama religioso de Estados Unidos son las iglesias protestantes negras (8 %). Se remontan a las actividades religiosas de los esclavos, que derivaron en una forma particular de protestantismo. La primera iglesia, la *African Methodist Episcopal Church*, fue fundada en 1816 por un esclavo liberado mucho antes de la Guerra Civil. El operador religioso-simbólico central de este movimiento, la liberación de Egipto, se corresponde con una disposición política presente desde el principio que desembocó en el movimiento de los derechos civiles en los años 50 y 60.

En la presente clasificación faltan los Universalistas Unitarios. Estos también se remontan a la época colonial y formaron una denominación religiosa, la *Universalist Church of America*, ya en 1793. Históricamente, representan en gran parte el ala deísta de los independentistas y padres constitucionales. Desde entonces, han adoptado una espiritualidad muy abierta y liberal que hace posible que los ateos sean miembros activos. Con unos 200 mil seguidores, no forman ni el 1 % de la población estadounidense. Es cierto que un nivel de educación y de ingresos muy elevado les permite tener una influencia política más allá de las estrategias populistas, que utilizan en su mayor parte a favor de los demócratas.

El resto de las corrientes religiosas enumeradas tampoco son relevantes estadísticamente, aunque esto no se traduce necesariamente a su relevancia política. Con respecto al judaísmo, en todo caso –dada una cierta cercanía del electorado a los demócratas– es significativa la labor de influyentes organizaciones *lobby*, que entre otras cosas mantienen relaciones con sionistas cristianos del ámbito de la derecha evangelical (cf. Mearsheimer y Walt, 2006).

El panorama estadístico no ofrece, por supuesto, información alguna sobre la dinámica de diferenciación interna de los principales bloques estudiados estadísticamente. ¿Qué familias confesionales componen la *mainline* y la evangelical? ¿Cuál es la fluctuación entre ellos? ¿Qué tan homogéneas son las denominaciones? Por último, las clasificaciones religiosas y confesionales que están detrás de las estadísticas no arrojan ninguna luz sobre el comportamiento político de los correspondientes actores individuales y colectivos. Por ejemplo, no revela en absoluto un proceso importante entre los evangelicales blancos, a saber, la aparición del movimiento liberal de los *New Evangelicals*, que examinaremos con más detalle más adelante. Por lo pronto nos abocaremos a la diferenciación interna.

3.1.2 Composición del protestantismo (blanco)

Las categorías de estas estadísticas son, por supuesto, útiles hasta cierto punto; pero también sugieren una claridad engañosa. Para ilustrar las dificultades de los populares juegos numéricos, se comenta aquí brevemente una propuesta de clasificación del conocido instituto de investigación Pew para la composición del protestantismo blanco (Pew Research Center, 2015).

La categoría “evangelicales” (62 % de los protestantes blancos) se compone, pues, de bautistas (33 %), no afiliados (13 %), no especificados (8 %) y residuales: restauracionistas, movimiento de santidad, anabaptistas e incluso fundamentalistas. La categoría “*mainline*” (27 % de los protestantes blancos) connota metodistas (10 %), luteranos

(8 %), así como presbiterianos, episcopales y congregacionalistas. La categoría “pentecostal” (10 %) no se desglosa más.

¿En qué medida es útil esta representación? La distinción entre las categorías “*mainline*”, “evangelical” y “pentecostal” crea una impresión de claridad. Sin embargo, enseguida la claridad se vuelve a difuminar cuando se pregunta, por ejemplo, a qué familias confesionales se refieren las clasificadas como “evangelical” y “*mainline*”. Los bautistas son, en efecto, una denominación muy importante en el evangelicalismo, sobre todo en la figura del buque insignia conservador la *Southern Baptist Convention*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que “Baptist” también se refiere a las *American Baptist Churches USA*, de orientación ecuménica, así como a varias iglesias negras. Los términos colectivos “no afiliados” y “no especificado” también sugieren que existe una masa cambiante de practicantes que se resisten con éxito a los esfuerzos clasificatorios confesionales. Un porcentaje ínfimo de “fundamentalistas” (1 %) son los últimos ultrabiblicistas de la línea de Carl McIntire, que hoy no son significativos, ni como grupo marginal. Este uso denominacionista del término fundamentalismo también oculta el hecho de que –en términos sociológicos– grandes segmentos del evangelicalismo blanco mantienen actitudes fundamentalistas.³

Parece haber más claridad en la categoría “*mainline*”, que se refiere a las denominaciones establecidas. Sin embargo, se plantea la cuestión de por qué los bautistas americanos de orientación ecuménica no figuran también aquí. Además, la clasificación no implica que *todas* las organizaciones de una determinada denominación puedan ser agrupadas claramente bajo la categoría. Entre los luteranos, por ejemplo, el Sínodo de Missouri sigue una línea evangelical conservadora. Entre los presbiterianos, la *Presbyterian Church* (Estados Unidos) puede considerarse *mainline*, mientras que la *Presbyterian Church in America* es claramente evangelical y un mayor número de

³ Sobre un concepto formal de fundamentalismo que, sin embargo, tiene en cuenta las actitudes religiosas, véase Schäfer (2008, p. 18 y ss.).

grupos fundamentalistas escindidos afirman mantener la tradición presbiteriana.

Por último, la categoría “pentecostal” se refiere a las organizaciones establecidas que se identifican explícitamente como pentecostales, como las Asambleas de Dios. Oculta, no obstante, la amplia pentecostalización de facto de una gran variedad de denominaciones. Sin embargo, el pequeño porcentaje de organizaciones pentecostales en el protestantismo blanco (10 %) es interesante en la medida en que muestra el aburguesamiento de las organizaciones y su amalgama con los evangelicales blancos conservadores.

Ya hemos dicho en relación con el desarrollo de nuestra propia taxonomía que la clasificación confesional no aporta prácticamente nada a la evaluación de las inclinaciones y estrategias políticas. Si se observa ahora en los Estados Unidos la práctica religiosa, en el sentido estricto del término, desde la perspectiva de la clasificación confesional, se podría hablar de una “fragmentación” del campo. Pero también cabe preguntarse si este modo de clasificación no ha quedado obsoleto a la luz de las transformaciones observadas empíricamente en el campo. Aquí la práctica religiosa rebasa a la observación teológica.

La autoorganización del campo en forma de grandes organizaciones paraguas de las iglesias trae consigo cierta claridad. El *National Council of Churches* (NCC, fundado en 1950) tradicionalmente defiende posiciones religiosas y políticas más bien liberales y, desde su fundación, coopera con el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra. Por otro lado, la *National Association of Evangelicals* (NAE), fundada en 1942, se considera una alternativa al *Social Gospel* liberal, por un lado, y al “fundamentalismo”, por otro. La antigua posición de frente entre el NCC y la NAE se está disolviendo lentamente por el cambio de política de la NAE y el fortalecimiento de los *New Evangelicals*; políticamente se acercan unos a otros. Sin embargo, aunque la NAE también acoge a actores de la derecha religiosa, estas dos organizaciones paraguas están lejos de cubrir el campo religioso políticamente relevante. La nueva derecha religiosa con programas de prosperidad

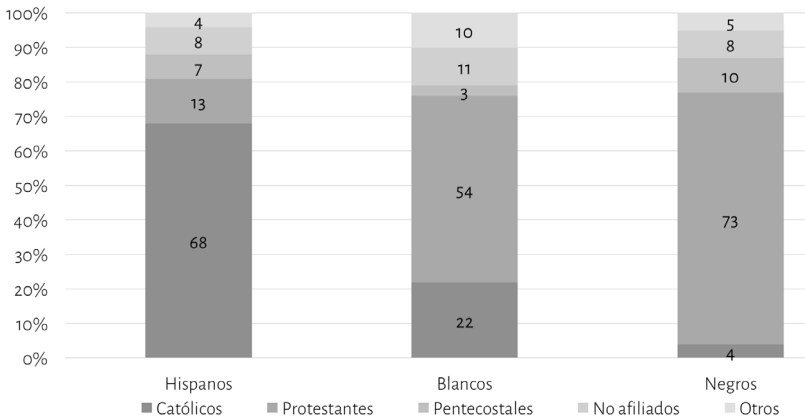
y/o teocracia se agrupa en una formación de práctica religiosa que precisamente no se reúne en organizaciones paraguas legitimadas democráticamente, sino en pequeñas unidades independientes –“viralmente”, si se quiere– persiguiendo una línea de acción común; en otras palabras: se identifica a través de la similitud de habitus y, por tanto, de estrategias.

3.13 Sociodemografía

Los criterios no religiosos contribuyen a comprender la dinámica de la afiliación religiosa y a interpretar las principales tendencias en el desarrollo de la religiosidad en los Estados Unidos.

Etnicidad: La identidad étnica es un factor muy importante en la práctica religiosa en Estados Unidos.

Figura 3.2. Corrientes religiosas por etnia, Estados Unidos, 2014



Fuente: Pew Research Center (2014a).

Esto es especialmente evidente entre la población hispana, que, con su alto porcentaje de católicos, difiere notablemente del perfil

confesional de los demás grupos étnicos principales. El perfil religioso de los hispanos en los Estados Unidos es similar al de Panamá o Argentina.⁴ Sin embargo, el gran bloque protestante compuesto por negros y blancos no debe ocultar el hecho de que se trata de prácticas religiosas muy diferentes.⁵ El protestantismo negro surge históricamente a partir del de los blancos; esto sin embargo sucede bajo las condiciones de la liberación de los esclavos y la formación de un habitus religioso programáticamente diferente que apunta a la liberación social. El evangelicalismo blanco, en cambio, depende en gran medida de un ideal puritano.

Si se observan las respectivas denominaciones, luteranos, presbiterianos, metodistas y episcopales tienen el mayor porcentaje de miembros blancos (entre el 92 % y el 80 %, Jones y Cox, 2017, p. 23). Históricamente tienden a ser iglesias de la Costa Este de tradición liberal. Los bautistas son más frecuentes entre la población negra (30 %, p. 23). Son iglesias que históricamente han tendido a ser activas en la vanguardia de asentamientos de colonos y que ponen un fuerte énfasis en la autonomía de las congregaciones y la organización comunitaria. Por último, la mayor proporción de religiosidad pentecostal entre negros e hispanos sugiere una importancia algo mayor de la legitimidad carismática en su *praxis congregacional*. A diferencia del autoritarismo carismático entre los actuales líderes de las *megaiglesias*, en el caso de las iglesias pentecostales tradicionales de clase baja se trata de una legitimidad “desde abajo”.

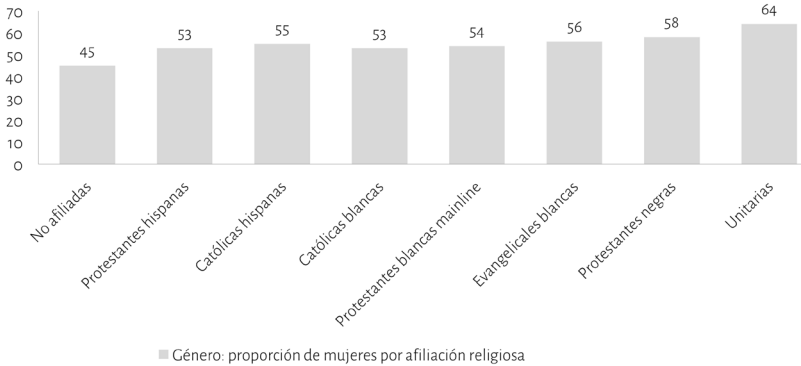
Género: En las iglesias pentecostales tradicionales, las mujeres suelen desempeñar un papel importante como profetisas. Las cifras del gráfico dejan claro que las mujeres participan más en las organizaciones religiosas que los hombres, lo que se observa en casi todo el mundo. En las iglesias cristianas en sentido estricto, las diferencias

⁴ Véase la comparación de países en el apartado 4.2.

⁵ Además, esta estadística no distingue entre protestantes *mainline* y evangelicales.

son pequeñas.⁶ Es interesante la mayor proporción de mujeres entre los unitarios orientados a la espiritualidad abierta.

Figura 3.3. Proporción de mujeres por afiliación religiosa, Estados Unidos, 2017



Fuente: Jones y Cox (2017, p. 28).

Sin embargo, la alta proporción de mujeres no sugiere que el dominio masculino sea por ello limitado. El ejemplo de las profetisas ofrece la clave para entender el reparto de roles. Las funciones que desempeñan las mujeres en las diferentes corrientes religiosas se adaptan a la demanda religiosa específica de la corriente. Podría ser razonable suponer que no es la cuestión de la rivalidad de género lo que interesa a los actores. Más bien, parece que las mujeres de una determinada organización o formación –al igual que las mujeres entre los votantes de Trump– simplemente comparten su habitus (religioso) y, en consecuencia, asumen un rol conforme, incluso autoasignado. En esta misma lógica, en una formación progresista, no es probable que se trate de sumisión, sino precisamente de la voluntad feminista de desafiar la dominación masculina. Por el contrario, en una

⁶Véase un artículo sobre la situación de los géneros en las iglesias escrito por el expresidente Jimmy Carter (2009).

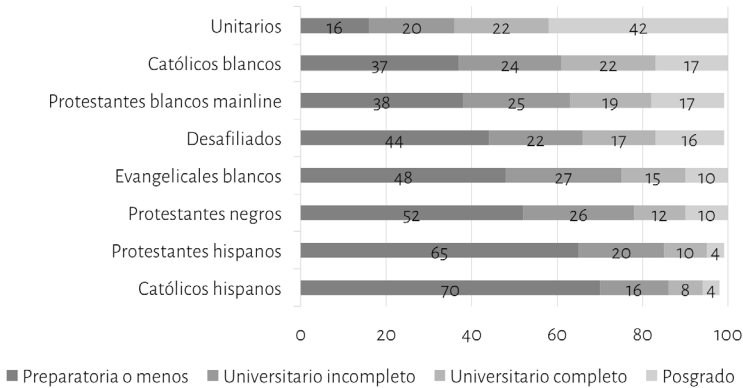
organización muy conservadora que tiende a ser fundamentalista, como los Bautistas del Sur, también es probable que las posiciones conservadoras sean ocupadas por mujeres y que se adopten los roles correspondientes. En consecuencia, no es de extrañar que en la gran mayoría de las iglesias y organizaciones evangélicas blancas, los hombres formen las cúpulas; por lo que es de esperar una disposición de subordinación a los hombres entre las mujeres. Además, no existe una tendencia a una mayor participación de las mujeres en los asuntos eclesiásticos. Por lo tanto, es probable que la mayoría de los hombres no perciban a las mujeres de sus propias organizaciones como una amenaza. Más bien, los debates entre los conservadores indican que el peligro se ve en la emancipación impulsada por la sociedad.

LGBT: La mayor parte del debate político-religioso en Estados Unidos se centra en cuestiones sociomorales. Por ello, es interesante conocer el perfil religioso de los *LGBT-Americans*.

A primera vista, llama la atención la elevada proporción de personas sin religión, pero no es sorprendente teniendo en cuenta las feroces disputas religioso-políticas sobre la ética sexual. Tampoco es de extrañar, en el contexto del machismo latinoamericano y del conservadurismo evangélico, que solo una proporción muy pequeña de personas LGBT pertenezca al protestantismo hispano. Más bien sorprende que hasta un 6 % de los estadounidenses LGBT se identifiquen con el evangélicismo blanco.

Educación: Un fuerte indicador de la posición social y también del hábito de los actores religiosos es su nivel de educación. Como se verá, esto se refleja claramente en las inclinaciones religiosas y políticas.

Figura 3.4. Nivel de educación por afiliación religiosa, Estados Unidos



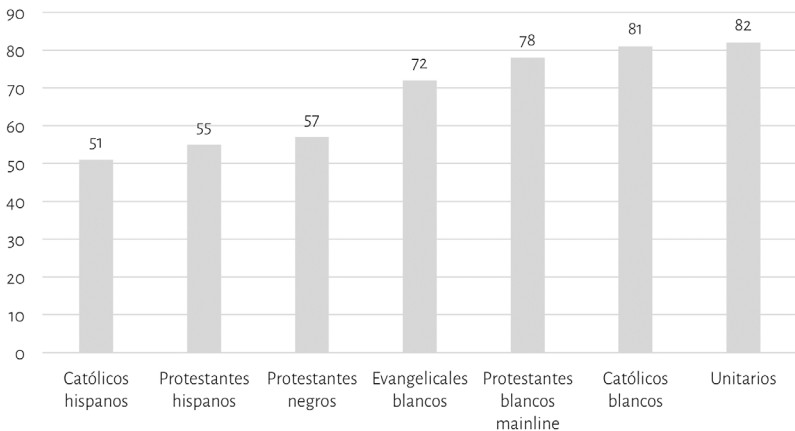
Fuente: Elaboración propia con base en Jones y Cox (2017, p. 29).

Llama la atención, aunque también se corresponde con la demografía general, que los cristianos no blancos tienen un nivel de estudios significativamente inferior al de los blancos. El bajo nivel educativo de los católicos y protestantes hispanos se explica probablemente por la situación migratoria; esto contrasta con los protestantes negros. El nivel educativo de los católicos blancos y de los protestantes *mainline* sugiere que al menos un 40 % de sus miembros ocupan posiciones estables de clase media. Es interesante la precaria posición de los evangelicales blancos, ya que casi el 50 % tiene un bajo nivel educativo. Lo interpretamos como un fuerte indicio de un potencial de movilización populista de derechas. En este contexto, es interesante echar un vistazo a las iglesias pentecostales organizadas.⁷ Están más o menos al mismo nivel que los hispanos protestantes, por lo que es de suponer que también forman parte del potencial de movilización.

⁷ Para ello fue necesario interpolar los datos del Pew Research Center (2006). Bachillerato o menos: 64 %, Algunos estudios universitarios 25 %; Estudios universitarios o más 10 %.

Situación económica: Otro fuerte indicador de la posición social es la situación económica de los actores. Según los datos del PRRI, la clasificación del nivel educativo se corresponde aproximadamente con la posición económica. Los ingresos de los hogares y la propiedad de la vivienda vuelven a mostrar a la población latina en las posiciones más débiles, ya sea católica o protestante. Solo algo menos de la mitad de estos grupos consiguen tener unos ingresos familiares superiores a 30 mil dólares anuales, un indicador estadístico de pertenencia a la clase media. Esto significa también que casi la mitad de estas poblaciones pertenecen a la clase baja. Los unitarios son la antítesis, con un 82 % de sus miembros por encima de este umbral; con un 22 % de ellos que gana más de 160 mil dólares anuales. En cuanto a los ingresos, los evangelicales blancos también se encuentran en una posición intermedia algo precaria, si se tiene en cuenta que hasta un tercio de ellos (28 %) se encuentra en el tramo de ingresos más bajo.

Figura 3.5. Ingresos de los hogares por encima de 30 mil dólares, Estados Unidos, 2017 (como % de cada categoría)



Fuente: Elaboración propia con base en Jones y Cox (2017, pp. 30-31).

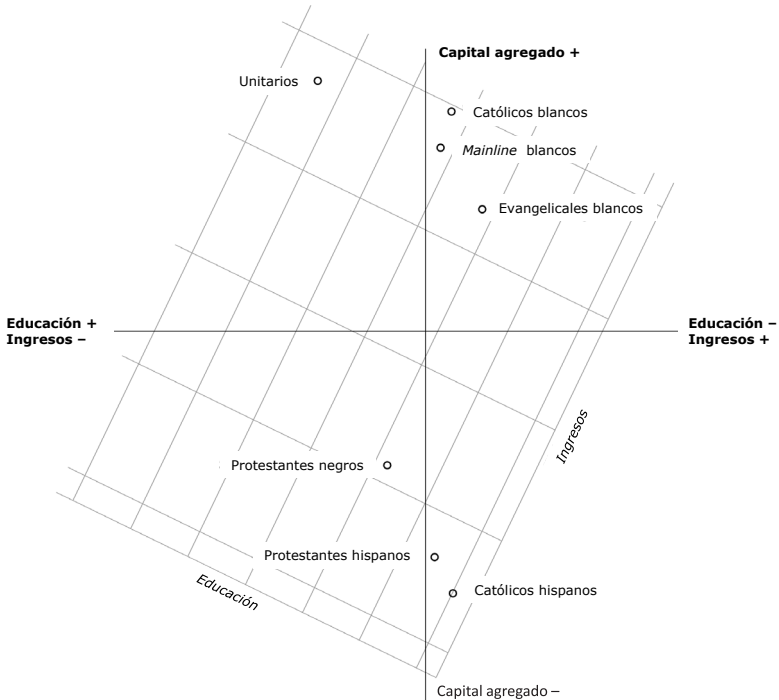
Los estadounidenses, a diferencia de los alemanes, no son una nación de rentistas, sobre todo las partes de la población que han sido relativamente privilegiadas durante mucho tiempo. En consecuencia, se abre una clara diferencia entre los creyentes blancos y los no blancos. Entre los hispanos, solo el 38 % es propietario de su vivienda, lo que los relega a la posición más débil en el espacio social. Entre la población negra –aunque residente en Estados Unidos desde hace mucho tiempo– la tasa de propiedad de la vivienda es solo del 46 %. La población blanca tiene una media de alrededor del 76 % de propietarios de viviendas (Jones y Cox, 2017, pp. 31-32). Los evangelicales están a la par con los protestantes blancos *mainline* y los católicos blancos.

Posiciones socioeconómicas: al relacionar los datos educativos y económicos, se puede crear una representación del espacio social⁸ y

⁸ Cf. Bourdieu (1982, p. 195 y ss.) y Schäfer (2020b, p. 791 y ss.) sobre el concepto teórico. Aquí no trabajamos con el Análisis de Correspondencias Múltiples, como hace Bourdieu por lo general, sino con un modelo simplificado. Para los aspectos teóricos y metodológicos, véase Schäfer (2020b, p. 814 y ss.). Utilizamos para el modelo los datos proporcionados por Jones y Cox (2017, pp. 27-32) sobre educación (como indicador de capital cultural), ingresos y propiedad de la vivienda (como indicadores de capital económico). Los datos del PRRI son ciertamente fiables, pero están muy mal especificados para nuestros fines. Por ejemplo, deberíamos tener en cuenta que el nivel de estudios (“universidad”, “posgrado”) varía mucho en Estados Unidos, ya que las universidades tienen grandes diferencias de clase entre sí. Aunque en *HabitusAnalysis* trabajamos con conjuntos de datos más diferenciados, aquí utilizaremos los datos existentes porque su visualización permite interpretaciones suficientemente claras. El procedimiento es el siguiente: el ingreso y la propiedad de la vivienda se han agregado a la dimensión económica “ingreso”. (Esto parece justificado porque la fórmula común de los ingresos equivalentes tiene en cuenta, entre otras cosas, la propiedad de la vivienda o los pagos de alquiler, además de los ingresos netos de un hogar. No obstante, los datos utilizados aquí siguen estando lejos de una fórmula de ingresos equivalentes). Las dimensiones del capital económico y cultural generadas de este modo pueden utilizarse para determinar una simple representación bidimensional de las posiciones de los grupos de actores (que se ha conservado como cuadrícula en la figura). A continuación, para representar el volumen de capital (compuesto por el capital económico y el educativo), se agregaron las dos dimensiones mediante una “rotación de ejes” y se colocaron exactamente como el eje vertical del modelo mediante el cálculo de una regresión. De este modo, el capital cultural y el económico se *enfrentan* simultáneamente en el eje horizontal. Se obtiene así un espacio teórico, que permite

obtener una imagen del posicionamiento social de las corrientes religiosas en función de estas dos variables (no de otras, como la etnia o el género). La etnicidad, sin embargo, aparece de forma secundaria a través de las *iglesias negra e hispana* como unidades de actores.

Figura 3.6. Espacio social de las corrientes confesionales, Estados Unidos, 2017



Fuente: Cálculo propio basado en datos de Jones y Cox (2017, pp. 27-32).

evaluar tanto la posición de los grupos de actores en la estratificación social en general (volumen total de capital) como la participación relativa de las distintas formas de capital (sobre un eje de proporcionalidad inversa de capitales). Como cualquier modelo, este no representa “todo”. Centra la mirada en solo dos formas de capital: el cultural y el económico. Incluso debilita la evidencia de ciertos hechos, como la pequeña diferencia educativa entre los evangelicales blancos y los protestantes negros. Sin embargo, veremos que el hecho de usar el modelo para enfocarnos en las diferencias étnicas (*raciales*) permite realizar observaciones interesantes, precisamente porque *no están* presentes en la construcción del modelo.

El modelo del espacio social deja claro, en primer lugar, que existe una división social demasiado clara entre los diferentes grupos de actores religiosos. Se ha formado un grupo en la zona superior y otro en la zona inferior del espacio. En los datos del PRRI no hay agrupaciones medias estadísticamente relevantes. Una segunda mirada deja claro que esta división social existe entre grupos étnicos, más concretamente entre blancos y no blancos. Este patrón de distribución es coherente con la importancia que siguen teniendo las divisiones étnicas y los actores religiosos del país, que aún veremos en los más diversos contextos.

En la parte más baja del espacio social, los católicos y protestantes hispanos forman su propio grupo. Todavía están muy por detrás incluso de los protestantes negros. Estos últimos pudieron posicionarse mejor a lo largo de un periodo histórico más largo y, sobre todo, gracias a la educación. Los blancos protestantes y católicos se agrupan en la zona superior y orientada a la economía del espacio social. Esto atestigua no solo un volumen relativamente alto de capital (agregado de capital económico y educativo), sino también que estas posiciones se producen por una preponderancia relativa del capital económico sobre el cultural. Los evangelicales blancos son el grupo más débil de este grupo, pero siguen estando relativamente bien posicionados en general, con un excedente de capital económico respecto al capital educativo. Su debilidad, por tanto, radica en su falta de educación, un posible indicador de una visión del mundo simplista y susceptibilidad a la manipulación. Otro aspecto es el grupo superior. Si la llamada “tesis de Weber” –una lectura muy extendida de la obra de Max Weber sobre el capitalismo– fuera correcta, entonces los protestantes esforzados y ascéticos tendrían que encontrarse en la posición social más alta. Sin embargo, en lugar de ellos, se encuentran allí católicos blancos y unitarios. Estos últimos ocupan la posición más alta de los grupos estudiados, gracias a una carga relativa hacia el capital educativo. Esto puede explicar, entre otras cosas, su tolerancia en general y, más concretamente, a la diversidad sexual.

Además de todas estas observaciones particulares, el modelo del espacio muestra la proyección de una flagrante división socioeconómica sobre la diferencia entre grupos étnicos. En los conflictos raciales está en juego la división socioeconómica y la diferencia étnica contribuye a cimentar la división socioeconómica.

Edad: Si relacionamos las cohortes de edad con la identidad religiosa, surge un cuadro revelador. En primer lugar, observamos un cambio continuo que se refleja claramente en los perfiles de afiliación de los grupos de edad (Jones y Cox, 2017, p. 11). Destacan dos cambios en particular. El primero es el espectacular aumento de personas sin afiliación religiosa en las cohortes más jóvenes. El segundo se refiere a la disminución prácticamente complementaria de los miembros de las iglesias blancas establecidas. Los católicos blancos y los protestantes tradicionales se ven igualmente afectados. Pero los evangélicos blancos están especialmente afectados. Esto es un indicio estadístico de que el rápido envejecimiento de los seguidores y de los líderes está restando capacidad de movilización al evangelicalismo blanco, aunque en este contexto también hay que tener en cuenta las esferas de influencia establecidas desde hace tiempo.

Además, se observa que entre los protestantes negros la proporción de los diferentes grupos de edad entre los miembros es constante. Esto habla de un alto poder vinculante de la identidad protestante negra, que ciertamente no tiene menos que ver con el compromiso con el movimiento de los derechos civiles y la importancia para la todavía relevante cuestión de la igualdad racial. El hecho de que la proporción de católicos hispanos aumente lentamente y tenga ya una cuota del 4 % en la cohorte de mayores de 65 años se debe probablemente a la inmigración procedente de América Latina (*programa de braceros*), que ya es relevante desde la Segunda Guerra Mundial. Resulta especialmente interesante el hecho de que la proporción de protestantismo hispano entre los más jóvenes está aumentando considerablemente, debido no solo a la inmigración, sino también a las conversiones de los latinos católicos en Estados Unidos.

En general, la comparación de las cohortes de edad parece apuntar a un esperado pero dramático cambio en el perfil religioso de los Estados Unidos: en gran medida a favor de los no afiliados religiosamente –y por tanto también de los agnósticos y ateos– y en detrimento exclusivo del movimiento evangelical blanco. Sin embargo, en este panorama hay que tener en cuenta el cambio religioso en el curso de la vida. Alguien que es agnóstico a los 18 años puede convertirse en feligrés a los 30 años como padre o madre de una pequeña familia. Sin embargo, no es seguro que se una a una organización evangelical conservadora. Es poco probable que la tendencia hacia el agnosticismo sea tan fuerte como sugiere una simple extrapolación de los datos.

No obstante, el descenso relativo de la afiliación entre los evangelicales blancos es innegable. Por ello, entre ellos ronda cada vez más el fantasma de la decadencia de la *American religion* genuina. Si uno, como ellos, entiende a los Estados Unidos como una “nación cristiana”, esta tendencia no puede más que alarmarlos.

3.2 Tendencias actuales

Más importante que determinar las estructuras de población relevantes para la práctica religiosa es observar sus tendencias de desarrollo. Es cierto que las estadísticas solo revelan los cursos objetivos de los procesos históricos y no su percepción por parte de los actores, que guía las acciones de estos últimos. Sin embargo, nuestras observaciones sobre las disposiciones y estrategias de los actores –que se desarrollarán más adelante (apartado 3.4)– nos permiten, al menos hasta cierto punto, reconstruir las pautas de percepción y acción de los actores. Así podemos relacionar los datos estadísticos con estas observaciones e interpretarlos mejor. Para las estadísticas, nos basamos de nuevo en los estudios PRRI y Pew mencionados anteriormente. Según el PRRI, se observan tres tendencias predominantes.

3.2.1 Tendencia 1: disminución de la cuota de población cristiana blanca

Si, como la mayoría de los evangélicos blancos, usted cree que el *white anglo-saxon protestantism* es la verdadera religión de los Estados Unidos, puede tomar las estadísticas como motivo de preocupación. Y lo mismo ocurre con el catolicismo blanco. Sin embargo, muchos evangélicos blancos, a diferencia de los católicos –supuestamente por el anclaje de unos en la utopía *pilgrim* y de otros en una historia como grupos étnicos marginales–, también toman este desarrollo como motivo de furor racial y religioso.

La tendencia a la baja del evangelicalismo blanco (del 23 % al 17 % de la población total) y del protestantismo *mainline* (del 18 % al 13 % –en conjunto, del 41 % a algo menos del 30 %) durante la última década se hace aún más evidente en su magnitud cuando uno se da cuenta de que el protestantismo blanco todavía representaba la mitad de la población en 1991 (Jones y Cox, 2017, p. 20). En poco menos de 25 años, pues, la proporción de blancos protestantes en la población se ha reducido de la mitad a un tercio. Como se ha señalado, esta tendencia es particularmente preocupante para los evangélicos blancos y, entre ellos, especialmente para los líderes, todos ellos hombres evangélicos blancos.

Pero esta tendencia no significa simplemente un descenso de la religiosidad, aunque también sea así. El ejemplo de la Iglesia Católica muestra con especial claridad, a través de la fuerte influencia de los latinos, que se está produciendo una transformación étnica de los colectivos religiosos. Lo mismo ocurre, aunque en menor medida, con la creciente influencia de los latinos tanto en el evangelicalismo como en el protestantismo *tradicional*. Por ejemplo, solo el 50 % de los evangélicos menores de 30 años son blancos, frente al 77 % de los mayores de 65 años. Tan solo el 18 % de los jóvenes evangélicos son hispanos (Jones y Cox, 2017, p. 21). Cuando los evangélicos blancos (de mayor edad) experimentan que no solo la sociedad en general, sino incluso lo que perciben intrínsecamente suyo, es enajenado por

personas étnicamente diversas, esta experiencia bien puede intensificar su furor etnorreligioso.

Por cierto, esta evolución también ha afectado a la presencia cristiana blanca en los partidos políticos. Los cristianos blancos se han convertido en una minoría en el Partido Demócrata. Los republicanos, por su parte, están dominados por los evangelicales, aunque creemos que esto tiene menos que ver con su gran porcentaje de población que con una amplia coincidencia de intereses políticos.

Esta tendencia objetiva hace más verosímil que dentro de la derecha religiosa tradicional, anclada en el evangelicalismo, a medida que la influencia política disminuye sobre el terreno, la agresividad se extiende cada vez más entre sus representantes: los viejos hombres blancos.

3.2.2 Tendencia 2: crecimiento de las iglesias no blancas

La segunda tendencia importante, complementaria a la primera, es el aumento de la proporción de población cristiana no blanca en Estados Unidos. Esto puede atribuirse en su mayor parte a los inmigrantes provenientes de América Latina. La proporción de iglesias negras se mantiene estable, y los inmigrantes asiáticos solo representan una proporción muy pequeña en las iglesias cristianas (Wong, 2018).

El mero crecimiento de la población hispana, de poco menos de 10 millones en 1970 a casi 58 millones en 2016, sugiere un aumento de la diversidad étnica en el panorama religioso de Estados Unidos (Flores, 2017a, p. 1). Como era de esperar, los efectos más fuertes de esta tendencia son evidentes en la Iglesia Católica. Mientras que alrededor del 87 % de los católicos eran blancos y no hispanos en 1991, solo el 55 % lo son en la actualidad; los católicos estadounidenses de hoy son hispanos en un 36 % (Jones y Cox, 2017, p. 23).

Resulta especialmente interesante el desplazamiento del centro de gravedad geográfico-cultural de la Iglesia Católica desde el noreste—Rhode Island, Connecticut, Massachusetts, Nueva York, hogar de

familias como los Kennedy— hacia el suroeste de Estados Unidos, en las zonas de asentamiento de muchos inmigrantes latinos. En 1972, cerca del 69 % de los católicos vivían en el noreste y el medio oeste, y solo el 31 % en el sur o el oeste. En la actualidad, el 29 % de los católicos se asienta en el sur y el 24 % en el oeste (Jones y Cox, 2017, p. 24). Este cambio étnico-regional también va acompañado de un cambio en los hábitos religiosos y en las estrategias sociopolíticas, que examinamos con más detalle a continuación.

Con todo el peso de la Iglesia Católica en el segmento latino de la población, no hay que ignorar otra tendencia: Cada vez más hispanos se convierten a las iglesias evangélicas. En el corto período entre 2006 y 2013, se ha producido un éxodo de alrededor del 7 % de la membresía entre los católicos hispanos. Esta cifra se divide entre los “no afiliados” (más 3 %) y los evangélicos (más 4 %) (Pew Research Center, 2014a, p. 37). Es interesante observar que los protestantes *mainline* no reciben ninguna afluencia significativa de esta fluctuación. Si se observa con más detenimiento el crecimiento de los evangélicos hispanos, un gran porcentaje resulta ser “*renewalist*”, un término genérico del Pew Research Center para designar estilos de piedad, comunes a los movimientos pentecostal, neopentecostal o carismático católico, que se centran en gran medida en la legitimidad carismática. Como ya se ha dicho, las distinciones categóricas de los estudios confesionales se difuminan casi por completo en la práctica.

Recuadro 3.1. Definición de *renewalists*

Renewalist es un término general que se refiere tanto a los pentecostales como a los carismáticos como grupo.

Los pentecostales son cristianos que pertenecen a denominaciones pentecostales e iglesias, como las Asambleas de Dios, la Church of God in Christ o la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Los carismáticos son cristianos, incluidos los católicos y los protestantes tradicionales, que, o bien:

- » se describen a sí mismos como “cristianos carismáticos”; o
- » se describen a sí mismos como “cristianos pentecostales” (pero no pertenecen a las denominaciones pentecostales); o
- » hablan en lenguas al menos varias veces al año.

(Pew Research Center, 2006, p. 3)

Renewalist es, por tanto, un término que engloba a los cristianos entusiásticos que creen en la curación milagrosa, el habla angélica (glosolalia) y la revelación divina directa, es decir, cerca de la legitimidad carismática weberiana. La diferenciación interna entre *pentecostal* y *carismático*, que ocasionalmente hace Pew en las corrientes “protestante” y “evangelical”, se refiere a la distinción entre los pentecostales organizados confesionalmente (por ejemplo, Asambleas de Dios) y los que pertenecen a la clientela de empresas religiosas sin denominación (como las *megaiglesias*).

Resulta que una gran proporción de los cristianos latinos, independientemente de la denominación o la confesión, practican una religiosidad *entusiástica*. Entre los católicos, cerca de la mitad se considera perteneciente al movimiento carismático católico. Entre los evangélicos conservadores y los protestantes *mainline*, algo menos de un tercio sigue considerándose no *entusiástico*. Por lo tanto, cabe esperar que dos tercios de los cristianos hispanos estén relativamente abiertos a la legitimidad carismática, como la afirmación de directivas divinas por parte de los líderes. En la práctica, la legitimación carismática es ambivalente. Puede utilizarse tanto para consolidar la posición del gobierno religioso autoritario de los expertos como para legitimar la oposición a la práctica autoritaria.

El protestantismo negro se mantiene estable en términos de afiliación, como ya hemos visto en el perfil de edad. Sin embargo, esto también significa que se está fortaleciendo ligeramente en relación con el declive del evangelicalismo blanco. Sin embargo, si se examina más de cerca, hay matices entre los protestantes afroamericanos. Se dividen en un 4 % de protestantes *mainline* (por ejemplo, *United Church of Christ*), un 53 % de *iglesias negras* tradicionales (como la *African Methodist Episcopal Church*) y un 14 % de evangélicos (es decir, iglesias mayoritariamente blancas como la *Southern Baptist*

Convention). Esto es un indicio estadístico de que no todos los cristianos afroamericanos comparten el programa histórico de las iglesias negras, una tendencia que se está fortaleciendo entre los jóvenes (Pew Research Center, 2015). Un efecto, por ejemplo, es el apoyo que Donald Trump ha recibido de los evangélicos negros.

Desde la perspectiva de los protestantes blancos, la creciente diversidad étnico-religiosa se presenta como algo más que un debilitamiento de su propia posición religiosa. Además, como veremos, los creyentes hispanos tienden a inclinarse hacia los demócratas, valoran el *Big Government* y tienen posturas más liberales respecto al matrimonio gay. Además, a diferencia de las jeremiadas de los demagogos evangélicos conservadores sobre el declive de la “*nación cristiana*”, siguen siendo decididamente optimistas sobre el futuro (Pew Research Center, 2014a, p. 131). Si el mero debilitamiento de la posición entre los conservadores blancos lleva a una mentalidad de atrincheramiento, el ascenso de los cristianos hispanos deja claro frente a quién, sobre todo, se está cavando las trincheras.

3.2.3 Tendencia 3: aumento del número de personas no afiliadas religiosamente

Este grupo constituye ahora la mayor parte de la población de Estados Unidos, como se indica más arriba.

Recuadro 3.2. Definición de “no afiliado”

El concepto de no afiliado religioso, o “no afiliado”, es ambiguo. Según la autoadscripción, los siguientes grupos se esconden bajo esta categoría estadística:

- » “Ateos” y “agnósticos” alrededor del 27 %
- » “Secular” alrededor del 58 %, es decir, no religioso
- » “Persona religiosa” aproximadamente 16 %

Fuente: Jones y Cox (2017, p. 8).

La tendencia de crecimiento es especialmente evidente desde principios de los años 90. Entre 1988 y 2016, la proporción de individuos sin afiliación religiosa en la población se triplicó, al pasar del 8 % al 24 % (Jones y Cox, 2017, p. 25). En cualquier caso, coincide con el creciente carácter neoliberal de la sociedad estadounidense, la aparición de una nueva clase media urbana orientada al capitalismo tecnológico y financiero o, en otras palabras, con las condiciones de vida y perspectivas específicas de la generación de los llamados *millennials*.

La composición de los no afiliados muestra un 16 % de “personas religiosas”, pero aun así un 85 % de encuestados decididamente no religiosos. Por supuesto, no está tan claro si las “personas religiosas” son igual de susceptibles a los argumentos religiosos que los evangélicos conservadores. En cualquier caso, es probable que sean mucho más receptivos a los argumentos liberales de los buscadores espirituales que a los de la derecha evangélica organizada. Desde la perspectiva de la lucha por las posiciones en el campo religioso, los religiosos no organizados pueden ser percibidos como competidores por parte de los evangélicos. Sin embargo, los ateos, los agnósticos y los laicos no suelen ser en absoluto receptivos a los argumentos religiosos de los evangélicos conservadores. Esto no significa, sin embargo, que no puedan forjarse alianzas políticas combinando hábilmente los discursos religiosos y nacionalistas, como puede verse en el movimiento del *Tea Party*.

Sin embargo, la conclusión es que el aumento del secularismo también supone una amenaza para la posición social de los evangélicos blancos de mentalidad tradicional.⁹

3.2.4 Efectos de la tendencia

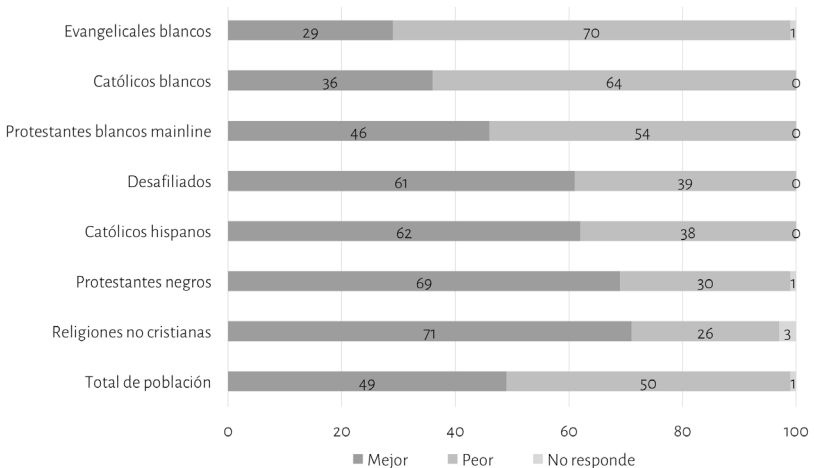
Los estudios estadísticos consultados, en su calidad de encuestas, también permiten conocer la valoración de los encuestados sobre las

⁹ Ver cifras ligeramente diferentes, pero sin contradicción fundamental, en Pew Research Center (2015).

tendencias objetivas. Así, permiten conocer los efectos de la evolución social objetiva.

Las acciones y reacciones más fuertes y exitosas hasta ahora han provenido de la formación de *habitus* religioso-cultural más fuerte de los Estados Unidos, los *white anglo-saxon protestants*. Muchos de ellos comparten una valoración negativa del desarrollo de los Estados Unidos desde los años 50, es decir, desde esa época, que estuvo determinada, entre otras cosas, por la integración económica a través del New Deal y el auge de la posguerra, por las promesas tecnológicas, por el anticomunismo en la política, por la abierta discriminación racial y la protesta contra ella, así como por una incipiente inmigración procedente de América Latina con el entonces todavía vigente *programa bracero* para la contratación de trabajadores huéspedes.

Figura 3.7. Evaluación del desarrollo nacional desde la década de 1950, Estados Unidos



Fuente: Jones et al. (2016, p. 8).

Nota: La pregunta realizada fue “*Since the 1950s, do you think American culture and way of life has mostly changed for the better, or has it mostly changed for the worse?*”.

En la valoración de la evolución hay una diferencia muy clara entre los protestantes negros, los católicos hispanos y los laicos (aproximadamente un 66 % positivo), por un lado, y por otro las iglesias blancas (de media solo un 37 % positivo), sobre todo los evangelicales blancos (71 % negativo). Mientras que los protestantes negros y los hispanos reaccionan, obviamente, con esta valoración a los desarrollos fácticamente positivos para sus grupos étnicos –el movimiento por los derechos civiles y la inmigración–, su descenso fáctico en importancia parece desencadenar, especialmente entre los evangelicales blancos, la disposición para el fin del mundo o, al menos, para el canto del cisne de la “nación cristiana”. Por otra parte, el segmento evangelical blanco de la población también produce los llamados *New Evangelicals*, que son de especial interés para nosotros.

3.2.4.1 Política religiosa blanca

El motivo de Estados Unidos como nación cristiana se remonta a la imagen que tenían de sí mismos los primeros colonos. Pero no entró de manera alguna en la Constitución y está en contradicción con la concepción deísta compartida por varios Padres Fundadores. Esta contradicción, que ya determinó los debates entre los creyentes en la Biblia, Adams y Jay, por un lado, y los deístas, Madison y Jefferson, por otro, se puede encontrar todavía hoy en las posiciones en torno a la cuestión de si los Estados Unidos son una nación cristiana. Al encuestar evangelicales blancos (Jones et al., 2016, p. 17) resulta que su grupo más numeroso (59 %) cree que Estados Unidos ya no es la nación cristiana que fue. Esta opinión ha aumentado significativamente entre 2012 (48 %) y la actualidad. En cambio, la tesis de que Estados Unidos nunca ha sido una nación cristiana solo la sostiene el 4 % de los evangelicales blancos. La jeremiada sobre el mito fundacional, así como este mito en sí mismo, sugieren al menos dos patrones de la política religiosa estadounidense: la noción de revolución como restitución de una supuesta Edad de Oro, y la de la religión (en vez de la política) como operadora de dicha restitución. Este patrón es compartido por los evangelicales conservadores y gran parte del

partido republicano (U. Schmitt, 2012) y se asocia principalmente a contenidos sociomorales y legales –familia nuclear, heterosexualidad como norma, pena capital.

A diferencia de esta corriente principal de evangelicales, los *Left* o *New Evangelicals* que han surgido lentamente en las últimas décadas no ven la necesidad de hablar de una nación cristiana. Además, rechazan la expostcristianización de la nación y se centran en abordar cuestiones de gran alcance social como el cambio climático, la desintegración de la sociedad, la injusticia social y la discriminación racial actual.

De este modo, se vinculan con tipo el compromiso social que tradicionalmente defiende el protestantismo *mainline*. Aunque el protestantismo tradicional de la Costa Este está sufriendo una pérdida de miembros, las distintas iglesias siguen siendo actores políticamente importantes en la medida en que pueden ejercer una influencia institucional en los procesos políticos con una estructura institucional establecida –sin olvidar el *National Council of Churches* (NCC)– y un buen anclaje en el entorno liberal. En particular, su participación en el movimiento ecuménico, su pertenencia al Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra) y sus vínculos con instituciones ecuménicas latinoamericanas como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) marcan claramente el acento liberal.

Como se ha señalado anteriormente, los datos estadísticos dificultan el discernimiento del desarrollo evangélico interno. Se trata de la aparición de las llamadas *Megachurches* (empresas de entretenimiento religioso, por así decirlo), redes de iglesias (como las *Vineyard Churches*), y un nuevo tipo de organización carismática llamada *Independent Network Charismatics*. Estos son factores importantes en la formación de la opinión política, normalmente en beneficio de los políticos más conservadores, pero no siempre. Volveré a hablar de ello más adelante.

3.2.4.2 *Hispanos e iglesias negras*

En estas dos corrientes religiosas la evolución desde los años 50 es vista positivamente por la mayoría. Esto se antoja evidente en el contexto de la evolución positiva de ambos grupos.

Para la iglesia negra, no existe la construcción histórica de un pasado dorado como la que existe entre los evangélicos conservadores. Sus puntos de referencia históricos son la liberación de los esclavos a través de la Guerra Civil y el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960. La evolución más reciente hacia un cierto conservadurismo negro en la política requiere todavía un examen más detallado.

La población latina no solo es positiva respecto a la evolución de las últimas décadas, sino que el 72 % es optimista respecto al futuro. No solo los evangélicos hispanos no se suman al lamento blanco de la decadencia, sino que están incluso por encima de la media hispana con un 76 % de miembros optimistas (Pew Research Center, 2014a, p. 131). Los estudios del equipo del autor también muestran actitudes optimistas incluso entre los inmigrantes ilegales de América Latina, que se sienten llamados a la misión en Estados Unidos. Un factor religioso importante en este desarrollo y su valoración por parte de los actores es la tendencia al *renewalism*, una religiosidad carismática-entusiástica.

3.2.4.3 *Pautas de religiosidad y política*

La evolución y las pautas registradas hasta ahora no se comprenden suficientemente si se ignora que se trata de movimientos religiosos y, por tanto, también de identidades y estrategias religiosas. Esto significa que los actores extraen su autocomprensión y motivación para la acción de las disposiciones religiosas y, por tanto, también del contenido de los discursos religiosos.

Desde una perspectiva europea, se entra en un mundo extraño en este punto. Temas como la batalla entre ángeles y demonios, las maquinaciones de Satanás en la sociedad, el trastorno del mundo en su camino hacia el fin de la historia, el fuego apocalíptico, todo tipo

de pecados y castigos por los pecados, el infierno, el pacto de Dios con los Estados Unidos de América, Las bendiciones expresadas en la prosperidad monetaria, la perfección religiosa en el curso de la vida, el ojo por ojo y el diente por diente, la práctica y la predicación de Jesús, el Reino de Dios en la tierra, la exigencia profética de justicia, todos estos son motivos religiosos que en realidad se utilizan para influir políticamente en los Estados Unidos. Por supuesto, estos temas no determinan el discurso político del día. Son utilizados una y otra vez por los actores religiosos y, desde luego, también por los políticos cuando se trata de debatir cuestiones provocativas, como el aborto, el matrimonio homosexual, Israel o, también, en el lado progresista, el clima y la pobreza.

Como ya se ha mencionado: el dejo religioso de la política en Estados Unidos ha sorprendido repetidamente a los observadores europeos desde Tocqueville (Noll, 2008, p. 2) y probablemente ha despertado el asombro de muchos de ellos. Para rastrear la diversidad organizativa y, en el sentido propio, los factores religiosos en las estrategias políticas, tendría que preceder una detallada introducción histórica. Debido al interés primordial en los actores y constelaciones actuales, en el siguiente subcapítulo solo se ofrecerá una breve reseña histórica. Sin embargo, esto es necesario, ya que la mayoría de las creencias y prácticas de los actores protestantes en Estados Unidos son de un tipo muy particular, gozan de una influencia considerable en la política estadounidense, pero es probable que resulten bastante desconcertantes para los observadores europeos, sobre todo a segunda vista.

3.3 Perspectivas históricas: la nación puritana y sus enemigos

La idea de sí mismos como nación cristiana está históricamente muy arraigada en los Estados Unidos. No es posible trazar aquí la

historia de esta idea y la correspondiente práctica social.¹⁰ No obstante, se incluyen notas en las que primero se esbozan algunas disposiciones religiosas históricamente desarrolladas que influyen en la cultura y la política de Estados Unidos, luego se esbozan los actores colectivos más importantes –según las distinciones habituales en Estados Unidos– y, por último, se esboza un panorama general de las tensiones actuales entre las posiciones religiosas conservadoras y progresistas.

3.3.1 Disposiciones históricamente desarrolladas

Bajo las condiciones específicas de la conquista y la colonización del continente norteamericano, los esquemas y disposiciones del discurso religioso se convirtieron en socialmente formativos, que en la Europa moderna temprana eran sobre todo propios de los grupos religiosos marginales obligados a exiliarse. En el curso de la historia de Estados Unidos, se convirtieron así en dominantes, aquellas convicciones religiosas cuya radicalidad puede entenderse a partir de la situación de los grupos perseguidos y su autodefensa. En lo que respecta a las disposiciones y prácticas religiosas, este cambio de una posición social marginal a una poderosa va acompañado también de un cambio en el significado y los efectos de estas mismas disposiciones, discursos y prácticas. Se podría decir, a grandes rasgos, según el último Wittgenstein: el juego del lenguaje sigue siendo el mismo, pero con el cambio de posición en el mundo de la vida cambian sus efectos y, por tanto, su significado. En el desarrollo social de las colonias y de la Confederación se sucedieron una y otra vez fases de efervescencia religiosa, los llamados “avivamientos”. Estos contribuyeron con su parte a la formación, a partir de fuentes protestantes, de una serie de convicciones religiosas en parte contradictorias, que

¹⁰ Cf. con respecto a las tendencias fundamentalistas Schäfer (2008); con respecto a la misión y la política exterior Schäfer (2020a). En relación con el poder integrador de la tradición pluralista, véase Prätorius (2003).

fueron y son expresión de la autocomprensión de diferentes formaciones de la sociedad estadounidense. Las más importantes de estas ideas civilizatorias básicas se resumen brevemente aquí.

- *Excepcionalismo americano*: La idea de la singularidad y especialidad de la nueva tierra se ha cultivado desde los *Pilgrims* con las metáforas de la “ciudad en la colina”, la “Nueva Jerusalén” y la “luz de las naciones” (Winthrop, [1630] 1996). La noción sionista subyacente en el Antiguo Testamento, de la Sion de los últimos tiempos como centro de gobierno sobre las naciones, se traslada aquí del contexto judío al americano. En el transcurso de la historia –especialmente desde la aparición del sionismo cristiano a finales del siglo XIX– esto se convirtió, junto a la reivindicación de la singularidad, en una relación ambivalente con el judaísmo. Sobre todo, las ideas de unicidad, alianza exclusiva con Dios y *destino manifesto* (véase más adelante) equivalen al proyecto de una “nación cristiana”. La conquista del continente se entiende como la realización del proyecto de ser “luz de las naciones”, un fuerte motivo misionero que inicialmente se dirigía a la conversión de los nativos americanos.
- *Covenant*, o la alianza exclusiva de Dios con el pueblo de los Estados Unidos y, por tanto, su elección, es una especificación del *excepcionalismo* basada en la teología calvinista. De nuevo, el motivo es que el pacto exclusivo de Dios con el pueblo de Israel ha pasado a los colonos de Norteamérica.
- *El destino manifesto* es una (controvertida) transformación religioso-política de los motivos anteriores. La providencia divina había concedido a los Estados Unidos una misión especial, primero en el contexto del avance de la frontera de la colonización, luego a escala hemisférica y más tarde a escala mundial. El concepto se combinó en el siglo XIX con el uso de

la *Doctrina político-militar Monroe* (“América para los americanos”) y el panamericanismo.

- *El milenarismo*, la expectativa de un reino milenario de Dios, está estrechamente vinculado al programa de la Nueva Jerusalén. La variante posmilenarista (Cristo viene después del Reino Milenario) apunta a la realización del Reino en la historia. Esta opinión fue predominante hasta la Guerra Civil. Más tarde, el posmilenarismo pudo amalgamarse con las nociones seculares y evolucionistas de progreso e influir tanto en el darwinismo social religioso como en la obra social (*Social Gospel*) del protestantismo *mainline*. La variante premilenarista (Cristo viene antes del Reino Milenario) apunta al más allá. El reino solo llega después de que el Cristo victorioso descienda de las nubes. Esta visión se impuso después de la Guerra Civil, como reacción a este período de crisis y para atender los antagonismos de clase extremos que surgieron durante la industrialización. El presente aparece aquí como una época de declive hacia el caos, y las correspondientes perspectivas de acción son religiosas o fatalistas. El premilenarismo ha influido especialmente en el movimiento evangélico blanco, pero actualmente ha pasado a un segundo plano frente a otros modelos carismáticos de legitimación.
- Los *demonios* y los *diablos* desempeñaban un papel importante en el imaginario religioso de los puritanos para disciplinar al interior y conquistar al exterior. Tanto la persecución de las brujas (Salem) como la demonización de los nativos americanos siguieron esta lógica dualista. Este esquema, ligeramente modificado, se sigue utilizando hoy en día. Desde la década de 1980, este complejo de ideas religiosas (demonios que luchan con ángeles, por ejemplo, por territorios como Palestina) ha sido muy ampliado por los actores fundamentalistas en relación con la legitimación carismática.

- *El biblicismo*, la visión de la Biblia como la Palabra de Dios dictada literalmente, era un principio de ordenamiento moral y social en las condiciones de las comunidades de colonos (ya sean los puritanos de Nueva Inglaterra o los colonos posteriores de la *frontera*) y especialmente ante la débil presencia del orden estatal secular. Este hecho explica la estima en que se tiene a la Biblia como tal. En su uso académico por parte de la llamada Teología de Princeton, su uso práctico cotidiano se transforma en dogma fundamentalista. Este biblicismo va acompañado de una comprensión no hermenéutica, ahistórica, ingenua-positivista y reificante de la Escritura. La narración del diluvio en el Génesis, por ejemplo, se toma como un relato histórico. En consecuencia, hay una acalorada discusión sobre las consecuencias físicas de inundar el globo a la altura del Monte Everest. Como estos teólogos utilizaban una versión vulgarizada del positivismo anglosajón (Francis Bacon), los fundamentalistas todavía hoy quieren atribuir plausibilidad científica a este disparate epistemológico (incluso desde la perspectiva de un positivismo reflexivo).
- Los *pecados sociales* (*social sins*) son reificaciones culturales específicas del concepto teológico de pecado. Este procedimiento se asemeja remotamente al concepto católico de los pecados de comisión, y difiere fuertemente del concepto hermenéutico del pecado del protestantismo de la Reforma. La reificación del pecado en términos de actos claramente circunscritos está orientada, en su mayor parte, al sentido común social, y sirve para incriminar actos concretos y disciplinar socialmente el comportamiento de las personas en función de la opinión imperante o de la opinión de los gobernantes. El debate actual sobre el aborto y la homosexualidad se desarrolla en gran medida sobre esta base.
- *El emocionalismo* es un factor que ha ido ganando importancia desde el Primer Gran Despertar (1730-1740) del metodismo

(George Whitefield). Da un cariz emocional-subjetivo al individualismo y prepara el triunfo de la legitimidad carismática que se puede observar hoy en día y que encontró su primer marco organizativo con el movimiento pentecostal (desde aproximadamente 1900). En el movimiento neopentecostal actual, la piedad emocionalista se combina con pretensiones de superioridad basadas en concepciones de la verdad y la revelación, similares a la arbitrariedad posmoderna.

- La *piedad espiritual* y la *revelación directa* se unieron al emocionalismo metodista junto con el movimiento de santidad y el pentecostalismo a finales del siglo XIX. La revelación directa de las verdades divinas a los individuos es la figura clásica de la legitimidad carismática. En un principio, este punto de vista fue una reacción de los creyentes de clase baja –a menudo analfabetos funcionales– a la legitimidad racional orientada a las escrituras de los evangelicales fundamentalistas, entrando así en competencia objetiva con el biblicismo. Al mismo tiempo, exacerbó el individualismo religioso. Hoy en día, esta convicción religiosa –de nuevo, a través de un cambio de posición de impotencia a poder– constituye la base de un autoritarismo desenfrenado de los líderes religiosos.
- *El perfeccionismo*, la perfección religiosa del individuo y, en consecuencia, de toda la sociedad a través de la práctica religioso-moral, está directamente relacionado con el emocionalismo y la piedad espiritual. La salvación a través de la perfección es también un motivo que –según Tocqueville– puede encontrarse de forma homóloga en el pensamiento del rendimiento posesivo-individualista en la economía. Ya desde finales del siglo XIX, este operador simbólico, junto con el vulgar motivo de la bendición calvinista, equivale a la *Doctrina de la Prosperidad*: el derecho del creyente a la riqueza y la salud.

- El *éxodo*, la *liberación*, la *solidaridad* y la *sociedad justa* denotan una interpretación completamente diferente de la religión cristiana que surgió de la apropiación del protestantismo por parte de la población negra, incluso en los días de la esclavitud antes de la Guerra Civil, y se convirtió en algo importante para el movimiento de los derechos civiles. El motivo del éxodo del pueblo de Israel del cautiverio en Egipto se aplicó a la esperanza de liberación de los esclavos. Curiosamente, se trata de un éxodo del cautiverio, pero no, como en la narrativa puritana, de una narrativa de acaparamiento de tierras. Hay una coincidencia de contenidos con el *Social Gospel*.
- El *Social Gospel* se refiere a una teoría social religiosa, así como a una corriente en el protestantismo *mainline*. Bajo la impresión de las consecuencias sociales de la industrialización en el norte de los Estados Unidos, a principios del siglo XX se desarrolló en el protestantismo *mainline* una teoría de la responsabilidad social basada en la fe y hermenéuticamente reflexiva (especialmente por Walter Rauschenbusch), que se practicó en diversos proyectos sociales. La influencia del *Social Gospel* puede encontrarse hoy en día especialmente en las iglesias *mainline* organizadas en el *National Council of Churches*.
- *Liberalismo* contra *fundamentalismo* es una constelación que puede encontrarse tanto en el campo religioso como en el de la política, la cultura o el derecho. En cuanto a la religión, la ruptura explícita y públicamente expresada entre estas direcciones se produjo en el siglo XIX. Por un lado, se desarrolló un fundamentalismo seudocientífico a partir de la tradición de un biblicismo del mundo cotidiano. Por otro lado –más o menos al mismo tiempo–, por la influencia de la epistemología y la hermenéutica europeas, así como por su recepción estadounidense en el trascendentalismo, se perfiló una contraposición teológica. La diferencia central con

el fundamentalismo bíblico radica en que la teología liberal considera la Biblia como un documento histórico. Así, el contexto de origen de los textos bíblicos es tan importante como el de la interpretación contemporánea. Para nuestro propósito, es interesante ver que el contraste entre el fundamentalismo religioso y el liberalismo se encuentra también en la interpretación de la Constitución. El contraste entre el llamado contextualismo y la tradición “textualista” o “literalista” es el más claro. El primero recibe el texto de la Constitución –de forma bastante similar a la exégesis hermenéutica de la Biblia– como un documento histórico que debe entenderse desde su contexto de origen e interpretarse en función de su contexto actual de recepción. El literalismo o textualismo, en cambio, interpreta la Constitución de forma dogmática sin permitir que se aplique la diferencia entre el contexto de entonces y el de ahora. El permiso de la Segunda Enmienda para llevar armas, por ejemplo, se refería en su día a las armas de mano ligeras para la autoprotección en un entorno tendencialmente peligroso; las interpretaciones textualistas no tienen en cuenta que hoy en día se portan armas de guerra de peso medio que amenazan un entorno tendencialmente pacífico. Este fundamentalismo constitucional desarrolla una dinámica especial cuando se combina con el fundamentalismo religioso, como es el caso de la derecha religiosa.

- *El muro de separación entre Iglesia y Estado* es una fórmula (tomada de una carta de Jefferson) para interpretar la Primera Enmienda. Pretende asegurar al Estado contra la interferencia de las iglesias. En esta interpretación laicista –que, sin embargo, no está contemplada en la propia Enmienda Constitucional– la Constitución está en fuerte tensión con el programa puritano de una *Christian Nation*.
- *Cruzada versus aislamiento* (Huntington, 1982, pp. 241-242) es una disyuntiva en la praxis que surge de la tensión entre el

interés y los principios morales. Si se observan las creencias religiosas fundamentales, se puede ver una ambivalencia similar. Si el verse como elegido y singular, y el proyecto milenarista (especialmente en la comprensión premilenarista) se combinan con la aspiración a la perfección moral y religiosa, mayor es la plausibilidad del aislamiento. Si las disposiciones puritanas se combinan con un interés en la expansión territorial o de recursos, entonces el motivo misionero y la disposición a demonizar se convierten en operadores simbólicos de una cruzada.

- *Comunitarismo* frente a *individualismo*: el blicismo, la teología de la alianza y la piedad congregacional son precursores y el caldo de cultivo de la concepción comunitaria de la sociedad y, en última instancia, de una concepción republicana de la nación. Al mismo tiempo, este mismo blicismo, junto con el individualismo protestante de la salvación (cada individuo es directamente responsable ante Dios) y la disposición a la perfección, son el caldo de cultivo de las concepciones individualistas de la sociedad y las concepciones liberales de la política y la nación. Hay muchos indicios de que la práctica religiosa comunitaria tiende a ser rural, de clase baja o enmarcada étnicamente; y que la práctica individualista tiende a ser (sub)urbana y de clase media, y con el tiempo, agnóstica más que mediada por la religión. Además, es importante considerar una creciente impronta posesivo-individualista en la experiencia de la lucha existencial individual en la *Frontier* y en el individualismo religioso de la salvación. Un hito en el camino hacia la desconsideración programática neoliberal podría ser el llamado *Rugged Individualism Speech* (1928) de la campaña electoral del presidente Herbert Hoover en 1928. Aquí el millonario republicano contrasta el horror del “paternalismo” y el “socialismo de Estado” europeos con la unidad del liberalismo económico y el individualismo “rudo”

o “robusto”, como receta para una “*unparalleled greatness*” de los Estados Unidos (Hoover, 1928).

- *Chosen triumph* es una expresión clave que no se encuentra en la propia tradición estadounidense, pero que puede interpretar una dinámica social muy extendida. Siguiendo las categorías propuestas por el psicoanalista turco-estadounidense Vamik Volkan (2018, p. 17 y ss.) para la formación de la identidad de grandes grupos (pueblos), se podría hablar de un “triunfo elegido”¹¹ para la población blanca y protestante de los Estados Unidos. Esto todavía resuena hoy en las invocaciones omnipresentes y tópicas de una “gran nación” en el discurso conservador. La categoría remite a una identidad comunitaria que se remonta a las utopías de la Nueva Jerusalén y la luz de las naciones, que resultaron victoriosas con la Guerra de Independencia. La determinación de la identidad en términos de contenido establece al mismo tiempo un límite a los demás, es decir, requiere un objeto de exteriorización. Según el grado de exclusividad del triunfo sentido, los objetos adecuados resultan ser los inmigrantes (irlandeses católicos en el siglo XIX o hispanos

¹¹ Distingue entre “glorias elegidas” y “traumas elegidos” como operadores formadores de identidad en grandes grupos como naciones o pueblos. Se *eligen* imaginaciones correspondientes a acontecimientos pasados –en un sentido psicoanalítico, es decir, de forma subliminal y no estratégicamente consciente– y se convierten en emblemas de la identidad de un gran grupo. Por ejemplo, la destrucción del Templo de Jerusalén por parte de los babilonios en el año 586 a.C. se ha convertido en un “trauma elegido” para el judaísmo que forma su identidad (Volkan, 2018, p. 25). Las “glorias elegidas”, en cambio, “se refieren a las representaciones mentales compartidas de un acontecimiento histórico y de las personas heroicas vinculadas a él que se mitifican fuertemente a lo largo del tiempo. Las glorias elegidas se transmiten a las generaciones sucesivas a través de transmisiones transgeneracionales realizadas en las interacciones entre padres, maestros e hijos y a través de la participación en ceremonias rituales que rememoran acontecimientos exitosos del pasado” (p. 25). En la afirmación de la identidad, un gran grupo “retrocede”, según Volkan, y reactualiza el trauma o la gloria del pasado. En el caso particular de los Estados Unidos, creo que el éxito de la colonización y la victoria sobre los amos coloniales se recibe con la noción de triunfo más que de gloria.

en la actualidad), las potencias extranjeras (comunismo o islamismo) o simplemente todos los no blancos.

- La *revolución* y la *restauración* también son categorías que surgieron de la observación externa. También cambian su significado en la observación de Estados Unidos desde dentro. Se puede observar que, desde la perspectiva interna de los Estados Unidos, la revolución –el acto fundacional de la modernidad– se percibe como algo ya logrado con la independencia o incluso con las colonias puritanas. La nación o bien la comunidad religiosa representa la revolución exitosa, la utopía que ha tomado forma, la luz de las naciones, la figura ideal de la modernidad. Así, la sociedad ya es revolucionaria en su autopercepción, gracias al protestantismo puritano y a la independencia nacional. Una nueva revolución sería inútil y, por tanto, sin sentido. En todo caso, la sociedad podría alejarse de su verdadera orientación protestante. Entonces hay que devolverla a sus orígenes. Revolución es, entonces, restauración. Esta visión de las cosas provoca una actitud negativa entre los evangélicos blancos hacia los desarrollos del siglo XX, especialmente la segunda mitad (cf. Jones et al., 2016, p. 17, p. 8). Si no se comparte esta tradición o solo en grado mínimo (como las iglesias negras o los hispanos evangélicos), la perspectiva de futuro es en cambio bastante positiva (p. 8). Las revoluciones –de ser necesarias– y las reformas no se entienden entonces de forma restauradora, sino que se sitúan en el futuro y aún no se han realizado. En este contexto, la distinción, por lo demás bastante problemática, entre progresistas y conservadores tiene sentido; sin embargo, “conservador” debe entenderse como sinónimo de “restaurador”.

3.3.2 Libertad religiosa y religión civil

La autocomprensión religiosa esbozada aquí es también políticamente relevante. En consecuencia, se plantea la cuestión de hasta qué punto ha afectado a la realidad constitucional de los Estados Unidos. Esto trae a colación la cuestión de la religión civil. Robert Bellah, en su famoso ensayo sobre el tema, sostiene que “la religión, es decir, especialmente el concepto de Dios desempeñó un papel fundamental en el pensamiento de los primeros estadistas estadounidenses” (Bellah, 1986, p. 24). Dado que muchos de ellos eran deístas sin vínculos eclesiásticos, se plantea ahora la cuestión de qué equilibrio de poder puede asumirse entre los representantes de una concepción abierta, unitaria y deísta de la religión, por un lado, y los protagonistas de una visión puritana y fundamentalista, por otro.

En primer lugar, es interesante la Declaración de Independencia de 1776 de la pluma de Jefferson ([1776] 2005). Justo en el primer párrafo se justifica el paso a la independencia con las *Laws of Nature and of Nature's God*.¹² La ley natural habría sido suficiente para cualquier laicista. Aquí se encuentra, en cierto sentido, respaldada en el fundamento divino de la naturaleza.¹³ En el segundo párrafo, la igualdad de todos los hombres y sus “derechos inalienables” a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” son otorgados por un “Creador”. Así pues, estos derechos se consideran, en sentido estricto, trascendentes a las relaciones contractuales humanas. El significativo vacío “Dios” o “Creador” está provisto de contenidos del liberalismo (económico);¹⁴ estos, a su vez, están legitimados por ese significativo vacío, un procedimiento autorreferencial o tautológico, precisamente

¹² Esta formulación es ideal para ejemplificar el sistema de connotaciones productoras de ideología de Roland Barthes (1983, p. 76).

¹³ Así, no se recurre a una ley divina al lado de la ley natural, sino que la naturaleza está sobredeterminada por el significativo vacío “Dios”. Además, Dios sigue siendo Uno en la tradición monoteísta; los “dioses de la naturaleza” serían del todo inconcebibles.

¹⁴ Uno puede preguntarse, con razón, por qué no se mencionan aquí también la justicia social y la protección de los débiles. Esto habría sido tan obvio desde la tradición profética del Antiguo Testamento como desde la tradición de Jesús.

religioso. Después de hacer plausible la lucha por la libertad enumerando las fechorías del régimen británico, la pureza de intenciones se apuntala con una apelación al “Juez Supremo del mundo”. Aquí se utiliza el motivo bíblico del juez divino para justificar la propia posición en la lucha por la independencia, que, al fin y al cabo, equivale a una violación del derecho positivo y, por tanto, necesita una legitimidad superior. La Declaración también concluye con una referencia a Dios. El juramento de fidelidad al final del texto se inscribe en la firme confianza en la “Protección de la Divina Providencia”. Al más puro estilo deísta, “Dios” sigue siendo en gran medida un significativo vacío (Levi-Strauss, Laclau) que puede identificarse con diferentes contenidos. Sin embargo, lo que Bellah (1986, p. 26) señala para todo el desarrollo de la religión civil ya está claro aquí: este Dios no es el relojero deísta que una vez dio cuerda al mecanismo de la creación y luego se dedicó a otros asuntos. Más bien, cuida de sus criaturas, especialmente de Estados Unidos; ayuda, protege, juzga, castiga, etc. En concreto, esto significa que los contenidos de la religión puritana se hacen efectivos en el marco deísta.

La Constitución de los Estados Unidos (ratificada en 1788) está claramente en tensión con esto. El preámbulo es simplemente teórico (Constitution of the United States, 1791; véase también *Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages*, 2004). Todo el documento no contiene ninguna referencia a Dios. Es secular, pero no es anticlerical y laicista en sentido estricto.

En el año de su promulgación (1789), el discurso inaugural de George Washington dio un ligero brillo de eternidad a la Constitución o al gobierno bajo ella –una luz de religiosidad deísta, si se quiere. Sería inapropiado, dijo Washington, abstenerse de hacer fervientes súplicas al “Ser Todopoderoso” que “gobierna el universo” y que preside el “consejo de las naciones”. Más que cualquier otro país, dijo, Estados Unidos está obligado “a reconocer y adorar la mano invisible que dirige los asuntos de los hombres”. Cada paso que el país había dado hacia la independencia habría mostrado un indicio de

la acción de la Providencia (Washington, 1789).¹⁵ Así, el primer presidente estableció, por así decirlo, una norma mínima de religiosidad para el gobierno: un ser omnipotente que gobierna el universo y las naciones, y guía los destinos políticos como con una mano invisible, como la Providencia. En definitiva, los padres fundadores deístas también recurren a la religiosidad cristiana hebrea para la construcción de una religión civil que no es programáticamente cristiana. Dada esta apertura de los principales actores políticos a la religión cristiana y la continua influencia de las iglesias establecidas en la Costa Este, parecía aconsejable aclarar la relación entre el Estado y las iglesias.

La Primera Enmienda (1791) estaba destinada a ello. Sin embargo, no sentó las bases para el desarrollo de un estricto laicismo estatal al estilo francés que protegiera al Estado y, en cierta medida, la vida pública de la influencia de los activistas religiosos. Más bien, solo prohíbe la formación de una iglesia estatal y protege el libre ejercicio de la religión de la interferencia del Estado.¹⁶ La enmienda establece que el Congreso “no hará ninguna ley que respete el establecimiento de una religión, o que prohíba el libre ejercicio de esta [...]” (Constitution of the United States, 1791). Por tanto, no dice nada sobre la injerencia contraria, es decir, la de los actores religiosos en los asuntos del Estado.

Thomas Jefferson, por otro lado, interpretó la Primera Enmienda en una carta de 1802 a la *Baptist Association in Danbury*, Connecticut,

¹⁵ “Mis fervientes súplicas a ese Ser Todopoderoso que gobierna el Universo, que preside los Consejos de las Naciones, y cuyos auxilios providenciales pueden suplir todo defecto humano, para que su bendición consagre a las libertades y la felicidad del Pueblo de los Estados Unidos [...]. Ningún pueblo puede estar obligado a reconocer y adorar la mano invisible que dirige los asuntos de los hombres más que el pueblo de los Estados Unidos. Cada paso que han dado para llegar a ser una nación independiente parece haberse distinguido por alguna señal de la acción providencial”.

¹⁶ Cabe destacar que la libertad de practicar cualquier religión sin restricciones gubernamentales se estableció por primera vez en la colonia de Maryland en 1634 por iniciativa del católico Lord Baltimore y puede considerarse un precursor de la Primera Enmienda.

como un “muro de separación entre la Iglesia y el Estado”¹⁷ –que garantizaba a los bautistas libertad de religión y de conciencia. La seguridad jurídica era, en esta materia, su motivo para dirigirse al presidente. Ahora, esta fórmula del “muro” es ya en gran medida una interpretación de la enmienda. Un muro no es semipermeable. La interpretación de Jefferson ya apuntaba por tanto a impedir la intromisión de la iglesia en los asuntos del Estado. Esta fórmula, que refleja las tensiones entre los activistas eclesiásticos y los deístas, ha marcado posteriormente el debate público en Estados Unidos más que la propia enmienda constitucional. La fórmula sigue provocando una fuerte tensión entre el laicismo universalista y la derecha religiosa, que quiere establecer una “nación cristiana” en la tradición puritana. Las campañas religiosas de miedo –muy parecidas a las de hoy– ya se emprendían contra Jefferson. En la campaña entre el piadoso presidente John Adams y el escéptico Jefferson, en 1800, un periódico de Connecticut advirtió que si Jefferson ganaba, una “ola de asesinatos, ateísmo, violaciones, adulterios y robos” arrasaría el país (Fea, 2018a, p. 15, también p. 13 y ss., p. 75 y ss.). Esta política del miedo sugiere que el programa liberal de separación de la iglesia y el Estado ha sido atacado desde sus primeros días por los protagonistas religiosos de una nación cristiana.

Sin embargo, la jurisprudencia posterior (especialmente la de 1947, *Everson vs. Board of Education*) y la Enmienda Johnson (1954) confirman la interpretación de Jefferson. La prohibición que la Enmienda Johnson hace de la publicidad política por parte de actores religiosos explica por qué hoy en día las campañas de evangelización preelectorales no mencionan “*republican*”, sino que meramente lo

¹⁷Dodge, Robbins y Nelson (1801) y Jefferson (1802). Quizás sea solo un *aperçu*, quizás más: los bautistas escribieron a Jefferson que tenían razones para creer que “el Dios de América” había puesto a Jefferson en su posición. Teniendo en cuenta que los bautistas no suelen ser proclives a combinar la política y la religión, la asunción de una deidad nacional para los Estados Unidos es bastante sorprendente. Con todo el interés por la libertad religiosa de la asociación bautista, se podría suponer que ellos, por el contrario, no tendrían mayor problema en encontrar más práctica religiosa en la política.

refieren con el color del partido “red” –eso sí, con toda claridad. La conclusión es que en Estados Unidos –a diferencia, por ejemplo, de Alemania o Noruega– la separación del Estado y las iglesias ordenada por la Constitución pudo llevarse a cabo de forma relativamente limpia a nivel institucional, según las lecturas jeffersonianas –al menos hasta la iniciativa de George W. Bush sobre las organizaciones de beneficencia religiosas y la oficina de propaganda religiosa de Trump, de la que hablaremos más adelante. Al mismo tiempo, sin embargo, la práctica religiosa desempeña un papel tan importante en la sociedad civil que las reivindicaciones religiosas se inmiscuyen regularmente en la política de muy diversas maneras. El historiador Mark Noll sugiere incluso que la separación institucional ha provocado aún más una permanente reformulación de la religión en el discurso social y político (Noll, 2008, pp. 28-29; igualmente, Prätorius, 2003, pp. 61-62).

Sin embargo, a diferencia de muchos Estados latinoamericanos y europeos, debe quedar claro que la posición no puritana tampoco es antirreligiosa. Ya en su ya mencionado discurso de investidura, el primer presidente entiende el perfeccionismo, la lucha del pueblo de los Estados Unidos por “las bendiciones de la libertad y la felicidad”, como una bendición por parte de la Providencia Divina. El *excepcionalismo* también está implícito en la referencia al hecho de que ningún pueblo está más obligado a reconocer la mano invisible de la Providencia que el de Estados Unidos. Los actores de la derecha religiosa, entonces como ahora, se sienten naturalmente envalentados por ello.

3.3.3 La derecha religiosa: fundamentalismo y control

La facción blanca de la derecha religiosa persigue una política restauradora, con la idea de al menos aproximarse a esa “América” totalmente blanca de los *Pilgrim Fathers* que existe principalmente en la imaginación política.

3.3.3.1 Historia: los Hijos de los Peregrinos

Los principales portadores de esta política son los evangelicales blancos que se ven a sí mismos en una línea directa que se remonta a los *Pilgrim Fathers* –a través de los movimientos evangelicales y fundamentalistas de los siglos XX y XIX y los grandes avivamientos de los siglos XIX y XVIII hasta las colonias de Massachusetts. Sin embargo, la derecha religiosa no solo se nutre de la corriente evangelical del protestantismo, sino también de las corrientes pentecostales y neopentecostales, así como de los tradicionalistas católicos.

Aquí solo se puede dar un breve resumen de su desarrollo.¹⁸ El ala doctrinaria del protestantismo de la época colonial, que de hecho hubiera preferido hacer de Estados Unidos un país cristiano, se formó en la segunda mitad del siglo XIX bajo la impresión de la modernización social y de los inmigrantes no protestantes en el movimiento evangelical. A diferencia del protestantismo liberal con el *Social Gospel*, estos actores hacían hincapié en el proselitismo, estaban en gran medida de acuerdo con la segregación racial y defendían una visión literalista de las Escrituras y una concepción positivista de las verdades divinas frente a la hermenéutica liberal. Como movimiento fundamentalista, a finales de siglo intentaron primero poner bajo su control a los líderes de las *principales* iglesias y luego ejercer control sobre los acontecimientos culturales y políticos en la esfera pública. De interés para los acontecimientos actuales, especialmente durante la administración Bush-Cheney, es la estrategia orientada a la política exterior del revivalista Billy Sunday (1862-1935).¹⁹ En vista de la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, perfiló su versión del evangelicalismo como la verdadera religión americana satanizando al *Kaiser* alemán y pidiendo la entrada en la guerra. Hay que reconocer que las estrategias mencionadas no condujeron a los éxitos deseados, por lo que el movimiento evangelical, y

¹⁸ Sobre la historia del fundamentalismo en Estados Unidos, véase Schäfer (2008, p. 95 y ss.).

¹⁹ Sobre la política exterior durante este periodo, véase Albright y Woodward (2006).

especialmente su ala fundamentalista, apenas tuvo importancia pública durante casi todo el periodo del New Deal.

Esto cambió en los años 50 con la aparición del exitoso predicador Billy Graham, que además de su agencia de eventos religiosos fundó la también muy exitosa revista *Christianity Today*. Estas actividades contradecían explícitamente las de los representantes del *Social Gospel* y su revista *Christian Century*, lo que provocó agrias disputas entre los *mainliners* y los seguidores de Billy Graham. Fue durante esta época cuando se creó la tensión entre las iglesias tradicionales y el evangelicalismo que aún hoy es evidente. Esta tensión se intensificó por una serie de decisiones de la Corte Suprema en contra de los intereses evangelicales, como la inclusión de la teoría de la evolución en los libros de texto, la eliminación de la segregación en las escuelas públicas y la prohibición de la oración y la recitación religiosa de las escrituras en las escuelas. De gran contrariedad para los evangelicales blancos restauradores fue la decisión de la Corte Suprema (Green vs. Conally, 1972) de revocar el estatus de exención fiscal de todas las instituciones educativas privadas segregadas, que afectó a instituciones como la fundamentalista *Bob Jones University* y provocó feroces protestas y procedimientos de revisión (Fea, 2018a, p. 54; Noll, 2008, p. 156 y ss.). Todo ello contribuyó a que una parte del movimiento evangelical desarrollara un nuevo fundamentalismo.

En este desarrollo se destaca especialmente el nombre de Jerry Falwell Sr. Con presencia en los medios (*Old time Gospel Hour*) y buenos contactos con los neoconservadores políticos, Falwell y algunos otros evangelicales lograron hacer de la organización *Moral Majority* la primera representación de la derecha religiosa. Durante el gobierno de Ronald Reagan, este trató de convertir el fundamentalismo evangelical en una fuerza política. A pesar de algunos avances, no tuvo el éxito deseado, ya que el movimiento se empantanó en pequeñas disputas sobre las normas bíblicas debido a su biblicismo. También sufrió la falta de cuadros intermedios entre las figuras del movimiento y sus simpatizantes. En la década de 1990, esta carencia se subsanó con una transformación estratégica del movimiento. Los

jóvenes con experiencia en organización política, como el organizador republicano Ralph Reid, proporcionaron una capa de cuadros intermedios que mejoraron la comunicación interna y el impacto externo del movimiento (Brocker, 2004, p. 283 y ss.).

Este tipo de derecha religiosa de tradición bíblica se asocia, más allá de Falwell, con los nombres de James Dobson (*Focus on the Family*), Gary Bauer (*Family Research Council*), Paul Weyrich (católico, *Free Congress Research and Education Foundation*), Bill Bright (*Campus Crusade for Christ*), Ed McAteer (*Religious Roundtable*) y Richard Land (*Southern Baptist Ethics Commission*), en parte en colaboración con el activista de derecha Richard Viguerie (1981). Entre los actuales representantes activos de este tipo se encuentran Franklin Graham, Jerry Falwell Jr. y Robert Jeffress. Ralph Reid actuó como mediador entre la derecha religiosa y el Partido Republicano a principios de la década de 1990. Pat Robertson (*700 Club, Christian Coalition*) representa la transición hacia una nueva forma de legitimidad.

La legitimidad de tipo carismático es cada vez más importante hoy en día. Estrellas mediáticas como Robertson la introdujeron en la derecha religiosa ya en la década de 1980. Este tipo de legitimidad se alimenta de raíces religiosas diferentes a las del biblicismo. A partir del movimiento pentecostal institucionalizado, o más precisamente de las Asambleas de Dios, surgió en los años 50 el llamado movimiento neopentecostal con la *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (Demos Shakarian), que se fundó explícitamente como una opción religiosa para las clases media y alta. Este movimiento se desarrolló cada vez más hacia el autoritarismo religioso en la década de 1970 (*Discipleship*, Derek Prince), inventó el dispositivo religioso de la guerra espiritual (*spiritual warfare*, C. Peter Wagner), y afirmó poder establecer el Reino de Dios en la tierra en forma de régimen político a través de la afirmación política de las normas religiosas (*dominion theology*, Rousas Rushdooney). Uno de los representantes más importantes de este tipo de legitimación fue Pat Robertson, que se presentó a las primarias republicanas en 1987.

Bajo estos auspicios, la derecha religiosa se profesionalizó cada vez más y creó organizaciones *lobby*, sobre todo la *Christian Coalition* del republicano Ralph Reid (ahora la *Faith and Freedom Coalition*). Otras organizaciones profesionales, como la *Alliance Defense Fund* o el *American Council for Law and Justice*, también se dedicaron a ejercer presión en los tribunales, a litigar con patrones y a instigar procedimientos legislativos, y todavía lo hacen hoy. El objetivo es moldear las estructuras constitucionales de Estados Unidos de acuerdo con las líneas religiosas, por ejemplo, para dar a los Diez Mandamientos un estatus constitucional.

Entre otras, las siguientes personas están asociadas al movimiento. Con un fuerte impacto carismático, énfasis en el aspecto *health and wealth* y un acento en el uso de los medios de comunicación (teleevangelicalismo), el precursor es Oral Roberts (1918-2009). Siguiendo su camino encontramos a Kenneth Hagin (*Kenneth Hagin Ministries*), Kenneth y Gloria Copeland (*Kenneth Copeland Ministries*), Jim y Tammy Bakker (*Praise the Lord Club*; con denuncia de asalto sexual y encarcelamiento por fraude contable, ahora vende la ineficaz “medicina Corona”). Representantes más recientes de este linaje son Benny Hinn (*Ministries: milagros y prosperity*), Paula White (*New Destiny Christian Center, Prosperity*, asesora de Trump) y Joyce Meyer (Ministerio, TV y evangelización).

Bajo la administración de George W. Bush, la derecha religiosa ha penetrado profundamente en el gobierno. Los *Theocons* a veces trabajaban en unión personal con los *Neocons*. El secretario de Defensa Donald Rumsfeld adornó memorandos oficiales con citas bíblicas (Kennedy, 2009), y el presidente Bush, al promover su guerra en Irak, reveló al presidente de Francia Chirac –así lo confirmó Chirac (Hamilton, 2009)– que en la empresa en ciernes se trataba en realidad de la batalla entre Gog y Magog. Innumerables predicadores fundamentalistas cooptaron a su clientela en la causa de la guerra de Irak, presentándola como una legítima venganza divina por un ataque malicioso contra el *propio país de Dios*. El jefe del comité de ética de la *Southern Baptist Convention*, Richard Land, también adhirió a esto

en una controversia pública por correo electrónico con el obispo de la EKD, Huber (Huber y Land, 2003; Kilimann, 2003). La controversia pública sobre esta conexión entre la religión y la política también causó sensación en Estados Unidos.²⁰ Sin embargo, el curso de la guerra de Irak y sus consecuencias también han dejado pensativos a un gran número de evangélicos conservadores y han provocado un descenso de las actividades *Theocon*.

En cambio, en los años del presidente Obama, se formó un movimiento de derecha secular, el *Tea Party*. Financiado generosamente por multimillonarios (por ejemplo, los hermanos Koch) y con el apoyo de la derecha radical *alt-right*, el *Tea Party* se movilizó con la participación de la derecha religiosa. Hoy en día, este movimiento ha perdido importancia. Sin embargo, sí participaron políticos republicanos de gran importancia para la derecha religiosa actual, como Marco Rubio y Ted Cruz.

3.3.3.2 *Presidente Trump*

En la preparación de las primarias de 2016, los principales representantes de la derecha religiosa se reunieron y eligieron a Ted Cruz como su favorito (en lugar de Huckabee, Santorum o Rubio). En el balotaje entre Cruz y Trump, el 40 % de los evangélicos votaron por Trump, en su mayoría gente pobre y con poca educación del sur, a pesar de que Cruz es claramente más religioso. Los motivos eran el miedo al desempleo y a los inmigrantes, el deseo de un líder agresivo y la aversión a Hillary Clinton (Fitzgerald, 2017, pp. 629-630). Tras la nominación de Trump, se produjo una división entre los evangélicos. Russel Moore, el sucesor de Richard Land en la Comisión de Ética y Libertad Religiosa de los Bautistas del sur encontró que Trump solo podría ganar en una “mobocracia centrada en las celebridades” que simpatiza con la “búsqueda narcisista del poder” (p. 627 y ss.). Otros lo vieron de manera diferente. Jerry Falwell Jr., el hijo y heredero

²⁰Incluso la exsecretaria de Estado Madeleine Albright escribió un libro de tono indignado sobre el asunto con Bob Woodward (Albright y Woodward, 2006). Véase Brocker (2005), también centrado en esta época.

corporativo del líder de la Mayoría Moral, fue citado en el *Washington Post* con esta valoración: “Creo que los evangelicales han encontrado el presidente de sus sueños” (Pulliam Bailey, 2017).

En cualquier caso, el candidato Trump encontró suficiente apoyo en la campaña en los círculos de la derecha religiosa (cf. Fea, 2018a, p. 64 y ss.). Una primera reunión con representantes religiosos tuvo lugar en la Torre Trump ya en 2011, donde Trump se comprometió con los objetivos de la derecha religiosa. Otra reunión tuvo lugar el 28 de septiembre de 2015, también en la Torre (pp. 122-123).²¹ Posteriormente, su equipo de campaña se esforzó por cultivar las relaciones, al incluir el nombramiento del impecable evangelical Mike Pence como vicepresidente electo. También reunió un equipo asesor que sigue teniendo una composición similar en la actualidad. Sus miembros profesionalmente religiosos eran James Dobson, Jerry Falwell Jr., Robert Jeffress, Richard Land, la predicadora de la prosperidad Paula White y el *pastor* de megaglesia negra Marc Burns. Hoy en día, el grupo ha crecido hasta incluir a Jim Bakker y Franklin Graham (p. 118), aunque Bakker probablemente volverá a la cárcel pronto por fraude y charlatanería. Los enlaces entre los evangelicales y el Partido Republicano fueron el veterano Ralph Reid y la excongresista Michelle Bachmann, una activista del *Tea Party* cercana a la *Dominion Theology* y, por tanto, abierta a la teocracia.²² El trabajo del equipo fue apoyado en todo el país con campañas de predicadores que apoyan más o menos abiertamente a Trump.

Uno de los problemas de la persona de Donald Trump era que mostraba pocos signos de una vida cristiana o incluso un conocimiento básico del cristianismo. Es cierto que en sus años de juventud había escuchado a Norman Vincent Peale y su mejunje entre la

²¹ Se pueden encontrar imágenes en los siguientes videos de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=TthhM3gL3ZM> y <https://www.youtube.com/watch?v=fAgLn-nkFOcg> (consultados el 12 de enero de 2021).

²² Los equipos de Rubio incluían a: Rick Warren, Samuel Rodríguez (como representante latino) y tres académicos evangelicales; Cruz reunió a James Dobson, Tony Perkins, Michael Tait y Gary Bauer, entre otros.

Doctrina de la Prosperidad y el Pensamiento Positivo (Fea, 2018a, p. 137); pero por lo demás era tal y como lo conocía el público de todo el mundo: un despiadado narcisista y defraudador de quiebras con una dudosa vida sexual. Paula White se aprovechó de esta situación afirmando que ella misma había llevado a Trump a la fe utilizando la herramienta de evangelización *Romans Roadmap* y que, por lo tanto, podía testificar “al 100 %” que él “reconoce a Jesucristo como su Señor” y que, por lo tanto, había nacido de nuevo (p. 66, p. 132, pp. 136-137). Como “madre” o “madrina” de un “bebé cristiano” recién nacido (James Dobson), Paula White se ha asegurado así un cierto capital simbólico. En cualquier caso, claramente consciente de ello, afirma que puede “ir a la Casa Blanca cuando quiera” y que, por tanto, tiene “pleno acceso al Rey” (p. 118, con referencias allí). Falwell Jr. secundó con la observación de que el comportamiento moral de Trump ha mejorado mucho desde su conversión (p. 67), y la historia tuvo un impacto entre los votantes evangélicos blancos.²³

3.3.3.3 81 por ciento

Del electorado blanco evangélico, cerca del 81 % votó por Trump, según varias encuestas. El *Billy Graham Center* del *Wheaton College* ha examinado este resultado con más detalle al enfocar este grupo de votantes (Stetzer y Macdonald, 2018).²⁴ Muestra que la economía es citada por la mayoría de los votantes (en torno al 60 %) como razón para votar a favor de Trump, seguida de la sanidad (en torno al 55 %), la seguridad nacional (en torno al 51 %), la inmigración (en torno al 49 %), la libertad religiosa (en torno al 45 %), y el aborto, la Corte

²³ Casi tres cuartos de año después de la toma de posesión, en el Día Nacional de Oración por las Víctimas del Huracán (3 de septiembre de 2017), los “*Court Evangelicals*” (John Fea) reafirmaron la fe en su líder. Reid elogió a Trump por “reconocer que Dios es nuestra fuente de unidad como estadounidenses”; Gary Bauer le agradeció por defender las raíces judeocristianas de Estados Unidos; Paula White le agradeció por “llamar a nuestra nación a Dios” y por poner siempre a Dios en primer lugar; Jeffress cerró con una oración que utilizó para describir a Trump como un regalo de Dios que trae “sanación” a una nación dividida (cf. Fea, 2018a, pp. 119-120, con referencias allí).

²⁴ No tendré en cuenta la distinción en tres grupos de votantes evangélicos blancos y me centraré en la clasificación abierta de los elementos.

Suprema y el carácter del candidato (en torno al 30 % cada uno). Así que, con la excepción de la libertad religiosa y el aborto, no suelen ser los temas con connotaciones religiosas los que le han valido a Trump el favor de los evangelicales blancos. Los evangelicales blancos parecen ser simplemente un grupo especialmente decidido entre los protestantes anglosajones blancos, la mayoría en posiciones sociales precarias.

¿Cuáles son las opiniones compartidas por el electorado blanco evangelical creyente? He aquí una lista concisa.²⁵

- Las cuestiones sociomorales son importantes y también son destacadas repetidamente por los representantes del movimiento: El aborto no debería ser legal (72 %, y 76 % para los latinos). Además, el matrimonio homosexual debería estar oficialmente prohibido (52 %, y 53 % entre los latinos).
- Los republicanos ocupan un lugar destacado, como se desprende de la identificación con el GOP (63 %, y 39 % entre los latinos) y la ideología política conservadora (50 %, y 31 % entre los latinos).
- No puede obviarse un cierto deje racista: Estados Unidos no debería pedir perdón por la esclavitud (61 %); se rechaza el movimiento *Black Lives Matter*, que denuncia la violencia contra los negros (53 %).
- Las actitudes hacia los inmigrantes son abrumadoramente negativas: los inmigrantes son vistos como perjudiciales para la economía (50 %, y 25 % para los latinos), y se oponen a la escolarización de los DREAMers (59 %, y 18 % para los latinos).

²⁵ Los porcentajes con viñetas proceden de dos gráficos de Janelle Wong (2018, p. 23, p. 28), sobre las actitudes políticas de los creyentes evangelicales diferenciadas por etnias. El conjunto de datos de Wong es la Encuesta Multirracial Colaborativa Postelectoral 2016-2017: <http://cmpsurvey.org/>. Los porcentajes entre los evangelicales latinos se incluyen aquí para comparar.

- La desigualdad social y la necesidad no se abordan con la acción del gobierno y el aumento de los impuestos a los ricos. Por eso la gente se opone a un impuesto sobre la riqueza que beneficie a la clase media (50 %, y 26 % para los latinos) y se opone a la salud pública para todos (56 %, y 20 % para los latinos). Una quinta parte de los encuestados también se opone a aumentar la ayuda a los pobres (20 %).
- Incluso el cambio climático no debería ser considerado por el gobierno (27 %).
- Sin embargo, la presencia militar en el extranjero debería permanecer, por lo que no debería haber una retirada de tropas estadounidenses de Irak (45 %, y 31 % entre los latinos).

Estas opiniones –en su mayor parte mayoritarias– coinciden en gran medida con lo que predicán los representantes del movimiento. Hay muchos indicios de que se trata de una coincidencia de hábitos conformada por el protestantismo calvinista. Estas huellas calan hace mucho tiempo en las zonas rurales, donde una sociedad homogénea y pocos impulsos nuevos dan continuidad, y en condiciones de crianza casi de internado, como es el caso de los colegios bíblicos conservadores. Sin embargo, resulta sorprendente que, en lo que respecta a la reparación de la injusticia social, las personas de clase baja y media-baja se opongan a mayores impuestos para los ricos. En consecuencia, creen en lo que les perjudica, convirtiéndose así en víctimas de la violencia simbólica.²⁶ Estas observaciones sugieren que los

²⁶ En la sociología praxeológica (cf. Schäfer, 2020b, p. 572 y ss., especialmente p. 583 y ss.), el término violencia simbólica se refiere a un estado de las víctimas de la marginación social –ya sea por discriminación, explotación, represión, etc., es decir, violencia cultural, económica, política o física– en el que han interiorizado la atribución social de la culpa de su situación (*victim blaming*) a tal punto que se culpan a sí mismas de su situación precaria causada por otros. En este sentido, la violencia simbólica es resultado, entre otras cosas, de la influencia ideológica, y la ideología se entiende como violencia cultural con especial énfasis en lo que se produce “ocultando, falsificando, expresando eufemismos, negando, naturalizando actividades y opiniones correspondientes” (Schäfer, 2020b, p. 586).

activistas de la derecha religiosa confirman todas estas disposiciones y, en particular, refuerzan algunas.

Mark Noll apoya esta apreciación, al afirmar que el estilo religioso-político de los calvinistas o puritanos sigue determinando el estilo del debate político en los Estados Unidos en la actualidad. En otras palabras, se aplican los principios religiosos directamente a los problemas públicos: se utilizan “argumentos bíblicos” en la política (Noll, 2008, p. 24 y ss.). Esto se ajusta bastante al estilo de Calvino en Ginebra, con el que sometió a la ciudad a un orden religioso-cívico. En Estados Unidos, a partir del siglo XVIII, se añade la herencia metodista, con la piedad individual y el esfuerzo por la perfección. Las diferentes formaciones religiosas se entremezclan con otros impulsos en el curso de la historia. En lo que respecta a la derecha religiosa, la antigua constelación sigue siendo perceptible hoy en día en dos alas: una más orientada a la legitimación legalista-racional y otra más orientada a la legitimación carismática.

El historiador evangelical John Fea, en su libro *Belive Me*, aborda la cuestión de cómo surgió el apoyo de los evangelicales a Donald Trump. Establece para los partidarios de Trump la categoría de “evangelicales de la corte” (*Court Evangelicals*) y los divide en tres subgrupos muy instructivos: la Vieja Derecha Religiosa, perteneciente al ala legalista; el *Prosperity Gospel*; y los *Independent Network Christians* (INC), más bien carismáticos (v. Fea, 2018a, p. 115 y ss.). Trabajamos con esta clasificación de una manera ligeramente diferente. Contamos los tres grupos como parte de la derecha religiosa, tal y como opera hoy en día. Contamos la antigua derecha evangelical como perteneciente a la formación LEY por su habitus religioso-político. Los otros dos actores colectivos pertenecen claramente a la formación GERENCIA.

3.3.4 Mainline: Social Gospel y civilización

En la literatura y en la autodescripción de las iglesias, el término *Mainline Churches* se refiere a una corriente de organizaciones

religiosas compuestas en su mayoría por iglesias del Protestantismo Histórico y que se inclinan más o menos hacia el *Social Gospel* (Lantzer, 2012; Coffman, 2013; Hollinger, 2013, 2018; Utter, 2011; Roozen, 2004). Sin embargo, una clasificación tan tajante también puede ponerse en duda. Además de las razones de carácter estadístico ya mencionadas, cabe preguntarse, en primer lugar, qué son las iglesias *mainline*; si esta clasificación expresa una valoración y, en caso afirmativo, según qué criterios se justifica esta valoración. No es raro que se intente responder a estas preguntas mediante observaciones cuantitativas y a continuación se señale que las iglesias que suelen denominarse como *mainline* sufren una pérdida de miembros, mientras que las iglesias evangélicas y las *megaiglesias* tienen un número creciente de miembros, por lo que estas últimas deberían llamarse ahora *mainline*. Esta línea de argumentación pide entonces que se incluyan las iglesias de alto crecimiento como la *Southern Baptist Convention*, las Asambleas de Dios, las nuevas *megaiglesias* con su *Evangelio de la Prosperidad*, o incluso la Iglesia Católica bajo la etiqueta de *mainline*. En mi opinión, esta propuesta no aborda el problema en absoluto, porque ignora la estructuración histórica del campo religioso y, con su orientación exclusiva a la cantidad, se corresponde más con el fetichismo del número de los estrategas del crecimiento eclesial.

Del mismo modo, no se puede decir que los protestantes *mainline* sean muy progresistas o se adhieran a los demócratas. Hillary Clinton y George W. Bush pertenecen a los metodistas unidos. Un perfil igualmente indistinto es evidente en el comportamiento del voto. En las elecciones de 2016, los protestantes blancos *mainline* representaron alrededor del 18 % del electorado republicano y el 11 % del electorado demócrata (Jones y Cox, 2017, p. 39).²⁷ Además, el 38 % de los

²⁷ Los porcentajes no nos dicen nada sobre la distribución real de los *mainliners* blancos entre los dos partidos, ya que no son solo los *mainliners* los responsables de su porcentaje de votantes de cada partido, sino también otros votantes. Pero las cifras muestran que no se pueden asignar simplemente los *protestantes* blancos *mainline* a los demócratas.

protestantes *mainline* se perciben a sí mismos como conservadores, frente al 25 % que se perciben como progresistas (p. 41). Así que el criterio político tampoco ayuda.

3.3.4.1 *Hermenéutica social*

Desde una perspectiva europea, otro rasgo distintivo me parece mucho más importante. Si uno mira hacia atrás en la historia de esta corriente del protestantismo estadounidense, se diferencia en el siglo XIX del evangelicalismo y del fundamentalismo. Recibe impulsos especialmente fuertes de la clase media y de la teología europea. Así, los actores correspondientes están dotados, por su posición de clase y los contenidos teológicos específicos, de un capital cultural particularmente importante, que los distingue del movimiento evangelical orientado a los eventos populares de masas. En particular, por la influencia de la teología europea se han introducido en el pensamiento teológico y sociopolítico presupuestos epistemológicos fundamentalmente diferentes. Decir protestantismo liberal no significa ni *laissez-faire* teológico ni liberalismo político.

La peculiaridad decisiva era y es que los teólogos liberales no parten, como los fundamentalistas, de la base de reconocer verdades divinas objetivas y cuasieternas sobre la base de la Escritura. Más bien se considera que la Biblia es un documento que ha surgido en el marco de sus condiciones sociales e históricas y que debe interpretarse en el marco de las condiciones sociales actuales. Así, la verdad es objeto de un diálogo constante; y las condiciones sociales en las que este diálogo tiene lugar son también objeto de reflexión hermenéutica. Secundariamente, la sociedad es entonces también objeto de injerencia social, que, sin embargo, tampoco parte de “verdades” cuasi objetivas, sino de debates sobre la orientación teológica normativa. Así, las cuestiones éticas son en, un grado mucho mayor, objeto de consideraciones generalmente razonables y no, como en el caso de los evangelicales, sometidas a juicios bíblicos que ignoran sistemáticamente el contexto social. Esto es particularmente evidente en la teología llamada *Social Gospel* (Walter Rauschenbusch, entre

otros), que vinculó estrechamente las cuestiones hermenéuticas y éticas e instó al cambio social en términos de justicia social integral. Esto cambió la práctica de las respectivas iglesias no solo hacia otras iglesias cristianas y actores seculares, sino también hacia otras religiones. En la actualidad, la apertura interreligiosa del protestantismo *mainline* también contribuye a su distinción del evangelicalismo y el neopentecostalismo.²⁸

Ya en 1908 –en tiempos de conflicto con el fundamentalismo bíblico– los líderes eclesiásticos de siete iglesias históricas establecidas –las llamadas “Siete Hermanas”– fundaron una plataforma de cooperación, el *Federal Council of Churches*. Este Consejo de Iglesias incluía las siguientes iglesias, que siguen siendo centrales en la corriente *principal* de hoy: *Congregational Church* (ahora parte de la *United Church of Christ*), *Episcopal Church*, *Evangelical Lutheran Church*, *Presbyterian Church* (Estados Unidos), *United Methodist Church*, *American Baptist Convention* y *Disciples of Christ*. La fundación del consejo tuvo lugar en Filadelfia, en un contexto social que produjo la clase alta y la clase media-alta de Estados Unidos del siglo XX. Algunos de los “*Philadelphia gentlemen*” (Baltzell, 1958, cit. en Coffman, 2013, p. 5) eran líderes de la iglesia. La *mainline* organizada que surgió aquí estará fuertemente ligada a la clase media-alta educada. Su interés por configurar la sociedad en el espíritu del *Social Gospel* contribuyó a la formulación de un credo social, un credo social con tintes socialdemócratas, ya desde la fundación del consejo: igualdad de derechos para los hombres de todas las razas y clases, protección laboral, abolición del trabajo infantil, protección de la mujer, salario mínimo, seguridad para la vejez, etc. Este credo fue reafirmado y revisado por el *National Council of Churches* en 1950 y de nuevo en 2007.

Durante el New Deal, las iglesias del *Federal Council* eran monopolistas indiscutibles en el campo religioso. Su buque insignia periodístico era y es la revista *Christian Century*, de gran tiraje. Tras el

²⁸ “Comienzan nuevos e históricos diálogos” (NCC, 2020): <http://nationalcouncilofchurches.us/dialogues/> (consultado el 9 de abril de 2020).

juicio de Scopes, el llamado *Monkey Trial* (1925), el fundamentalismo se apartó de la opinión pública y pasó a escindirse de las iglesias establecidas o a pasar por la institución de las iglesias *mainline*, por lo que hasta hoy esta corriente no es en absoluto homogéneamente liberal. La posición de monopolio de las iglesias *mainline* solo fue discutida en la década de 1950 por la *Billy Graham Evangelistic Association* y su buque insignia periodístico *Christianity Today*. Esta confrontación continúa hasta el día de hoy, aunque cada vez se ve más alterada por la aparición de los *New Evangelicals*, que se están asemejando más a las iglesias *mainline*. Además, el número de miembros de las iglesias *mainline* ha disminuido aproximadamente a la mitad desde la década de 1940. Esto no quiere decir, sin embargo, que las creencias religiosas liberales que representan hayan disminuido al mismo ritmo, al menos si tomamos al *Christian Century* como indicador fiable. A pesar de la disminución del número de miembros, la circulación de la revista (con fluctuaciones cíclicas) se ha mantenido en un nivel constantemente alto desde la década de 1940 (Coffman, 2013, p. 222).

En cuanto a las creencias comunes, las iglesias *mainline* comparten los topoi confesionales cristianos clásicos, pero los interpretan bajo los presupuestos hermenéuticos mencionados anteriormente y, por lo tanto, llegan a resultados diferentes que los de los evangelicales o los fundamentalistas. Lo que no comparten, sin embargo, es el milenarismo que prevalece entre estos últimos. Quizá la mejor manera de describir la corriente llamada “*mainline*” sea en palabras de Elesha Coffman: “Como el proverbial elefante investigado por los ciegos, el *Mainline* es todo esto: un conjunto de denominaciones, un modo de religiosidad, una red social y un intento de establishment religioso [...] –un argumento normativo sobre la misión de la iglesia, la naturaleza de la humanidad, el ordenamiento de la sociedad y el sentido de la vida” (2013, p. 6).

3.3.4.2 Cooperación y representación

El interés por el intercambio y la cooperación entre las iglesias *mainline*, expresado ya en 1908 en la fundación del *Federal Council*

of Churches, ha demostrado ser un modelo exitoso en el protestantismo estadounidense. En 1950, como sucesor del Consejo Federal y como resultado de la fusión con otras organizaciones paraguas, se fundó el *National Council of Churches*. De este modo, también ha conseguido colaborar estrechamente con las iglesias de las tradiciones negra, ortodoxa, de paz históricas (*Friends/Quaker*) y evangelical.²⁹ Esta organización representa a unas 100 mil congregaciones locales de 38 iglesias. Al igual que las iglesias miembros, la asociación está abierta al libre intercambio de opiniones, lo que significa que a nivel de base también se forman grupos muy conservadores, como los *Presbyterians Pro-Life* o la Red Luterana *Word Alone Network*. Por otra parte, la comunicación y la cooperación³⁰ interconfesional en cuestiones de paz y justicia desempeñan un papel muy importante, lo que es muy poco habitual en el protestantismo de los Estados Unidos.

Además, el NCC, al igual que la mayoría de sus organismos miembros, mantiene una estrecha relación con el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, así como con los consejos regionales de iglesias, especialmente el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo de Iglesias de Cuba. Esta última asociación, en particular, es una cuestión política, dado el asedio que durante décadas ha sufrido la isla por el embargo iniciado por el gobierno estadounidense. Las organizaciones asociadas se dedican a la cooperación interconfesional e interreligiosa o en áreas de problemática social. El área de trabajo de las relaciones interconfesionales está especialmente bien desarrollada, con las siguientes organizaciones asociadas: la

²⁹ Junto a los clásicos protestantes blancos, se trata de iglesias tan diversas como: *African Methodist Episcopal Church; African Methodist Episcopal Zion Church; National Baptist Convention, USA, Inc.; Progressive National Baptist Convention, Inc.; Assyrian Church of the East; Coptic Orthodox Church in North America; Greek Orthodox Archdiocese of America; Mar Thoma Church; Church of the Brethren, Ecumenical Catholic Communion; Friends United Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers); Hungarian Reformed Church in America; Korean Presbyterian Church in America y Reformed Church in America*. <http://nationalcouncilofchurches.us/member-communions/> (consultado el 26 de enero de 2019).

³⁰ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/interreligious-relations-and-collaboration/> (consultado el 21 de enero de 2019).

Interfaith Broadcasting Commission, la *Islamic Society of North America*, el *Jewish Council for Public Affairs*, el *Pluralism Project* de la Universidad de Harvard y una amplia red de *Local and Regional Ecumenical and Interfaith Communities*.³¹ La cuestión social es abordada bajo un concepto global de justicia y paz por el *Church World Service*; y el problema medioambiental por los *Creation Justice Ministries*. En resumen: la autocomprensión de la organización paraguas es ecuménica en el sentido amplio de la cooperación intereclesial, las asociaciones interreligiosas y el compromiso con la justicia, la paz y la integridad de la creación.

3.3.4.3 Conexiones internacionales

El trabajo internacional de las iglesias miembros se remonta a las antiguas relaciones de la época de la misión unidireccional. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, la misión ha dado paso a una relación de asociación con las iglesias del Tercer Mundo. En particular, la antigua misión de conversión ha sido sustituida por el trabajo de desarrollo y, por tanto, también por la cooperación en la *Act Alliance*, una asociación de organizaciones de ayuda de orientación ecuménica.

Las iglesias miembros del NCC también tienen asociaciones con iglesias miembros de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD). La propia EKD mantiene una asociación con la Iglesia Evangélica Luterana en América (ELCA).³² Del mismo modo, existe una confraternidad eclesial entre la *United Church of Christ* y la *Evangelische Kirche der Union*.³³

³¹ *Interfaith Broadcasting Commission; Islamic Society of North America; Jewish Council for Public Affairs; Pluralism Project at Harvard University; Local and Regional Ecumenical and Interfaith Communities*: <http://nationalcouncilofchurches.us/local-and-regional-ecumenical-and-interfaith-communities/> (consultado el 18 de noviembre de 2020).

³² Véase <https://www.ekd.de/Evangelisch-Lutherischen-Kirche-in-Amerika-13643.htm> (consultado el 26 de enero de 2019).

³³ Véase https://www.globalministries.org/kirchengemeinschaft_germany (consultado el 26 de enero de 2019).

Como organización paraguas, el NCC está en especial contacto con otras organizaciones paraguas. Está especialmente vinculado, como ya se ha dicho, al Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra y al Consejo Latinoamericano de Iglesias.³⁴

3.3.5 El pentecostalismo: emoción y poder

Mientras que las disputas religiosas entre los evangélicos bíblicos y los “modernistas” de pensamiento hermenéutico en el siglo XIX siguieron el patrón de la legitimación racional –por ejemplo, en la disputa sobre la interpretación correcta de las Escrituras o el punto de vista científico–, la estrategia de la legitimación carismática se intensificó con el emocionalismo del movimiento de santidad.

3.3.5.1 El pentecostalismo clásico

En la primera década del siglo XX, los predicadores Charles Parham (1873-1929) en Topeka, en 1901, y William Seymour (1870-1922) en Los Ángeles, en 1906, lograron interpretar las experiencias extáticas comunes entre las llamadas iglesias de santidad de acuerdo con un nuevo modelo. Se entendían como una repetición del acontecimiento de pentecostés, de modo que los éxtasis se interpretaban como una efusión del Espíritu Santo y, por tanto, de la autoridad divina sobre los creyentes en éxtasis. Al crear un nuevo emblema para una práctica anticuada, se estableció la identidad colectiva del movimiento “pentecostal”. El predicador negro William Seymour fundó la primera iglesia en 1906 (*Azusa Street*, Los Ángeles) y proporcionó el impulso para una difusión extremadamente rápida del movimiento entre las poblaciones negras y blancas marginadas. La legitimación carismática “desde abajo” –en contraste con la racional y fijada en la palabra escrita– transmite la autoridad divina incluso a los analfabetos, y esta se da a conocer a través de un lenguaje extático especial (glosolalia). Además, con el énfasis en la curación milagrosa, una importante

³⁴ Véase <http://www.centroecumenico.org/infoekumene/organismos-de-dialogo/262-consejo-latinoamericano-de-iglesias-clai> (consultado el 26 de enero de 2019).

demanda religiosa es asumida por personas que normalmente no pueden permitirse acudir a un médico.

La congregación étnicamente mixta de *Azusa St.* se dividió después de unos años en una congregación de negros y otra de blancos (se dice que los blancos se hicieron con el tesoro de la congregación). Con el tiempo, el movimiento pentecostal negro se subsumió en las Iglesias Negras, se dedicó al trabajo comunitario y no se dedicó a las misiones externas. El movimiento pentecostal blanco –especialmente las grandes Asambleas de Dios– pronto volvió al principio fundamentalista de las escrituras y buscó una organización jerárquica. Es de particular importancia que las organizaciones del pentecostalismo blanco recurrieron tempranamente a los medios técnicos de comunicación, especialmente la radio, para propagar su causa, y que participaron y siguen participando en la gran “cruzada evangelizadora” del protestantismo blanco en América Latina y otros continentes.

Así, las principales iglesias del movimiento pentecostal blanco clásico forman parte de los elementos permanentes del evangelicalismo conservador y de las misiones externas. Se trata principalmente de las Asambleas de Dios (1914), la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (desde 1923), la Iglesia de Dios Pentecostal de América (1919), la Iglesia de Dios, Cleveland (c. 1907), la Iglesia de Dios de la Profecía (1903), la Iglesia Pentecostal de Cristo (1917). En 1948, se formó la Fraternidad Pentecostal de América del Norte como una organización paraguas. En el marco del movimiento pentecostal también se desarrolló el modelo de empresas religiosas libres, que también fueron importantes para su propagación internacional, como Jimmy Swaggart, Oral Roberts, T. L. Osborne y Manuel “Yiyé” Ávila (Puerto Rico).

No es fácil cuantificar el movimiento, principalmente debido a su temprana división en iglesias blancas y negras y la posterior fragmentación en varios grupos pequeños. Muchas iglesias negras son de facto pentecostales en su estilo religioso, sin que se denominen iglesias pentecostales; más bien utilizan los términos *holiness* o

sanctified.³⁵ Lo mismo ocurre con los grupos carismáticos católicos. A su vez, la práctica religiosa de muchas iglesias pentecostales grandes e institucionalizadas, como las Asambleas de Dios, se ha vuelto tan rutinaria que sigue los patrones evangelicales. Por último, es probable que el grueso del protestantismo estadounidense sea evangelical. En consecuencia, solo el 10 % de la población estadounidense se registra estadísticamente como pentecostal en el sentido estricto de la palabra.³⁶

En cuanto a las disposiciones políticas, el movimiento no está nada claro. Más bien, las inclinaciones tienden a basarse en la raza, la educación, la posición socioeconómica y la edad. Las grandes iglesias blancas han creado organizaciones religiosas estatistas a partir de centros de protesta simbólica contra un mundo injusto. En consecuencia, los hábitos religiosos están cambiando. Mientras que las iglesias pentecostales pueden clasificarse tradicionalmente como pertenecientes a la formación de ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ, la práctica de las grandes iglesias blancas está derivando claramente hacia la formación de LEY. Un ejemplo de este desarrollo es el cambio de las Asambleas de Dios, de una postura pacifista firme a principios del siglo XX a la defensa del militarismo de los Estados Unidos y el apoyo a este con sus propios capellanes militares hacia finales del mismo siglo. En general, puede decirse que los creyentes pentecostales de Estados Unidos tienden a posiciones evangelicales restauradoras; las iglesias pentecostales progresistas, en cambio, tienden a desarrollarse en el Tercer Mundo. Sin embargo, es aún más importante que hayan surgido cada vez más grupos liberales de izquierda a nivel de base en Estados Unidos y que se haya fundado el organismo de coordinación *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* (PCPJ).

³⁵ Sobre el *pentecostalismo* afroamericano, véase Yong y Alexander (2011).

³⁶ La proporción entre la población latina es significativamente mayor, alrededor del 30 %. Además, la influencia fáctica de la práctica ritual pentecostal en las iglesias no pentecostales que acabamos de mencionar está también muy extendida entre los hispanos. A esto se suma el hecho de que el porcentaje de los llamados “*renewalists*” –practicantes de un estilo carismático– entre la población latina es del 67 % (Pew Research Center, 2014a, p. 94).

Estas agrupaciones pueden atribuirse casualmente a la formación VALORES DEL REINO DE DIOS. Al igual que el abuso de la religión por parte de la administración Bush-Cheney, el régimen de Trump parece estar contribuyendo a la formación de una resistencia religiosa, incluso contra la derecha religiosa.

3.3.5.2 *Movimiento neopentecostal*

En la actualidad, la derecha religiosa se encuentra principalmente en las diversas organizaciones que se engloban bajo el término colectivo de “neopentecostales”. Este movimiento religioso surgió del movimiento pentecostal debido a un cambio de posición social. Este actor religioso colectivo tuvo un papel clave en el giro carismático de la derecha religiosa en Estados Unidos. Este hecho ejemplifica bien que el capital religioso por sí solo no es decisivo para los cambios en el campo religioso, sino que comprometerlo a través del capital económico, político o de otro tipo también puede conducir al cambio religioso. El fundador de la primera organización de este tipo, la *Full Gospel Business Men's Fellowship International* (FGBMFI, establecido 1951), Demos Shakarian (1913-1993),³⁷ fue originalmente un laico de las Asambleas de Dios. Como multimillonario, destacaba claramente del perfil de clase media (baja) de la iglesia, según criterios de *sentido común* social. Sin embargo, esta tenía criterios divergentes, concretamente religiosos, respecto a su jerarquía de estatus interno: cargo clerical formal y reconocimiento y antigüedad en el cargo. Esto impidió a Shakarian desempeñar un papel destacado en la jerarquía de la organización. Además, pudo hacer jugar su inconsistencia de estatus en relación con el perfil social de las Asambleas a su favor: misión entre los miembros de la clase alta y la clase media-alta. Como instrumento para ello, Shakarian fundó su movimiento, que, con numerosos políticos, industriales y líderes militares entre sus miembros, así como una rápida internacionalización, ha tenido un gran éxito hasta hoy. A principios de los años 60, la nueva tendencia se extendió

³⁷ Para más detalles, véase Schäfer (1992a, p. 68 y ss.).

al protestantismo histórico de clase media con el llamado movimiento carismático; en los años 80, finalmente, a las iglesias evangélicas con la llamada “tercera ola”.

El movimiento neopentecostal se organiza no tanto según las líneas confesionales de las iglesias tradicionales sino más bien como clientela de predicadores conocidos. Estos son, entre muchos otros en la década de 1980, cada uno con su propio canal de televisión, Pat Robertson (*Christian Broadcasting Network*, CBN), Jim Bakker (*Praise The Lord*, PTL), y Paul Crouch (*Trinity Broadcasting Network*, TBN). Políticamente, esta corriente religiosa está 100 % alineada con los republicanos. Desde el punto de vista étnico, sigue siendo mayoritariamente blanca. Su evolución desde los años 70 hasta la actualidad se distingue por varias características: en primer lugar, el llamado *Evangelio de la prosperidad*, una doctrina religiosa para legitimar la riqueza, es cada vez más importante. En definitiva, de forma similar a la “teoría” del *Pensamiento Positivo* (Ehrenreich, 2010), se trata de gestionar adecuadamente la propia vida y conseguir mucho dinero y buena salud de forma inexplicable (milagros) teniendo una actitud positiva (en este caso, hacia Dios y el líder de la iglesia) y actuando en consecuencia (donaciones). Entre esta doctrina religiosa y el capitalismo neoliberal se observa un “parecido familiar” (Wittgenstein), que va mucho más allá del hecho de que ambas ideologías han prevalecido en el *sentido común* de forma aproximadamente paralela (cf. Gauthier y Martikainen, 2016).

Más allá del culto a lo monetario, el autoritarismo juega un papel importante. El llamado *movimiento de discipulado* (Derek Prince y sus amigos) se practica desde los años 70 –hoy con muchas ramificaciones que desarrollan su propia dinámica– según un concepto de control social. Según el grupo de Prince, esto incluye una cadena de mando y responsabilidad ante los superiores religiosos bajo el patrón estructural de grupos celulares con líderes de grupo, que a su vez se organizan en grupos de líderes con otro líder, y así sucesivamente. No todos los casos implican una cadena de mando o de rendición de cuentas autoritaria. Sin embargo, por lo general, la autoridad

de un líder eclesiástico legitimado carismáticamente es absoluta. Al fin y al cabo, recibe el acceso directo a la verdad divina a través de la dirección directa de Dios. Tiene que preocuparse aún menos por los hechos que los ideólogos del neoliberalismo, para quienes, incluso en las crisis de los mercados financieros, de las que tienen que ser rescatados por el Estado, el mercado sigue siendo intocable e inocente.

El modelo de grupos celulares tiene éxito en todo el mundo principalmente porque segrega socialmente para permitir una práctica religiosa homogénea. Permite llevar a la perfección exactamente la estrategia que se exigía en una fase de la teoría del crecimiento eclesial: hacer proselitismo y formar grupos según las clases sociales. Para una sociología de la religión praxeológica, es obvio que las diferencias en la demanda religiosa surgen de diferentes posiciones sociales. Este hecho se eleva a la norma de la acción práctica en el ministerio de los grupos celulares, precisamente porque funciona (y con un generoso desprecio por la “ley de Hume”). Los profesionistas se reúnen con otros profesionistas en su grupo celular, pero desde luego no con un trabajador industrial. La división social de las sociedades se reproduce religiosamente, de forma práctica y simbólica.

Además, el movimiento neopentecostal cultiva la utopía del dominio teocrático de la iglesia (por supuesto, preferentemente la suya) sobre el mundo mediante el control del aparato político. Esta idea está relacionada con una forma especial de transformación de la escatología (doctrina del fin de los tiempos). Se supone que al final de los tiempos estallará una batalla entre las fuerzas del mal y las del bien, con las iglesias neopentecostales (en todo caso, siempre su propio grupo) que lucharán del lado del bien, derrotarán al mal más o menos rápidamente, y proclamarán entonces un Reino de Dios en la tierra (no en el cielo), que por supuesto será ejercido por los emisarios de Dios. En este contexto, hay, por ejemplo, intentos de enriquecer las Constituciones con añadidos religiosos (por ejemplo, los Diez Mandamientos).

En la actualidad, están dentro de la tradición neopentecostal sobre todo los *Independent Network Charismatics* y las empresas de

prosperidad. Lo decisivo es que el nuevo movimiento está orientado a las necesidades religiosas de las clases medias y altas en proceso de modernización. Combina la legitimación carismática de sus propias posiciones y estrategias con la agencia social y política de las clases sociales privilegiadas. Debido a la impronta del gerencialismo y la doctrina de la prosperidad en estas organizaciones, damos a la formación correspondiente la etiqueta de GERENCIA & PROSPERIDAD o simplemente GERENCIA.

3.3.6 Protestantismo negro: liberación y derechos civiles

Las iglesias negras se distinguen claramente del resto del protestantismo en Estados Unidos. Mark Noll (2008, p. 1) señala que la raza y la religión juntas se encuentran entre los factores políticos más influyentes en Estados Unidos. El hecho de que las iglesias negras tengan un perfil tan distintivo se debe principalmente a que son portadoras de la tradición de liberación de la esclavitud, y por lo tanto el término religioso “liberación” es central en su historia y en su habitus religioso. Los puntos de referencia históricos decisivos son la Guerra Civil (1861-1868) y el movimiento por los derechos civiles de las décadas de 1950 y 1960.

3.3.6.1 Guerra Civil y éxodo

Ya en la época del más profundo esclavismo aparecieron los primeros predicadores negros, y ya entre 1790 y 1820 se fundaron iglesias negras metodistas, episcopales, baptistas y presbiterianas.³⁸ Esclavismo y Guerra Civil pudieron así reflejarse y procesarse religiosamente, de modo que de estas experiencias surgiría un protestantismo propio (Cf. Hochgeschwender, 2007, p. 216).

³⁸ Raboteau (1999, p. 29), por ejemplo, la *African Methodist Episcopal Church* (fundada en 1816): 12 mil miembros en 1856 y 120 mil en 1876. Véase también Noll (2008, p. 49); Goldschmidt y McAlister (2004). Para una visión general de las disposiciones religiosas, véase Cannon y Pinn (2014).

En el centro de la identidad religiosa estaba y está el relato del Éxodo, plasmado en el *Gospel* “When Israel was in Egypt’s land”. El motivo de la liberación y de una sociedad liberada y justa sigue siendo central en la corriente principal de estas iglesias cristianas hoy en día. Esto es coherente con la observación de Noll de que la población negra percibió la liberación a través de la Guerra Civil como una afirmación de su humanidad personal, mientras que la población blanca la percibió principalmente como una transformación económica y social. A favor de los libertos está el hecho de que los actos de venganza o insurrección estuvieron ausentes tras la Guerra Civil, mientras que los blancos de los estados del sur recurrieron a la violencia terrorista (Hochgeschwender, 2007, p. 221). Aunque la esclavitud ha sido abolida, el problema del racismo ha permanecido (Noll, 2008, pp. 39-40); aunque el sur está ahora integrado, la división de la nación se ha hecho más evidente. Un proyecto común de nación –como todavía era plausible para la mayoría en el Segundo Gran Avivamiento (ca. 1790 a 1820)– se ha vuelto dudoso. Noll (2008, p. 95 y ss.) nombra otras tres consecuencias a largo plazo de la guerra. La Biblia perdió autoridad moral por el abuso racista. La ideología de la *supremacía blanca* se afianzó, entre otras cosas, por una administración de justicia demasiado laxa. La esclavitud finalmente se hizo ilegal, pero la discriminación racial siguió siendo “sistémica” (Noll).

Como resultado de la libertad obtenida, por un lado, y de la industrialización en el norte, por otro, muchos negros, en su mayoría pobres y de clase trabajadora, emigraron a las ciudades del norte. Allí se encontraron con un problema de clase que se agravaba, una división social en la sociedad que exacerbaba la discriminación racial para ellos.

3.3.6.2 *Derechos civiles*

El racismo es más profundo que el problema de la esclavitud y se perpetúa, especialmente en el sur, en la violencia estructural, cultural y física contra los afroamericanos (Noll, 2008, p. 74 y ss.). En el evangelicalismo blanco, el problema fue alimentado (por ejemplo,

por las iglesias Bautistas del Sur) o ignorado, entre otras cosas por el *habitus* legalista y de salvación individual de las élites eclesiásticas (p. 53, p. 77). Por otro lado, la resistencia negra se organizó en 1909 en la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP). La NAACP desempeñó un importante papel en el surgimiento del movimiento por los derechos civiles en la década de 1950. Apoyó, por ejemplo, a los estudiantes cuya protesta legal contra la segregación racial en los colegios de Virginia condujo a la decisión de la Corte Suprema de 1954 en el caso Brown contra el Consejo de Educación, que declaró inconstitucional la segregación racial. Sobre esa base, se “des-segregaron” más escuelas y colegios en el sur. Los actos de violencia de los supremacistas blancos, fuertemente legitimados por la religión, proliferaron en la década de 1950. Asimismo, aumentaron las acciones de protesta de los activistas negros, a menudo también legitimadas religiosamente. Aunque no exento de polémica, uno de los rasgos distintivos de las protestas negras fue su no violencia inspirada en Gandhi y Jesucristo, ejemplificada personalmente por Martin Luther King (1929-1968). La religiosidad del movimiento se caracterizaba por una cierta apertura interreligiosa, pero se basaba principalmente en la piedad bíblica de las primeras iglesias negras. Entre los líderes del movimiento, el énfasis estaba en la comprensión bíblica profética; entre sus adherentes, se encontraba una fe bíblica más bien simple, unida a una fuerte emocionalidad (Noll, 2008, p. 114). Sin embargo, en ambos, el motivo del Éxodo es el operador central de la práctica religiosa y política. A diferencia de los evangélicos blancos, la vida después de la muerte y la moral individual no están en el centro del *habitus* religioso, sino la liberación y el cambio social, empezando específicamente por la igualdad, pero también vinculado al interés por las alternativas socialistas de organización social. Es importante destacar que la resistencia basada en la raza de las iglesias negras combinaba enfoques teológicamente modernos con evangélicos, así como el activismo social, un enfoque que también se puede observar entre los activistas latinos de hoy en día (p. 122 y ss.).

En 1964 y 1968 se aprobaron las Leyes de Derechos Civiles, que prohíben la discriminación y las amenazas por motivos de raza, religión o ascendencia en diversos ámbitos de la vida. La base jurídica de la igualdad y de los derechos se ha creado, pero la base social está aún lejos de establecerse.

No obstante, hay que señalar que las iglesias negras se han diversificado ciertamente en el plano social. Con el auge de una clase media-alta negra, bien establecida, que vive en suburbios acomodados, algunos negros abandonan las iglesias racialmente definidas y acuden a las *megaiglesias de la formación GERENCIA & PROSPERIDAD*, o fundan algunas ellos mismos. No obstante, la mayoría de las iglesias negras siguen estando, a pesar de algunas diferencias en la práctica religiosa concreta, próximas al *Social Gospel* y pueden adscribirse a la formación VALORES.

3.3.7 Los hispanos: la llegada y el Estado del Bienestar

Mientras que la población negra y sus iglesias se han convertido en una parte natural de Estados Unidos, los inmigrantes de América Latina siguen siendo vistos como extranjeros y como no pertenecientes. Al igual que la inmigración de los católicos desde Europa en el siglo XIX, la inmigración de los latinos hoy en día provoca un temor irracional a la pérdida de identidad entre parte de la población blanca, especialmente entre la clientela de la derecha religiosa. Así, por supuesto, el tema de la inmigración es también un recurso de movilización bien afinado. Por ello, dedicaremos un poco más de atención a la inmigración procedente de América Latina.

Tanto en términos de éxito histórico como de marginación social, el protestantismo hispano es similar al de los negros; y por tanto también en su postura frontal contra los anglosajones blancos. Del mismo modo –y motivo de simpatía mutua– puede ser que los hispanos del suroeste estén tan vinculados a las protestas del movimiento de los trabajadores agrícolas como los negros al movimiento de los derechos civiles. Mientras tanto, en muchos otros aspectos, los negros

y los latinos son completamente diferentes. Los negros fueron ciudadanos de Estados Unidos después de la abolición de la esclavitud, y solo después del movimiento por los derechos civiles dejaron de ser ciudadanos de segunda clase; los hispanos, en cambio, tuvieron que hacerse ciudadanos en primer lugar. Los negros han formado una identidad más o menos homogénea debido a una historia más o menos homogénea. Los latinos se componen de al menos cuatro grandes grupos de origen con diferentes características sociales. Los mexicanos del suroeste ya estaban asentados cuando el país fue anexionado por Estados Unidos como resultado de la guerra entre Estados Unidos y México en 1848. Los puertorriqueños son ciudadanos de Estados Unidos desde 1917. Los inmigrantes cubanos han gozado de muchos privilegios desde la década de 1960 y en muchos casos han tenido éxito en los negocios del sureste. Cronológica y socialmente al final están los inmigrantes de América Central y del Sur. Suelen ser trabajadores inmigrantes que mantienen a sus familias en el sur con las remesas y a menudo están en Estados Unidos de forma ilegal. Esta constelación de grupos también está vinculada al factor tiempo o duración de la integración. Si un grupo de inmigrantes –por ejemplo, una familia– ya es residente de segunda generación en Estados Unidos, si además está naturalizado y bien integrado en términos de vida, se identificará mucho más con Estados Unidos como nación. Aunque esto último no sea así, existe una diferencia objetiva con los actuales inmigrantes que bien puede convertirse en competencia. Esto, a su vez, aumenta la disposición a identificarse con los actores políticos antiinmigrantes.

También es diferente de las iglesias negras la afiliación religiosa de los inmigrantes latinos. No están integrados en ninguna variante del protestantismo estadounidense. Más bien, son mayoritariamente católicos y, en muchos casos, traen consigo un catolicismo tradicional y ritualista; o practican una variante pentecostal del protestantismo apropiado en América Latina que difiere del evangelicalismo estadounidense. Los procesos de asimilación y transformación religiosa solo se producen después de la inmigración. En muchos casos,

la práctica religiosa sirve para mantener los lazos transfronterizos con las tierras de origen –por ejemplo, venerando a una Virgen de San Juan de los Lagos (Jalisco, México) en San Juan (Texas, Estados Unidos)– o para legitimar el cruce de la frontera hacia el norte a la manera de la iglesia pentecostal mediante un mandato divino para la misión. En cualquier caso, la religiosidad hispana es tan importante como diversa (cf. Buitrago Valencia, 2020; Schäfer, 2020a, p. 137ss.).

3.3.7.1 *Resumen demográfico*

La proporción de hispanos en la población de Estados Unidos no deja de crecer. Mientras que en 1960 solo era de un 4 %, lo que equivale más o menos a la proporción de musulmanes en la población actual de Alemania, en 2015 representaba casi el 18 %. Para 2065 se estima que será de alrededor del 24 %, y la mayoría de los hispanos serán católicos (Flores, 2017b).

En cuanto a la distribución geográfica, se puede percibir la división en grupos nacionales mencionada anteriormente (Flores, 2017a). Se puede ver la aparición de un “*nuevo suroeste*” con hispanos establecidos desde hace tiempo, así como con inmigrantes mexicanos y centroamericanos recién llegados (California con 15 millones, Texas con 10 millones, Arizona con 2, y Colorado y Nuevo México con 1 millón cada uno). La Florida “cubana” cuenta con 5 millones de latinos a un alto ritmo de crecimiento. Los puertorriqueños están probablemente más representados entre los 4 millones de latinos de Nueva York y los 2 millones de Nueva Jersey. En los siguientes estados, más del 30 % de la población es hispana: Arizona, California, Nuevo México y Texas. Alrededor del 13 % de la población total habla español en casa. Si estás en el sur de California, puedes arreglártelas muy bien con el español. Culturalmente, en muchas partes de California o Florida, la influencia latina no puede pasarse por alto. Políticamente, los cubanos de Florida son conocidos por ser un pilar seguro de apoyo republicano. La evolución del “nuevo suroeste” se antoja interesante en el futuro.

La cuota actual de población hispana, de alrededor del 18 % de la población estadounidense, oculta una diferencia entre los hispanos ya nacidos en Estados Unidos y los latinos inmigrantes (Flores, 2017b). El número de hispanos nacidos en Estados Unidos ha pasado de unos 5 millones en 1960 a 37 millones en 2015, es decir, se ha multiplicado por seis. En cambio, el número de inmigrantes se ha multiplicado por veinte, pasando de menos de un millón en 1960 a unos 19 millones en 2015, lo que refleja la fuerte dinámica de la migración. Por supuesto, también hay que tener en cuenta que muchos inmigrantes se convierten en residentes con el tiempo, y el número de residentes supera con creces al de inmigrantes. Así, con el tiempo, surge una clase social de hispanos relativamente establecida e inculurada. Esto hace sospechar que es probable que surja una tendencia hacia posturas conservadoras, que busquen defender la seguridad antes establecida frente a los nuevos inmigrantes latinos (especialmente contra los ilegales). En el vocabulario cotidiano de los fronterizos, la figura típica del *pocho* se utiliza para estas posiciones.

3.3.7.2 Política

Desde la perspectiva latinoamericana, no es en absoluto tan evidente como en Estados Unidos que la religiosidad cotidiana se considere directamente relevante desde el punto de vista político. La situación de los inmigrantes de América Latina está, por supuesto, estrechamente vinculada a las condiciones políticas y sociales; pero estas no están directamente cargadas de significado religioso ni sometidas a estrategias de legitimación religiosa. Más típicos son los conflictos por la segregación racial en las escuelas, como la demanda de la diputada Sylvia Méndez en California, que precedió en años a la famosa prohibición de la segregación por la sentencia de Brown contra el Consejo de Educación, de 1954. También es importante la huelga de los trabajadores agrícolas en los años 60, que conecta con la experiencia católica de organización comunitaria, así como los nombres de Dolores Huerta y César Chávez, fundadores del movimiento por los derechos civiles de los latinos.

Un tema crucial del posicionamiento político es la cuestión de las leyes de inmigración. Tras la política de los braceros, que llevó a los trabajadores latinoamericanos a Estados Unidos para sustituir la mano de obra de los soldados que servían en la Segunda Guerra Mundial, se llevó a cabo una intervención reguladora en 1965. El llamado “Hart-Celler-Act” sustituyó las restricciones migratorias basadas en la raza por cuotas y se convirtió en un impulso a la inmigración. Para resolver el problema de la inmigración ilegal, el presidente Ronald Reagan firmó en 1986 el *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), que combinaba un control más estricto con la legalización de los inmigrantes ilegales que había hasta entonces. Es cierto que las presiones migratorias no desaparecieron por ello, sino que se intensificaron con el acuerdo comercial TLCAN, de 1994, debido al cual millones de trabajadores agrícolas de México perdieron sus empleos y, por tanto, buscaron migrar a Estados Unidos. Al mismo tiempo, el gobernador de California, el republicano Pete Wilson, prohibió prestar servicios sociales, formación o atención hospitalaria a los inmigrantes ilegales con la llamada *Proposition 187*. A esto le siguió un gran número de leyes impulsadas por los republicanos en detrimento de los inmigrantes de América Latina. Esta es, probablemente, una de las razones por las que la gran mayoría de los hispanos se inclinan por los demócratas. Al mismo tiempo, sin embargo, el aumento de la inmigración hispana en las décadas de 1970 y 1980 puede observarse a la par de la aparición de la nueva derecha religiosa. Algunos autores vinculan estos dos desarrollos (Wong, 2018, p. 4) y se apoyan en ello por el paralelo histórico de la respuesta evangelical a los inmigrantes católicos de Europa en el siglo XIX. En mi opinión, es probable que el abordaje explícito sobre esta cuestión haya tenido lugar, en el mejor de los casos, en el contexto del *Sanctuary-Movement* en la década de 1980. En cualquier caso, desde la perspectiva latina, el problema son las políticas de inmigración restrictivas, especialmente las defendidas por los republicanos. Esta situación está teniendo un efecto en los hispanos de la derecha religiosa, que ciertamente existen. Sus esfuerzos por alinearse con la agenda de los republicanos,

tendencialmente nacionalistas, se ven repetidamente frustrados por cuestiones de legislación migratoria.

Las inclinaciones políticas de los hispanos son tan diversas como sus prácticas religiosas. Las estadísticas permiten hacer algunas afirmaciones generales que habrá que especificar más adelante. En contraste con las preferencias políticas del conjunto de la población (alrededor del 47 % de republicanos y el 51 % de demócratas en las elecciones presidenciales de 2012), entre los hispanos solo el 21 % se inclina por los republicanos y el 56 % por los demócratas (con un 23 % de indecisos), según una estadística de Pew de 2013 (Pew Research Center, 2014a). Dada la distribución regional de los grupos de inmigrantes, su tiempo de estancia en Estados Unidos y su origen político, es interesante observar que los cubanos (33 % R a 48 % D) son significativamente más conservadores que los mexicanos (22 % R a 56 % D) y los salvadoreños (12 % R a 52 % D), pero estos últimos son significativamente menos propensos a posicionarse en absoluto (36 % sin opinión). Esto último se explica probablemente por el hecho de que los salvadoreños se encuentran entre los grupos de inmigrantes más marginados, para los que la influencia en la política estadounidense dista mucho de ser su preocupación más acuciante. En este sentido, también es posible discernir una diferencia, aunque débil, entre los hispanos nacidos en el extranjero y los nacidos en Estados Unidos. Estos últimos están, en general, más claramente posicionados.

Las diferencias de inclinación política debidas a la afiliación religiosa son importantes. Entre todos los grupos religiosos, a diferencia de los blancos no hispanos, se detecta una fuerte inclinación hacia los demócratas (56 % D a 23 % R). Sin embargo, incluso entre los hispanos, son los protestantes evangélicos los que más se inclinan por los republicanos. Los católicos y los protestantes *mainline* difieren poco en sus opiniones políticas; y los no afiliados religiosamente, como la media de la población, son el grupo más proclive a los demócratas.

Un tema central del debate político en Estados Unidos es la cuestión de las competencias y los servicios sociales que corresponde

otorgar al gobierno, la cuestión de *Big or Small Government*. Llama la atención que, por mucho, la gran mayoría de los hispanos prefiere otorgar mayores competencias al gobierno (67 % a 21 %; Pew Research Center, 2014a, p. 130). Hay poca diferencia entre los grupos religiosos, con la excepción de la Iglesia Católica, que está significativamente más a favor del *Big Government* que los demás (72 % a 18 %). Este resultado es bastante coherente con la orientación más corporativista y comunitaria de la Iglesia Católica, que refuerza la inclinación de los hispanos hacia el Estado de Bienestar.

Una correlación entre la intensidad de la práctica religiosa cristiana y el conservadurismo político que es generalmente observable en los Estados Unidos también se puede ver entre los hispanos (Pew Research Center, 2014a, p. 7). Cuanto más frecuente es la asistencia a la iglesia y la oración de los individuos, y cuanto más fuertemente sostienen el biblicismo, más se oponen al aborto y se inclinan por los republicanos. Así, los evangélicos entre los hispanos son significativamente más conservadores que los católicos y los no afiliados religiosamente.³⁹

En cuestiones polémicas conocidas, como el aborto, el matrimonio homosexual, la libertad religiosa, etc., los hispanos tienden a mantener posiciones conservadoras, que se analizan en detalle más adelante (apartado 3.5).

Por último, cabe destacar una circunstancia sociocultural que en principio parece no ser política, pero que tiene un marcado efecto sobre la motivación social y las actitudes políticas. En contraste con las expectativas de futuro negativas de los protestantes anglosajones blancos mencionadas anteriormente, la satisfacción con la vida personal y las expectativas de futuro positivas están muy extendidas entre los hispanos (Pew Research Center, 2014a, p. 131). El 88 % de los encuestados está satisfecho con su propia vida. El 72 % espera una mejora en el futuro, frente a solo el 6 % que teme un deterioro. Los hispanos de segunda generación nacidos en Estados Unidos

³⁹ *Nota bene*: el 29 % de los no afiliados religiosamente rezan a diario.

tienen las mejores perspectivas (83 %), mientras que las expectativas no son tan optimistas entre los nacidos en América Latina (67 %). En el espectro religioso, los no afiliados lideran el optimismo (79 %) y los protestantes les siguen de cerca (75 %), por delante de los católicos, que están ligeramente por detrás (68 %). Hay buenas razones para creer que las perspectivas profesionales positivas fomentan la acción proactiva y la propensión a las opciones políticas abiertas al futuro. Por tanto, las estrategias de cierre conservador, tal y como se observan entre las antiguas facciones de la derecha religiosa –y no tanto entre los nuevos activistas carismáticos–, pueden parecer menos atractivas. También es sorprendente que los hispanos evangélicos irradian tanto optimismo. Esto los distingue claramente de los blancos evangélicos no hispanos, que tienden a lamentarse por la pérdida de la nación cristiana. Una nación cristiana es probablemente algo que muy pocos de los inmigrantes de América Latina a los Estados Unidos han visto alguna vez. Por un lado, la mayoría de ellos son católicos; por otro, incluso los inmigrantes no católicos no son en absoluto evangélicos conservadores en la tradición del biblicismo del siglo XIX. En muchos casos representan una religiosidad pentecostal fuertemente transformada en América Latina. Por lo tanto, es aconsejable observar más de cerca a los creyentes no católicos entre los hispanos.

Al igual que en los Estados Unidos y América Latina en general, el compromiso religioso es relativamente alto entre los hispanos. El Pew Research Group mide el compromiso religioso según un índice compuesto por la frecuencia de asistencia a los servicios religiosos y a la oración, así como la autoevaluación de la importancia de la religión en la propia vida (Pew Research Center, 2014a, p. 48 y ss.). Si se compara a los católicos blancos con los hispanos, se encuentra un compromiso medio entre ambos grupos (solo alrededor del 29 % está muy comprometido; p. 57). El compromiso es significativamente mayor entre los protestantes (cerca de un 54 % tienen un fuerte compromiso), con los hispanos (57 %) a la cabeza, ligeramente por delante de los blancos y los negros (p. 59). Si se tiene en cuenta que la

efervescencia religiosa es mayor tras una conversión que dentro de la religiosidad heredada, también se pueden leer estos datos como indicadores de una tendencia de migración del catolicismo al protestantismo. Además, el hecho de que de los hispanos no afiliados religiosamente están moderadamente comprometidos religiosamente (63 %, blancos: 50 %) apoya la ya razonable suposición de que existe un escenario de buscadores espirituales así como de practicantes alternativos (p. 60).

Para analizar con más detalle el compromiso religioso, Pew mide los siguientes factores: pertenencia a un comité de liderazgo de la iglesia, liderazgo de un grupo menor, enseñanza en la escuela dominical, ser monaguillo o predicador laico, y otras actividades. Aquí se ve inmediatamente que los evangelicales (que aquí incluyen a las iglesias pentecostales) tienen un nivel de compromiso muy superior a la media. El 24 % de los miembros participan en la vida parroquial realizando tareas, frente a una media del 11 % entre los hispanos en general. Esto contrasta con solo el 8 % entre los católicos. Al comparar los fieles nacidos en el extranjero con los nacidos en Estados Unidos, los inmigrantes muestran mayores niveles de participación (Pew Research Center, 2014a, p. 49). Estas cifras se corresponden con el hecho de que en las congregaciones evangelicales menos institucionalizadas, en su mayoría pentecostales, la vida congregacional depende del compromiso de los miembros y, por tanto, produce al mismo tiempo capital simbólico y, por tanto, autoestima para los comprometidos. Además, como es bien sabido por la investigación sobre la migración, la participación en una congregación suele abrir otras posibilidades de integración social, como la inclusión en redes de inserción laboral. Esta estadística refleja, por tanto, que hay un gran número de grupos evangelicales pentecostales más pequeños en los que se realiza un trabajo de base grupal con un componente social. Esto se confirma cuando se examina el compromiso cívico más amplio. Los evangelicales se encuentran desproporcionadamente orientados hacia sus congregaciones eclesíásticas, aunque también en promedio son activos en grupos vecinales, profesionales o

juveniles, e incluso como tutores en las escuelas (p. 50). Además, son mucho más activos que la media en la evangelización. Hablan de su fe de forma casi programática con los que les rodean, el 60 % de ellos semanalmente o con más frecuencia. De los católicos, solo el 26 % lo hace, probablemente los carismáticos, ya que el compromiso misionero es mucho más pronunciado entre ellos que entre los católicos medios. Por su parte, la mitad de los católicos rara vez o nunca hablan de su fe, lo que sugiere una rutinización de su religiosidad (p. 53). La fuerte actividad misionera de los pentecostales es uno de los factores que contribuyen a la importante tendencia de los hispanos católicos a emigrar a las iglesias evangélicas pentecostales.

3.3.7.3 *Tendencia al protestantismo*

A más tardar en la última década, entre los hispanos ha prevalecido una clara tendencia a pasar del catolicismo al protestantismo, sobre todo a las iglesias pentecostales. Mientras que en 2006 el 69 % de los encuestados se describió como católico, en 2013 solo fue el 59 %. Casi complementario es el aumento de la alternativa protestante o evangélica pentecostal (Pew Research Center, 2014a, pp. 37-38).

Si se observan las razones aducidas por los interesados para cambiar, llama la atención, en contraste con los conversos religiosos en su conjunto (es decir, también de protestantes a no afiliados), que la mayor característica de las conversiones del catolicismo al protestantismo es haber encontrado una congregación más solidaria (Pew Research Center, 2014a, p. 14).⁴⁰ Podría decirse que este escenario es especialmente probable en el caso de los inmigrantes católicos, que reciben menos apoyo en el catolicismo medio de Estados Unidos que en las congregaciones pentecostales. Después de todo, de los inmigrantes nacidos en el extranjero, el 16 % se pasa al protestantismo (probablemente pentecostal) tras llegar a Estados Unidos (p. 12).⁴¹ El

⁴⁰ El 49 % de los que se pasaron del catolicismo al protestantismo dan esta razón, mientras que solo el 14 % de los que se pasaron a la no religión dan esta razón.

⁴¹ Aproximadamente el 30 % de los inmigrantes nacidos en el extranjero dejaron el catolicismo por conversión, el 16 % lo hizo después de entrar en Estados Unidos y el 13 % en sus países de origen.

apoyo no excluye en absoluto el progresivo alejamiento del catolicismo habitual. Sin embargo, el apoyo no es –como suele suponer la investigación funcionalista sobre la migración– la única razón, o incluso una razón suficiente, para la conversión. “Cambiar de fe” suele ser un claro proceso de reflexión que tiene consecuencias cognitivas y emocionales. Por último, pero no menos importante, ser “llamado” a la fe y a la misión genera confianza en sí mismo y, por lo tanto, establece un prerrequisito para el éxito profesional y social (cf. Buitrago Valencia, 2020).

3.3.7.4 *Catolicismo*

El catolicismo ha acompañado a la inmigración latina en Estados Unidos desde sus inicios. Sin embargo, al mismo tiempo, ya estaba presente en Estados Unidos a través de la inmigración europea. El catolicismo europeo está más fuertemente marcado por las enmiendas simbólicas del Concilio de Trento y el diálogo con la Ilustración. El catolicismo procedente de América Latina con los inmigrantes, en cambio, sigue teniendo muchos rasgos rituales, con un fuerte énfasis en la veneración de los santos. No es raro que los inmigrantes continúen con la veneración de su santo patrono local en los Estados Unidos, estableciendo otro santuario allí, en cierto modo duplicando al santo. Ya bajo la influencia de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) se desarrolló en el catolicismo, a lo largo del siglo XX, una doctrina social corporativista con proximidad al movimiento obrero, que en vista de los inmigrantes latinos en Estados Unidos conectó el catolicismo con el movimiento huelguista de los trabajadores agrícolas en los años 60, así como con otras actividades sindicales. Desde la década de 1980, las congregaciones católicas, junto con las del protestantismo *mayoritario*, han participado activamente en el movimiento *Sanctuary*, que buscaba proteger a los refugiados de las guerras centroamericanas frente a las políticas restrictivas en materia de refugiados.

En resumen, el catolicismo inmigrante ha tenido históricamente una fuerte tendencia al *Faith-based Community Organizing* desde

una perspectiva social. Para la fe religiosa, la veneración a María y a los santos sigue desempeñando un papel considerable. El 93 % de los católicos encuestados en 2014 creían que María es la Madre de Dios y vela por los fieles. Esto lo sostenía incluso el 41 % de los católicos convertidos al protestantismo (Pew Research Center, 2014a, p. 73). Muchos católicos conservan la creencia en la Virgen incluso cuando buscan la bendición del Espíritu Santo en el movimiento carismático católico, alimentando así –desde la perspectiva del Pew Research Center– la amplia corriente de los *renewalists*.

3.3.7.5 *Renewalists*

Como ya se ha explicado (*v.* arriba apartado 3.2.2 y Recuadro 3.1. Definición de *renewalists*), “*renewalists*” es un término paraguas utilizado por el Pew Research Center para los estilos de devoción cristiana que se centran en la legitimación carismática.⁴² Nuestro análisis relacional de los estilos de piedad y la movilización política (*v.* arriba apartado 2.3.2 y Figura 2.9. Estados Unidos: Taxonomía de la movilización religioso-política) ha dejado claro, además, que una cierta proximidad entre el estilo renovador y la movilización conservadora es de esperarse, aunque no sea así para todos los creyentes, por ejemplo del movimiento pentecostal. Sobre todo, esta categoría estadística está asociada a los hechos de que, en primer lugar, la difusión del estilo carismático no se alinea con las fronteras confesionales oficiales; y en segundo lugar, que es muy probable que la proporción de la piedad carismática sea cada vez mayor a medida que los actores estén más arraigados en la cultura latina. Mientras que en 2006, de los protestantes en Estados Unidos en general, el 28 % eran *renewalists*, como lo eran el 36 % de los católicos, entre los hispanos lo eran el 61 % de los protestantes y el 54 % de los católicos. En 2014, el 67 % de los protestantes hispanos (el 29 % en las iglesias pentecostales clásicas y el resto según la autodescripción) y el 52 % de los católicos pueden describirse como *renewalists*.

⁴² Para las siguientes cifras, véase Pew Research Center (2014a, pp. 93-94).

La posible proximidad de algunas partes de esta formación religiosa con la movilización de la derecha religiosa hace que sea aconsejable examinarlas más de cerca. En términos demográficos, los *renewalists*⁴³ parecen estar especialmente extendidos entre los inmigrantes recientes. Si combinamos a *los renewalists* protestantes y católicos, el 67 % de ellos son “nacidos en el extranjero” y solo el 33 % son “nacidos en Estados Unidos”. Esto es un claro indicio de que el estilo de piedad *entusiástica* está más en consonancia con la práctica religiosa latina y resulta especialmente atractivo para los inmigrantes que aún no están establecidos en Estados Unidos. También es coherente con la prevalencia de esta corriente entre los inmigrantes recientes el hecho de que sea frecuente entre el 48 % de los latinos de la cohorte de 30 a 49 años (y no tanto entre los de 18 a 29 años, con solo un 24 %). La cohorte intermedia es la de los inmigrantes que están en proceso de integración económica y social (de los cuales un buen número es también probable que sean “indocumentados”, es decir, que estén en el país ilegalmente). Son miembros de la cohorte media que desempeñan una gran variedad de funciones de colaboración y liderazgo en las comunidades. Un examen del nivel educativo muestra que los *renewalists* hispanos tienen niveles de escolaridad significativamente más bajos que los no *renewalists* hispanos. Mientras que “estudios superiores parciales” solo aplica para el 28 % de los *renewalists* y el 42 % de los no *renewalists*, estos porcentajes se invierten prácticamente en el nivel educativo más bajo: “secundario o menos” es sostenido por el 40 % de los *renewalists*, mientras que solo el 27 % de los no *renewalists* tienen un nivel educativo tan bajo.⁴⁴ Esto es otro indicio de que una gran proporción de *renewalists* –muy probablemente, muchos de los organizados en iglesias pentecostales clásicas o en pequeñas congregaciones “de cochera”– pertenecen a clases sociales bajas.

⁴³ Para las siguientes cifras resumidas y convertidas, véase Pew Research Center (2014a, p. 107).

⁴⁴ El nivel “secundario completo” se comporta igual: 31 % en ambos casos.

La práctica de culto correspondiente, especialmente en las ramas protestantes del *renewalism*, es en consecuencia muy similar a la práctica conocida del movimiento pentecostal latinoamericano. Una media del 48 % de este grupo (frente al 22 % de los *renewalists* católicos) afirma haber experimentado o sido testigo de las siguientes prácticas:⁴⁵ sanación divina, revelación divina directa, “hablar en lenguas” (glosolalia) y expulsión de demonios. Mientras que la curación espiritual y la glosolalia pertenecen al espectro original de prácticas religiosas pentecostales y se prestan mal a la manipulación política, la revelación divina directa y la expulsión de demonios son ambivalentes. Muchos años de trabajo analítico del autor en América Latina han demostrado que el efecto social, y por tanto político, de ambas prácticas depende en gran medida de la posición de los respectivos actores. Cuando una mujer pobre, a menudo oprimida e incapaz de leer, invoca la revelación divina directa en una iglesia para desafiar las órdenes patriarcales de un pastor bíblico o para orar a modo de exorcismo sobre una persona enferma, esto es muy diferente de cuando un “evangelista” establecido y propietario de una empresa de medios de comunicación invoca la revelación divina directa para demonizar a los oponentes políticos. Esto ya aborda el problema político de la demonización. Depende en gran medida de la posición y puede estudiarse en la práctica de la derecha religiosa como un arma de guerra de clases religiosa desde arriba.

Los actos de culto de los *renewalists* pueden considerarse no ambivalentes, sino altamente atractivos y con un fuerte efecto compensatorio. Los signos de “entusiasmo, como aplausos, gritos, saltos” (Pew Research Center, 2014a, p. 97), así como las personas que “hablan en lenguas, profetizan u oran por la liberación o la curación” (p. 97) son algo natural entre el 72 % de los protestantes (y el 64 % de los católicos) *renewalists*. Que el compromiso religioso también es alto en todos los aspectos no requiere ninguna prueba.⁴⁶

⁴⁵ Para las cifras de este párrafo, véase Pew Research Center (2014a, pp. 95-96).

⁴⁶ De ser necesaria, véase Pew Research Center (2014a, p. 98 y ss.).

Sin embargo, al observar los efectos políticos de esta práctica religiosa, se pueden encontrar algunas disposiciones que hacen que los *renewalists* sean susceptibles de ser manipulados por la derecha religiosa. Estos son el biblicismo, el milenarismo y la *doctrina de la prosperidad*.

El biblicismo no significa que la Biblia se entienda como la Palabra de Dios, ya que este sería también el caso de una interpretación hermenéutica. Se trata de si la Biblia debe entenderse *literalmente* (en el sentido del fundamentalismo del siglo XIX). El 63 % de los protestantes *renewalists* están de acuerdo con esto último, lo que les sitúa en compañía del 46 % de los protestantes no *renewalists*.⁴⁷ El biblicismo tiende así un puente sobre otros contrastes entre los protestantes de orientación carismática y los de orientación legalista. Sin embargo, el 31 % de los protestantes *renewalists* también rechazan el biblicismo. Entre los católicos, el biblicismo no es tan pronunciado. Pero hasta el 52 % de los *renewalists* católicos se aferran a una comprensión literalista de la Biblia. La función de puente del biblicismo implica, pues, a una fracción relativamente grande del movimiento carismático católico entre los hispanos y, por tanto, tiende a proporcionar un *common ground* interdenominacional para las posiciones políticas ultraconservadoras.

La expectativa generalizada en Estados Unidos de que Cristo volverá pronto a la tierra en relación con un cataclismo de desastres naturales y guerras es compartida por el 70 % de los protestantes *renewalists*, así como por el 51 % de los protestantes no carismáticos. Entre los católicos *renewalists*, “solo” el 62 % comparte el premilenarismo; entre los católicos no carismáticos, un sorprendente 45 % sigue esperando que el Señor vuelva pronto. La oposición a este punto de vista es relativamente pequeña. Entre los protestantes, el 22 % en total; entre el conjunto de los católicos, el 37 %. Este resultado entre los hispanos es superado por los evangelicales blancos. Nada de esto

⁴⁷Para las cifras sobre las disposiciones religiosas, véase Pew Research Center (2014a, p. 102).

es una buena noticia si se piensa en un enfoque racional de la política. Independientemente de la forma que adopte el milenarismo para influir en los procesos de toma de decisiones políticas, estos se ven permeados por una urgencia nociva y meramente religiosa.

El llamado *Evangelio de la Prosperidad* promete a los creyentes salud y riqueza a cambio de donaciones a organizaciones religiosas. El 57 % de todos los *renewalists* combinados están de acuerdo con la afirmación “Dios concederá riqueza y buena salud a los creyentes con suficiente fe” (Pew Research Center, 2014a, p. 91). El 34 % de los *renewalists* no están de acuerdo. Cabe señalar que la pregunta está formulada en términos muy generales y no aborda directamente la *Doctrina de la Prosperidad* programática. De nuevo, hay una coincidencia relativamente amplia con los no *renewalists*, el 45 % de los cuales está de acuerdo con la *ideología de la prosperidad* (mientras que el 44 % está en desacuerdo). Los hispanos en su conjunto, por tanto, no pueden adscribirse a una *doctrina* explícita de *Prosperidad*, como es el caso de, por ejemplo, los *Independent Network Charismatics*. Esto no excluye, sin embargo, que puedan coincidir las disposiciones de los partidarios de la línea dura de esta ideología, así como las alianzas, a través de una orientación a la *Prosperidad* por parte de los grupos particulares de hispanos.

3.3.7.6 Problemas sociales y fe

Mientras que el catolicismo hispano clásico, como ya se ha mencionado, se apoya en el “*faith-based community organizing*” para hacer frente a los problemas sociales, en la religiosidad cotidiana evangelical y pentecostal circulan ideas individualistas, según las cuales la fe se concibe como un sustituto de la acción social.

El más radical de estos enfoques es la *Doctrina de la Prosperidad*. En relación con los hispanos en su conjunto, no solo con los *renewalists*, el 54 % de los católicos y el 52 % de los protestantes creen que Dios dará a la gente prosperidad y buena salud si solo tienen una fe firme (Pew Research Center, 2014a, p. 91). Lo más sorprendente es que incluso el 35 % de las personas sin afiliación religiosa mantienen esta

opinión. Uno se pregunta si se trata de una versión desecularizada del “Sueño Americano”. En cualquier caso, la disposición a prosperar o enriquecerse si es posible parece constituir una amplia base de consenso político y social. La correlación de *las creencias sobre la prosperidad* con los ingresos familiares revela una importante función social de esta doctrina. La creencia en la riqueza otorgada por Dios es más frecuente entre los pobres que entre los ricos. Más del 55 % de las personas con ingresos equivalentes inferiores a 30 mil dólares al año suscriben la *Doctrina de la Prosperidad*, mientras que solo el 28 % con ingresos superiores a 75 mil dólares al año suscriben esta creencia. Entre los pobres, solo el 34 % se opone explícitamente a la doctrina; entre los acomodados, sin embargo, el 65 % lo hace. El hecho de que la *Doctrina de la Prosperidad* sea más frecuente entre los inmigrantes que entre los hispanos nacidos en Estados Unidos está probablemente relacionado con el hecho de que los primeros son más pobres que los segundos y tienen peores perspectivas. Hay muchos indicios de que la *Doctrina de la Prosperidad* cumple, entre otras, la función de dar a las personas de bajos ingresos alguna esperanza de que su situación mejore, y por tanto, ilusiones. Para los expertos religiosos sigue cumpliendo la función de llenar las arcas de sus organizaciones. Pues la doctrina establece, con pequeñas variaciones, que Dios otorga riquezas a cambio de generosas donaciones a la iglesia, teniendo la obligación de devolver las donaciones “al ciento por uno”. Además, esta doctrina es una transformación neoliberal, individualista y centrada en el dinero, del antiguo perfeccionismo que proviene de la tradición metodista. Es, por tanto, el afianzamiento de la lógica neoliberal en los corazones de aquellos que nunca podrán participar con ventaja en la vida económica neoliberal.

Un contraste similar al de la organización comunitaria católica tradicional es la idea de que si solo se convirtieran suficientes individuos y encontraran la fe, los problemas sociales prácticamente se solucionarían solos. Por supuesto, los protestantes evangélicos

latinos (65 %) están especialmente convencidos de ello.⁴⁸ Esta cifra es mucho menor en el caso de los protestantes *mainline* hispanos (51 %); pero en el caso de los católicos, sigue siendo del 60 %. Al igual que con la *Doctrina de la Prosperidad*, la creencia en la conversión como solución a los problemas sociales es significativamente más frecuente entre las personas de bajos ingresos (<30 mil dólares al año; 64 %) que entre las de altos ingresos (>75 mil dólares al año; 47 %). De nuevo, esto sugiere que el vínculo postulado entre la conversión y la mejora social es un juego de manos religioso. En efecto, hay pruebas razonables de que una vida de austeridad sin consumo de alcohol y tabaco libera más recursos; pero la conversión significa ante todo que la gente se organiza en una iglesia y esto contribuye a aumentar el capital simbólico y económico de estas organizaciones. No hay evidencia alguna de un efecto colectivo de la conversión masiva en términos de mejora social de la situación general. Si se necesitara una refutación, solo hace falta echar un vistazo a Guatemala.

En definitiva, el protestantismo de los inmigrantes y refugiados latinoamericanos en Estados Unidos sigue siendo muy cambiante. Hay muchas congregaciones y (sobre todo) pequeñas iglesias independientes que se ocupan de los problemas cotidianos, se refieren al más allá y tratan de mantenerse al margen de las cuestiones políticas. Los catalogamos en la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ, pero no los analizamos en lo que sigue, ya que no juegan un papel activo en la lucha política. Por otro lado, dos organizaciones paraguayas representan a las organizaciones latinas de las formaciones LEY y VALORES DEL REINO.⁴⁹ Las veremos con más detalle en las formaciones correspondientes.

⁴⁸ Cf. Pew Research Center (2014a, p. 92); y cifras sobre esta área problemática en *Renewalists* (p. 103).

⁴⁹ El hecho de que no se pueda identificar aquí a la formación GERENCIA se debe probablemente a que los inmigrantes latinos, por término medio, aún no han ascendido a posiciones sociales lo suficientemente altas como para que la creación de una *megaglesia* carismática étnicamente definida tenga una oportunidad.

3.3.8 Tensiones entre conservadores y progresistas

En su totalidad, el protestantismo ha sido un factor político en Estados Unidos desde los peregrinos, independientemente de lo que la Primera Enmienda intentó impedir. Así, las chispas de los enfrentamientos políticos saltan al campo religioso y viceversa.

El presidente George W. Bush se ha tildado de *evangelical renacido* (*born-again*), se ha rodeado de predicadores de derechas, ha lanzado una iniciativa para que el gobierno apoye a las organizaciones benéficas de la iglesia y ha proclamado un “conservadurismo compasivo”. Sin embargo, al mismo tiempo, provocó y llevó a cabo la guerra de Irak con mentiras y graves engaños al público –con la asistencia propagandística de líderes clave de la derecha religiosa, entre ellos Richard Land de la *Southern Baptist Convention* (SBC).⁵⁰ La guerra de Irak, en particular, tuvo consecuencias negativas no solo para la reputación de Bush, sino también para la derecha religiosa. Su índice de aprobación cayó del 25 % al 13 % de la población entre 2004 y 2009; similar al índice de aprobación de George W. Bush (Pally, 2010, p. 102, pp. 104-105). La estrechísima relación entre Bush y los líderes de la derecha religiosa (y sus esfuerzos por reformular religiosamente la Constitución) había desencadenado una reacción pública que los comentaristas llamaron el “*evangelical scare*” (Fitzgerald, 2017, p. 535) en referencia al *red scare* anticomunista de la era McCarthy. Los evangelicales querían cada vez menos ser percibidos como “republicanos en oración” (p. 543).

Al mismo tiempo, las fuertes tensiones religioso-políticas provocaron que cada vez más personalidades del evangelicalismo progresista que había ido surgiendo poco a poco desde los años 60 se manifestaran públicamente. Una de las primeras reacciones de peso fue el libro *God's Politics* de Jim Wallis (2006), un activista evangelical que ya había fundado el grupo y la revista *Sojourners* a principios de los años 70. Aquí Wallis aborda la cooptación de la religiosidad por

⁵⁰ Sobre el debate entre Land y el obispo Huber, véanse, Huber y Land (2003) y Kilimann (2003).

parte de la derecha religiosa y desafía a la izquierda –más concretamente, a los evangélicos progresistas y a los que podrían convertirse en evangélicos– a entender cuestiones sociopolíticas como la pobreza y la discriminación racial como cuestiones religiosas y a convertirse ellos mismos en religiosamente políticos. Otro activista clave, el reverendo Gregory Boyd, dio en el blanco al abordar una preocupación central de la derecha religiosa y la razón de una relativa apertura de la clientela evangélica a las posiciones religioso-políticas de derecha con el libro *The Myth of a Christian Nation*. Aborda la cuestión, entre otras cosas, repasando varios conceptos del término central milenarista “Reino de Dios”. En lugar de un programa teocrático-nacionalista, Boyd recomienda “solo dedícate a hacer el Reino” (Boyd, 2005, p. 98) promoviendo la justicia social en su sentido más amplio, incluidos los derechos de los homosexuales. Wallis, Boyd, el teólogo Ron Sider⁵¹ así como el sociólogo y pastor Tony Campolo se encuentran entre los detonadores de este movimiento y han participado en el espíritu de los “progresistas” desde antes de la primera década de 2000. A esto hay que añadir los muchos desconocidos que han servido en las escuelas de formación teológica o han hecho y siguen haciendo ministerio en el *Sanctuary Movement*.⁵² A partir de mediados de los años 90, el círculo de líderes y organizaciones evangélicas progresistas sigue ampliándose.⁵³ Es particularmente importante ver que grandes organizaciones, antes claramente conservadoras, como la *National Association of Evangelicals* (NAE) o *World Vision*, órganos de publicación como *Christianity Today* (representado principalmente por David Neff), así como hispanos como el presidente de la *National Latino Evangelical Coalition* (NaLEC) o el pastor de la multiétnica *Lamb’s Church* en Nueva York, Gabriel Salguero,

⁵¹ El fundador de *Evangelicals for Social Action* es él mismo reacio a dejarse llevar por la izquierda evangélica; después de todo, fue cofirmante de la Declaración de Manhattan contra los derechos LGBT.

⁵² Sobre la izquierda evangélica, véanse Swartz (2014) y Gasaway (2014).

⁵³ Algunos nombres: Richard Mouw, Brian McLaren, David Gushee, Glen Stassen, Bill Hybels y Rick Warren (Fitzgerald, 2017, p. 539, p. 561).

están adoptando claramente posiciones evangélicas cada vez más de izquierda. *World Vision* ha estado agitando contra el TLCAN. En 2004, la NAE publicó un folleto oficial titulado *For the Health of the Nation* [Por la salud de la nación], en el que se vinculaban cuestiones clásicamente conservadoras, como la libertad religiosa, el aborto y la familia, con cuestiones progresistas, como la justicia para los pobres, los derechos humanos, la justicia racial, la acción climática y el freno a la violencia. En 2007 se publicó una declaración contra la tortura, con motivo de las torturas practicadas por la CIA y el ejército estadounidense en la prisión iraquí de Abu Ghraib. En cuanto al cambio climático, del comité de acción de Sider surgió la *Evangelical Environmental Network*, y se fundaron la *Evangelical Alliance of Scientists and Ethicists* y la *Evangelical Climate Initiative* (Fitzgerald, 2017, p. 541, p. 553, p. 556). El pastor carismático evangélico de megaciglesia, Rick Warren, fundó la organización *P.E.A.C.E.*, que se dedica principalmente a la ayuda al desarrollo.

De hecho, se observa aquí el surgimiento de una nueva corriente de actores religiosos que tiene un importante papel que desempeñar en la formación VALORES DEL REINO. Si bien la mayoría de estos actores comparten con el movimiento evangélico conservador ciertas disposiciones de valor y acción sociomorales (por ejemplo, con respecto al matrimonio homosexual), las disposiciones centrales se dirigen, sin embargo, a áreas problemáticas que no fueron ni son percibidas en el movimiento conservador, o que son suprimidas por este. El interés de *los New Evangelicals* se centra en los contrastes entre ricos y pobres, los barrios marginales de las ciudades, la reconciliación racial, la prevención y el tratamiento del VIH, las críticas al militarismo y al uso de armas, el cambio climático y la situación del Tercer Mundo. Además, las acciones individuales de conocidos activistas desempeñan un papel relativamente importante en el movimiento. Por ejemplo, Ron Sider y Richard Mouw escribieron una carta abierta al presidente Bush el 29 de julio de 2007, en la que abogaban por una solución de dos Estados entre Israel y Palestina (Fitzgerald, 2017, p. 564), con poco éxito. También hay que señalar, en este contexto,

que el movimiento –como muchos movimientos políticamente liberales de izquierda– tiene problemas con la movilización de masas y la transmisión de sus intereses a la maquinaria política. Ello se debe a que el abanico de cuestiones de fondo es amplio y está contestado por poderosos actores sociales; por poner un ejemplo, las compañías petroleras en la política medioambiental. Otra razón puede ser el hecho de que el movimiento no se centra en la política de identidad religiosa como lo hace la derecha religiosa, sino que aborda cuestiones éticas con un interés en el bien común. A diferencia de las políticas de identidad, que a menudo conectan con las emociones y el egoísmo irreflexivo (colectivo e individual), el tratamiento ético de las cuestiones del bien común requiere un análisis racional y una referencia motivacional a una dimensión que rebasa y delimita el egoísmo: el bien común, en otras palabras. Una tercera razón es, probablemente, que los contenidos representados no pueden ser transferidos uno a uno a un programa de partido (Wong, 2018, p. 91 y ss.). Los *New Evangelicals* no son, pues, “demócratas en oración”. Tampoco se puede aplicar esta etiqueta a la nueva corriente pacifista del movimiento pentecostal, a las iglesias negras o latinas, o incluso al protestantismo liberal *mainline*.

3.3.9 Refeudalización

Si se aplican los criterios formulados anteriormente (v. apartado 2.2.5) para la refeudalización de una sociedad, se verá que este proceso está muy avanzado en los Estados Unidos. La diferencia entre el aumento continuo de miles de millones de riqueza, por un lado, y, por otro, una clase media-baja, tanto negra como blanca, y una clase baja que lleva décadas estancada o en declive económico, es inconfundible. Mientras que la clase baja negra, en particular, se ve privada de la participación electoral a través de métodos antidemocráticos de supresión de votantes por parte del Partido Republicano (*gerrymandering*, intimidación, baja densidad local de colegios electorales en barrios “demócratas”, etc.). Los multimillonarios manipulan

directamente la política a través de vastas sumas de dinero, a través de “*think tanks*”, fundaciones, organizaciones de cabildeo y *Super PAC*. A través de la influencia del *Big Money* en la política. La desdiferenciación entre la economía y la política ha progresado hasta tal punto que en el sistema político difícilmente puede no hablarse de una plutocracia, en la que a los votantes no les queda otra opción que elegir entre liberales económicos sociopolíticos (demócratas) o liberales económicos tendencialmente autoritarios (republicanos).

Otro factor, inicialmente no religioso, que fomenta la refeudalización es la cobertura mediática. En Alemania hay medios de comunicación sometidos a una regulación pública por parte de un consejo de televisión, de modo que se pueden contrarrestar los peores abusos. En Estados Unidos no hay nada comparable, y basta con ver las revistas políticas en horario estelar en Fox o incluso –representando la posición contraria– en CNN para notar un embrutecimiento extremo y una pérdida generalizada de objetividad política. No siempre fue así. En 1949, en los primeros años de la era Mc Carthy, como contrapeso, por así decirlo, a este radicalismo político, la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC) promulgó una normativa que obligaba a todas las emisoras a dedicar tiempo de emisión a asuntos de interés público y a presentarlos de forma imparcial, teniendo en cuenta los distintos puntos de vista. Esta *Doctrina de la Equidad* fue criticada por los republicanos al servicio del *lobby* de los medios de comunicación privados durante la era Reagan y fue suspendida en 1987. Tras una prolongada disputa, los republicanos –con un papel protagonista del actual vicepresidente Pence– se impusieron en 2011 y anularon definitivamente la *Equidad*. Mientras tanto, en 1996, el multimillonario Rupert Murdoch’s *Fox News* ya se había establecido y lanzado una campaña de larga duración libertaria y fundamentalista religiosa sin precedentes contra los demócratas y ahora, en gran medida, contra la democracia. Los intereses de la derecha religiosa se combinan aquí estratégicamente con los de la derecha política y los actores más reaccionarios en el ámbito económico.

Estos cambios en la “cultura” de los medios de comunicación fueron acompañados por una mayor influencia de los actores religiosos en el ámbito político. La tradicionalmente frágil demarcación entre religión y política se está convirtiendo cada vez más en una desdiferenciación. Esto no solo se refiere al cierre de filas cada vez más estrecho entre los republicanos y la derecha religiosa desde principios de los años 90 (Convención del partido en 1992). También se refiere a la apertura de la Casa Blanca, primero a través de la iniciativa de G. W. Bush para las organizaciones benéficas religiosas y, más recientemente, a través del establecimiento por parte de Trump de una representación de los *Court Evangelicals* allí.

Además, la línea que separa la práctica religiosa de la económica está siendo difuminada por ambos lados. Los actores de la derecha religiosa actúan cada vez más como empresarios en los medios de comunicación y en los eventos; y los empresarios ricos financian las campañas religiosas. En las últimas décadas, ha surgido una nueva élite de poder en la que los evangelicales conservadores y los neopentecostales están en comunicación relativamente estrecha con la élite del poder político y empresarial: los “evangelicales ricos, bien educados y motivados están ahora en esas posiciones de poder”, según Michael Lindsay (2007, pp. 229-230) en su detallado estudio sobre “La fe en los recintos del poder”. Sin embargo, según Lindsay, esto no significa que los actores religiosos dominen el campo político. A menudo, dice, las ambiciones individuales se interponen en el camino de una buena coordinación. Además, los “líderes evangelicales” tendrán poder de movilización, pero desde luego no de elaboración de políticas. Sin embargo, actualmente solo son un grupo relativamente subordinado entre los diversos grupos de liderazgo político, pero están en aumento en la “plaza pública”. Según Lindsay, esto se percibe sobre todo en su triunfalismo, con el que los actores político-religiosos quieren imprimir su visión del mundo a la sociedad. En otras palabras: en sus intentos de bautizar al Leviatán.

Por último, hay que mencionar un problema político de Estados Unidos que no puede considerarse directamente como un indicio

de refeudalización, pero que, sin embargo, juega a favor de su dinámica: la “Presidencia Imperial” (Schlesinger, 1973; más recientemente, en relación con la administración Cheney-Bush: Savage, 2007), el rasgo imperial del sistema presidencial estadounidense. El artículo segundo de la Constitución, en su primer párrafo, establece el llamado *Unitary Executive*, el poder ejecutivo concentrado en la persona del presidente. Diferentes interpretaciones de la Constitución asignan diferentes grados de autoridad al Presidente. Sin embargo, según la interpretación establecida por Arthur Schlesinger, el problema radica en el hecho de que, a través de una “política exterior global y mesiánica”, a más tardar en el contexto de la guerra de Vietnam, la presidencia estadounidense se había asociado con la imagen del “salvador del mundo” del (Schlesinger, 1973, p. 206). Todo esto –como dice un famoso párrafo– era “*too much for the American Constitution*” (p. 299). En resumen, se observa en primer lugar una disolución de las fronteras entre los campos prácticos (homóloga a la refeudalización, pero no idéntica), y ello en vista de la separación de poderes. El Vicepresidente (Ejecutivo) es miembro del Senado (Legislativo); el Presidente nombra a los jueces (Judicial), lo que ha adoptado formas peligrosas para la democracia, especialmente en relación con la Corte Suprema; el Presidente nombra a los ministros y funcionarios, lo que imposibilita la delimitación de competencia *entre* autoridades (porque el Presidente entraría en querrela contra el Presidente); el Presidente toma decisiones solitarias sobre la guerra y la paz, que por supuesto afectan a todos los órganos constitucionales; y, por último, la inmunidad del Presidente solo puede ser suspendida virtualmente, pero difícilmente de hecho. A esto hay que añadir los vicios del mayoritarismo, que a través de su principio *the winner takes all* impide el compromiso político y fomenta la polarización hasta la hostilidad. Estos factores constituyen una posición de poder y un contexto de acción desde los que se pueden llevar a cabo cualquier otra disolución de los límites de un sistema social diferenciado sin que los órganos constitucionales adopten contramedidas significativas, por

ejemplo, cuando se protege a determinados industriales, se indulta a los delincuentes económicos, se suprimen los derechos de protección ecológica, se legitiman las milicias paramilitares, se aúpa a los miembros de la familia a puestos políticos importantes o se le da una mano presidencial a los negocios del presidente. La falta de control parlamentario se reduce a que todo el sistema depende de que el presidente se atenga a ciertas costumbres, lo que actualmente se observa nítidamente en el contraejemplo de un megalómano en la Casa Blanca. Así, el esquema del *Unitary Executive* es muy adecuado para catalizar la desdiferenciación refeudalizadora.

Si uno lee las siguientes indagaciones desde la perspectiva de la dinámica de la refeudalización, encontrará muchos más ejemplos.

3.4 Antagonistas: nación cristiana versus ética cristiana

El protestantismo en Estados Unidos es político, aunque solo sea para movilizar a los votantes de los grupos de la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Muchas de estas iglesias y grupos solo pueden identificarse con dificultad como apolíticos. Sin embargo, como en caso de duda no se movilizan por sí mismos, sino que son movilizados circunstancialmente por organizaciones de las formaciones LEY o GERENCIA –por ejemplo, para las elecciones– no se tratan aquí por separado. En cualquier caso, también se habla de política desde el púlpito en las iglesias más diversas. Aunque las opiniones conservadoras son mayoritarias allí, la programación progresista también está representada, lo que puede tomarse como un indicador de la tensión política dentro del protestantismo estadounidense (Pew Research Center, 2016). Una fuerte polarización entre los actores de las formaciones de LEY y GERENCIA, por un lado, y LOS VALORES DEL REINO, por otro, es característica de los Estados Unidos. Esta tensión ya era fuerte bajo Ronald Reagan y G. W. Bush, pero ha aumentado bajo el presidente Trump (G. Carey y Anderson, 2018).

Siguiendo esta dinámica y debido a que cooperan políticamente de todos modos, trataremos las formaciones GERENCIA y LEY conjuntamente. Se dedicará un apartado por separado a la *National Association of Evangelicals*, ya que este organismo de representación eclesiástica surgió de la formación LEY, pero difiere significativamente en términos políticos de la coalición de facto de actores de las formaciones LEY Y GERENCIA en la derecha religiosa. En una tercera sección, esbozo bajo la formación VALORES un mayor número de actores con diferentes orígenes pero orientaciones políticas similares.

3.4.1 GERENCIA y LEY: derecha religiosa

“Están convirtiendo sus otrora hermosas ciudades en ciudades santuario, que no son más que una pequeña imagen del infierno” (Franklin Graham, cit. en S. Smith, 2018a). El infierno es un operador importante en el discurso de los evangelicales blancos, que forman el núcleo de la derecha religiosa y el 81 % de los cuales votó por Donald Trump como presidente.⁵⁴ Franklin Graham, hijo y heredero empresarial del famoso predicador Billy Graham, califica de infierno el asilo (eclesial) para refugiados con un argumento estético: destruye la antigua belleza de las ciudades de California. Todo solía ser mejor, especialmente en los días de los *Pilgrim Fathers*. Para los evangelicales blancos, el supuesto origen puramente cristiano y blanco del experimento civilizatorio estadounidense es la meta de una revolución retrógrada a la que aspiran y, al mismo tiempo, el trasfondo de una “política del miedo” (“*politics of fear*”, Fea, 2018a, p. 13 y ss.) con respecto a la mayoría de los desarrollos sociales liberales –pero no con respecto a la tecnología y la acumulación de capital.

⁵⁴ Véase un análisis detallado de los motivos de estos votantes, en Stetzer y Macdonald (2018).

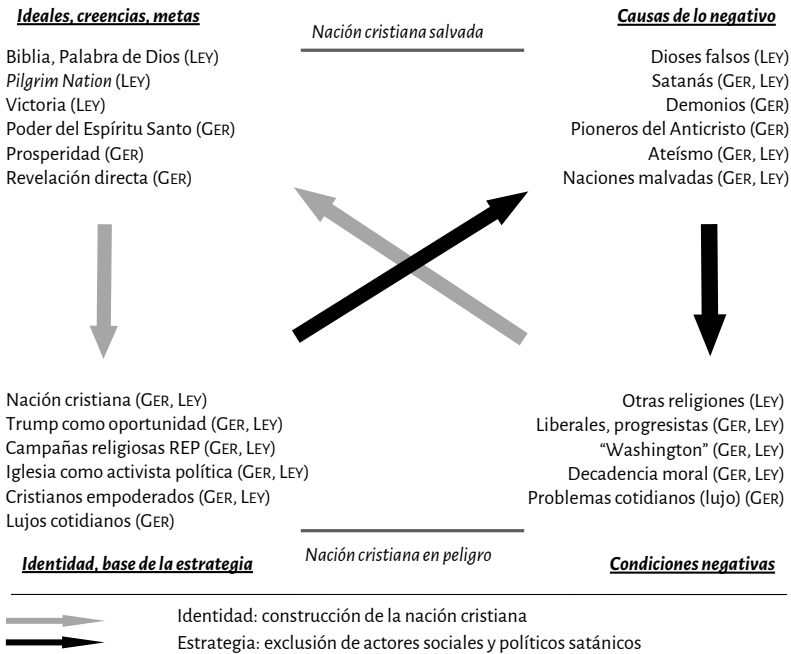
La vuelta al origen en las condiciones de la frágil modernidad y de la posdemocracia (Colin Crouch) para estos actores significa establecer el mayor dominio religioso posible en el sistema político, de preferencia una teocracia de cualquier tipo bajo su propia dirección.

Tal política no solo la persiguen los actores de la formación LEY, a la que pertenecen Graham, Jeffress, Dobson y muchos expertos similares y sus organizaciones. En mayor medida aún, la persiguen las organizaciones de la formación GERENCIA & PROSPERIDAD. Tampoco se trata exclusivamente de actores blancos. Algunas iglesias negras, organizaciones hispanas y personas conocidas también han buscado y encontrado su camino a la Casa Blanca y en la “corte” de Donald Trump. En otras palabras, al igual que en algunos países latinoamericanos –Guatemala o Brasil, por ejemplo– puede observarse una colusión en cuanto a estrategias y objetivos políticos perseguidos desde diferentes posturas religiosas. Debido a los intereses políticos comunes, trataremos aquí conjuntamente las formaciones LEY y GERENCIA.

3.4.1.1 *Habitus general de la derecha religiosa*

La observación de que las organizaciones de la derecha religiosa persiguen objetivos políticos comunes, pero al mismo tiempo pertenecen a formaciones religioso-políticas diferentes, sugiere que se utilice un análisis de habitus global para esbozar las similitudes y diferencias entre los distintos actores. No es de extrañar que las similitudes se encuentren más bien en el ámbito de la experiencia social y las diferencias en la interpretación religiosa de esta experiencia.

Figura 3.8. Habitus general de la derecha religiosa (cuadrado praxeológico)



Fuente: Elaboración propia.

En el cuadrado praxeológico del habitus general de la derecha religiosa,⁵⁵ se observan las mayores similitudes entre las formaciones GERENCIA (GER) y LEY a nivel experiencial, tanto en la percepción de las condiciones o actores negativos como en términos de identidad como activistas político-religiosos, así como en el enfoque estratégico. Las adversidades centrales para ambas formaciones son los oponentes políticos (liberales y progresistas), el establishment político de Washington (que, después de todo, contrarresta más o menos

⁵⁵ Este cuadrado praxeológico se desarrolló a partir de los estudios detallados de varias organizaciones elaborados a continuación y, por tanto, representa un nivel de abstracción superior.

eficazmente la tentación autocrática del sistema presidencial en Estados Unidos mediante los tan mentados *checks and balances*), y la decadencia moral manifiesta en el aborto, la homosexualidad, etc. La xenofobia (hacia otras religiones) es más frecuente entre los nacionalistas conservadores (Jeffress, Land, Dobson) y menos entre los y las representantes (Paula White) de la *Prosperidad* neoliberal. Los segundos, en cambio, atribuyen una importancia considerable a los problemas de lujo (estilo, moda). Salvo por cuestiones de lujo, todos los actores comparten el planteamiento estratégico de querer restaurar una nación “cristiana”, y preferiblemente a través de un gobierno “cristiano”. Donald Trump se percibe como una oportunidad para esto. Las iglesias son vistas como activistas políticos que utilizan las campañas de evangelización para hacer campaña por los republicanos. Los cristianos son vistos como empoderados por Dios.

Las estrategias se dirigen contra las causas percibidas de los problemas: sobre todo, se trata del diablo, especificado en GERENCIA EN forma de demonios por las prácticas de exorcismo. Barack Obama se despliega en el drama apocalíptico en el papel de precursor del futuro Anticristo. Además de las causas numinosas del mal mundial, también se nombran las políticas: entre otras, las “naciones malvadas”. Esto se corresponde con la estrategia del fundamentalismo implementada en la Primera Guerra Mundial (Billy Sunday) y bajo George W. Bush, para estilizarse como el único representante legítimo de la nación a través de la política exterior.

La mayor diferencia entre las formaciones radica en las creencias religiosas, los objetivos y, por tanto, las fuentes religiosas de su propia identidad. Mientras que los evangelicales de la formación LEY SE CENTRAN EN EL legalismo y la tradición, los representantes de la *Prosperidad* y los *Independent Network Charismatics* de la formación GERENCIA operan con símbolos de poder (*power*) y se jactan de recibir revelaciones directas de Dios.

El panorama general de la derecha religiosa muestra el absolutismo de sus propias “verdades” combinado con una estrategia de

exclusión para satanizar a los oponentes políticos y el objetivo de la unificación religiosa y política de la nación.

3.4.1.2 *La nueva y vieja derecha religiosa: Ley*

Esta rama de la derecha religiosa es antigua, en la medida en que sus activistas de formación tienen una historia más larga en el activismo religioso de derecha; es nueva, en la medida en que estos protagonistas y algunos más jóvenes se han reorganizado bajo Trump después de los difíciles años de Obama. Nombres importantes ya son conocidos por episodios políticos anteriores: entre otros, Jerry Falwell Jr., James Dobson, Gary Bauer, Richard Land, y Franklin Graham.

3.4.1.2.1 AUTORIDAD

John Fea (2018a, p. 123 y ss.) describe la línea de argumentación de Falwell Jr., ya mencionada brevemente más arriba, para conjurar a sus seguidores en una visión más pragmática del candidato y del presidente Trump. Su padre, dice, también hizo campaña por Ronald Reagan en 1980, a pesar de la despenalización del aborto por parte de este último como gobernador de California. Lo que importa, dice, es elegir a un luchador que pueda ganar las “guerras culturales”. Similar es la posición de Robert Jeffress, que sueña a la manera libertaria con un estado policial dado por Dios cuya principal tarea es garantizar la seguridad de sus ciudadanos si es necesario con la fuerza interna y externa; razón por la cual Donald Trump también tiene el mandato bíblico de matar a Kim Jong Il si representa una amenaza para los EE. UU. Quiere un “hombre fuerte” para presidente, “el más duro y malo hijo de su ya sabes qué, que pueda encontrar, y creo que eso es bíblico” (p. 125). Probablemente Fea tenga razón en que en Jeffress –y de ninguna manera solo en él– la “pasión profundamente sentida por compartir el evangelio con los demás” queda neutralizada por su agenda política.

3.4.1.2.2 HABITUS LEGALISTA

Si se observa con más detenimiento el habitus religioso de estos actores de la formación LEY, surge el siguiente cuadro: en el caso de los

representantes de la nueva y antigua derecha religiosa, la percepción de los problemas (condiciones negativas) se dirige principalmente a tres puntos: otras religiones, los oponentes políticos y la decadencia moral de la sociedad. En los textos examinados por Jeffress y Graham, el rechazo de otras religiones es decididamente de gran alcance, refiriéndose no solo al judaísmo, al islam y al hinduismo, sino también al mormonismo y al catolicismo. Esto no solo perpetúa los viejos patrones del evangelicalismo WASP xenófobo del siglo XIX. También crea ciertos problemas en los acuerdos con los republicanos, en la medida en que los católicos o los mormones ocupan puestos importantes. Al mirar a Mitt Romney, una posición común era la de preferir votar a un mormón de derechas (a pesar de la religión diabólica) que al protestante de izquierdas Obama. El intercambio fue menos difícil para los Señores, incluso desde una perspectiva religiosa, de lo que uno podría suponer; ya que los izquierdistas, progresistas y liberales son en cualquier caso vistos en general como impíos y agentes del diablo. Se dice que son los principales culpables de la decadencia moral de la sociedad con su actitud de *laissez faire* cultural. El problema no resuelto del aborto es emblemático de esta decadencia.

Estas experiencias negativas se atribuyen sistemáticamente a causas religiosas. Que a los actores mencionados se les atribuya simplemente una imagen falsa de Dios (otras religiones) o la impiedad (actores políticos) es la acusación menor. Como los actores de la vieja derecha religiosa creen que, o al menos hablan como si Satanás merodease por la tierra e influyera en la gente, los disidentes políticos y religiosos son siempre sospechosos de ser agentes de Satanás. En este sentido, el Islam en particular es tachado de ser una religión diabólica, de odio y belicosa. Estos autores de la decadencia moral pueden incluso ser calificados de preparar el camino para el temido reinado del Anticristo, que ya está cerca, como ha ocurrido con Barack Obama. En cualquier caso, desde la perspectiva de la derecha religiosa, estos actores ya tienen un pie en el infierno.

Al menos tan importante como la atribución de causas es el hecho de que los propios ideales, objetivos y creencias se contraponen a

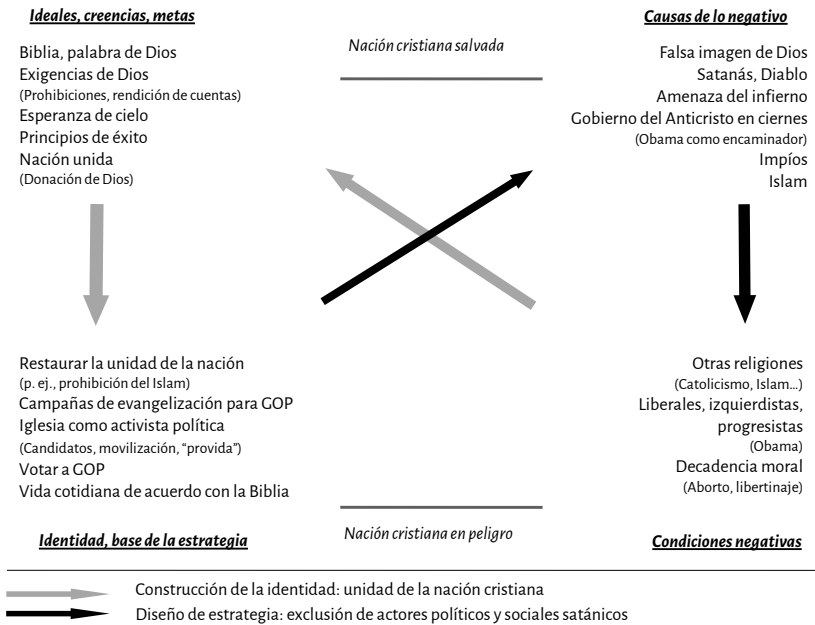
las condiciones evaluadas como negativas, para formar la identidad del propio movimiento. Una versión bíblica, legalista y nacionalista del evangelicalismo funciona como ideal. La Biblia está en el centro como reserva de principios y valores rectores. Sobre esta base, Dios plantea las exigencias adecuadas a las personas y las hace responsables. La observancia de los preceptos divinos está asociada a la esperanza de la vida eterna en el cielo. Sin embargo, las personas no se limitan a pasar al más allá. Más bien, las leyes bíblicas se ven también como principios de éxito para una “vida victoriosa”, prometiendo así el éxito en cierto grado en la existencia terrenal. Finalmente, la nación es vista como una fundación de Dios, en un sentido muy directo *One Nation under God*. De este modo, la unidad de la nación en su oposición a las religiones extranjeras que inmigran y a las ideologías “no americanas” puede considerarse ciertamente como una unidad religioso-cultural, en el sentido de las colonias puritanas fantaseadas como un baluarte legalista contra el igualmente fantaseado estado primigenio no cristiano en el nuevo continente.

Con la nación cristiana como creación divina se relaciona también un mandato de acción y una estrategia para restaurar la nación como nación cristiana. Franklin Graham ha llegado a pedir la prohibición del Islam. La derecha religiosa, en todo caso, defiende aquí los valores bíblicos que conforman la nación protestante, incluso evangelical, para ser precisos. A la iglesia se le asigna el papel de activista política con la tarea de llevar a la nación de vuelta a Dios y a su ley, por ejemplo, a través de la recaudación de fondos, el control de la educación en los consejos escolares o incluso la presentación de candidaturas a cargos públicos. Los predicadores del movimiento realizan sus campañas con publicidad más o menos abierta y movilización electoral para los republicanos.⁵⁶ Por último, para un blanco evangelical al gusto de la derecha religiosa, una vida cotidiana bíblica

⁵⁶En sentido estricto, esto viola la Enmienda Johnson, que prohíbe la publicidad de los partidos por parte de las organizaciones exentas de impuestos, por lo que se practica con precaución.

no solo es una obligación, sino también una alegría, porque aplica los principios del éxito y recorre el “Camino a la victoria” (Jeffress).

Figura 3.9. Habitus de la antigua derecha religiosa (cuadrado praxeológico)



Fuente: Elaboración propia.

En resumen, aquí la experiencia de una amenaza a la nación cristiana planteada por las creencias religiosas se procesa de tal manera que se afirma incuestionablemente la legitimidad religiosa y política de la cristiandad de la nación y se derivan los correspondientes imperativos de acción. La xenofobia que cunde, el nacionalismo de base religiosa y el autoritarismo religioso hacen de esta facción de la

derecha religiosa un aliado natural de las políticas aislacionistas de *America First* y de la titularidad autocrática del régimen de Trump.⁵⁷

3.4.1.3 *Derecha evangelical hispana: Ley*

También entre los inmigrantes hispanos hay partidarios de la derecha religiosa, aunque principalmente entre los que llevan mucho tiempo viviendo en Estados Unidos y en un estatus de reconocimiento. Debido al hecho de que entre las organizaciones religiosas de los inmigrantes latinos todavía hay mucho en juego –y también habría que tener en cuenta específicamente a la derecha católica– las estrategias políticas de las iglesias y de las asociaciones de este segmento no suelen ser fáciles de distinguir. Sin embargo, una organización representativa se ha comprometido con la derecha evangelical, la *National Hispanic Christian Leadership Conference* (NHCLC).

En mayo de 2018, dos líderes considerados por John Fea como “evangelicales de la corte” de Donald Trump se propusieron formar el Congreso de Líderes Cristianos (Fea, 2018b; 2018a) para “construir la unidad y servir a los movimientos cristianos en todo el mundo” (S. Smith, 2018b).⁵⁸ Uno de ellos, Johnnie Moore, formó parte del personal de *Liberty University Jerry Falwell* durante un largo periodo de tiempo y es un activista por la libertad religiosa en todo el mundo; el otro, Samuel Rodríguez, forma parte del círculo de asesores evangelicales de la administración Trump y es jefe de la NHCLC.⁵⁹

A diferencia del pretencioso proyecto de una organización de liderazgo mundial, la NHCLC es un éxito consolidado. Rodríguez la fundó en 2001 con la intención de unir a los hispanos evangelicales y representarlos, lo que también significa cooptarlos para sus propios intereses políticos. Según el sitio web de la organización, al hacerlo,

⁵⁷ Si se observa la clientela, se trata aquí –formulada de manera un tanto polémica– de una religiosidad hecha para pequeños burgueses autoritarios con miedo a los inmigrantes.

⁵⁸ Aquí se puede dejar a la suerte si los movimientos en todo el mundo están realmente interesados en este servicio.

⁵⁹ “National Hispanic Christian Leadership Conference (NHCLC)”: <https://nhclc.org/> (consultado el 19 de enero de 2019).

abarca las dimensiones “vertical, divina” y “horizontal, humana” a través de las “siete directivas” de la NHCLC, avanzando así la “agenda del Cordero”. La declaración de visión de la organización nombra a Billy Graham y a Martin Luther King; sin embargo, solo reproduce la Declaración de Fe de la *Billy Graham Evangelistic Association*. El primer punto de la declaración es “liderazgo profético”. Los objetivos específicos son los siguientes: hacer que las personas nacidas de nuevo (*born-again*) sean “*key influencers*” en la sociedad y en el “mercado”. La imagen mediática del evangelical blanco enfadado debe ser contrarrestada por una “comunidad multiétnica de la cultura del reino, militante pero compasiva, comprometida a compartir la verdad con amor”. Esto implicaría construir un cortafuegos multiétnico de matrimonio bíblico, rechazo al aborto y libertad religiosa –las clásicas preocupaciones de la derecha religiosa, con referencia a libertad religiosa al cristianismo y su actuación política– contra el relativismo moral, la decadencia cultural y la tibieza de la iglesia. Esto requeriría una estrategia local y nacional de “influencia” en la educación, los medios de comunicación, las empresas, las artes, el gobierno y la iglesia, con herramientas y recursos adecuados. En otras palabras, los objetivos centrales de la derecha religiosa deben imponerse de forma vinculante a toda la sociedad con herramientas modernas adecuadas para los *millennials*. Los recursos para este trabajo proceden de patrocinadores como asesores fiscales, editores, ONG y fundaciones.

Aunque se menciona a los miembros del “*Leadership*”, el Comité Ejecutivo y el Consejo de Administración, el resto del sitio web está fuertemente personalizado hacia el líder Rodríguez. Es el único del que se dan datos personales, y de forma extensa. Rodríguez –nacido en Estados Unidos y de ascendencia puertorriqueña– es supuestamente uno de los asesores del presidente Trump y ha ocupado ese cargo bajo Bush hijo y Obama. También estaría en conversaciones con congresistas de ambos partidos. Su organización, con 40.118 iglesias afiliadas, sería según esta fuente reconocida por los principales medios de comunicación como la mayor y “más influyente”

representación cristiana hispana. Como tal, se dice, figuraría en las numerosas listas de personas influyentes y sería valorada en los principales medios de comunicación como una de las principales voces latinas. Según una lista de discursos de presentación, cita haber servido en la Comisión especial de asuntos familiares del presidente Obama y haber asesorado a varios candidatos presidenciales. Rodríguez también ha recibido varios premios de los círculos evangélicos negros. Una larga lista destaca su presencia en los medios de comunicación y otra su condición de autor premiado. Entre otros cargos de la junta directiva, Rodríguez también ocupa uno en la *National Association of Evangelicals* (NAE).⁶⁰ Posee dos títulos honoríficos de universidades bautistas, está ordenado por la principal organización pentecostal conservadora Asambleas de Dios, y es pastor del Centro de Adoración Cristiana *New Season Christian Worship Center* en Sacramento, California. Al igual que el trabajo de la organización, este currículum parece totalmente enfocado a ejercer una marcada influencia en los poderosos: ascenso en el sistema y participación en la toma de decisiones desde posiciones de poder. La biografía es bastante comparable a la de un Pat Robertson, un Jerry Falwell Jr. o un Franklin Graham, aunque con menos éxito, ya que está ligado a la minoría hispana a través de la dinámica de la representación y la cooptación.

Los objetivos de la NHCLC se describen en ocho “directrices”, que sería interesante analizar con más detalle, lo que no obstante sobrepasaría el ámbito de este documento. En la terminología de la derecha religiosa, se trata en primera instancia del aborto. En segundo lugar, la “justicia” se plantea como problema. Pero no como justicia social, sino como retribución –como restablecimiento de un equilibrio abstracto, producido por la recompensa y el castigo– y, en menor medida, ligada a la idea de compasión. En tercer lugar, se tematiza la libertad religiosa, notoriamente como un rechazo al escrutinio por

⁶⁰ Este cargo también lo ocupa Gabriel Salguero, presidente de la organización latina progresista NaLEC. Véase el apartado 3.4.3.5.

parte del Estado de las actividades religiosas de los congregantes. En cuarto lugar, el tema de la familia es abordado con la información de la organización de derecha religiosa *Focus on the Family*. En quinto lugar, y esta es una excepción importante, el servicio a la creación se centra en la cooperación con la *Evangelical Environmental Network*, de corte más progresista y a través de una amplia justificación bíblica de la justicia medioambiental. En sexto lugar, se plantea la necesidad influir en la mejora del sistema escolar público. Este enfoque se debe probablemente al hecho de que la mayoría de los niños latinos asisten a escuelas públicas. “Compasión actúa”, en séptimo lugar, nombra una alianza con la ONG religiosa *Convoy of Hope*, centrada en una combinación de ayuda caritativa y apoyo para la autoayuda a los necesitados de todo el mundo. La pastoral juvenil, en octavo lugar, se presenta solo a través de un conjunto de valores, pero no se profundiza en ellos. Aunque el grueso de estos objetivos se corresponde con la agenda de la derecha religiosa, se observa una ligera apertura hacia posiciones más progresistas en comparación con la práctica de la *antigua* derecha religiosa. Sin duda, esto es en parte el resultado de trabajar con una clientela hispana y en parte, por su efecto político, una especie de estrategia de cooptación de los temas “progresistas” que se han vuelto prácticamente incontestables, como la agenda ecológica.

La sección “News” reproduce las notas de prensa de las declaraciones de Rodríguez sobre política. Junto a un inspirador *lunch meeting* sobre la reforma de la justicia penal con Ivanka Trump y Jared Kushner⁶¹ y el apoyo a la nominación del juez conservador Kavanaugh,⁶² la

⁶¹ Cómo los evangélicos se aliaron con la Casa Blanca en la reforma penitenciaria: <http://nhclc.org/how-evangelicales-teamed-up-with-the-white-house-on-prison-reform-2/> (consultado el 8 de diciembre de 2020), cit. de: <https://religionnews.com/2018/05/25/how-evangelicales-pushed-prison-reform-for-the-trump-white-house/> (consultado el 25 de mayo de 2018).

⁶² Véanse “7 Reactions from Christian Leaders to Trump’s Nominee Brett Kavanaugh for US Supreme Court”, Rev. Samuel Rodríguez (entre otros, Franklin Graham, el presidente del Family Research Council, Tony Perkins): <http://nhclc.org/7-reactions-from-christian-leaders-to-trumps-nominee-brett-kavanaugh-for-us-supreme-court/>; Rodríguez

sección se centra en el tema de la inmigración. La contradicción entre los intereses genuinos de la clientela latina de la NHCLC y las políticas radicales de inmigración del presidente Trump convierten el asunto en un acto en la cuerda floja que Rodríguez realiza con maestría. Se adapta a los estándares republicanos con un énfasis recurrente en la legalidad y ocasionales difamaciones menores, como referirse a la “industria del parto” para lograr el derecho a la ciudadanía mediante el nacimiento de los bebés estadounidenses. Por otro lado, modifica las propuestas de Trump, desaconsejando, por ejemplo, una enmienda constitucional para abolir la ciudadanía por nacimiento.⁶³ Sacó un anuncio en el *New York Times* que decía: “Los inmigrantes y la inmigración fortalecen a Estados Unidos”.⁶⁴ En el contexto de la “caravana” de migrantes de Centroamérica, Rodríguez afirma el deber de los cristianos de ayudar a los necesitados, pero delega eso a las iglesias de México y Centroamérica, argumentando que los Estados deben proteger sus fronteras y el cruce ilegal –especialmente por parte del 70 % de jóvenes de la caravana– es simplemente una violación de la ley. Queda por ver cómo se desarrollan las tensiones objetivas en el desarrollo de la actual disputa sobre la financiación del muro frente a la cuestión de los DREAMers o DACA (*Deferred Action for Childhood Arrivals*).

Rodríguez se encuentra en una posición difícil como representante de las iglesias de la comunidad hispana y al mismo tiempo

para su sitio web: <https://www.christianpost.com/news/7-reactions-from-christian-leaders-trump-nominee-brett-kavanaugh-us-supreme-court.html> (consultados el 8 de diciembre de 2020).

⁶³ “We could do it better” – Trumps faith-advisor says president should talk about more than immigration”. <http://nhclc.org/we-could-do-better-trump-faith-advisor-says-president-should-talk-about-more-than-immigration/>; cit. en Rodríguez (11 de enero de 2018); <https://www1.cbn.com/cbnnews/us/2018/november/we-could-do-better-ndash-trump-faith-advisor-says-president-should-talk-about-more-than-immigration> (consultado el 21 de enero de 2019).

⁶⁴ “How We Treat Immigrants Reflects Our Values’: Christian Leaders Publish Pro-Immigration NYT Ad, a favor de la inmigración”. <http://nhclc.org/how-we-treat-immigrants-reflects-our-values-christian-leaders-publish-pro-immigration-nyt-ad/>; cit. en: <https://www1.cbn.com/cbnnews/us/2018/july/how-we-treat-immigrants-reflects-our-values-nbsp-christian-leaders-publish-pro-immigration-nyt-ad> (consultados el 5 de julio de 2018).

como representante de la derecha religiosa. Hasta ahora resuelve los problemas correspondientes de forma legal. Habría que observar cómo reacciona cuando la política del presidente en la frontera con México provoque graves violaciones de los derechos humanos o el incumplimiento del derecho positivo estadounidense.⁶⁵

3.4.1.4 *Evangelio de la Prosperidad: Gerencia*

Dirigidas en el contexto de la acción política a objetivos muy similares a los de la derecha religiosa correspondiente a la formación LEY, en la formación GERENCIA estas orientaciones de acción política se producen religiosamente no a través del legalismo sino del carisma. El linaje carismático de la derecha religiosa, hasta ahora identificado con los nombres Copeland, Hagin, Paula White y Joyce Meyer, es ampliado por John Fea para incluir a Joel Osteen, Benny Hinn, T. D. Jakes, Creflo Dollar y Darrell Scott. Todos estos actores tienen prósperas empresas religiosas, las llamadas *megaiglesias*, a través de las cuales recaudan millones de dólares, vía la promesa de ayudar a los fieles a conseguir riqueza y salud.

Recuadro 3.3. Megaiglesias (Megachurches, MC)

Desde la década de 1980 se observa en todo el mundo que están surgiendo iglesias extremadamente grandes que muy a menudo ya no pertenecen a ninguna denominación antigua. Estas son fundadas por líderes carismáticos (Max Weber) y, en consecuencia, por regla general son dirigidas de manera autoritaria por ellos. El fenómeno se ha desarrollado en Estados Unidos, a partir de empresas evangelizadoras que tienen en su agenda la sanación y la prosperidad económica. Más allá de Estados Unidos, ahora el fenómeno es más frecuente en Asia y África. También es importante en América Latina, especialmente cuando se trata de influir en la política. Para Estados Unidos, circula la siguiente estimación de aumento cuantitativo: 350 organizaciones en 1990, 600 en 2000 y unas 1.600 hacia 2012.

La investigación sobre las MC está todavía en sus inicios. En las fuentes citadas a continuación, las organizaciones se describen como sigue. La

⁶⁵ Dado que la fecha límite para la Capital USA era a finales de diciembre de 2018, no se hace un seguimiento de las novedades aquí.

asistencia dominical a la iglesia varía entre un mínimo de 2 mil y (según la Iglesia de Yoido en Corea del Sur) 480 mil personas. A menudo, las MC no están afiliadas a denominaciones (el 40 % en Estados Unidos) o son unidades casi independientes dentro de denominaciones como las Asambleas de Dios. Se organizan de forma personal en torno a un líder carismático (normalmente masculino). Este líder suele actuar de forma autoritaria y con gran distancia de poder respecto a los seguidores. Es asistido por un clero de apoyo y administradores a tiempo completo. Gran parte del trabajo espiritual se subcontrata a grupos celulares centrados en la familia o en los intereses de los miembros en sus hogares. El mensaje suele centrarse en la prosperidad económica, la familia tradicional, la impronta cristiana en la nación en cuestión y las estrategias para conseguirlo. La presentación de los líderes hace hincapié en el éxito financiero dentro de una familia intacta, así como en una actuación similar a la de los *oradores motivacionales* en el mundo empresarial (*coaching*). Los edificios suelen ser grandes salones de eventos tipo estadio (no es raro que haya 20 mil o más asientos) o estadios deportivos. Su arquitectura y realización de eventos religiosos carece en gran medida de simbolismo religioso tradicional, connotando en cambio eventos de *oradores motivacionales* a gran escala o incluso conciertos de música de moda con tendencia al trance. Los edificios suelen estar situados en ubicaciones suburbanas con fácil acceso al transporte y tienen grandes extensiones espaciales. Los *compendios* suelen albergar tiendas de productos, patios de comidas, aparcamientos, estudios de sonido y video para la producción de material propio, alas administrativas y lugares para otros servicios. Los servicios paraeclesiósticos suelen representar una muestra de las siguientes actividades: asesoramiento y formación profesional, desarrollo de habilidades comerciales, asesoramiento financiero, seminarios para padres, asesoramiento matrimonial, guarderías, cuidado de niños antes y después de la escuela, programas para jóvenes, alfabetización, escuelas privadas, universidades privadas, asesoramiento sanitario, clínicas, servicio comunitario, programas para emigrantes, deportes de equipo y *fitness*, todo ello en mayor medida que las iglesias protestantes establecidas (Brunn, 2015, p. 2349, fichas 123.4, 123.5; véase el Recuadro siguiente).

Las organizaciones, a través de ingresos típicamente muy elevados (cuotas, donaciones, venta de mercancías, producción de audio y video, etc.), funcionan como empresas comerciales capaces de asignar capital en áreas no relacionadas con la religión (especulación inmobiliaria y bursátil, mercado educativo, medios de comunicación, etc.). Además, proporcionan una base para que sus líderes se dediquen a la actividad política.

Centros sociales para celebridades, políticos y otros

El tamaño cada vez mayor de estas iglesias de gran tamaño les permite atraer la atención de políticos, gobernantes, directivos e incluso

celebridades deportivas y mediáticas. [...] Tampoco es inusual que los aspirantes a políticos las visiten para cortejar el voto de los miles de asistentes. Asimismo, los nombres de estas iglesias y de sus pastores principales, a veces infames, suelen aparecer en los titulares por hacer el bien o por estar implicados en algún escándalo (Brunn, 2015, p. 2345).

Fuentes: Global: Brunn (2015); Bird (2017). EE. UU.: Hartford Institute for Religion Research (2010). Centroamérica: PROLADES (2011) [Trad. HWS].

3.4.1.4.1 RICA, BELLA Y PODEROSA

Un vistazo a la página web de Paula White Ministries⁶⁶ revela una presentación muy tecnológica, muy personalizada para la pastora: una “célebre autora, profesora, mentora, popular, personalidad televisiva, empresaria y predicadora de la Palabra de Dios, guiada por el espíritu” con un “papel innovador en el ministerio cristiano”. Con su perfecto estilo a la moda, la propia White promueve la deseable existencia cristiana de riqueza, salud y belleza. Las creencias del ministerio presentan los estándares más evangélicos. Se observa que, al estilo de los conservadores más antiguos, la Biblia se considera una reserva de principios que hay que aplicar. La salvación de la condenación eterna está claramente restringida a la confesión personal de Jesucristo como Señor, una fórmula evangélica común para la pertenencia a un grupo. Es interesante que White rompa con la tradición premilenaria de forma subjetiva. Según White, el Reino de Dios –entendido como sinónimo del regreso de Cristo o de la transformación radical de la sociedad– está “dentro de nosotros” y se manifiesta por nuestra obediencia a las enseñanzas de Cristo. El Reino de Dios se convierte así en un asunto íntimo de los creyentes individuales, y en la medida en que las enseñanzas de Cristo apuntan a la prosperidad, la búsqueda de la riqueza, la salud y la belleza es ahora también idéntica a la realización del Reino de Dios. En consecuencia, las enseñanzas de Jesús son interpretadas por White en el sitio web y en los videos enlazados para aplicarlas primero a la vida privada.

⁶⁶Véase <https://paulawhite.org/> (consultado el 4 de julio de 2020).

En segundo lugar, pero claramente, White también pone la política en el punto de mira de su clientela. La sección “*Mission*” de su página web muestra a White hablando desde el atril del presidente estadounidense. En esta sección, el modo carismático de legitimación se hace especialmente claro cuando se sabe que White tuvo una visión de Dios según la cual todos los que “caigan bajo el sonido de su voz se salvarán, pero los demás caerán en la oscuridad”. Así advertido, uno se entera de que su misión es difundir la verdad, la transformación, la plenitud y la felicidad. Espera que su trabajo contribuya a una “nueva era de lo que Dios está haciendo en la tierra” en la que el “poder de Dios” se manifieste para un verdadero “cambio”.⁶⁷ Bajo “*Global News*”, uno es recibido por otra foto de White en el atril presidencial, detrás de ella reunidos devotamente Trump, su esposa, su hija, el vicepresidente y un prelado católico de aspecto poco halagüeño.⁶⁸ Además, uno encuentra las opiniones de White en cuestiones técnicas de política en sentido estricto: cuando se trata de alabar al presidente Trump. Por ejemplo, elogia la sustitución del TLCAN por el USMCA como un paso hacia una mayor amabilidad con Estados Unidos y un éxito para los agricultores y trabajadores estadounidenses. No se dice ni una palabra sobre los nuevos problemas para los trabajadores mexicanos. En cambio, saca el máximo provecho identitario rindiendo homenaje al egoísmo nacional y a una imagen idealizada de sí mismos: que los estadounidenses son el pueblo más generoso de la tierra, y que si Estados Unidos prosperara, el mundo entero se beneficiaría.

⁶⁷ En aras de la corrección, hay que mencionar también los varios *ministerios de beneficencia* (trabajo social con huérfanos de África, presos, ayuda local y ayuda de emergencia) a los que donar.

⁶⁸ Véanse <https://paulawhite.org/global.html> y <https://paulawhite.org/paula.html#news1-25> (consultado el 4 de julio de 2020).

Recuadro 3.4

Paula White sobre el Tratado de Libre Comercio NAFTA/USMCA

30 de noviembre de 2018

PASTOR PAULA HACE UNA DECLARACIÓN SOBRE LA FIRMA DE LA USMCA - CASA BLANCA

Me complace anunciar mi apoyo al acuerdo firmado por el presidente Donald J. Trump con México y Canadá en la renegociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Apoyo el nuevo Acuerdo Estados Unidos-México-Canadá (USMCA) ya que será una victoria mutuamente beneficiosa para los agricultores, ganaderos, empresas y trabajadores norteamericanos.

Los estadounidenses son el pueblo más compasivo y generoso del planeta y creo que cuando los estadounidenses prosperan, el mundo se beneficia. El nuevo Acuerdo Estados Unidos-México-Canadá creará un comercio más equilibrado y recíproco que apoye empleos bien remunerados para los estadounidenses y haga crecer la economía norteamericana.

Con el tiempo, todos los acuerdos deben ser reevaluados y ajustados, y el TLCAN, de 24 años de antigüedad, debía ser sustituido por el USMCA, más favorable a los Estados Unidos. Confío en que la prosperidad resultante de este nuevo acuerdo comercial sirva para ayudar a los más necesitados de todo el mundo.

Que Dios bendiga a Estados Unidos.

Fuente: <https://blog.paulawhite.org/2018/11/official-statement-on-usmca-signing-by.html> (consultado el 4 de julio de 2020).

Incluso más que los asuntos económicos internacionales, White se siente llamada a comentar la fe del presidente. Tal vez sería mejor decir: difundir una noción ilusoria sobre la fe de Trump en público, a la que los discursos y acciones de Trump no contribuyen en nada. Con ocasión del *Thanksgiving* (21 de noviembre de 2018), Paula White dejó claro cómo la fe de Donald Trump guía sus acciones como presidente, lo bendecida que está la nación por tenerlo como presidente y que Dios a veces usa a las personas más improbables para avanzar en sus planes. En preparación para las *Midterms* [elecciones intermedias], el

23 de octubre de 2018 publicó “La verdad sobre nuestro Presidente”: Trump ama al pueblo y ama a Dios. Por eso es urgente acudir a las urnas, dijo.

La carrera hacia las elecciones también es el tema de un video con Paula White mostrado en *Kenneth Copeland Ministries* el 29 de enero de 2019,⁶⁹ que sería digno de un análisis más profundo. Introducido con un fuerte simbolismo nacionalista, las personas apostrofadas como importantes (una con “antecedentes en el mundo corporativo”) disertan sobre la clasificación de los ciudadanos no por clase o raza sino por religión; que hay mucha persecución a los cristianos; que Paula White “no hace política, sino que hace a Dios”; que los “izquierdistas y liberales” son del demonio como el brujo Elimas en Hechos (13:8 y ss.); y que esto también se aplica a los demócratas que están a favor del aborto –y finalmente que es del diablo no ir a las urnas.

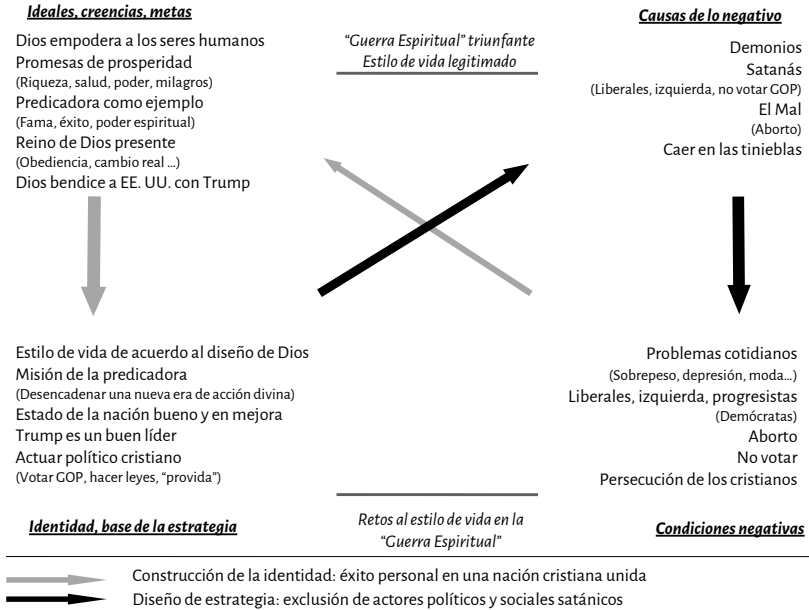
3.4.1.4.2 HABITUS DEL ENRIQUECIMIENTO

Aunque la facción de la *Prosperidad* de la nueva derecha religiosa puede ser atribuida a la formación GERENCIA, vale la pena examinar los habitus de esta facción y los *Independent Network Charismatics* por separado.⁷⁰

⁶⁹ Véase la tertulia con George y Terri Pearsons, Buddy Pilgrim y Paula White-Cain en el Believer’s Victory-Video: “The Truth About Our President” (*Kenneth Copeland Ministries*, 23 de octubre de 2018). <http://www.kcm.org/watch/tv-broadcast/the-truth-about-our-president> (consultado el 29 de enero de 2019).

⁷⁰ Me refiero aquí a Paula White como ejemplo.

Figura 3.10. *Habitus de la derecha de la prosperidad*
(cuadrado praxeológico)



Fuente: Elaboración propia.

En general, este habitus deja poco espacio para las condiciones sociales negativas. La estrategia consiste más bien en suscitar expectativas positivas y promover actitudes que luego se traduzcan en planteamientos estratégicos políticamente deseables. Aunque la empresaria religiosa enmarca repetidamente su oferta con la metáfora común de la guerra espiritual, si se examina con detenimiento, se pone poco énfasis en el retrato de los oponentes y el conflicto como tal. Aquí se trata más bien de un estilo de vida, y en concreto de un estilo fuertemente orientado al consumo, el ascenso social, la riqueza, el poder, la influencia, la salud y la belleza. En cuanto a las experiencias negativas, los problemas cotidianos, como la obesidad, los estados depresivos, los problemas con el estar a la moda, etc., ocupan

en consecuencia bastante espacio. Este tipo de problemas se contrarrestan con el brillante ejemplo de la propia empresaria, como dama de buen ver y de gran éxito en la gran mayoría de los ámbitos de la vida. La propia White se convierte en un ideal religioso.

Además de la vida cotidiana de las clases altas, solo sale a relucir la política. Al igual que con la nueva y vieja derecha, los izquierdistas, los liberales y los progresistas, y finalmente los demócratas, el aborto y la abstención en las elecciones se nombran aquí como problemas importantes. La persecución de los cristianos se menciona más bien de pasada, pero puede verse como una contrapartida a la problematización del Islam en la vieja derecha religiosa. La atribución de causas a las experiencias negativas también sigue siendo escasa y puramente religiosa. Según la doctrina de la guerra espiritual, uno se enfrenta a los demonios, a Satanás y al mal. El infierno se menciona de manera eufemística como la caída en las tinieblas y, al mismo tiempo, se despoja de sus connotaciones excesivamente míticas para la clientela más culta.

Este habitus se centra en los ideales y los objetivos. Aquí es donde se forma la identidad para apoyar el rumbo republicano en la acción social y política. En esta formación, Dios capacita a los creyentes en lugar de exigirles. Él los ama y les da el poder de prevalecer. Además, Dios les promete riqueza y salud, que sabe impartir mediante milagros. Esto se ejemplifica textual y visualmente en la página web con la puesta en escena de la propia empresaria, que –como ya se ha dicho– ejemplifica con su persona la realización del Reino de Dios en una nueva era a través de la riqueza y la belleza. La salvación se concibe, pues, como la transformación del hombre en el presente. La visión de la nación juega un papel importante. Está bendecido por Dios a través del nuevo líder Donald Trump, que ama a Dios y se guía por su fe.

Así se dan las condiciones de la identidad y los planteamientos estratégicos del movimiento. Los problemas de la vida cotidiana se resuelven luchando por un estilo de vida acorde con el “diseño de Dios”; más concretamente, siguiendo el ejemplo del empresario

religioso. La misión particular de este último consiste precisamente en una especie de política divina. Utilizando la frase de Paula White citada anteriormente “ella no hace política, hace a Dios”, que es un eufemismo de sus acciones altamente políticas en vista de la prohibición de la publicidad de los partidos (Enmienda Johnson) y al mismo tiempo le otorga mayor sacralidad. De este modo, trae el conocimiento salvador de Cristo, trae la libertad, la verdad y el cambio; y así trabaja para ayudar a traer una nueva era de acción divina y cambio social a través del poder de Dios. En el caso de White, esto equivale muy directamente a apoyar a Donald Trump. Este último es señalado muy a menudo como un excelente líder del país. En consecuencia, el estado de la nación se presenta como muy bueno y en vías de mejora. Las acciones políticas en las que se espera que participen los cristianos de a pie incluyen el voto “a favor de la Biblia” en las elecciones intermedias de 2018, la imposición de la oración en las escuelas y, por tanto, la “libertad religiosa”, la adopción de medidas contra el aborto y la defensa de la legislación religiosa.

En resumen, este discurso de la prosperidad es una ofrenda religiosa a la clase media consumista que apela a las pretensiones de estos individuos. No es tanto una denuncia de las malas condiciones sociales como los lamentos de la vieja derecha religiosa. No se basa en la demanda, sino en la oferta, cebando las pretensiones aspiracionales de esta clientela con objetivos idealizados de riqueza, salud y belleza. Sin embargo, para esta clase de personas, los republicanos no son en absoluto la opción más obvia. Esto hace que sea aún más importante para los objetivos políticos de la derecha religiosa conectar la promesa religiosa de prosperidad con acciones y opciones políticas concretas, como la renegociación del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México. Además, es importante impregnar la persona del político republicano en el poder –en nuestro caso Trump, pero antes G. W. Bush y Ronald Reagan– con todo el sentido religioso posible. De este modo, a pesar de las diferentes valoraciones de las condiciones sociales negativas y de los ideales religiosos, la orientación de la acción política se reduce aquí

prácticamente a lo mismo que en la antigua derecha religiosa. Por último, el trueque de la legitimidad religiosa de un político gobernante por el prestigio social del experto religioso puede observarse en Paula White en un grado particular. Un golpe maestro en este sentido fue la afirmación –ya descrita con más detalle anteriormente– de haber llevado a Trump a la fe.

3.4.1.5 *Independent Network Charismatics (INC): Gerencia*

El INC también atiende a una clientela aspiracional, aunque más joven y con pretensiones algo diferentes. Tal vez se podría decir que en lugar de una orientación “cosmopolita” (como White), estos actores persiguen una programática cósmica-política, en la medida en que una reestructuración radical de la sociedad se sitúa en el marco de los procesos cósmicos. Similar al *Discipleship Movement* mencionado anteriormente, esta es una corriente descentralizada en la formación GERENCIA que está en proceso de surgir, pero ya tiene su propio estilo (Christerson y Flory, 2017). Se conecta con los nombres de Bill Johnson (*Bethel Church*, Redding), Mike Bickle (*International House of Prayer*, Kansas City), Cindy Jacobs (*Generals International*, Red Oak), Chuck Pierce (*Glory of Zion Ministries*, Corinth), y Ché Ahn (*Harvest International Ministries*, Pasadena).

3.4.1.5.1 APÓSTOLES Y PROFETAS

Estas personas se han dado el título de “apóstol”. Esta forma de título –especialmente cuando se utiliza para la autoconsagración– va acompañada de una imagen autoritaria del portador; implica en particular su independencia de todo tipo de otras autoridades; e insinúa una comunicación infalible e inmediata con la divinidad y, por tanto, también una especie de don de profecía política. Al igual que muchos otros movimientos religiosos emergentes –como el movimiento *Latter Rain* en la década de 1940– estos grupos se asientan, en cierto modo, de forma parasitaria en las estructuras preexistentes del pentecostalismo, el movimiento carismático y los evangelicales. Su “*unique selling position*” es que alteran algunas disposiciones significativas en la red de la identidad religiosa existente. Un primer

reajuste es la apostolicidad y, por tanto, la introducción de una nueva comprensión de la autoridad. Un segundo factor es el fuerte énfasis en los milagros, que, aunque también se invocan en principio en el pentecostalismo tradicional, aquí se comercializan como algo especial y nuevo. Un tercer factor, bastante importante, es el cambio en la comprensión del tiempo. El Reino de Dios –entendido en el sentido teocrático y en términos sociopolíticos– puede supuestamente construirse en la historia, creando una imagen fundamentalmente optimista del futuro. Por último, los apóstoles trabajan en los grupos que les han sido asignados de manera informal según el concepto de venta del marketing piramidal, es decir, con la promesa de que quien abra su propio grupo tendrá éxito en el menor tiempo posible. A diferencia del movimiento de la prosperidad, con ministerios individuales sin cooperación, los independientes son emprendedores en red. Sin embargo, los contactos no se desarrollan según un patrón fijo, como en los modelos/doctrinas del discipulado o el iglerecimiento, sino de forma espontánea y más bien por casualidad. Por lo tanto, en última instancia, depende de las capacidades de los líderes individuales el número de sus propios seguidores y de otros líderes que los aceptan como líderes carismáticos y el alcance de su esfera de influencia. El movimiento está jerarquizado de manera informal, por así decirlo. Los bienes de salvación que se comercializan a la clientela no son tanto doctrinas y sermones como experiencias entusiásticas y de realización con “poder”, por ejemplo, durante la imposición colectiva de manos en actos religiosos. Poco discurso racional, pero mucha emoción a través de la comunicación viral, los medios sociales en formatos para el *smartphone* y demás es el modo de comunicación que se presenta como interesante y atractivo para los INC, especialmente los más jóvenes.

A diferencia de la corriente de la Prosperidad, aquí tampoco se hace hincapié en la prosperidad y la salud individuales, sino en la participación en una lucha cósmica espiritual para cambiar el mundo, un préstamo de la antigua *Dominion Theology*. En cierto sentido, los expertos del INC han modernizado la antigua doctrina con sus

metáforas monárquicas en términos de teoría de sistemas. El *“Seven Mountain Dominionism”* enseña que los fieles deben conquistar “siete montañas culturales”: la religión, la economía, la educación, la familia, los medios de comunicación, el arte y, finalmente, el gobierno. Para ello, no se trata de derribar las estructuras, sino de que los seguidores del movimiento, designados por Dios, ocupen puestos de responsabilidad en los distintos subsistemas, es decir, una estrategia de control religioso extremadamente adaptada. Sin embargo, según Brad Christerson y Richard Flory (2017), no hay ideas claras sobre qué hacer con ese control. Hay una actitud bastante emocional contra el aborto y el matrimonio gay en el movimiento INC, pero no hay ideas sobre cómo reducir la pobreza o resolver los conflictos internacionales (Briggs, 2018).

Recuadro 3.5. “Profecías” políticas - INC, Mike Bickle

Las “profecías” políticas y el desmantelamiento de los textos bíblicos - el ejemplo de Mike Bickle

En un discurso de 2011, Mike Bickle esbozó que millones de judíos fueron asesinados porque no aceptaron a Jesús como un regalo de Dios para ellos. Bickle utilizó el versículo 16:16 del libro del profeta Jeremías para explicar por qué Hitler pudo asesinar a los judíos. Bickle afirma:

El Señor dice: “Voy a dar a los 20 millones la oportunidad de responder a los pescadores. Y yo les daré misericordia”. Y dice: “Y si no responden a la misericordia, entonces enviaré a los cazadores”. Y el cazador más famoso de la historia reciente es un hombre llamado Adolf Hitler. (M. Bickle, cit. en M. E. Johnson, 2016)

Teniendo en cuenta que la “cacería” de Hitler tuvo éxito con la muerte de 26 millones de rusos, en su mayoría civiles, y 6 millones de judíos, también civiles, uno se pregunta naturalmente a qué se refiere el Sr. Bickle con la concesión de la misericordia a la que estas personas mejor hubiesen respondido. ¿Y quiénes son los “pescadores”? ¿Misioneros estadounidenses? ¿Los que no responden positivamente a las imposiciones de la derecha religiosa son, por consiguiente, masacrados por la derecha laica a petición de Dios?

Sobre la exégesis: el texto según Reina-Valera (RVR, 1960) dice:

He aquí que yo envío muchos pescadores, dice Jehová, y los pescarán, y después enviaré muchos cazadores, y los cazarán por todo monte y por todo collado, y por las cavernas de los peñascos. Porque mis ojos están sobre todos sus caminos, los cuales no se me ocultaron, ni su maldad se esconde de la presencia de mis ojos. Pero primero pagaré al doble su iniquidad y su pecado; porque contaminaron mi tierra con los cadáveres de sus ídolos, y de sus abominaciones llenaron mi heredad. (Jer. 16:16 y ss.).

El contexto histórico es la amenaza a Israel por parte del Imperio Babilónico; y la crítica se dirige contra la clase alta de Jerusalén, que pisotea las exigencias de la ley para una sociedad orientada al derecho (*Mishpat*) y a la justicia (*Zedakah*), porque busca la riqueza y la salud solo para sí misma mientras oprime a la población rural y a la población urbana pobre y adora ídolos de metales preciosos en lugar de a Yahvé—es decir, según los principios de las doctrinas de la Prosperidad y del Dominio, formas modernas de idolatría.

Después de todo, cabe preguntarse si el señor Bickle ha pensado alguna vez en cómo tratará el Señor a los que tergiversan sus palabras.

Fuente: Mike Bickle, cit. en M. E. Johnson (2016).

Sin embargo, existen ideas con vistas a la presidencia. Bastantes representantes de esta corriente siguen a Lance Wallnau y ven a Trump como una figura de Ciro: un rey no israelita al que Yahvé unge para derrotar a los babilonios. Del mismo modo, se dice que Dios ha hecho presidente a Donald Trump para derrotar a los enemigos y restaurar la nación. Wallnau también aclaró el frente político durante una reunión con Trump antes de su candidatura. Trump, dijo, debe continuar su trabajo como una “bola de demolición del Espíritu contra la political correctness que ahoga e intimida a la comunidad cristiana como si fuera brujería” (Christerson y Flory, 2017, p. 100).

P. Frank Amedia, también apóstol, se ha unido a varios activistas del INC para crear el imperdible sitio web *POTUS Shield*⁷¹ para proteger al presidente de los ataques satánicos. Marcial en su primera aparición y luego más bien tibio en su sucesiva presentación, *POTUS*

⁷¹ Véase “POTUS Shield” (Amedia, Frank, s.f.): <https://www.potusshield.com/> (consultado el 13 de abril de 2020). El sitio web retiró la gran “llamada a las armas” en abril de 2020 debido a la “situación actual de nuestro país”, es decir, la pandemia por COVID.

Shield se presenta como un “consejo de prelados” que quieren fabricar un escudo espiritual. El objetivo de esta red apostólica, dice, es la afirmación de los Estados Unidos, pero también la reforma “de los Estados Unidos de América como UNA nación bajo DIOS”. Además, los prelados son capaces de “discernir, declarar y decretar las estrategias del Señor para nuestra nación” sobre la base de la Escritura entendida de una manera nueva gracias a la “revelación reciente”.

Generals International (GI),⁷² dirigida por Cindy Jacobs, tiene el lema “formamos generales”, dando un giro militarista al omnipresente concepto de *líder*. Esto se entiende desde el encuadramiento de los acontecimientos mundiales en una batalla cósmica entre el bien y el mal, la llamada guerra espiritual, una batalla entre Dios y el diablo, que por supuesto tiene lugar en la tierra en forma de actores y acontecimientos sociales. Sin embargo, el Espíritu Santo permite discernir, mediante la oración y la profecía, que el enemigo no son los propios actores, sino las fuerzas del mal que están detrás de ellos. En su forma más simple, la profecía es “ver lo que Dios ve, escuchar lo que Él dice, y hablar su verdad en una persona o circunstancia”. En este sentido, Jacobs realiza una labor educativa para orientar la acción de sus seguidores en la dirección correcta. Porque los que aceptan a Jesús tienen autoridad sobre las tinieblas y pueden exponer los engaños de Satanás, así como llevar el amor de Dios a los lugares oscuros. Dicha guía se proporciona en el programa de televisión profético *God Knows*, entre otros. ¡Solo Dios sabe lo que sabe Cindy Jacobs!

Su presencia en la red (30 de enero de 2019) está moderadamente personalizada. El mensaje de la página de inicio se compone de un emblema de aspecto militar, una referencia de aspecto apocalíptico a la “Cumbre Profética Mundial” (una zarza en llamas diseñada como un globo terráqueo en llamas), la Casa Blanca, una imagen de la Sra. Jacobs con un profeta amistoso tomando café y referencias a la guerra espiritual. La señora de mediana edad, poco estilizada y

⁷² Véanse <https://www.generals.org/home/> y “Generals International” (Jacobs, Cindy, s.f.): <https://www.generals.org> (consultado el 30 de enero de 2019).

algo corpulenta, actúa como la conductora estelar de noticias ideal para los estadounidenses promedio. Las impresiones de la Cumbre Profética Mundial muestran a gente de edades que van desde los *millennials* hasta mediados de los 40 años. Este evento de adoración y predicación entusiásticas es asociado al “empoderamiento por medio de palabras proféticas estratégicas, un tiempo para acelerar, un nuevo movimiento de Dios, dar sentido al caos, amor abundante, estrategias para la cosecha, restaurar la tierra”, con el objetivo de regresar a la “esfera de influencia” propia como embajadores del Espíritu Santo. En el plano del discurso, la frecuente llamada a la oración funciona como una referencia al mensaje de la profetisa. La oración es una actividad cotidiana para el protestante medio de Estados Unidos, y su contenido cognitivo contribuye en gran medida a la formación de la identidad. Por lo tanto, no hay que subestimar la capacidad de movilización y dirección de las profecías de la Sra. Jacobs y sus colegas.

La autoridad profética se deriva de manera puramente carismática de una supuesta interpelación directa de Dios. “Y esto es lo que el Señor me dijo esta mañana [...] y el Señor dice [...] y el Señor dice [...]” (29 de noviembre de 2018) etc. La Sra. Jacobs tiene la vista puesta especialmente en “las naciones” para su misión profética, pues el Señor la ha llamado con la siguiente palabra bíblica: “Pídeme las naciones como herencia, y los confines del mundo como posesión”.⁷³ La profetisa está cumpliendo con esta responsabilidad, por ejemplo, a través de un *rally* de oración puesto en escena en su sitio web con ocasión los primeros 100 días de Donald Trump en la presidencia.⁷⁴ El undécimo día se abre con el siguiente versículo bíblico: “Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y para destruir, para arruinar y para derribar, para edificar y para

⁷³ Al presentar al colega del profeta Jacobs en el sitio web de Morningstar: <https://www.morningstarministries.org/biographies/cindy-jacobs> (consultado el 30 de enero de 2019).

⁷⁴ Véase <https://www.generals.org/rpn/single/pray-100-day-11/> (consultado el 30 de enero de 2019).

plantar” (Jeremías 1:10). En los EE. UU. bajo Trump, actualmente se están arrancando las “raíces impías” y se están sustituyendo por las cristianas. En cualquier caso, dijo, esto debe hacerse rápidamente. Porque si las fortalezas de los impíos son destruidas, el diablo tratará inmediatamente de llenar el vacío con plantas aún más impías. “¡Lo primero que se necesita es limpiar la corrupción y el amiguismo de [Washington] D.C. El presidente Trump tiene fuertes sentimientos al respecto y planes firmes para ponerlos en marcha”. La Iglesia y el Estado deben, a su entender, trabajar juntos ahora para abordar cuestiones importantes como el problema del aborto, el bienestar de los niños, la pobreza de los ancianos y la seguridad pública. “Los conocimientos empresariales de Trump” serían la clave para resolver el problema de la pobreza. En resumen, habría que alabar a Dios “porque ha dado a esta nación la oportunidad de enderezarse”. Otros días del evento de oración también se dedican a cuestiones políticas concretas, como la revitalización de la empresa y la economía, la reforma de leyes clave o la formación del gabinete en cooperación con el Congreso.

Cindy Jacobs es menos agresiva políticamente que Paula White, pero también tiene un lenguaje político claro. Por otro lado, si se mira la página web de Mike Bickle,⁷⁵ se encontrará un ambiente de festival con *millennials* celebrando y rezando, pero nada de política. Sin pretensiones y con la mayor naturalidad, la *Bethel Church de Bill Johnson*⁷⁶ parece ofrecer programas de relajación espiritual para los estresados treintañeros de California: apóstoles, Espíritu Santo y oración; nada de política. Esto no quiere decir que Bickle y Johnson no se pronuncien ocasionalmente sobre cuestiones políticas. Pero sí significa que los grupos pertenecientes a los Independent Network Charismatics tienen estrategias diferentes con respecto al papel de la política en la agenda pública. Esta corriente de la formación GERENCIA se forma así

⁷⁵ Véase “International House of Prayer” (s.f.): <https://www.ihopkc.org/> (consultado el 30 de enero de 2019).

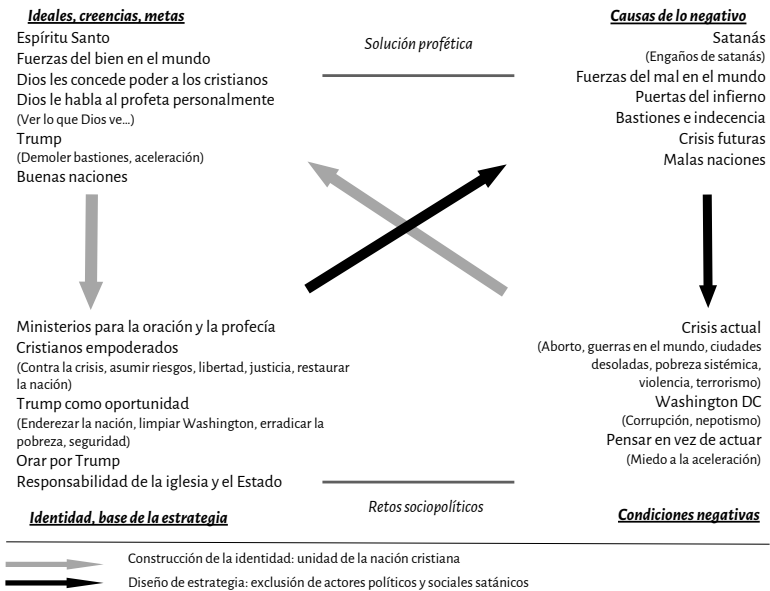
⁷⁶ Véanse “Bethel Redding” (2019): <https://bethelredding.com/home> y “Ministerios de Bill Johnson” (2019): <https://bjm.org/> (consultados el 30 de enero de 2019).

más por el acuerdo de disposiciones relacionadas con la práctica específicamente religiosa: apostolicidad, profecía, guerra espiritual (con diferente interpretación del aspecto espiritual), milagros, gestión del estrés, etc., pero menos por una estrategia política explícita.

3.4.1.5.2 HABITUS DE DOMINACIÓN

Así pues, los grupos de INC tienen perfiles diferentes en cuanto a la presencia de la política en sus relaciones públicas. Sin embargo, cuando abordan explícitamente cuestiones políticas, están unánimemente dispuestos a interpretar los acontecimientos políticos con la metáfora de la guerra espiritual. En el siguiente esbozo de habitus, de acuerdo con nuestro interés en la dimensión política de la práctica religiosa, nos centraremos en los expertos políticamente activos, es decir, aquí Jacobs y Bickle.

Figura 3.11. Habitus de la Independent Network Charismatics - Derecha (cuadrado praxeológico)



Fuente: Elaboración propia.

La fuerte concentración de la disposición religiosa de los creyentes de INC en la oración y la profecía puede ciertamente ser canalizada por los expertos en estrategias políticas. Así lo demuestra, en particular, la organización *Generals International*. Las condiciones negativas que deploran son tematizadas con gran detalle. Bajo el término “crisis actual” o “caos” resumen el aborto, las guerras en el mundo, el abandono de los centros urbanos, el aumento de la violencia (masiva) y el terrorismo. Es especialmente interesante la calificación de la pobreza como fenómeno sistémico. Justo en la línea de Trump está la equiparación de Washington D.C. con la corrupción, el amiguismo y la legislación deshonesto. En cuanto a las actitudes personales, se destaca una cosa en particular: el miedo a la aceleración y la tendencia a pensar en lugar de actuar.

A la vista de la denominación concreta de los problemas, sorprende a primera vista que su atribución de las causas sea puramente religiosa, como ocurre con los demás actores de la derecha religiosa. Satanás engaña, por lo que la verdad profética se necesita con mayor urgencia. Las fuerzas del mal están en el mundo y levantan sus fortalezas, las puertas del infierno se abren, las crisis futuras amenazan y las naciones malvadas (“naciones cabritos”, Mateo 25:31-46) no hacen nada bueno.

De hecho, es lógico contrarrestar estas condiciones calificadas como negativas con creencias centradas en el empoderamiento y la profecía. Dios empodera a las personas y hace que estén dispuestas a asumir riesgos para entrar en asociación con Él para la redención del mundo. Este es el tema central de la profecía y, por tanto, el papel de la propia empresaria religiosa. Es la profecía la que, a pesar de los intentos de engaño de Satanás, es capaz de recibir la verdad divina directamente, “para ver lo que Dios ve, para escuchar lo que Dios dice, y para seguir proclamando su mensaje”. Revela soluciones a los problemas, corrige y anima. Al hacerlo, también muestra la voluntad divina tras el nuevo presidente Trump y puede hacer plausible por qué la aceleración de la acción política es necesaria como una nueva obra de Dios para hacer una diligente diferencia en el mundo –tal y

como lo prevén los anuncios de Trump. Las naciones que son buenas (“naciones ovejas”) son dóciles frente a ello.

Con esto, las identidades religioso-políticas y los planteamientos estratégicos de los líderes y la clientela del movimiento quedan clarificados. En el centro están los líderes de las organizaciones de GERENCIA con oficio profético y actividad de oración. En este contexto, una de sus funciones más importantes es la interpretación religiosa de los acontecimientos políticos. El conocimiento mediado por la profecía y el empoderamiento de los creyentes les hace estar dispuestos a asumir riesgos, abiertos a la aceleración de los procesos sociales y políticos, y activos en el desarrollo de “estrategias de cosecha”, justicia y libertad, lo que en última instancia equivaldría a restaurar la nación. El presidente Trump, en este contexto, es la oportunidad personificada para enderezar la nación, y hacerlo tan rápido como sea necesario; para revitalizar los centros urbanos, para abordar la pobreza de forma sistémica debido a su perspicacia empresarial, para hacer cumplir la ley y el orden, y, por último, pero no menos importante, para limpiar Washington D.C. de la corrupción. El papel de los creyentes en esto es interceder por el presidente en todos los asuntos que acabamos de mencionar. Esto, por supuesto, no significa sino que los fieles, a través de la oración, se sintonizan cognitiva y emocionalmente y se identifican con el gobierno de Trump. Incluso entre los INC, el año 2019 ya se ve positivamente en su arranque y está lleno de grandes expectativas. Es interesante e importante el hecho de que la Prof. Jacobs considera que la Iglesia y el Estado tienen una responsabilidad compartida; es decir, valora como óptima la intervención directa de los actores religiosos en la acción de gobierno.

En resumen, se trata –más concretamente en el caso de *Generals International*– de una figura transformadora altamente política de piedad carismática. El hecho de que la práctica religiosa se centre en la oración y la profecía no conlleva de por sí una dinámica de compromiso político. Por ejemplo, la atribución de causas a los problemas sociales es puramente religiosa y no política o sociológica. Además, el fuerte enfoque en la comunicación de la “verdad” profética apunta

a una demanda religiosa de explicación de una situación social general confusa a la que se enfrenta la clientela. La profetisa satisface esta demanda a través del fuerte énfasis en el simbolismo religioso, como la oración y la profecía. El discurso religioso parece, pues, apolítico a primera vista. Sin embargo, el análisis de habitus, con su relación controlada de los enunciados experienciales e interpretativos, muestra que no hay que dejarse engañar por esta apariencia. Más bien, el instrumento de la profecía está directamente relacionado con la expresión de la opinión política y sirve para canalizar la demanda religiosa hacia posiciones políticas. El quid de la presente estrategia religioso-política es precisamente que las condiciones sociales negativas, así como las estrategias religiosas y políticas, se elaboran detalladamente y luego se derivan de forma bastante directa de la acción de entidades trascendentes como el diablo, los demonios y Dios. Por un lado, esto evita la necesidad de atribuir causas sociales a los fenómenos sociales, lo que pondría a los profetas bajo una fuerte presión por falta de conocimientos políticos y sociológicos detallados. Por otra parte, la derivación directa de las recomendaciones de estrategia –por ejemplo, el sentido de los negocios de Trump como operador infalible del equilibrio social– de entidades trascendentes (Dios, Espíritu Santo) y del conocimiento sobrenatural (la profecía) hace innecesario entrar en discusiones de estrategia sociológica o política, como sería el caso de la argumentación ética. Uno sabe directamente de Dios cuál es la estrategia correcta.

God Talk –la referencia directa de los acontecimientos en el espacio experiencial a factores trascendentes– es claramente reconocible aquí como una estrategia religiosa –política general, pero se encuentra con ligeras variaciones entre prácticamente todos los actores de las formaciones GERENCIA y LEY. *God Talk* es el problema central para cualquier compromiso racional con esta variedad de actores religiosos.

3.4.1.6 *La derecha religiosa negra: Gerencia*

Con profecía al poder, podría ser también el lema de la organización de la derecha religiosa negra, analizada en lo que sigue. Sin embargo, no se trata de dominar el mundo, sino de tener voz en Washington.

Desde los años setenta, cada vez más jóvenes negros protestantes ascienden socialmente en medio del auge del mundo empresarial de funcionamiento tecnológico y neoliberal y se instalan en los suburbios de las clases medias altas; surgen megaiglesias neopentecostales del estilo Prosperidad en los suburbios de las clases medias negras, por ejemplo en Maryland o en los alrededores de Baltimore. Bajo la influencia neopentecostal, el *habitus* religioso de la nueva clase media negra se aleja del de las iglesias negras.

Esta nueva clase media negra vota a los republicanos y, a veces, rechaza de plano la *ideología del Estado de bienestar de la iglesia negra*. A menudo comparte las ideas de los evangelicales blancos de derecha y los neofundamentalistas sobre la búsqueda individual de la felicidad, el capitalismo competitivo y la conformidad con el mercado [...]. (Hochgeschwender, 2007, p. 231)

Más específicamente, el “Evangelio de la Prosperidad” neopentecostal y su asociada doctrina mágica de la *Palabra de Fe* (palabra declarativa), así como la “teología” de la *Guerra Espiritual*, están ganando mayor influencia entre estas clases medias advenedizas negras (así como entre los blancos). Con estos discursos, los expertos religiosos desvían la atención de sus adeptos del enfoque histórico de las iglesias negras en la injusticia estructural y los juramentan en las perspectivas de movilidad ascendente puramente individuales en la lógica neoliberal. De este modo, las organizaciones correspondientes convergen religiosa y políticamente con la formación GERENCIA y la derecha religiosa.

Un ejemplo destacado de esta tendencia es el grupo de 12 pastores negros invitados a la Casa Blanca por el presidente Trump en agosto de 2018, en una plataforma similar a la de Trump. Entre ellos estaba Alveda King, sobrina de Martin Luther King y partidaria de Trump

durante la campaña de 2016, que desde entonces ha figurado repetidamente en la publicidad de la Casa Blanca en torno al presidente. Esa invitación desató una tormenta de protestas entre los creyentes negros, al igual que las visitas de Trump a las iglesias negras durante la campaña. Uno de los visitantes de la Casa Blanca fue el reverendo Darrell Scott, quien sostiene que Trump “probablemente va a ser [...] el presidente más pro-negro que hemos tenido en nuestra vida” (Scott, 2018).⁷⁷ Scott fue miembro del equipo ejecutivo de transición de Trump y se presenta como el representante del protestantismo negro en el entorno de la administración. Las diferencias religioso-políticas con las otras corrientes de las iglesias negras se hacen evidentes con una mirada a la presencia en Internet del *New Spirit Revival Center* in Cleveland Heights, Ohio.⁷⁸ El credo de la iglesia muestra algunas de las especificaciones pentecostales habituales, como “hablar en lenguas” (glosolalia), dones del Espíritu y curaciones espirituales, además de las normas evangelicales. Se sostiene firmemente que la promesa de la salvación es exclusiva para los cristianos creyentes y que los demás están “perdidos” (es decir, destinados al infierno), un cierre operativo típico de los evangelicales conservadores que excluye por principio la cooperación social. Además, el pago de los diezmos por parte de los miembros de la iglesia se describe como “santo”, y el “Evangelio del Reino” se comercializa como la respuesta de Dios a, entre otras cosas, las necesidades económicas del hombre –consistente con la tendencia de la iglesia hacia la doctrina de la prosperidad. Se hace hincapié en la doctrina de la guerra espiritual, con la que la organización enlaza directamente con la corriente más agresiva de la derecha religiosa. En esto, según el *New Spirit Revival Center*, la iglesia funciona como un “guardia espiritual” contra el diablo y demonios que quieren torpedear la obra del Señor, y debe juramentar a los creyentes en “oración de guerra”.

⁷⁷Véanse también Drayton (2018), Felton y Jamieson (2016), Alcindor (2016) y Tavernise (2018).

⁷⁸“New Spirit Revival Center. Drs. Darrell Scott & Belinda Scott, Pastors” (2019): <https://nsrministries.org/> (consultado el 30 de enero de 2019).

Por último, Scott comparte con otros representantes de la derecha religiosa la presentación egocéntrica y francamente narcisista de sí mismo y de su cónyuge. En marcado contraste con las páginas web de las comunidades cristianas de base, no se aprecia ningún indicio de equipo o formas de cooperación. Solo el Sr. y la Sra. Scott exaltan sus habilidades para ser usados por Dios y tener un impacto en las vidas de miles o millones (Sra. Scott) de personas a través del poder para expulsar demonios y sanar, así como una fuerte unción profética.⁷⁹ Además, Scott no solo posee un sentido especial de los movimientos de Dios, sino también una asombrosa y notable perspicacia empresarial. Por último, el Sr. y la Sra. Scott se presentan con doctorados como teólogos y eruditos del siglo XXI con una aguda sabiduría para los estudios religiosos y bíblicos.⁸⁰ El doctorado es también un accesorio de pretensión y distinción apreciado en la derecha religiosa. En muchos casos lo conceden pequeños institutos religiosos y/o son doctorados honoríficos.⁸¹

En resumen, a primera vista hay una sorprendente similitud con la actuación de los expertos en riqueza como Paula White, aunque la comparación también revela inmediatamente una diferencia. Mientras que White es claramente arribista, habiendo llegado a la riqueza y al atril presidencial, Scott es aspiracional de forma casi desesperada. Con su práctica religiosa, se ajusta completamente a los patrones estándar de la formación GERENCIA blanca y a los requisitos para los representantes de la derecha religiosa en general y de los “evangelicales de la corte” (Fea) en particular. Según Michael Hochgeschwender (2007, p. 229), la iglesia negra de Estados Unidos constituye el

⁷⁹ Sin embargo, hay unos 25 *ministerios* en la lista –ministerios de la iglesia– que son casi imposibles de gestionar, incluso con un equipo que funcione bien.

⁸⁰ ... liberación, poder, sanación, fuerte unción profética, miles, millones, sensibilidad al mover de Dios, asombrosa y notable ética de trabajo y perspicacia en los negocios, teólogo y erudito del siglo XXI, astuta sabiduría de estudios religiosos y bíblicos.

⁸¹ La página web de Scott indica “doctor en Divinidad”. Se dice que el título es un doctorado honorario en divinidad del St. Thomas Christian College/University. <https://www.wthrockmorton.com/category/st-thomas-christian-university/> (consultado el 30 de enero de 2019), una institución que no inspira mucha confianza.

contrapeso más fuerte contra el neofundamentalismo. Scott, por otro lado, al igual que Alveda King, se ha alineado completamente con el neofundamentalismo de la formación GERENCIA.

Una interesante tendencia contraria –aunque con fuerte ambivalencia– se observa en la formación LEY en una de las organizaciones más representativas del protestantismo estadounidense.

3.4.2 LEY –¿y qué más? *National Association of Evangelicals*

En el panorama histórico hemos esbozado que en varios sectores del amplio movimiento evangelical existen tendencias paralelas y crecientes a abordar seriamente las cuestiones que tradicionalmente han sido “jurisdicción” de la izquierda. Muchos activistas que trabajan en esta línea son también miembros de la *National Association of Evangelicals* (NAE) (LEY) o trabajan con ella a título individual. La organización representa casi de forma clásica la formación LEY.

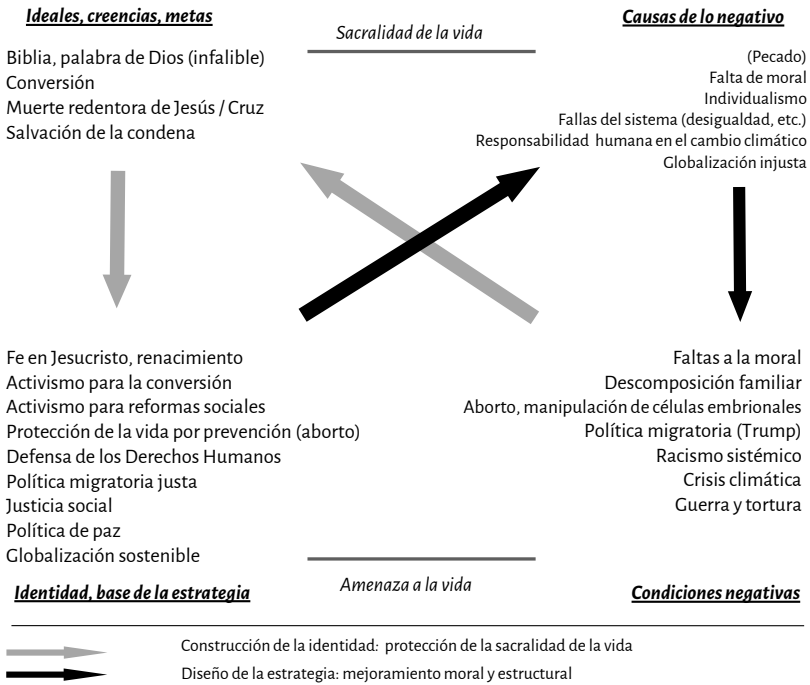
Dependiendo de la perspectiva de cada uno, la NAE, fundada en 1942, puede verse como un competidor fundamentalista del protestantismo *mainline* del *Federal Council of Churches* (1908) y su sucesor, el *National Council of Churches* (NCC, 1950); o como una nueva alternativa en el medio entre *el Social Gospel* y el fundamentalismo duro. Se podría llegar a la primera opinión prestando especial atención a los miembros fundadores como Bob Jones Sr.: fundador de la Universidad fundamentalista *Bob Jones*, defensor de los republicanos en los estados del sur y con vínculos con el Ku Klux Klan. Se llegará a la segunda opinión si se tiene en mente a miembros fundadores como Harold Ockenga. Ockenga impulsó la responsabilidad social entre los evangelicales, fue un activista clave en los *New Evangelicals* de la década de 1940, e incluso mantuvo contactos con ecumenistas desde el *Fuller Theological Seminary*. Esta diversidad, incluso entre los miembros fundadores, muestra que la amplitud del movimiento evangelical era y es un reto para la NAE, como órgano representativo de ese movimiento.

Sin embargo, esto no impide que la organización ajuste su programación en una dirección determinada a lo largo del tiempo. Este ha sido el caso en las últimas décadas. La NAE se ha abierto a las cuestiones más “izquierdistas” de la responsabilidad social mediada por las estructuras. En mi opinión, ahora ocupa realmente una posición intermedia entre la derecha religiosa y el *Social Gospel* de las iglesias *mainline* representadas por el NCC, y está centrada en lo socioestructural; y así lo presenta Galen Carey, vicepresidente de relaciones gubernamentales (G. Carey, 2019).⁸² Al mismo tiempo, la organización ha sido capaz de mantener una amplia representación de miembros de tradiciones *evangelicales* y pentecostales (por ejemplo, Asambleas de Dios, *Church of God-Cleveland*). La NAE representa a 40 denominaciones, más de 45 mil congregaciones eclesíásticas individuales, además de individuos, iglesias, escuelas, ONG e incluso algunas empresas. Una página web sencilla y medianamente informativa presenta una organización comprometida con la “*influence for Good*” (no: “*God*”). Más específicamente, “buscamos influir en la sociedad para la justicia y la rectitud y reunir las muchas voces de los evangelicales para ser más eficaces para Jesucristo y su causa”.⁸³ El programa combina la religiosidad proselitista evangelical autóctona con la política reformista orientada a las estructuras. La defensa de la justicia y la rectitud se equipara a la causa de Jesucristo. Aquí, sin embargo, es importante señalar que la “causa de Jesús” no es idéntica a la justicia. Más bien, al ser solo equivalente, tiene su propia dinámica, la de la conversión. Este detalle es de gran importancia, pues indica la diferencia crucial con la formación de VALORES DEL REINO DE DIOS. La identidad religiosa de la NAE es evangelical conservadora, pero la programación de asuntos públicos de la organización combina temas de la derecha religiosa con temas de la izquierda religiosa.

⁸² Véase “National Association of Evangelicals Influence for Good” (NAE, 2018): <https://www.nae.net/> (consultado el 18 de diciembre de 2018).

⁸³ “También proporcionamos recursos para los líderes ministeriales, los pastores, las iglesias y las denominaciones, y apoyamos sus ministerios con una visión de confianza”. <https://www.nae.net/about-nae/> (consultado el 18 de diciembre de 2018).

Figura 3.12. Habitus de la National Association of Evangelicals (cuadrado praxeológico)



Fuente: Elaboración propia.

Un breve análisis del habitus⁸⁴ muestra solo unas pocas creencias, pero típicamente evangélicas. Para la autodescripción religiosa, los autores del sitio web se remiten a la Declaración de Fe de 1943,⁸⁵

⁸⁴ Al examinar el habitus institucional de una organización paraguas sobre la base de su sitio web y sus publicaciones, siempre hay que tener en cuenta la dificultad de que, para reunir al mayor número posible de miembros, la asociación formula la orientación simbólica (objetivos, ideales, creencias) de la forma más amplia posible y que estos contenidos a menudo no son (ya) los operadores prácticos efectivos. Además, a menudo las descripciones de los problemas son detalladas, pero las atribuciones de las causas no lo son. Por lo tanto, nos concentraremos aquí en el nivel de la experiencia.

⁸⁵ Véase <https://www.nae.net/statement-of-faith/> (consultado el 18 de diciembre de 2018).

donde se encuentran las piedras angulares de la teología evangelical conservadora: la Biblia como “la inspirada, la única infalible y autorizada Palabra de Dios”; el nacimiento virginal de Jesús; su muerte expiatoria; su resurrección con un cuerpo humano normal; y la amenaza de condenación para los inconversos. En conversación, Carey confirma que la NAE sigue sosteniendo hoy que solo los cristianos creyentes pueden salvarse de la condenación. En consecuencia, también pinta una imagen de un evangelical ideal:⁸⁶ creencia de que la conversión a cristiano renacido es esencial; el activismo por el evangelio en las misiones y la reforma social; el respeto a la Biblia como autoridad suprema; la concentración en la cruz en el sentido de que solo “el sacrificio de Jesucristo en la cruz” hace posible una “redención de la humanidad”. Desde la perspectiva del análisis del habitus, es precisamente aquí donde se encuentra el operador religioso central de la NAE y de gran parte del movimiento evangelical: en la expiación de Cristo y la conversión a una nueva forma de vivir por la fe. Con esta actitud religiosa se perciben e interpretan los retos sociales.

Estos se articulan claramente en el documento programático de la actual NAE y se defienden en el debate público, como detallaremos en el subcapítulo dedicado a las cuestiones controvertidas (3.5). El documento programático, *For the Health of the Nation: An Evangelical Call to Civic Responsibility* (NAE, 2004), surgió de un proceso de consulta de varios años que incluyó a *New Evangelicals* clave como Ron Sider. El exvicepresidente de Asuntos Gubernamentales, Richard Cizik, es a su vez cercano a los *New Evangelicals* (y, por cierto, tuvo que dejar la NAE porque apoyó públicamente el matrimonio gay). El escrito es un excelente documento para la apertura de la NAE a las cuestiones socioestructurales; y, al mismo tiempo, dados los debates fácticos y el partidismo en la esfera pública, para las tensiones que existen, o que aún soporta la organización, dentro de esta. Siguiendo las instrucciones para el compromiso cristiano

⁸⁶ Véase <https://www.nae.net/what-is-an-evangelical/> (consultado el 18 de diciembre de 2018).

con el público, se discuten ocho temas controvertidos. Tres de ellos corresponden a la agenda de la derecha religiosa: libertad religiosa, protección de la vida, y matrimonio y familia. Pero se retoman de forma circunspecta y sin propaganda. He aquí algunos puntos destacados: la libertad religiosa se aplica por igual a todas las religiones y a los agnósticos, por supuesto. “La santidad de la vida” se refiere a los “no nacidos, los muy jóvenes, los ancianos, los que viven en la pobreza, los enfermos crónicos o terminales, los discapacitados y los que tienen enfermedades genéticas” (p. 25). Para evitar el aborto tras un embarazo no planificado, debe ser posible –sin condonar la “pandemia de sexo extramarital”– acordar medidas anticonceptivas. Se rechaza terminantemente la investigación con células embrionarias. En lugar del suicidio asistido por fármacos, se debería mejorar la atención a los moribundos. La vida familiar se basa en la reciprocidad y se opone a la búsqueda de intereses individuales. Otros cinco capítulos están dedicados a cuestiones socioestructurales. Los pobres y vulnerables deben recibir compasión, pero también justicia. En duro contraste con la doctrina de la Prosperidad, afirma: “La Biblia condena las grandes disparidades de oportunidades y resultados que causan sufrimiento y perpetúan la pobreza” (p. 33). Se critica la política de inmigración por separar a las familias. Los derechos humanos se derivan de la imagen de Dios en el ser humano y, por tanto, se atribuyen a Dios y no al Estado, lo que puede dar que pensar desde la perspectiva de la laicidad del Estado. Deben beneficiar principalmente a los fugitivos y a los inmigrantes, y de ellos se deriva una firme prohibición de la tortura. La *National Association of Evangelicals* (NAE, 2007) afirma públicamente este punto de vista en sus críticas al gobierno de G. W. Bush. En particular, los activistas de derechos humanos necesitan protección especial. La lucha contra el racismo debe tener como objetivo la eliminación completa del racismo sistémico, y corregir el sesgo racista de la justicia penal en los Estados Unidos. Los esfuerzos por la paz deben tener como objetivo la reducción de las armas nucleares y el fin del comercio de armas, así como una sólida defensa de

la paz por parte de los miembros de la NAE tanto a nivel local como diplomático. Bajo la rúbrica de la “integridad de la creación”, los seres humanos son señalados y responsabilizados como la causa del cambio climático. Sin embargo, el capítulo no ofrece más que un llamamiento al gobierno y al individuo responsable. En la conferencia, Galen Carey (2019) sigue abordando la necesidad de un diseño justo y sostenible de la globalización, que también incluye la cooperación interreligiosa.

La citada redacción programática desempeña un importante papel en el compromiso público de la NAE. En consonancia con su inclusividad social, provoca tensiones y conflictos entre los diferentes miembros de la NAE en la arena pública, en los debates prácticos.⁸⁷ Sin embargo, la exclusividad religiosa de la NAE, al centrarse en la conversión frente a la condena, limita claramente las oportunidades de cooperación externa, especialmente con otras religiones y agnósticos. El hecho de que el panfleto haya surgido en esta forma y haya mantenido su importancia hasta hoy demuestra la justificación de situar a la NAE, en la actualidad, en una posición intermedia entre la derecha religiosa y los diversos grupos e instituciones que incluimos bajo la etiqueta VALORES DEL REINO DE DIOS.

3.4.3 VALORES DEL REINO: *izquierdismo liberal y evangelical*

La polarización política en Estados Unidos también crea identidades políticas de interés entre organizaciones con diferentes disposiciones religiosas en otras posiciones del campo religioso. El “supranaturalismo” explícito de los *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* (PCPJ), por ejemplo, difiere notablemente de la hermenéutica de las iglesias liberales *mainline*. Sin embargo, las disposiciones religiosas centrales, como las que relacionan el Reino de Dios con la justicia, la paz, la liberación y la responsabilidad por la creación, son compartidas por las organizaciones que

⁸⁷Véase más adelante el apartado 3.5 Temas controversiales.

se describen a continuación, con todas sus diferencias. Las iglesias *mainline* se sitúan en la tradición del *Social Gospel* con la transformación teológica explícita del concepto del Reino de Dios en ética. Los pentecostales y los *New Evangelicals* han hecho que el concepto sea más central en su vocabulario con este uso en comparación con su tradición. Al hacerlo, contrarrestan el uso teocrático abusivo del término por parte de otras organizaciones en sus corrientes confesionales y reinterpretan la persona del Jesús de Nazaret histórico en un sentido socialmente ético relevante. El protestantismo negro y el latino comparten estas posiciones a su manera, cada uno con un tinte étnico. Estos puntos comunes adquieren mayor importancia estratégica bajo la presión de la polarización religioso-política, lo que hace que la presentación de las diversas organizaciones y corrientes confesionales bajo la etiqueta común de VALORES DEL REINO DE DIOS parezca apropiada. Para ofrecer una visión general de este campo, que se describe no con poca frecuencia, conviene realizar en primer lugar un análisis comparativo del habitus.

3.4.3.1 *Disposiciones compartidas*

Además de las similitudes, existen ciertas diferencias, debido a los distintos orígenes confesionales y a otros factores como la posición social. Destacamos las similitudes en la figura y la interpretación, pero marcamos las diferencias más importantes con una abreviatura para los respectivos actores y las tenemos en cuenta en la interpretación.

Figura 3.13. *Habitus general de la formación VALORES*
(cuadrado praxeológico)

Ideales, creencias, metas

Valores del Reino de Dios: justicia, paz, integridad de la creación, compartir, comprensión, igualdad
Jesús de Nazaret: persona y actos, encarnación del amor divino, Dios hecho hombre, preferencia de Dios por los pobres
Salvación para todos (NCC): Evangelio como mensaje universal, Dios presente en otras religiones, *Missio Dei*.
Utopía: Nueva Creación, sociedad futura justa
Humildad: servicio, identificación con los pobres (BCH), espiritualidad de autoexamen
Religión: EE. UU. no es una Nación Cristiana (NEV), separación iglesia-Estado (NEV)
(Posiciones particulares): exclusiva orientación bíblica (NEV), liberación (BCH), fortalecimiento de la ONU (NCC)

Anticipación del Reino: seguimiento de Jesús
Protección política de los débiles: economía, democracia, migración, salud, procuración de justicia, protección de la juventud
Poner alto a intereses particulares: redistribución económica (NEV, NCC)
Superación del racismo: derechos civiles (BCH)
Política climática: sostenibilidad, justicia ecológica
Activismo por la paz: pacifismo (PPJ) versus guerra justa (NEV)
Multilateralismo global: fortalecimiento de la ONU (NCC), crítica a los EE.UU.
Cooperación interreligiosa: NCC, adoración de Dios (PPJ)
Asesoría y ayuda: defensoría política, asesoramiento de gobierno, ONG
Diálogo autocrítico: entender al oponente, revisar posiciones propias
 Reducción de **abortos** (NEV)

Causas de lo negativo

Separación de Dios:
Egoísmo colectivo: hostilidad, consumismo, codicia, egoísmo, racismo
Concentración de poder: intereses particulares en política, política económica antidemocrática, riqueza, no sustentabilidad
Medios: prejuicios, desinformación
Dominio blanco (BCH)
Triunfalismo estadounidense
Nacionalismo idólatrico: igualación de Dios y nación (BCH), idolatría política de la derecha (NEV)

Insuficiencia estructural de la sociedad: injusticia social (local, global), déficit democrático, cambio climático, armas nucleares, desigualdad de género, sistema penal, de salud y educativo, política migratoria
Discriminación racial
Globalización injusta: ONU débil (NCC)
Conflictos interreligiosos
Falta de separación entre religión y política (NEV): Teocracia de la derecha religiosa (NEV)
Abortos excesivos (NEV)

Identidad, base de la estrategia

Identidad: seguimiento de Jesús

Condiciones negativas

Estrategia: inclusión universal con justicia social

Fuente: Elaboración propia.

Nota: NEV = New Evangelicals, NCC = National Council of Churches, PPJ = pentecostales y carismáticos por la Paz y la Justicia, BCH = iglesias negras, LAT = iglesias latinas. No se han podido añadir flechas al gráfico, ya que la letra habría resultado demasiado pequeña.

En contraste con la derecha religiosa, la diferenciación mucho más fina de la percepción del problema y las estrategias de solución es inmediatamente perceptible. Mientras que la derecha religiosa quiere lograr la mayor influencia posible en la política oficial en su propio interés con algunos temas de movilización a través del Partido Republicano, los actores reunidos en la formación VALORES DEL REINO DE DIOS se preocupan por abordar objetivamente las cuestiones de hecho. Para la identidad de los actores es central verse comprometidos en el seguimiento de Jesús con los Valores del Reino de Dios –justicia,

paz, integridad de la creación– y desarrollar estrategias de solución de los problemas fácticos que incluyan a todas las personas desde el punto de vista de la justicia, bastante equiparable a una ética humanista universal. Los problemas que lo impiden –la injusticia social, el déficit democrático, educativo, la crisis climática, las armas de destrucción masiva, la mala atención sanitaria, etc.– se entienden como problemas estructurales y derivados de causas estructurales. Las causas culturales son las actitudes egoístas, por ejemplo el consumismo o la discriminación racial. Las causas político-económicas son la concentración de poderosos intereses particulares económicos y políticos, las políticas insostenibles y la producción de prejuicios y desinformación por parte de los medios de comunicación. Las Iglesias negras no dejan lugar a dudas de que la discriminación racial sigue siendo un problema estructural derivado de la dominación blanca. En el contexto de una globalización injusta, se lamenta la debilidad de la ONU; algunos actores ven la causa en el triunfalismo estadounidense. El revoltijo entre religión y política se atribuye a la “idolatría” a la nación practicada por la derecha religiosa. En este contexto, los conflictos interreligiosos también se mencionan como un problema.

Los valores religiosos que se oponen a esta percepción y derivación del problema difieren diametralmente de la derecha religiosa y, en un punto muy crucial, de la NAE. El proselitismo y los absolutos religiosos no juegan papel alguno. El *National Council of Churches* (NCC) hace esto particularmente explícito al concebir la salvación por medio de Cristo como una salvación de *todas* las personas. Esto significa, por ejemplo, que se piensa que Dios también está presente en otras religiones y que la actitud de los cristianos al seguir a Jesús corresponde a una ética de la humanidad universal. Para ello son fundamentales valores como la justicia, la paz, la integridad de la creación, el compartir, la igualdad y la comprensión mutua. En cuanto al habitus religioso, la diferencia más importante con respecto a las formaciones de LEY y GERENCIA podría residir en la interpretación de la persona de Jesús de Nazaret. Jesús y sus acciones inclusivas

(no su muerte expiatoria ni los informes de los milagros) son vistos como signos de la preocupación amorosa de Dios por la humanidad, y llaman a seguir a Jesús en una actitud de humildad y en la esperanza de un futuro mundo justo. En cuanto a la práctica religiosa, este planteamiento significa que los Estados Unidos no deben identificarse con el cristianismo y que debe respetarse estrictamente la separación de las iglesias y el Estado.

Las estrategias correspondientes derivan para el individuo del seguimiento de Jesús, pero se transmiten en la acción social y política orientada a la estructura. Las reformas para abordar los problemas estructurales mencionados deben servir al objetivo de proteger a los vulnerables, tanto a nivel local como global. La dominación blanca debe retroceder mediante la aplicación efectiva de los derechos civiles. Para las reformas estructurales, hay que contener los poderosos intereses especiales, por ejemplo para llevar a cabo una política climática sostenible. La construcción de la paz está comprometida con la contención de las armas nucleares, así como con la prohibición de la tortura. Sin embargo, existen diferencias entre el pacifismo estricto (PPJ, NEV) y la teoría de la guerra justa (NEV).⁸⁸ A nivel mundial se reclama el multilateralismo y se critica la política exterior estadounidense. En el ámbito de la práctica religiosa, esto corresponde a una cooperación interreligiosa concreta con vistas a una solución pacífica de los conflictos bélicos, así como a una política de inmigración humana (NCC). Prácticamente se aplica un amplio abanico de formas de acción, desde la consulta gubernamental, pasando por la cooperación con las autoridades, hasta la defensa y la protesta. Por último, cabe señalar una diferencia con la derecha religiosa teológicamente importante. La autocrítica, la escucha de la otra parte y el examen de los propios criterios éticos corresponden a la actitud hermenéutica básica en esta formación. Tradicionalmente esto se llama

⁸⁸ Para las abreviaturas, véase la nota de la Figura 3.12. Habitus general de la formación VALORES. Entre los *New Evangelicals* (NEV) hay posiciones contradictorias sobre el pacifismo.

examen de conciencia, aunque no es practicado por los tradicionalistas –pero sí por los *New Evangelicals*.

3.4.3.2 *New Evangelicals: el bien común*

En la amplia corriente del movimiento evangelical blanco se produjeron con el inicio de los años 70 –motivados, entre otros, por el movimiento de los derechos civiles, las protestas contra Vietnam y el movimiento estudiantil– los primeros despertares de una corriente políticamente liberal de izquierda en el evangelicalismo. En las décadas siguientes, este movimiento dio lugar a estrategias distintas con respecto al Estado y a la sociedad, así como a un número considerable de pequeñas y medianas organizaciones. La lingüista neoyorquina Marcia Pally (2010) rastreó esta evolución en su libro sobre los *New Evangelicals*. Ha identificado cuatro tipos distintos de estrategias dentro de este movimiento, en función de las características de sus representantes. Resulta especialmente útil para el relato de las disposiciones de estos que Pally reproduzca entrevistas y otro material textual de los propio representantes. Distingue los tipos de estrategia “cooperación crítica con el Estado”, “trabajo comunitario con el Estado”, “trabajo comunitario sin el Estado” y “contracultura de la sociedad civil”. A continuación, se describen brevemente.

3.4.3.2.1 COOPERACIÓN CRÍTICA CON EL ESTADO

Esta corriente de *New Evangelicals* representa la izquierda evangelical clásica. Sus raíces se remontan a finales de la década de 1960. Marcia Pally cita tres nombres emblemáticos de este movimiento: Jim Wallis (nacido en 1948), Ron Sider (nacido en 1939) y Tony Campolo (nacido en 1935). Los tres activistas tienen en común que fueron educados en un ambiente evangelical y con el tiempo desarrollaron una posición liberal de izquierda. Así, se encuentra una combinación de creencias protestantes conservadoras con una ética similar al *Social Gospel*. Los tres han fundado organizaciones, a veces por su cuenta (como Wallis el *Sojourners* o Sider el *Evangelicals for Social Action*), a veces en cooperación (como Wallis y Campolo juntos el *Red Letter Christians*).

La actitud religioso-política predominante en esta corriente puede ejemplificarse con la hermandad *Sojourner*, fundada por Jim Wallis en 1971 (*Sojourners*, 18 de marzo de 2015).⁸⁹ Los estudiantes evangélicos de la *Trinity Evangelical Divinity School*, de Deerfield, Illinois, como tantos otros evangélicos, vieron su fe religiosa confrontada con la agitación social y con la guerra de Vietnam, pero buscaron un conflicto productivo. En 1974, parte del grupo se trasladó a Washington Heights, desde donde podía tener mayor influencia política. Desde entonces, la mezcla de actitudes religiosas conservadoras y políticas liberales de izquierda ha seguido siendo típica de este grupo. Los activistas se comprometen a luchar contra la desigualdad social y a oponerse al militarismo. Sin embargo, también comparten la oposición al aborto en el contexto de su propia interpretación de la política provida: provida desde el embarazo hasta la tumba, que incluye el antimilitarismo y las políticas de nutrición social. Desde el punto de vista religioso y cultural, la comunidad está abierta a diversos grupos de personas.

Somos evangélicos, católicos, pentecostales y protestantes; progresistas y conservadores; negros, blancos, latinos y asiáticos; mujeres y hombres; jóvenes y mayores. Nos acercamos a las iglesias tradicionales, pero también a los que no caben en ellas. Juntos buscamos descubrir la intersección entre fe, política y cultura. (*Sojourners*, 18 de marzo de 2015)⁹⁰

Ron Sider tiene un perfil religioso claramente evangélico, pero se implicó desde el principio en la política social. A partir de un proceso de debate con varios líderes evangélicos y con la participación del ecuménico Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra) desde 1973, surgió

⁸⁹ Véanse “Sojourners” (2018): <https://sojo.net/> (consultado el 16 de abril de 2020) y “Our History” (18 de marzo de 2015): <https://sojo.net/about-us/our-history> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

⁹⁰ “[...] evangélicos, pero también para católicos, pentecostales y protestantes *mainline*, así como para negros, latinos y asiáticos, mujeres y hombres, jóvenes y mayores” (*Sojourners*, 18 de marzo de 2015): <https://sojo.net/about-us/our-history> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

en 1978 la organización *Evangelicals for Social Action*. En la actualidad, trata de ayudar a los cristianos evangélicos a plantear mejores preguntas que la derecha religiosa, es decir, a “ser completamente provida” también en cuestiones sociales, no solo en lo que respecta a los procedimientos quirúrgicos.⁹¹ Por ello, Sider fue también uno de los impulsores de la formación de la *Evangelical Environmental Network* (1993).⁹² Al mismo tiempo –y esto también es coherente con su posición– Sider firmó en 2009 la *Declaración de Manhattan*, un documento programático conjunto de activistas conservadores a la derecha de varias denominaciones, que rechaza terminantemente el aborto y los derechos LGBT.

Una creación conjunta de Jim Wallis y Tony Campolo (sociólogo emérito de la Universidad evangélica *Eastern*, Filadelfia, Pennsylvania) son los llamados *Red Letter Christians*.⁹³ Estrechamente alineados con el biblicismo evangélico, tratan de contrarrestar el enfoque de la derecha religiosa sobre el aborto y la homosexualidad con el énfasis real de las enseñanzas de Jesús. Para ello, colorean de rojo ciertos pasajes bíblicos. Esta práctica dista mucho de una interpretación hermenéutica de la Biblia, como es tradicional en el protestantismo *mainline*, y apunta a las raíces *evangélicas* de los activistas.

Sin embargo, en cuanto a la agenda política, todos estos activistas colaboran con una gran variedad de organizaciones laicas. Junto con representantes del *think tank* de “centroizquierda” *Third Way* (fundado en 2005), algunos *neoevangélicos*⁹⁴ enviaron al presidente Obama una agenda para acabar con las “guerras culturales” poco

⁹¹ Véanse “A Different Kind of Evangelical” (*Evangelicals for Social Action*, 19 de Mayo de 2017): <https://www.evangelicalesforsocialaction.org/> (consultado el 30 de noviembre de 2018) y “Being Completely Pro-Life” (Sider, 6 de noviembre de 2015): <https://www.evangelicalesforsocialaction.org/being-completely-pro-life/> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

⁹² The Evangelical Environmental Network (2018): <https://creationcare.org/> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

⁹³ Red Letter Christians (2018): <https://www.redletterchristians.org/> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

⁹⁴ Ron Sider, Joel Hunter, David Gushee y Samuel Rodríguez. La cooperación de Rodríguez (NHCLC, formación LEY y ahora “*evangélica* de la corte”) se centró en la

antes de que tomara posesión. Los puntos clave fueron: reducción de los abortos mediante la mejora de la anticoncepción y la atención sanitaria; prohibición de la discriminación del colectivo LGBT en el lugar de trabajo, excepto en las organizaciones religiosas; leyes contra la tortura; y reforma de la inmigración.

En general, el cabildeo por cuestiones éticas es una de las formas más importantes de intervención política de los *New Evangelicals*, como por ejemplo en los primeros años de Obama a favor de la sanidad, el clima, la reforma de las leyes de inmigración y la restricción de las armas nucleares (Fitzgerald, 2017, p. 599). Wallis –junto con Joel Hunter (véase más adelante) y varios otros– fue también asesor espiritual del presidente Obama (Goodstein, 2009).

Los activistas mencionados actúan principalmente como personas destacadas y representan actitudes que, a su vez, se asemejan a las de las demás corrientes de los *New Evangelicals*. Resulta especialmente llamativa la ya descrita combinación de posiciones conservadoras en doctrina religiosa y moral social con otras liberales de izquierda en ética social, medioambiental y política. La cooperación con los actores estatales es deseable para esta corriente, cuando tiene sentido.

En su libro *God's Politics*, Wallis (2006) ha buscado una confrontación directa con la derecha religiosa y su mal uso del lenguaje religioso, sobre todo a raíz de la guerra de Irak. Comienza señalando que la derecha religiosa ha acaparado el uso del lenguaje religioso en la política, mientras que la izquierda no ha comprendido que el lenguaje moral religioso tiene su lugar en la política y en la esfera pública. *Nota bene*, con esta última afirmación se inscribe claramente en la tradición estadounidense y se aleja de la europea. A continuación, retoma los puntos centrales de la argumentación de la derecha, primero su militarismo, luego su fijación en la riqueza y, por último, su moral selectiva, que adolece especialmente del pecado original

legislación sobre inmigración; no hubo acuerdo sobre el aborto y la sexualidad (Fitzgerald, 2017, pp. 585-586).

americano del racismo. Lo interesante del argumento es que discute los patrones tradicionales de argumentación evangélica (militarismo, mandamientos de Dios, perfeccionismo, etc.) y las posiciones de la derecha, todo por referencia al testimonio de Jesús de Nazaret. Esta referencia directa a la historia de Jesús –como quiera que se realice exegéticamente– es una característica especial de la argumentación de todas las corrientes de los *New Evangelicals*.

La percepción de los problemas también es similar: la injusticia social también con respecto a la asistencia sanitaria, la crítica a G. W. Bush (durante los años de Bush-Cheney), al militarismo de Estados Unidos, a las tendencias teocráticas de la derecha religiosa, a la fallida política climática, al racismo, a la concentración del poder económico y político, así como a la defensa de una política de inmigración humana. La interpretación religiosa de estos problemas tiene lugar en toda la corriente, en particular, al recurrir a Jesús de Nazaret, que se toma como ejemplo de vida cristiana correcta. La justicia, la compasión y la esperanza desempeñan un papel importante en la argumentación. Al recurrir a la concepción bíblica-profética de la justicia social, la iglesia se entiende como una “fuerza revolucionaria”, por lo que la revolución no se piensa en el sentido político, sino principalmente como cambio de los individuos. Las estrategias sociales y políticas correspondientes tienden a ser reformistas. Así, la función profética de la iglesia puede combinarse perfectamente con el asesoramiento a los gobernantes. El Estado se concibe como responsable de los programas sociales y ecológicos, mientras que la Iglesia se implica en su realización de forma crítica y consultiva. (Aquí radica un problema importante de la llamada *Faith Based Initiative* en la política social, que trataré más adelante). Para ellos, la iglesia no debe asumir los asuntos gubernamentales por sí misma de forma democrática, sino ayudar a dar forma a la política social, y a la política en general, de acuerdo con las enseñanzas de Jesús a través de su influencia consultiva. La estrategia frente al militarismo no es en absoluto un pacifismo decidido, sino un “realismo no violento” (Campolo), que no excluye la posible aceptación de intervenciones

humanitarias. De acuerdo con la separación institucional del Estado y las iglesias buscada por los actores liberales desde la Constitución, con la simultánea relevancia pública de los discursos religiosos, en casos extremos incluso un gobierno puede ser considerado como un instrumento de Dios. Estas orientaciones estratégicas se traducen en acciones de presión política, campañas públicas y el establecimiento de alianzas de acción (como el *Poverty Forum*, 2009).⁹⁵

Mientras que en esta corriente del nuevo evangelicalismo la visión de los órganos estatales sigue siendo crítica y se percibe una función asesora desde la distancia, una segunda dirección neoevangélica se concentra en la cooperación directa y sustitutiva con el Estado en el trabajo comunitario.

3.4.3.2.2 TRABAJO COMUNITARIO CON EL ESTADO

El ejemplo central de Pally de esta corriente es el pastor, demócrata afiliado, Joel Hunter (nacido en 1948) de la megaiglesia *Northland*, en Longwood, Florida. Hunter, de origen metodista, fue asesor del presidente Obama (Consejo Asesor del Presidente sobre Asociaciones Religiosas y Vecinales) y ofreció oraciones en varios eventos importantes del Partido Demócrata. Asimismo, colaboró con la NAE, por ejemplo, en el documento *For the Health of the Nation* de 2004. Hunter está especialmente comprometido con los temas medioambientales. Su enfoque programático se ancla en la idea de la responsabilidad individual de los creyentes por lo social, que debe llevar al Estado a actuar de manera servicial (Pally, 2010, p. 139). Para Hunter, el individualismo religioso equivale a una estricta separación de la Iglesia y el Estado y a un rechazo de la interferencia institucional de la Iglesia en los asuntos del Estado. En el ámbito individual (o podría decirse: local), este enfoque pretende abrir la posibilidad de cooperación con las autoridades, por ejemplo en la lucha contra la pobreza. Además, sigue existiendo la posibilidad y la obligación de que los cristianos reclamen un gobierno justo y ético, si se mantiene una

⁹⁵ Poverty Forum (2009): <http://www.thepovertyforum.org/> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

clara separación institucional del Estado. En este contexto, la ética de la paz es una cuestión central. También en este campo, la posición de Hunter es menos que radical en su preferencia por la teoría de la guerra justa frente al pacifismo religioso. De cualquier modo, este enfoque lo llevó a rechazar públicamente la guerra de Irak como empresa preventiva.

Pally cita otros dos ejemplos de esta corriente: Galen Carey y David Gushee. Carey⁹⁶ procede de la ayuda al desarrollo institucional de la NAE (especialmente de la labor en materia de refugiados y migración) y en la actualidad es vicepresidente de Relaciones Gubernamentales de la NAE, por lo que está muy implicado en las relaciones institucionales entre las iglesias y el Estado. Su trabajo se entiende con el telón de fondo del documento *For the Health of the Nation*. La coincidencia de sus disposiciones con las de los evangélicos conservadores es evidente en el hecho de que también firmó la *Declaración de Manhattan* en 2009. David Gushee⁹⁷ es profesor de ética cristiana en la Universidad *Mercer* de Macon, Georgia, y un autor cristiano muy leído. Ha presidido *Evangelicals for Human Rights*, que se movilizó contra la tortura (practicada por el gobierno de Estados Unidos) y hoy ha ampliado su gama de temas bajo la *New Evangelical Partnership for the Common Good*. Está vinculado a Jim Wallis por su pertenencia al consejo de redacción de *Sojourners*.

El trabajo de esta corriente de los *New Evangelicals* está claramente centrado en los acuerdos institucionales y en el alcance periodístico. Emplea estrategias diferentes, pero comparte similitudes en las disposiciones religiosas.

La percepción del problema –en la medida en que puede reconstruirse a partir de las entrevistas de Pally– es similar a la de la primera corriente en lo que respecta a las principales áreas problemáticas:

⁹⁶“Galen Carey Named Director of Government Affairs of the NAE” (NAE, 24 de junio de 2009): <https://www.nae.net/galen-carey-named-director-of-government-affairs-of-the-nae/> (consultado el 30 de noviembre de 2018).

⁹⁷“David Gushee. McAfee School of Theology. Mercer University” (s.f.): <https://theology.mercer.edu/faculty-and-staff/gushee/> (consultado el 16 de abril de 2020).

el cambio climático, la pobreza, la tortura y el racismo; además, una cultura consumista y egoísta, así como las políticas de la administración Bush-Cheney. A esto hay que añadir la necesidad de asesoramiento y crítica de los gobiernos, especialmente en lo que respecta a la situación de la política de paz, y la actitud dualista y hostil de la derecha religiosa como problema. Una interesante observación de Hunter apunta al miedo que tendrían muchas personas a que les quiten algo, un miedo bastante típico de los varones blancos evangélicos. Si bien las particularidades de esta percepción del problema están más marcadas por las posiciones institucionales de los actores que en la primera corriente, existe una notable coincidencia de ideales religiosos. De nuevo, Jesús de Nazaret se sitúa en el centro como operador religioso crucial. El comportamiento de Jesús sirve de ejemplo a los creyentes y sugiere lo que se debe considerar un comportamiento apropiado para el Reino de Dios. La correspondiente pregunta orientadora con respecto a la fe y la acción es: “¿Qué haría Jesús?”. A la fe le es inherente una postura hermenéutica que, a diferencia de la derecha religiosa dualista, busca comprender al otro lado; una cualidad muy ventajosa para la mediación institucional. La fe significa además servicio y “acompañamiento” (*stewardship*). La acción correspondiente se dirige a las áreas problemáticas mencionadas, como la ecología, la política de paz, la mitigación de la pobreza mediante programas sociales, etc.; y el asesoramiento al gobierno como estrategia desempeña un papel importante. El hecho de que esto equivalga a decir que el gobierno debe actuar “como Jesús”, como informa Pally, hace temer un desequilibrio ético-político, porque mezcla lógicas de acción y se acerca así al *God Talk* de la derecha evangelical. En el ámbito de la ecología, sorprende que la opinión mayoritaria en esta corriente parezca ser que basta con dejar que los mecanismos de mercado funcionen en lugar de exigir una regulación estatal (Pally, 2010, p. 169). La práctica relevante es la divulgación política, la consulta al gobierno, la asociación de programas sociales con agencias gubernamentales y la dirección de organizaciones de defensa relacionadas con las áreas problemáticas

identificadas. Algunos ejemplos son los documentos de la NAE, las asociaciones laborales de la *Northland Church* con organismos gubernamentales en Florida y una acción contra la tortura junto con el clero musulmán.

Otros *New Evangelicals* renuncian programáticamente a la cooperación con el Estado.

3.4.3.2.3 TRABAJO COMUNITARIO SIN EL ESTADO

El ejemplo central de esta dirección es el Reverendo Gregory Boyd (nacido en 1957) de la iglesia *Woodland Hills* en St. Paul, Minnesota.⁹⁸ Boyd, tras una búsqueda religiosa desde el catolicismo y su paso por la ortodoxia, encontró su camino hacia la tradición de las iglesias anabaptistas de la paz, completó una excelente carrera en teología de corte *mainline* en Yale y un doctorado en Princeton. Ha publicado un gran número de libros y ha construido una próspera y poco convencional congregación en St. Paul. La congregación de Boyd realiza labores sociales comunitarias y colabora con varias organizaciones de ayuda que trabajan a nivel internacional, como la organización de protección de la infancia Esperanza Viva en México.⁹⁹ Pally cita como otros ejemplos de esta corriente a Tony Evans (nacido en 1949), un pastor afroamericano del *Urban Alternative-Ministry* en Dallas; así como a los dos pastores de megaiglesia Rick Warren (nacido en 1954) y Bill Hybels (nacido en 1951), la internacional *Willow Creek Ministries*.¹⁰⁰ Ambas megaiglesias siguen el programa evangelical de *Church Planting*. Sin embargo, lo combinan con el trabajo para el desarrollo. Willow Creek trabaja con *World Vision* “contra la injusticia social”. Warren ha iniciado una gran organización propia, *P.E.A.C.E.*, que tiene los siguientes objetivos a nivel internacional, además de la plantación de iglesias: “Asistir a los pobres, cuidar a los enfermos,

⁹⁸ Véase ReKnew: <https://reknew.org/> (consultado el 16 de abril de 2020); Pally (2010, p. 131 y ss.).

⁹⁹ Véase <https://lovehopemercy.org/about-us/ministries/esperanza-viva-youth-homes/> (consultado el 16 de abril de 2020).

¹⁰⁰ Véanse <https://tonyevans.org/>; <https://saddleback.com/>; <https://www.willowcreek.org/en/care> y <https://www.willowcreek.de/> (consultados el 16 de abril de 2020).

educar a la próxima generación”,¹⁰¹ por ejemplo, entre nativos americanos (!), en Buenos Aires, Ciudad de México o Río de Janeiro, por citar algunos.

Todo el trabajo de esta corriente discurre claramente desmarcándose del Estado. En cualquier caso, con un interés común en el bienestar y la justicia, la iglesia no debería cooperar institucionalmente con el Estado ni siquiera buscar el poder del Estado. Al asociarse con un gobierno, se corre el riesgo de que “si el gobierno cae, la iglesia cae”. Formulado de manera más mordaz, con la conquista del poder político bajo Bush, un gran segmento de evangelicales habría sido culpable de “idolatría nacionalista y política” (Boyd, cit. en Pally, 2010, p. 131). En este contexto, también está claro que Estados Unidos nunca ha sido, ni será, una nación cristiana. El Reino de Dios sería una alternativa a los reinos mundanos y consistiría, precisamente, en que la iglesia siga el ejemplo de Jesús de Nazaret.

Las disposiciones religiosas pueden resumirse como sigue. Las percepciones de los problemas se centran en la injusticia social de Estados Unidos y el Tercer Mundo, la pobreza, el racismo, el militarismo, la cultura de la codicia, la tortura y su defensa, y la mezcla de religión y política. Los *leitmotiv* religiosos que contrastan con estos problemas son los siguientes: el estilo de vida de Jesús de Nazaret y el discipulado de los cristianos; por tanto, los valores de Jesús; el Reino de Dios como estado realizado en el estilo de vida del discipulado. Esto da lugar a la siguiente autocomprensión estratégica: trabajo comunitario en el contexto de las iglesias locales y a nivel mundial, pacifismo, protección del medio ambiente, servicio, superación de la discriminación racial, ayuda contra la pobreza, promoción de la justicia.

Estas disposiciones religioso-políticas se corresponden con la organización del trabajo comunitario local e internacional en clara

¹⁰¹ Véase <https://saddleback.com/connect/ministry/the-peace-plan>. Algunos grupos simpatizantes buscan empatar el plan P.E.A.C.E. con los Objetivos del Milenio de la ONU: <https://www.crossroad.to/charts/millennium-goals-peace.htm> (consultados el 16 de abril de 2020).

demarcación con el Estado. La combinación de la ayuda al desarrollo con la plantación de iglesias es –en contraste con las iglesias *mainline* organizadas ecuménicamente– una práctica común en el espectro evangélico. Refleja la opinión implícita de que la conversión conduce a un mejor comportamiento social.

3.4.3.2.4 CONTRACULTURA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Para estos activistas de las filas de los *New Evangelicals*, la cooperación con el Estado es impensable en la medida en que han asumido el programa de una contracultura, de acuerdo con la cual también viven. El ejemplo central de Marcia Pally de esta estrategia es Shane Claiborne (*1975). Estudió en universidades evangélicas, pero a través de los impulsos de la Madre Teresa así como de la *Willow Creek Community* desarrolló su propia corriente de práctica religiosa, el *New Monasticism*, que trata de realizar con personas afines en comunidades cristianas contraculturales –las llamadas *Intentional Communities*– en los barrios marginales de las ciudades. En 1997, Claiborne fundó la comunidad *The Simple Way* en uno de los barrios más pobres de Filadelfia,¹⁰² que representa de manera paradigmática la estrategia de esta corriente. Pally describe el trabajo de la siguiente manera: La comunidad

distribuye alimentos, ropa y muebles usados, y ofrece un lugar de encuentro para la gente del barrio. Plantan jardines en lugares abandonados, renuevan casas vacías y organizan el trueque local. Claiborne llama a esto la “clandestinidad cristiana”: fisioterapeutas que se inclinan a los pies de los sin techo, ingenieros que instalan generadores no oficiales o plantas de tratamiento de agua en los barrios pobres sin cobrar, y médicos que crean clínicas gratuitas. (Pally, 2010, p. 150)

Estas actividades van mucho más allá de las iniciativas puramente caritativas, porque al mismo tiempo pretenden mostrar lo que el movimiento entiende por fe cristiana legítima o, en otras palabras, cómo se imaginan actuar en el sentido de seguir a Jesús. Con un

¹⁰² Véase <http://www.thesimpleway.org/> (consultado el 8 de diciembre de 2020).

impulso contracultural, por ejemplo, se organiza un seguro de salud propio con unos 200 mil cotizantes, que funciona con cobertura de costes, porque “no tenemos que pagar el yate de nadie” (Claiborne, cit. en Pally, 2010, p. 151).

Además, las comunidades de esta corriente son pacifistas radicales, entre otros con referencia a Martin Luther King. Esto se manifiesta no solo en la renuncia a la violencia, sino también en las duras críticas a la política exterior estadounidense. Esta es la mayor fuente de violencia en todo el mundo y la legítima con el “mito de la violencia redentora” (Claiborne, cit. en Pally, 2010, p. 151).

Muchas de las acciones de estos activistas son ilegales en mayor o menor medida, lo que les ha valido, repetidamente, detenciones. Mientras tanto, los conflictos por las regulaciones estatales, que parecen inhumanas desde su perspectiva, son utilizados por el movimiento como un recurso mediático.

Claiborne reclamó por primera vez la etiqueta de “radical” para sí mismo y para su movimiento en 2006 con el libro *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical* (Claiborne, 2006), de forma provocativa para los evangélicos. Esto se vio reforzado en 2008 por la serie en DVD *The Ordinary Radicals* de Jamie Moffet, un seguidor del movimiento. Al redefinir completamente el radicalismo cristiano, el posicionamiento religioso-político del movimiento se dirige, en primer lugar, de forma implícita y provocativa contra la derecha religiosa. Con el libro *Jesus for President* de Claiborne y Chris Haw (2008), esta provocación se hace explícita al retomar la reivindicación política de la derecha religiosa y al mismo tiempo hacerla absurda. Por lo tanto, no es de extrañar que el libro fuera tachado de “antiamericano” y “pacifista” por el director del derechista *Institute on Religion and Democracy*, un antiguo empleado de la CIA (Tooley, 2008). *Jesus for President* inicia como un panfleto clásico evangélico del siglo XVIII o XIX y, a primera vista, apoya el llamamiento de la derecha evangélica a una teocracia. Luego, sin embargo, Claiborne y Haw descubren los paralelismos entre los imperios romano y estadounidense y muestran cómo –en contraste con una iglesia corrupta

por Constantino y una derecha religiosa ávida de poder— es posible un compromiso cristiano creíble en la sociedad.

Debido a que las comunidades de vida son altamente colaborativas, sobre Claiborne brilla manera prominente la luz del escrutinio público; sin embargo, lo crucial no obstante, es la creación de redes con otras comunidades y otras iniciativas, como el Esperanza College de la *Eastern University*, de Filadelfia, Pennsylvania, que ofrece títulos universitarios asequibles en español, o una organización aliada en El Salvador.¹⁰³

Las disposiciones religiosas se desarrollan a partir de una percepción de los problemas muy similar a la de los otros *New Evangelicals* (contrastes sociales, pobreza, marginación, discriminación racial, crisis climática, militarismo de los Estados Unidos, consumismo, egoísmo y derecha religiosa), que, sin embargo, se *interpreta solo parcialmente* de forma similar. Siguiendo los antiguos ideales monásticos, la identificación y la cercanía personal con los marginados es fundamental para la reflexión teológica. Esta actitud se entiende como el seguimiento de Jesús de Nazaret —un rabino sin hogar—, lo que hace que los creyentes se asemejen a Jesús a lo largo del tiempo. La obra de Jesús debe integrarse en la vida de cada uno, de forma similar al ejemplo de la Madre Teresa. En el sentido monástico, esto incluye la humilde sumisión a la Iglesia. Aquí no se trata de una imagen jerárquica de la Iglesia ni de la sumisión a un “apóstol”, sino de que los creyentes orienten su vida a los valores del Reino de Dios. El amor cruza intencionadamente las fronteras de clase y la redistribución económica debe seguir los patrones bíblicos. Las estrategias correspondientes son monásticas, ya que tienen como base una vida contemplativa en una comunidad y la renuncia a la acumulación de bienes. El compromiso social se centra inicialmente en el entorno

¹⁰³ Cooperación con otras organizaciones: <http://www.thesimpleway.org/partners-in-the-movement/> (consultado el 19 de noviembre de 2020); cooperación con el Colegio Esperanza: <https://esperanza.eastern.edu/about> (consultado el 12 de agosto de 2020) y con El Salvador: <http://cieloazulfund.blogspot.com/2011/03/reflections-rutillio-grande.html> (consultado el 19 de noviembre de 2020).

inmediato, el barrio urbano y los marginados que allí se encuentran. Las otras estrategias sociopolíticas se centran en acciones contra el cambio climático, la desigualdad social, la discriminación racial y las armas nucleares (junto con el exsecretario de Estado Schultz); y para la promoción de la cohesión vecinal, la proclamación profética respecto al Estado y la separación tajante entre Estado e Iglesia. No obstante, no se excluye en principio la cooperación *ad hoc* con las autoridades, por ejemplo en materia de vivienda urbana.

3.4.3.2.5 PUNTOS EN COMÚN

Hay sorprendentes similitudes entre las diferentes corrientes de los *New Evangelicals* en su percepción de los problemas. Al centrarse en los problemas socioestructurales, se diferencian enormemente de la concentración sociomoral de la derecha religiosa. A pesar de todas las diferencias entre ellos, por ejemplo eclesiológicas, que se traducen en diferentes estrategias sociopolíticas, una importante característica común de todos los *New Evangelicals* es que en el centro de sus disposiciones religiosas se encuentra el comportamiento de Jesús de Nazaret y, por tanto, los valores del Reino de Dios como ejemplo y orientación de la vida de fe cristiana. Con ello, estos evangelicales se mueven en la proximidad del *Social Gospel*, que desde principios del siglo XX ha sido una importante orientación para el protestantismo *mainline*.

También existen similitudes con una facción del movimiento pentecostal y con partes de las iglesias negras, que también incluimos en la formación VALORES DEL REINO DE DIOS.

3.4.3.3 Iglesias pentecostales: Paz

Menos estudiados que los movimientos evangelicales liberales de izquierda son los despertares similares en el movimiento pentecostal. Esto puede deberse a que los activistas tienden a operar a nivel de base de las congregaciones y grupos de iniciativa local y generan menos publicidad en los medios de comunicación que Claiborne. Pero, están las iniciativas que se apartan de la tradición pentecostal de la esperanza después de la muerte (EMA), en pequeñas iglesias y

congregaciones locales, y rechazan el legalismo políticamente conservador de los representantes de las iglesias principales como las Asambleas de Dios (LEY). El número y la diversidad de los firmantes de una carta abierta a Donald Trump dan una pequeña idea de los activistas implicados. La carta fue escrita en nombre de la organización paraguas *Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice* en el segundo aniversario de la toma de posesión de Donald Trump. No deja nada que desear en términos de claridad y fue firmado por 29 líderes de varios grupos.¹⁰⁴

Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ)¹⁰⁵ surgió en 2001 a partir de una iniciativa en una reunión de la *European Pentecostal Charismatic Research Association* que se concretó a través de una carta abierta al presidente G. W. Bush contra sus planes de guerra en Irak.¹⁰⁶ Esta iniciativa retomó una vieja tradición pentecostal que se remonta a la objeción de conciencia en los primeros tiempos de las Asambleas de Dios. En 2007, el grupo de la iniciativa se institucionalizó como pentecostales y carismáticos por la paz y la justicia. Los activistas participaron en actos como la conferencia “*Christ at the Checkpoint*” de 2010 en Belén. En el sitio web, las secciones No Violencia, Justicia Económica, Justicia Racial, Igualdad de Género, Cuidado de la Creación, y Espiritualidad y Política, se actualizan constantemente con nuevas contribuciones. Escriben allí conocidos autores evangélicos de izquierda, como Greg Boyd, actualmente sobre “Jesús y la violencia nacionalista”, o el Premio Nobel Denis Mukwege, del Congo, sobre la conexión entre los teléfonos inteligentes y las guerras; también escribe Shane Claiborne.

Una acción de gran actualidad es la ya mencionada carta abierta al presidente Trump. Los 29 firmantes se posicionan con palabras

¹⁰⁴ Véase “Christian Leaders Speak Up to Trump on the Anniversary of His Inauguration” (Grenholm, 20 de enero de 2018): <https://pcpj.org/2018/01/20/christian-leaders-speak-up-to-trump-on-the-anniversary-of-his-inauguration/> (consultado el 20 de diciembre de 2018).

¹⁰⁵ Véase <https://pcpj.org/> (consultado el 20 de diciembre de 2018).

¹⁰⁶ “Send Judah First: An Open Letter to President George W. Bush” (Alexander, 2012, p. 215 y ss.).

inusualmente claras respecto a las siguientes cuestiones clave: “demonización de los inmigrantes y las minorías; retórica temeraria sobre la guerra nuclear; relajación de la protección del medio ambiente; menosprecio y abuso de las mujeres; falta de respeto a los pueblos indígenas; desigualdades entre ricos y pobres; y deshonestidad y mentira”. Entre los firmantes¹⁰⁷ hay siete académicos más o menos conocidos, de los que destaca el teólogo establecido y de mentalidad reformista Amos Yong,¹⁰⁸ que combina la teología pentecostal tradicional con la hermenéutica contextual y la teología intercultural. Entre los pastores, llama la atención que estén representados tanto los negros como los latinos, además de los blancos. Al mismo tiempo, representantes de pequeñas iglesias no confesionales se mezclan con expertos religiosos de instituciones como la Iglesia Cuadrangular, la Iglesia de Dios y las Asambleas de Dios, conocidas como conservadoras.

Las disposiciones religiosas que se desprenden de los sitios web y las publicaciones de los firmantes pueden resumirse sucintamente como sigue: la búsqueda de una expresión auténtica del Reino de Dios para el siglo XXI; una concepción multiétnica del Reino de Dios; la presentación de un Dios amoroso en contraste explícito con el Dios iracundo del *pilgrim* Jonathan Edwards y sus herederos religiosos de derechas; un culto abierto a Dios de carácter interconfesional (concretamente, en *Amazing Love Sanctuary* del Rev. Samuel J. López); y el amor de Dios por los pobres. También es interesante que las posiciones religiosas se basen en su propio trabajo con refugiados y emigrantes, o bien en experiencias de discriminación racial. Por

¹⁰⁷ Los autores son, entre otros: Amos Young *PhD*, Seminario Teológico Fuller; Craig Keener *PhD*, Seminario Asbury; Jane Caulton *PhD*, Museo de la Biblia; Erik Holke, Seminario Teológico Göteborg, Suecia; Marcus Kilian *PsyD*; D. E. “Gene” Mills Jr., Iglesia de Dios, Cleveland; L. William Oliverio Jr., decano académico, Asambleas de Dios, Escuela de Misiones Urbanas; Johnathan Alvarado, Joint College of African-American Pentecostal Bishops, decano académico asistente; así como otros 17 académicos y ministros religiosos.

¹⁰⁸ Véase <https://www.fuller.edu/faculty/amos-yong/> (consultado el 19 de noviembre de 2020).

ello, además del trabajo eclesiástico habitual, el trabajo comunitario o incluso la ayuda eclesiástica al desarrollo desempeñan un papel en algunas de las congregaciones. En la *Vision Church*¹⁰⁹ del obispo O. C. Allen, por ejemplo, se aborda la mortífera violencia policial contra los jóvenes negros, junto con testimonios de resiliencia contra la drogadicción y la inclusión afirmativa de experiencias concretas de la vida de los feligreses homosexuales. Además, el obispo Allen ha fundado la *Progressive Pentecostal Denomination*,¹¹⁰ de iglesias principalmente negras que favorecen la homosexualidad.

En las prácticas religiosa de estos pentecostales progresistas se pueden encontrar fácilmente paralelismos con los evangelicales de izquierda, así como con las iglesias negras y los grupos de iniciativa.

3.4.3.4 *Protestantes negros: la liberación*

Los protestantes negros¹¹¹ se distinguen de cualquier corriente cristiana blanca de manera especial por su historia. Sus disposiciones religiosas están moldeadas por la experiencia de la esclavitud y la continua discriminación racial. En el centro de la religiosidad negra, desde finales del siglo XVIII, se encuentra el motivo religioso del Éxodo de Egipto y con él la disposición a interpretar las situaciones sociales desde la perspectiva de la liberación. La lucha por los derechos civiles en los años 50 y 60 reforzó aún más las disposiciones y estrategias políticas orientadas a la justicia y la dignidad humana. Gracias a estas experiencias, la población negra en general y los protestantes negros en particular constituyen hoy una sólida base de votantes para los demócratas. Esto también fue muy evidente en las

¹⁰⁹ Véase <http://www.thevisionchurch.org/> (consultado el 19 de noviembre de 2020).

¹¹⁰ Véase <http://www.gaybelievers.org/Article3-Progressive.html> (consultado el 19 de noviembre de 2020).

¹¹¹ Véanse Noll (2008), Raboteau (1999), Harris (1999), McRoberts (1999), Yong y Alexander (2011), los dos últimos específicamente sobre las iglesias negras pentecostales, y el manual de Cannon y Pinn (2014). Para una visión general de las mayores iglesias negras, véase <http://faithcommunitiestoday.org/historically-african-american-denominations/> (consultado el 18 de abril de 2019). Véase también Joint College of African-American Pentecostal Bishops: <https://www.collegeofbishops.org/> (consultado el 18 de abril de 2019).

elecciones de 2016, cuando cerca del 90 % del voto negro se decantó por Hillary Clinton, a pesar de que esta candidata seguramente no habría llegado a ser la presidenta soñada por los negros.

La religiosidad también tiene una importancia significativamente mayor para la población negra, en cuanto a la formación de la identidad, que en el caso de la población blanca o latina. En respuesta a la pregunta abierta del Pew Research Center sobre qué es lo que particularmente llena la vida de significado, el 30 % de la población negra respondió “espiritualidad” o “fe” (en lugar de mencionar a la familia, el trabajo, el pasatiempo, etc.); en contraste con el 20 % para la población blanca, y el 15 % para los latinos (Pew Research Center, 2018). Esta fuerte religiosidad entre los protestantes negros tiende a ser conservadora en términos de opiniones morales sociales. Así que bien puede ocurrir, como en California en 2008, que los votantes negros voten al candidato Obama por una amplísima mayoría, pero al mismo tiempo rechacen el matrimonio gay por motivos religiosos (Mattingly, 2018). Esto no significa en absoluto que las creencias religiosas de las iglesias negras sean las mismas que las de la derecha religiosa blanca.

3.4.3.4.1 DISPOSICIONES RELIGIOSAS

La religiosidad específica del protestantismo negro puede entenderse mejor contrastándola con el milenarismo de los blancos. Como ya se ha indicado, las historias de liberación del Antiguo Testamento, como el Éxodo de Egipto o el regreso a casa desde el exilio de Babilonia, son fundamentales para la identidad religiosa negra. Aquí, la identificación con el pueblo de Israel se produce a través de la experiencia del cautiverio (*When Israel was in Egypt's Land...* reza el conocido estribillo evangelical). Los puritanos, en cambio, se identificaban con el Israel de la toma de tierras y la expansión en Canaán. La identificación con los cautivos hace que la futura liberación se conciba como una acción histórica concreta y efectiva para la vida cotidiana (*Let my people go...*). En cambio, en el milenarismo blanco, especialmente en el premilenarismo, el futuro se concibe como

un estado de perfección de otro mundo o, en todo caso, mítico, y la promesa de un cielo se contrarresta con la amenaza de un infierno. De hecho, la amenaza del infierno desempeña un papel importante en la derecha religiosa (en especial porque el 58 % de la población de Estados Unidos cree realmente en la existencia de un infierno de otro mundo; v. Pew Research Center, s.f.). Más bien, los negros de Estados Unidos han vivido un infierno en la tierra. La liberación se vivió primero como una huida de la esclavitud, incluso a través del *Underground Railroad*, luego la Guerra Civil y finalmente a través del movimiento por los derechos civiles. En consecuencia, el futuro deseado se entiende no solo como la entrada del individuo en un cielo de otro mundo, sino también, y más importante, como una liberación colectiva de la opresión real. Hochgeschwender va al grano cuando califica la religiosidad negra de “teología de la liberación y de la esperanza”, lo que implica una reflexión sobre los agravios sociales bastante diferente a la del milenarismo blanco. La religión era y es “para los negros una cuestión de vida, que tenía que responder a sus necesidades y temores inmediatos tanto como a las circunstancias de su existencia” (Hochgeschwender, 2007, p. 217). La teología de la liberación negra del recientemente fallecido James Cone, que establece paralelismos entre los movimientos religiosos y de liberación política de los negros, es en este sentido una continuación coherente de esta tradición.¹¹²

Pero si uno mira ahora los credos de las principales iglesias negras, encuentra el material conservador habitual del protestantismo estadounidense que se adoptó en la fundación de estas iglesias y que luego se transmitió. El *quid* de la cuestión es que la orientación liberadora cambia la interpretación del material tradicional o simplemente lo deja de lado como “escombros simbólicos” (Ricoeur). Para

¹¹² Los enfoques políticos serían *Black Womanist Ethics* (Cannon, 1988). Las alternativas religiosas se realizaron en forma de conversiones al Islam (Malcolm X, movimiento de los *Musulmanes Negros*) o a la *Santería* o *Voodoo*; véase Raboteau (1999, p. 105 y ss., p. 116, p. 123 y ss.).

el grueso de las iglesias negras, al menos, se aplica el “paradigma de liberación” (Hawkins, 2006, p. 225).

Sin embargo, es importante diferenciar entre una corriente negra *mainline*¹¹³ y dos desarrollos más recientes: las iniciativas desde los márgenes sociales de la sociedad y los cambios provocados por el ascenso de una clase media suburbana negra. En cuanto a la religiosidad, los escaladores sociales se mantienen en parte en la corriente *mainline* del protestantismo negro. Sin embargo, en parte existe una orientación hacia la derecha religiosa y la formación GERENCIA, que ya hemos examinado anteriormente. En este caso, primero hay que esbozar la corriente principal del protestantismo negro, y luego pasar a los movimientos de base.

3.4.3.4.2 EL MAINSTREAM NEGRO

Las iglesias más antiguas e importantes de esta corriente son, confesionalmente hablando, bautistas, metodistas o pertenecen al movimiento de santidad o pentecostal. En lo que sigue me refiero a la *African Methodist Episcopal Church* (AME, fundada en 1787, Filadelfia, Pennsylvania), la *National Baptist Convention USA* (comienzos hacia 1840; hoy 31 mil congregaciones con unos 7,5 millones de miembros), la *National Baptist Convention of America* (NBCA, fundada en 1988), la *Progressive National Baptist Association Inc.* (PNBA, est. 1961) y la *Church of God in Christ* (COGIC, fundada en 1897, Memphis, Tennessee), esta última de la tradición de santidad pentecostal. Todos ellos tratan sus Credos tradicionales de la manera mencionada, es decir, esto significa que apenas pueden utilizarse para entender la práctica religiosa de estas iglesias.

Adoptan posturas diferentes en los temas conservadores más comentados del momento, el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo. La COGIC, en consonancia con su tradición de

¹¹³ Hablo de “*mainline*” para referirme a las principales corrientes de entidades socio-denominacionales más amplias –como el protestantismo negro o hispano. No es un concepto fijo. En cambio, el término “*mainline*” para el protestantismo liberal representa un concepto establecido en la academia.

santidad pentecostal (vestimenta moderada, sin placeres seculares, sin alcohol, etc.), condena el matrimonio entre personas del mismo sexo y adopta una posición provida contra el aborto –donde provida aquí también significa derechos civiles y pacifismo, como con muchos *New Evangelicals*. AME también se opone al “*elective abortion*”,¹¹⁴ prohíbe el matrimonio entre personas del mismo sexo en sus iglesias, pero no ha tomado ninguna postura oficial respecto a la ordenación de personas homosexuales y ya ha ordenado a una *obispa*. La organización hace hincapié en su compromiso con la justicia social, en concreto con la reforma penitenciaria, su “plena comunión” con la *Mainline United Methodist Church*, y se identifica con la obra del teólogo de la liberación James Cone. Las asociaciones bautistas, de acuerdo con la práctica general de los bautistas, gozan de autonomía congregacional en todos los asuntos éticos, así como en la ordenación de mujeres. Por regla general, hay un recato respecto a recomendaciones éticas sobre la homosexualidad y el aborto, esto último con margen a regulaciones particulares.

En su orientación política, las asociaciones bautistas en particular están claramente alineadas con el ala izquierda de los demócratas. Esto se puede ver, por ejemplo, en una declaración de la *National Baptist Convention USA* sobre las elecciones presidenciales del 21 de junio de 2012. Aquí se expresa un extrañamiento a la posición del presidente Obama sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, mientras que al mismo tiempo se promueve la mayoría de sus otras políticas, en particular

la reforma de la sanidad, la educación pública, los préstamos universitarios a los estudiantes, el fin de la guerra en Irak, [...] el pago a los agricultores de las minorías perjudicadas, la elaboración de una política exterior que ha mejorado la imagen de Estados Unidos en la comunidad mundial y la defensa de la libertad y la justicia para

¹¹⁴ ... que de nuevo no dice nada sobre las indicaciones médicas, sino que solo significa la exención total de la decisión.

todas las personas, independientemente de su raza, credo, color, origen étnico o género.¹¹⁵

Posiciones similares se perfilan con agudeza en dos declaraciones de la *National Baptist Convention of America* (con fecha del 10 de diciembre de 2018)¹¹⁶ y de la *Progressive National Baptist Association*¹¹⁷ (con fecha del 15 de enero de 2019) en el aniversario de la toma de posesión del presidente Trump. En la primera declaración, se acusa a Trump de “retórica irreflexiva y racista” que “divide aún más a una nación y sigue erosionando nuestra presencia nacional en el escenario mundial”. Su comportamiento, dicen, se asemeja al de un “matón de la infancia en el patio de recreo o [...] a un amo de esclavos en una plantación de mediados del siglo XIX”. Los republicanos se distinguieron por el silencio o la complacencia. Por el contrario, con una historia de racismo e injusticia continuos, los cristianos están llamados a enfrentarse a ellos, dicen. Por último, los autores de la NBCA se solidarizan con la *Progressive National Baptist Association*, que, en una declaración propia un mes después, es mucho más incisiva. La iglesia está llamada aquí a dar testimonio del poder creador del amor, la justicia, la misericordia y la rectitud sobre los poderes crueles e infernales de las tinieblas que han usurpado la creación de Dios y la han doblegado a la voluntad con la corrupción política, la crueldad, la avaricia y la codicia”. Hay que poner a obrar a la luz contra la oscuridad y el “tribalismo anticuado”. La propia

tradición espiritual comprometida con la libertad [...] dedicada a los ideales de justicia e igualdad tal como se indican en las más nobles articulaciones del ideal americano; pero no como meras abstracciones

¹¹⁵ National Baptist Convention USA, Declaración: <http://www.nationalbaptist.com/about-us/position-statements.html> (consultado el 15 de enero de 2019, ya no está disponible).

¹¹⁶ En http://www.nbcainc.com/nbcas_respond_to_president_trumps_statement 10 de diciembre de 2018 (consultado el 15 de enero de 2019, ya no está disponible).

¹¹⁷ Véase <https://www.pnbc.org/america-is-in-crisis> (consultado el 15 de enero de 2019, ya no está disponible).

que se pregonan vaciamente en celebraciones idolátricas de un yo americano ideal que no existe.

La “Iglesia cristiana afroamericana” tiene que enfrentarse al “racismo blanco” manteniendo las distancias

tanto de la izquierda como de la derecha. Como cuerpo de Cristo, no servimos como meras mascotas de la izquierda liberal, enviadas por paternalistas condescendientes para servir de punta en la cabeza de su lanza ideológica. Tampoco nos dejamos ensillar por los de la derecha religiosa que esconden su racismo rampante y su hipocresía histórica entre las ruinas existenciales de una espiritualidad moral y teológicamente en quiebra.

En concreto, y por su nombre, se dice que la “presidencia de Donald Trump” no es la “causa del malestar americano sino un síntoma”, aunque el gobierno solo empeore la enfermedad. Es –así el severo juicio teológico– una “herejía cristiana’ llamar bendita a una nación que abandona a los necesitados, a los enfermos, a los pobres o maltrata al extranjero en su seno [...]. Es decir, las políticas y prácticas de la actual administración y del partido en el poder son clara e irremediabilmente anticristianas”. La declaración concluye con una caracterización de la verdadera iglesia cristiana, distinguiéndola de la herejía contemporánea, y poniendo en tensión un aspecto socialmente relevante y un aspecto trascendente del concepto del Reino de Dios.

El Cuerpo de Cristo no se identifica con los intereses del imperio. No se identifica con el principio del beneficio o del poder sobre las personas. No se identifica con la supremacía racial. Ningún verdadero creyente cristiano prioriza el patriotismo sobre la piedad o asume la falsa equivalencia de Dios y la patria. [Por el contrario, la verdadera Iglesia] se identifica con los pobres, los presos y los oprimidos; los vulnerables y los que están en peligro; los enfermos y los discapacitados; los perdidos y los enfermos mentales. La Iglesia cristiana cede la preeminencia y afirma la primacía del Reino de Dios en todos los asuntos finitos y eternos.

Estas declaraciones político-religiosas no podían ser más agudas y no tienen nada que envidiar a las de Claiborne y Boyd. Sin embargo, a pesar del discurso dualista de la segunda afirmación, debe quedar claro que dualismos como “luz contra oscuridad” no son centrales en las disposiciones religiosas de las iglesias negras, sino que se utilizan aquí en una enfática declaración política. Demonizar a los opositores no tiene eco en la corriente negra. Más importante es la cuestión social.

En este contexto, están surgiendo un gran número de iniciativas a nivel popular.

3.4.3.4.3 BASES LIBERALES DE IZQUIERDA

Un gran número de grupos de iniciativas paraeclesiales y organizaciones más pequeñas surgen de la labor social de las iglesias de los barrios negros, también sin duda debido a su localización marginal urbana y a su extrema diversidad étnica. Aquí solo se pueden dar unos pocos ejemplos.

En East Harlem, Nueva York, funciona la iglesia *Metro Hope*,¹¹⁸ cuyo programa como iglesia de barrio es reflejar la diversidad étnica y la composición social del barrio y –en referencia explícita a Martin Luther King– ayudar a superar la segregación racial mediante la vida congregacional. Con el alto porcentaje de población negra y las tendencias racistas del sistema de justicia penal estadounidense, las frecuentes detenciones de personas de raza negra son un problema importante en el barrio, según el pastor José Humphreys, entre otros muchos problemas. El discurso religioso crea la disposición a comprometerse con estas dificultades. Según el pastor José Humphreys, los cristianos deben tomar en serio la encarnación de Dios en Jesús. Era plenamente humano, en un contexto cultural y étnico, con un código postal, por así decirlo. Un concepto de redención, dijo, debe tener siempre presente la esclavitud terrenal y la sancionada por el

¹¹⁸ Véase <https://www.metrohopenyc.org/> (consultado el 5 de diciembre de 2018). Véase también Griswold (2019).

Estado. Los cristianos tendrían que dejar de interpretar la fe desde la perspectiva del imperio.

El concepto de verdad religiosa es explícitamente dialógico: no se trata de la reproducción de una tradición, sino de la “fe viva”, de la “esperanza metropolitana”, que se concreta en la vida cotidiana. Dado que la vida cotidiana en el barrio no es fácil, esto significa: “Vulnerabilidad y autenticidad: la comunidad consiste en participar en un “riesgo significativo”. Esta postura es la que nos da la capacidad de conocer a los demás, siendo conocidos. Esta es una de las formas de crecer en Cristo”.¹¹⁹ Esta apertura a un entorno cargado de conflictos y problemas crea una dinámica social de la que surgen iniciativas de construcción de la paz y la justicia social. Por ejemplo, un abogado de ascendencia nigeriana ha creado una pequeña organización para luchar contra el tráfico de niñas nigerianas.

*Freedom Road Consulting Group*¹²⁰ es otra organización que surgió en 2017 de la órbita de esta iglesia, así como de *Sojourners*. Un equipo de formadores y abogados asesora a líderes religiosos y a activistas por la paz, la justicia y la igualdad en materia de comunicación y organización social “para hacer justicia de forma justa”. Los activistas definen su contexto de acción como una sociedad poscolonial, cada vez más no blanca. El objetivo es reforzar la “capacidad de compromiso colectivo hacia un mundo más justo” en la intersección de la fe, la etnia, el género, el desarrollo económico y la justicia medioambiental en los grupos a los que asesoran. La organización ya ha trabajado a nivel internacional con el asesoramiento a grupos brasileños para afrontar adecuadamente la nueva situación bajo la presidencia de Bolsonaro.

Exodus Transitional Community,¹²¹ también en East Harlem, es una organización cristiana que ayuda a exconvictos y víctimas de la justicia a reorganizar sus vidas. Además, aboga “por una sociedad

¹¹⁹ Véase <https://www.metrohopenyc.org/why-metro.html> (consultado el 5 de diciembre de 2018).

¹²⁰ Véase <https://freedomroad.us/> (consultado el 5 de diciembre de 2018).

¹²¹ Véase <http://www.etcny.org/> (consultado el 5 de diciembre de 2018).

en la que todos puedan alcanzar el bienestar social, económico y espiritual”. Su fundador, Julio Medina, es miembro de la Iglesia *Metro Hope*.

Estos ejemplos demuestran un activismo de base que no se detiene en la rama pentecostal del movimiento negro (McRoberts, 1999; Yong y Alexander, 2011). Actúa a nivel local, pero se extiende por todo el país. La dinámica específica surge del hecho de que las congregaciones y los grupos están arraigados en contextos sociales tensos, y atribuyen un significado religioso a estos contextos con una teología que procede de forma dialógica. Es crucial aquí que el mundo abstracto de las ideas del protestantismo puritano y sus posteriores transformaciones no juegue ningún papel, y que en cambio la práctica religiosa se desarrolle de forma creativa, abierta al diálogo y relacionada con el contexto. Sin embargo, en el caso de la “Encarnación de Dios con un código postal”, importa mucho a qué barrio se refiere el código postal. En el caso de los activistas de base negros, suelen ser de zonas como Harlem, el Bronx, el sur de Chicago o MacArthur Park en Los Ángeles, el hogar de adopción de muchos latinos.

3.4.3.5 *El mainstream latino: la justicia*

“Creo que los latinos marcamos la diferencia en esta nación. Entonces me importa ser parte de una comunidad latina, porque [...] de ser latinos, de no ser nadie, llegamos a ser alguien” (Wong, 2018, p. 51, entrevista con Felipe, mexicano). Este inmigrante mexicano resume la evolución de la población de ascendencia latina en las últimas décadas.

Dada la diversidad de la religiosidad latina en Estados Unidos, ya señalada anteriormente, es difícil identificar claramente una corriente principal. En el sentido de las disposiciones religiosas mayoritarias se podría llamar a los grupos pentecostales-carismáticos –los *renewalists*– *mainstream*. Sin embargo, no comparten entre sí disposiciones religiosas importantes, como la devoción a María, mientras que tienen disposiciones políticas –por ejemplo, en cuestiones de leyes de inmigración, derechos civiles o proximidad a los

demócratas— más o menos comunes entre sí y con los protestantes *mainline*, las iglesias negras, los *New Evangelicals*, los Pentecostales por la Paz y la Iglesia Católica oficial. Dada esta situación, puede estar justificado representar a la corriente principal latina a través del ejemplo central de una organización paraguas que sea suficientemente conservadora en lo religioso y suficientemente progresista en lo político. En cualquier caso, la federación se posiciona frente a Trump en la actual polarización política de los actores religiosos y colabora con otras organizaciones que comparten la valoración de que “la mayor barrera para el evangelio es el abrazo de los evangelicales al ‘trumpismo’ como ideología” (Pulliam Bailey, 16 de abril de 2018).

La *National Latino Evangelical Coalition*¹²² (NaLEC) representa a unas 3 mil iglesias evangélicas latinas, ONG e individuos. Pretende ser una voz hispana de defensa del bien común y la justicia en Estados Unidos, más que abogar por la reforma migratoria. NaLEC persigue este objetivo a través de asociaciones a largo plazo con organizaciones de ayuda, sus propios programas para educar a las organizaciones miembros y la promoción política. NaLEC es, de hecho, una coalición de grupos diversos, como se documenta en su página web, entre otras cosas, por la amplia identificación de su dirección, junta directiva y consejo asesor. El reverendo Walter Contreras es el vicepresidente y Joel Hunter forma parte del consejo asesor. La presentación del equipo de personal sugiere un enfoque de colaboración. Aunque la Declaración de Fe es sistemáticamente evangélica y la organización “siempre busca la dirección de Dios”, se distingue por objetivos y acciones específicas. Para ello es fundamental facilitar la acción social y la creación de coaliciones en el espíritu del “bien común” y la justicia social, conceptos que no existen en el mundo neoliberal de la derecha religiosa. Las actividades de la organización se centran principalmente en las siguientes áreas: 1) pobreza y hambre “entre las comunidades desatendidas de Estados Unidos”; 2)

¹²² Véase <https://nalec.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2020).

reforma a las leyes de inmigración; 3) reforma para una mayor equidad educativa; 4) apoyo a la producción artística en el espíritu de “valores transformadores coherentes con el Evangelio”; 5) reforma de la atención sanitaria; 6) trabajo con los jóvenes con énfasis en el compromiso cívico; 7) reforma de las prisiones; y, 8) actividades relacionadas con las emergencias actuales, como la crisis en la frontera con México con familias destrozadas o el desastre en Puerto Rico tras el huracán María. NaLEC mantiene alianzas con ONG como *Bread for the World Inc.*, *International Urban Strategies*, *Evangelical Immigration Table*, *Evangelical Environmental Network* y *Evangelicals for Social Action*.

NaLEC se aleja explícitamente del “ego o egoísmo” en relación con su propio trabajo y se centra en la “mentalidad de equipo”, que se refleja en la página web, por ejemplo, en la presentación del equipo de la oficina y que distingue a NaLEC muy claramente de las organizaciones de la derecha religiosa. En consecuencia, los valores de NaLEC se definen como “servicio y humildad” en aras de la justicia para todos y no del reconocimiento personal. El “liderazgo” –una constante de la filosofía organizativa estadounidense, tan inevitable como incomprendible para los oídos europeos– consiste en alinearse con los objetivos colectivos. Y, por último, los empleados deben estar abiertos a nuevas ideas, a la diversidad, al pensamiento crítico y al cambio dentro de la organización.

El presidente de NaLEC, Gabriel Salguero, es pastor de la iglesia multiétnica *Lambs* en Nueva York y centra la labor pastoral junto a su esposa en la reconciliación entre los grupos étnicos. Estudió en la institución liberal *Union Theological Seminary*, entre otras –y marca su doctorado como *h.c.*, lo que no es en absoluto un hecho entre los expertos religiosos de Estados Unidos. La pareja ha tenido experiencia profesional en África, América Latina y Europa, y se centra en temas de justicia social. Gabriel Salguero también es miembro de la junta directiva de la *National Association of Evangelicals*. Es frecuentado por los medios de comunicación como representante de NaLEC,

adopta posturas bastante similares a las de los *New Evangelicals* y habla claramente en contra de la derecha religiosa.

Pero también hay que decir que NaLEC no es una organización realmente grande e influyente. Especialmente cuando se compara con las iglesias *mainline* y su organización paraguas en la formación VALORES DEL REINO DE DIOS.

3.4.3.6 Iglesias *mainline*: *Social Gospel 2.0*

Una gran parte del protestantismo *mainline* se mantiene hoy en día en la tradición del *Social Gospel* y, por tanto, a favor de una responsabilidad social y política de las iglesias cristianas mediada por la ética. El *National Council of Churches* de Estados Unidos no solo es la organización que aglutina a los liberales *mainline*, sino también un ejemplo central de las estrategias religiosas y su mediación ética en los debates políticos de Estados Unidos.

3.4.3.6.1 NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES

En cuanto a la intervención política, el *National Council of Churches* (NCC),¹²³ fundado en 1950, es el órgano representativo de la mayoría de las iglesias consideradas *mainline*. El trabajo de esta organización paraguas tiene una orientación ecuménica en sentido amplio. Está comprometida con la cooperación intereclesial e interreligiosa, así como con el llamado “ecumenismo de la justicia”, con los puntos centrales del proceso conciliar: justicia, paz e integridad de la creación. Esta autocomprensión se refleja muy claramente en la presencia en Internet del *National Council of Churches*. Las fotos de grupo –actualmente con socios del diálogo interreligioso– dominan el cuadro; los individuos solo se destacan cuando es necesario por los hechos. En la primera página se encuentran las noticias de actualidad política y eclesiástica. La institución se presenta con listas sin pretensiones de las congregaciones miembros, los líderes (compuestos por los funcionarios del Consejo, los representantes de las organizaciones miembros y la Junta Directiva), el personal, las organizaciones asociadas

¹²³ Véase <https://nationalcouncilofchurches.us/> (consultado el 14 de abril de 2020).

y tres páginas programáticas. Las prioridades actuales incluyen actividades para la construcción de la paz interconfesional¹²⁴ y contra el encarcelamiento masivo. Una página sobre “Testimonio común” ofrece información sobre las principales declaraciones del NCC sobre cuestiones de política pública en los últimos años, incluidas las cuestiones medioambientales, la presidencia de Donald Trump e Israel. Se hace especial hincapié en el “Credo Social”.

3.4.3.6.2 COMPROMISO SOCIAL

Este compromiso eclesial con los objetivos éticos sociales, redactado en 1908 bajo la influencia del *Social Gospel* y novedoso en su género, se adaptó a los nuevos retos tanto cuando se fundó el NCC en 1950 como en 2007, lo que se ajusta por completo a la conciencia histórica de una teología moderna con formación hermenéutica. En cierto sentido, puede leerse como una contrapartida y especificación ético-social de la Declaración de Fe, que –al igual que la declaración del Consejo Mundial de Iglesias– contiene una orientación cristiana general, pero se mantiene deliberadamente abierta para que todos los miembros del NCC puedan firmarla.

La confesión social se adapta explícitamente a las exigencias de un mundo globalizado en el siglo XXI.¹²⁵ En el preámbulo aparece –bastante compatible con el perfeccionismo estadounidense, pero con contenidos completamente nuevos– la visión de una sociedad según las ideas del NCC: La iglesia tiene la tarea de

ofrecer una visión de una sociedad que comparta más y consuma menos, que busque la compasión por encima de la sospecha y la igualdad por encima de la dominación, y que encuentre la seguridad en las manos unidas y no en las armas masivas.

¹²⁴ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/about/interreligiouspriority.php> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹²⁵ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/common-witness-ncc/a-21st-century-social-creed/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

El NCC se considera solidario con todas las personas del mundo que trabajan por la justicia. A diferencia de la Confesión de 1908, la de 2007 está formulada en términos trinitarios y, por tanto, tiene más peso teológico. Muchos puntos fueron retomados de 1908 y modernizados, como la igualdad de la mujer. Se han añadido los siguientes aspectos:

- El sistema penitenciario debe convertirse en un sistema de rehabilitación.
- Hay que reducir la desigualdad social y reforzar la democracia mediante políticas económicas adecuadas.
- Una política migratoria justa debe proteger a las familias y a los trabajadores.
- Hay que frenar los intereses particulares en la política.
- Las personas ricas deberían practicar un estilo de vida más sencillo.
- El uso sostenible de los recursos, el fomento de las energías renovables y el diálogo internacional sirven para promover la justicia medioambiental.
- En el comercio mundial, hay que proteger las economías y culturas débiles.
- La paz debe crearse mediante la diplomacia multilateral, la abolición de la tortura y el fortalecimiento de las Naciones Unidas.

La confesión termina con un compromiso religioso de las iglesias miembros con estos objetivos.

3.4.3.6.3 HABITUS DE SOLIDARIDAD

La confesión que acabamos de presentar corresponde a un habitus religioso que transforma la tradición del *Social Gospel* bajo las nuevas condiciones de la globalización.¹²⁶ En el enfoque en las

¹²⁶ Estas observaciones se refieren principalmente a la página web del NCC: <https://nationalcouncilofchurches.us/>; en particular a la Declaración sobre Relaciones

relaciones interreligiosas, especialmente en el trabajo por la paz, hay una diferencia notable con los *New Evangelicals* y la mayoría de las organizaciones de la formación estadounidense VALORES –y con las otras formaciones de por sí. La organización que aglutina a las iglesias *mainline* se enfrenta así a la creciente diversidad religiosa y étnica de la sociedad estadounidense, así como a los nuevos retos de la política exterior. Esto se hace con un espíritu ecuménico, entre otras cosas teniendo en cuenta la declaración conciliar católica *Nostra Aetate*. El recurso a las Escrituras se caracteriza por la interpretación histórica. Cabe destacar que las interpretaciones de las Escrituras, así como las posturas teológicas que contradicen la teología del NCC, se mencionan con el objeto de una mayor reflexión y no se silencian o se dejan de lado, como es habitual en las formaciones de LEY Y GERENCIA. En otras palabras, la concepción religiosa de la verdad es dialógica. Por ello, se insiste en la necesidad de “comprender cada vez mejor”.

Los procesos sociales negativos que la acción de la iglesia tiene que contrarrestar se presentan de forma similar a los *New Evangelicals*: el consumismo, el gobierno ilegítimo con la intervención de poderosos intereses privados en la política, los déficits democráticos, la injusta desigualdad social hasta el tráfico de personas y la explotación de los niños, las armas de destrucción masiva, la desigualdad entre mujeres y hombres así como entre personas de diferente origen étnico, el problema de la ecología, la injusticia económica mundial, un sistema penal injusto, la decadencia del sistema sanitario y educativo así como el aumento de la violencia; además de las correspondientes consecuencias psicológicas como la desesperación o también la apatía; y finalmente la falta de fe. Especialmente en el contexto de las relaciones interreligiosas, la impresión de conflictos supuestamente irresolubles con personas de otras confesiones se menciona como un problema particular. Las personas de otras

Interconfesionales: <http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/interfaithpolicy.php> (consultados el 15 de diciembre de 2018).

confesiones u orígenes étnicos, según el NCC, son con demasiada frecuencia objeto de prejuicios. En general, la libertad religiosa en Estados Unidos no habría progresado mucho, aunque la Primera Enmienda la había permitido y Estados Unidos ya era religiosamente plural a través de los nativos americanos. Esto se debió, entre otras cosas, a una imagen propia determinada por el triunfalismo y el racismo. Para los cristianos tradicionales, sería vergonzoso que su propia tradición religiosa contribuya tan poco a la construcción de comunidades interreligiosas, pero la fe en el Espíritu Santo da esperanza, especialmente en este contexto.

Se supone que el pecado humano es la causa más profunda de esta situación general. Sin embargo, esto no se entiende según el modelo de los pecados reales individuales, como es popular en el evangelicismo y especialmente en el fundamentalismo. Más bien, se entiende como una separación voluntaria de Dios. La consecuencia de ello es volverse hostil contra Dios y otras personas. Esto se encuentra luego en las más diversas actitudes y acciones. En el contexto de las relaciones interreligiosas, el triunfalismo estadounidense, así como el racismo, son un equivalente al pecado y las principales razones de la restricción de la libertad religiosa de los demás. Cabe destacar aquí que la libertad religiosa se concibe como la libertad de los demás y no, como en el caso de la derecha religiosa, como la propia libertad para dominar la política. Los medios de comunicación se mencionan como especialmente problemáticos –sin que, por supuesto, *Fox News* se mencione explícitamente– ya que fomentan los prejuicios y transmiten información falsa, convirtiendo así el “don de la diversidad” en una causa de división, antagonismo y odio. Desde el punto de vista social, el NCC ve las razones de los problemas sociales mencionados en el hecho de que el odio basado en el color de la piel, la lengua, la etnia y la clase social ha creado un mundo de comunidad fracturada.

El simbolismo religioso con el que se procesa esta situación se inscribe en la tradición del protestantismo liberal y se desarrolla en función de los nuevos retos. Este desarrollo ulterior como tal no es, como en el caso de la derecha religiosa y de una parte de los

evangelicales, velado para crear la impresión de verdades eternas, sino que se convierte explícitamente en objeto de reflexión teológica. De este modo, se mantiene el enfoque protestante en Jesucristo. Sin embargo, el NCC destaca especialmente la encarnación y la revelación del amor de Dios en la persona de Jesús de Nazaret como centro de su propia fe. Esta teología de la encarnación de Dios concibe la redención como un acto que abarca a toda la humanidad, incluidos los no cristianos y los no creyentes. El Evangelio, atestiguado en las Escrituras, concierne, pues, a toda la creación y puede entenderse, por tanto, como fundamento de la comunión interreligiosa. Gracias a la gracia de Dios, ahora es posible vivir en buena comunión con toda la familia humana y con toda la creación. (La posición evangelical de que la reconciliación se aplica solo cuando uno acepta a Jesucristo como su “Señor personal” en un acto consciente es, sin embargo, reconocida como una posible interpretación alternativa, que tiene consideración con las iglesias miembros teológicamente conservadoras). Esta posibilidad de vivir en una comunidad pacífica es el comienzo de una nueva realidad de la creación iniciada por Cristo, en la que Dios hace nuevas todas las cosas y actúa el poder transformador del Espíritu Santo. La misión común de la iglesia para la gloria de Dios está, por tanto, comprometida con la visión profética de un reino pacífico y un trabajo hacia la “anticipación gozosa de una humanidad renovada y reconciliada”.

Estas disposiciones religiosas corresponden también a la visión de una sociedad futura deseable. Las personas comparten más y consumen menos, buscan la comprensión de los demás, valoran más la igualdad que la dominación, luchan por la justicia, se dejan guiar por el Espíritu Santo de Dios y así se dan cuenta de que han sido creados a imagen de Dios. En este contexto, la evangelización ya no se entiende como conversión religiosa y, por tanto, como ganancia de miembros, sino como participación de los cristianos en la misión de Dios en el mundo (*missio Dei*, desde los años 50 un importante motivo ecuménico). Eso significa que la tarea de los cristianos se ve en moldear el mundo según los valores del Evangelio. En lo que respecta

específicamente a las relaciones interreligiosas, es sobre todo el Espíritu Santo quien llena de esperanza y ayuda a sanar la sociedad dividida. El motivo de que todas las personas están hechas a imagen y semejanza de Dios crea así una disposición a aceptar plenamente a las personas de otras creencias. Además, según el NCC, las propias Escrituras exigen que los extranjeros sean considerados también como hermanas y hermanos. Solo así podremos trabajar para anticipar una humanidad renovada y reconciliada.

Todo esto tiene las siguientes consecuencias para la identidad y las estrategias del NCC y sus iglesias miembros. Desde el punto de vista específico de la cooperación interreligiosa, se parte de la base de que Estados Unidos también ha sido religiosamente plural en su historia debido a las tradiciones religiosas indígenas, africanas y judías. Esto supone una tajante y explícita contradicción con la opinión generalizada en las formaciones LEY y GERENCIA de que los Estados Unidos han sido una sociedad puramente cristiana. De acuerdo con las disposiciones religiosas, el NCC se centra en el diálogo interreligioso práctico y del entendimiento mutuo. Curiosamente (esto también es una herencia de la tradición ecuménica), el enfoque aquí no es el diálogo técnico teológico sino, en la tradición profética, el compromiso compartido con la justicia social y con una cultura de paz y libertad religiosa. En el sentido de la teoría de la *missio Dei*, la obra de salvación de Dios se ve también en otras religiones, por lo que un compromiso común con la creación de Dios es una forma de acción perfectamente plausible. Para las comunidades cristianas en particular, esto significa avanzar en la unidad de la iglesia en una acción común de oración y de trabajo por toda la creación. De este modo, la “solidaridad con los cristianos y con todos los que luchan por la justicia en todo el mundo” está en el centro de las actividades.

Sin embargo, no se presupone haber comprendido plenamente la situación desde la fe, es decir, disponer de verdades definitivas. Por el contrario, es importante esforzarse por comprender cada vez mejor las circunstancias de pluralidad religiosa y de diversidad cultural de la época. Para ello –y esto es de hecho un rasgo distintivo importante

de la formación VALORES en general y en relación con las formaciones de LEY y GERENCIA— es necesario el examen autocrítico de los propios criterios morales¹²⁷ en relación con las convicciones y acciones religiosas. A esto corresponde una espiritualidad de transformación y crecimiento interior, así como de acción exterior, con la que se debe testimoniar el amor de Dios por el mundo. La no violencia, la justicia medioambiental y la orientación hacia la formación de la comunidad son algo natural. Esta programática equivale a una acción según el credo social reformulado en 2007, y, por tanto, naturalmente también a un posicionamiento político.

3.4.3.6.4 POSICIONAMIENTO POLÍTICO

Con este habitus religioso y este credo social, el posicionamiento en temas y conflictos políticos concretos debería estar claro. En los años 60, el NCC se posicionó junto al movimiento por los derechos civiles. En los años 80 apoyó la solidaridad con los insurgentes contra las dictaduras en América Latina, especialmente en Centroamérica, y en este contexto también está el Movimiento *Sanctuary*, que se ocupó de los refugiados centroamericanos. Este posicionamiento colocó al NCC en oposición a la política centroamericana de Ronald Reagan y llevó a la derecha religiosa a fundar el *Institute on Religion and Democracy* (IRD), que lanzó campañas contra el NCC (para más detalles, v. Schäfer, 2020a). El NCC también se opuso a la política de Irak del presidente George W. Bush. En el pasado reciente, algunas áreas del programa han sido transferidas a organizaciones especializadas para incrementar el activismo respectivo: el tema de la ecología,

¹²⁷ “En primer lugar, consideramos cómo aplicamos una prueba moral al testimonio cristiano y a la construcción de relaciones con personas de otras religiones. En segundo lugar, exploramos las lentes morales a través de las cuales evaluamos las acciones de todas las personas y religiones, incluida la nuestra”. <http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/resources.php>. Véase también la declaración de políticas organizacionales <http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/interfaithpolicy.php> (consultados el 15 de diciembre de 2018).

por ejemplo, a *Creation Justice Ministries* y el tema de la pobreza a la *Ecumenical Poverty Initiative*.¹²⁸

Las noticias que aparecen en la página de inicio¹²⁹ del NCC se posicionan en gran medida frente a temas políticos de actualidad. Por ejemplo, el NCC denuncia la separación de niños y padres en la frontera con México, así como la muerte de una niña de siete años por deshidratación bajo la custodia de la Patrulla Fronteriza; llama a votar en las elecciones de mitad de mandato y protesta enérgicamente por el uso de gases lacrimógenos contra solicitantes de asilo desarmados en la frontera sur. En principio, estas críticas no distinguen al NCC de otras organizaciones religiosas políticamente activas en Estados Unidos. La derecha religiosa también plantea cuestiones políticas que sus actores consideran relevantes. Sin embargo, hay (al menos) una diferencia crucial entre el discurso político del NCC y el de la derecha religiosa. El ejemplo de una protesta del NCC contra el uso de gases lacrimógenos contra civiles en la frontera mexicana lo ilustra.¹³⁰ Sin duda, la crítica se enmarca en un lema bíblico: “Amaréis, pues, al extranjero; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Deuteronomio 10:19). La crítica, sin embargo, no aplica directamente el discurso religioso bíblico a las situaciones políticas de hecho. Más bien, el NCC transforma el mandamiento del Antiguo Testamento, religiosamente legitimado, en un discurso ético cuya pretensión de legitimidad se basa en los acuerdos suscritos por la comunidad mundial (Convención de Ginebra sobre los Refugiados y el Protocolo sobre el Uso de Agentes Químicos de Guerra) y que, por tanto, puede ser comunicado y criticado secularmente. Así, a diferencia de la derecha religiosa, la declaración de fe se asume como vinculante para los creyentes, pero no es universalmente vinculante. Sin embargo, esto último surge de los acuerdos

¹²⁸ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/joint-action-and-advocacy-for-justice-and-peace/>. Véase también la cooperación con *Common Witness*: <http://nationalcouncilofchurches.us/about-us/common-witness/> (consultados el 15 de diciembre de 2018).

¹²⁹ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/> (consultado el 26 de enero de 2019).

¹³⁰ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/ncc-outraged-at-illegal-use-of-tear-gas-on-unarmed-asylum-seekers/> (consultado el 26 de enero de 2019).

contractuales de la comunidad mundial secular que se comunican éticamente, no religiosamente, y exigen su reconocimiento. El discurso político del NCC no impone, pues, “verdades” bíblicas de orden superior a la política, sino que es un discurso ético-político en el sentido del protestantismo configurado por la Ilustración europea.

Del mismo modo, el NCC se posiciona con respecto a las relaciones interreligiosas centrándose en el trabajo por la paz,¹³¹ que ciertamente no puede abordarse sin tener en cuenta las tensiones políticas y militares entre bloques de poder, movimientos de resistencia y terroristas. Entre los pronunciamientos relevantes figuran una declaración equilibrada sobre las represalias previstas por un ataque con armas químicas en Siria (30 de agosto de 2013), una resolución sobre la violencia en Irak (10 de noviembre de 2010), llamamientos a nuevas negociaciones sobre desarme nuclear (12 de noviembre de 2019 y 10 de noviembre de 2010), y un mensaje sobre la santidad de otras religiones que condena la violencia legitimada por la religión y las respuestas violentas a ella.

El trabajo interreligioso del NCC no es, pues, un ejercicio académico de diálogo, sino que tiene como objetivo promover la paz en un mundo desgarrado por los conflictos. La diferencia decisiva con los actores de las otras formaciones religioso-políticas (e incluso con algunos *neoevangélicas*) es no reclamar la universalidad o el absolutismo para la propia fe, reconocer la legitimidad religiosa de las religiones no cristianas y traducir las creencias en discursos éticamente comunicables.

Esta actitud también se transmite en la práctica de innumerables iniciativas de base cercanas al protestantismo *mainline*.

3.4.3.6.5 MAINLINE DE BASE

“Ama a tu prójimo. Sin excepciones” es el lema de la organización de base *Faithful America*.¹³² Los activistas no quieren

¹³¹ Véase <http://nationalcouncilofchurches.us/about/interreligiouspriority.php>. Véanse también <http://nationalcouncilofchurches.us/joint-action-and-advocacy-for-justice-and-peace/> y <http://nationalcouncilofchurches.us/dialogues/> (consultados el 26 de enero de 2019).

¹³² Véanse <https://www.faithfulamerica.org/> y Utter (2011, p. 223 y ss., p. 235). Véanse también <http://nationalcouncilofchurches.us/local-and-regional-ecumenical-and->

sentarse en silencio mientras el mensaje de buenas noticias de Jesús es secuestrado por la derecha religiosa para servir a una agenda política odiosa. Estamos organizando a los fieles para desafiar ese extremismo y renovar el papel profético de la iglesia en la construcción de una sociedad más libre y justa.

De acuerdo con la pluralidad de las iglesias en el protestantismo estadounidense, la autoorganización de pequeños grupos con raíces eclesiósticas desempeña un papel importante. En consecuencia, también se puede encontrar un gran número de grupos de activistas en la órbita de influencia del NCC y sus iglesias miembros. No todos son progresistas; algunos incluso tienden a la derecha religiosa. La gran mayoría de los que pudimos encontrar trabajan en temas éticos similares a los grupos de los *New Evangelicals*.

Faithful America es uno de los grupos de defensa que abordan una amplia gama de cuestiones que se corresponden aproximadamente con las áreas identificadas en el Credo Social de 2007. Con una orientación similar están, por ejemplo, los grupos *Ecumenical Advocacy* (2003),¹³³ *Episcopal Urban Caucus* (EUC, 1980),¹³⁴ *Methodist Federation for Social Action* (MFSA, 1907),¹³⁵ *United Church of Christ Justice and Peace Action Network* (JPANet),¹³⁶ y la *Presbyterian Witherspoon Society* (1974).¹³⁷ El *Earth Ministry* (EM, 1992) está especializado en el activismo medioambiental.¹³⁸ La *Episcopal Peace Fellowship* (EPF)¹³⁹ comenzó su labor como asociación pacifista en 1939 y sigue especializada en el trabajo por la paz. La mayoría de estos activistas abordan campos

interfaith-communities/ y <http://nationalcouncilofchurches.us/partners/> (consultados el 15 de diciembre de 2018).

¹³³ Véase <https://advocacydays.org/about-ead/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁴ Véase <http://www.episcopalurbancaucus.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁵ Véase <http://mfsaweb.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁶ Véase https://www.ucc.org/justice_jpanet (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁷ Véase <https://www.guidestar.org/profile/23-7317031> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁸ Véase <https://earthministry.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹³⁹ Véase <https://epfnational.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

que son ignorados por los grupos religiosos conservadores o la derecha religiosa.

Directamente en el campo del conflicto con la derecha religiosa están los grupos que defienden los derechos de las personas con características específicas de género, o LGBT para abreviar. Hay un número sorprendentemente grande de ellos en el NCC: *Affirmation – United Methodists for Lesbian, Gay, and Bisexual Concerns* (AUMLGBC, 1975),¹⁴⁰ *Gay, Lesbian, and Affirming Disciples Alliance* (GLAD, 1990),¹⁴¹ la organización episcopal *Integrity* (1974),¹⁴² *Lutherans Concerned/North America* o ahora *Reconciling Works* (1974),¹⁴³ *More Light Presbyterians for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Concerns* (MLP, 1974).¹⁴⁴

Un tema de controversia aún más central en las iglesias de Estados Unidos es el aborto. En el marco del protestantismo *mainline* y del NCC se mantienen posiciones bastante controvertidas. Solo cabe mencionar aquí dos grupos de activistas: la *Religious Coalition for Reproductive Choice* (RCRC, 1973)¹⁴⁵ es una organización interprofesional e interétnica que quiere permitir a las personas “ejercer su conciencia para tomar sus propias decisiones en materia de salud reproductiva”. Un punto de vista diametralmente opuesto es el de los *Presbyterians Pro-Life* (PPL, ca. 1978),¹⁴⁶ que se organizan en el *National Pro-Life Religious Council* y se movilizan contra la legalización del aborto.

El conflicto religioso-político con la derecha religiosa tiene el efecto en algunos grupos de las iglesias *mainline* de movilizarse explícitamente contra esta derecha. Este es el caso de *Faithful America*,

¹⁴⁰ Véanse <http://www.umaffirm.org/news/> y <http://www.umaffirm.org/pdf/affirmationbrochure.pdf> (consultados el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴¹ Véase <https://www.guidestar.org/profile/75-2266756> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴² Véase <http://www.integrityusa.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴³ Véase <https://www.reconcilingworks.org/news-2012-06-13/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴⁴ Véase <https://mlp.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴⁵ Véase <http://rcrc.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴⁶ Véase <https://www.ppl.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

como hemos visto. Otros grupos de presión contra la derecha religiosa son *Protestants for the Common Good* (PCG)¹⁴⁷ que se fundó en 1995 por su preocupación por la derecha religiosa, pero que también ha abordado una amplia gama de cuestiones éticas sociales. *Progressive Christians Uniting* (PCU, 1996)¹⁴⁸ y la *Interfaith Alliance* (1994) también¹⁴⁹ persiguen una agenda en la que el *lobby* político ocupa un lugar destacado.

La derecha religiosa contrarresta esto, no solo con su operador polivalente, el aborto, sino con toda una serie de actividades en diversos campos de conflicto.

3.5 Temas controversiales: entre el aborto, la guerra y la “nación cristiana”

La movilización y la contramovilización religiosas suelen producirse en el contexto de ciertas prácticas controvertidas que se estilan discursivamente como temas de conflicto. En Estados Unidos, es bastante fácil distinguir las cuestiones restaurativas de las progresivas. Entre las primeras se encuentran la cuestión del aborto, la oración en las escuelas y la influencia de la religión en el gobierno; entre las segundas, cuestiones como la segregación racial, el cambio climático y la pobreza mundial. La cuestión de la inmigración es abordada por ambos partidos. El sistema bipartidista, muy arraigado, y su creciente polarización también permiten que los temas restauradores se asignen bastante a los republicanos y los temas progresistas más o menos a los demócratas. Sin embargo, al observar a los actores religiosos, se ve un cambio en las actitudes de los actores no religiosos en cuestiones sociomorales. Por ejemplo, mientras que las iglesias

¹⁴⁷ Véase <https://www.cct.org/what-we-offer/grants/protestants-for-the-common-good/> (consultado el 15 de diciembre de 2020). Véase también Utter (2011, p. 246).

¹⁴⁸ Véase <https://www.progressivechristiansuniting.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

¹⁴⁹ Véase <https://interfaithalliance.org/> (consultado el 15 de diciembre de 2018).

hispanas o negras se inclinan claramente hacia los demócratas, valoran mucho la justicia social y están a favor de un Estado garantista, sus miembros y expertos, sin embargo, tienden a mostrar un perfil conservador en cuestiones morales sociales como la cuestión del aborto o el tema LGBT. A pesar de todo el entusiasmo por una gran variedad de cuestiones individuales, el conflicto central es el de la relación entre las iglesias y el Estado, que a menudo se aborda bajo el tema “libertad religiosa”. Dedicaremos una atención especial a esta cuestión, aunque solo esbozaremos brevemente algunas de las cuestiones individuales en disputa. Un problema que precede a muchos conflictos y estructura las acciones políticas de los actores religiosos es el racismo. Lo abordaremos en la conclusión.

Al comienzo de las reflexiones sobre los temas controvertidos, cabe mencionar aquí una visión general de la orientación política de los actores religiosos.

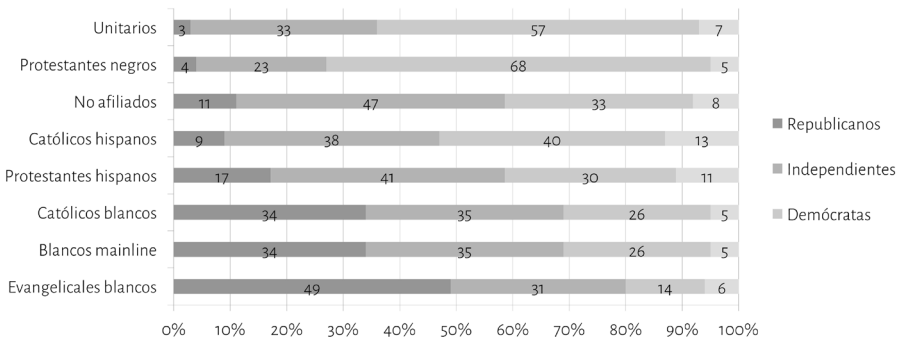
3.5.1 Orientación política

Si se observan las opciones políticas por grupo confesional religioso y partido político, se ve inmediatamente que los evangélicos blancos están más alineados con los republicanos que cualquier otra corriente religiosa con un partido político.¹⁵⁰ La mitad de los evangélicos blancos se identifican con los republicanos. En comparación, entre los católicos blancos y los protestantes blancos *mainline*, solo un tercio se identifica con los republicanos, aunque solo una cuarta parte se identifica con los demócratas. Alrededor de 40 % de los católicos y de los *mainline* siguen indecisos. Así que, en conjunto, estos dos grupos denominacionales también se inclinan más hacia el campo restauracionista. Así pues, la diferencia confesional entre protestantes y católicos no indica una inclinación política diferente,

¹⁵⁰ Cf. Afiliación a partidos por afiliación religiosa, 2016 (Jones y Cox, 2017, p. 36). Para una introducción con orientación sobre las condiciones de movilización, cf. Brocker (2004) con listas todavía interesantes de organizaciones de la derecha religiosa, v. cuadros 6 y 7.

como podría sospecharse basándose en el destino de la inmigración de los católicos. Un indicador más fiable podría ser el color de la piel o la identidad étnica. El 30 % de los protestantes hispanos están comprometidos con los demócratas, pero todavía el 17 % lo está con los republicanos. Probablemente, esto último se debe en gran medida a que los puertorriqueños tienen la ciudadanía estadounidense y que a menudo son residentes de segunda o tercera generación en Estados Unidos. Además, los latinos que ya se han convertido en América Latina traen consigo actitudes conservadoras en gran medida a Estados Unidos. En consecuencia, las inclinaciones políticas de los latinos católicos vuelven a ser marcadamente diferentes. De ellos, solo el 9 % se identifica con los republicanos y el 40 % con los demócratas. Los protestantes negros presentan un balance claro, con un 68 % para los demócratas y solo un 4 % para los republicanos, por lo que incluso solo una cuarta parte de ellos se consideran independientes. Los republicanos gozan de una simpatía aún menor entre los unitarios (3 %), aunque no votan tan claramente a los demócratas (57 %) como las iglesias negras. Los republicanos gozan de una simpatía aún menor entre los unitarios (3 %), aunque no votan tan claramente a los demócratas (57 %) como las iglesias negras.

Figura 3.14. Afiliación a partidos políticos por afiliación religiosa, Estados Unidos, 2016 (en %)



Fuente: Jones y Cox (2017, p. 36).

En estas distribuciones resulta sorprendente hasta qué punto parecen interactuar dos factores explicativos muy diferentes. Primero, las posiciones extremadamente divergentes de los evangélicos blancos, por un lado, y las de los unitarios (también blancos), por otro, se muestra la tensión entre los activistas religiosos utópicos retrógrados y los liberales humanistas (más tarde también evolucionistas) que ya estaba presente en la Asamblea Constituyente. Segundo, se observa una clara división política en función del color o la etnia del electorado, que parece ser mucho más fuerte que los factores socioeconómicos, o coincidir con estos, en la medida en que los hispanos y los negros tienden a estar, en promedio, más abajo en la escala social que la población blanca. Además, según varios historiadores, las disputas por la discriminación racial fueron un factor importante en el surgimiento de la derecha religiosa a principios de los años 70. En resumen, es muy probable que todas las controversias políticas esbozadas en este capítulo tengan que ver con el problema de la etnicidad (emblemáticamente ligada al color de la piel).

Como ya se ha mencionado, las actitudes religiosas también se reflejan en el panorama de los partidos. En este sentido, se observa una fluctuación respecto a las actitudes religiosas de la base de votantes de los dos partidos (Jones y Cox, 2017, p. 36 y ss.). Los republicanos conservaron una sólida base de votantes evangélicos blancos entre 2006 y 2016, mientras que los demócratas vieron cómo su electorado evangélico blanco se desplomaba a menos de la mitad (del 17 % al 8 %). También es posible ver un aumento significativo de los votantes no religiosos para ambos partidos entre 2006 y 2016. Los demócratas tienen más del doble de este grupo de votantes (26 %) que los republicanos (11 %).

Otras observaciones (Jones y Cox, 2017, p. 40) muestran que los cambios mencionados tienen mucho que ver con el cambio generacional. Los jóvenes son menos evangélicos que los mayores y es mucho menos probable que estén afiliados religiosamente. A partir de estas cifras (y asumiendo una tendencia estable), se puede inferir lo siguiente para las elecciones de 2024 (Wong, 2018, p. 96): incluso

si todos los evangélicos blancos apoyaran con su voto a los demás simpatizantes republicanos, a los republicanos les faltaría al menos un 3 % para alcanzar la mayoría. Sin embargo, la extrapolación lineal del cambio generacional también corre el riesgo de subestimar el cambio religioso a medida que aumenta la edad. ¿Y si los jóvenes agnósticos vuelven a ser religiosos como fundadores de familias? Janelle Wong, sin embargo, basa su argumento en un segundo factor. Los latinos son cada vez más importantes, y con ellos una actitud positiva hacia el *Big Government*, la sanidad gestionada por el gobierno, una mayor fiscalización de los ricos y políticas para combatir el cambio climático. Además, las iglesias negras son aún más progresistas que las latinas.

3.5.2 Áreas de conflicto

Las controversias pueden dividirse en preocupaciones más restauradoras, “de derechas”, y progresistas, “de izquierdas”. Un intento de la derecha religiosa y de los conservadores moderados de usurpar la autoridad interpretativa religiosa sobre los conflictos políticos fue la llamada *Manhattan Declaration* de 2009, emitida por toda una nueva alianza de conservadores católicos, ortodoxos y evangélicos; aunque, como ya se ha señalado, también con la participación de uno que otro *New Evangelical*, como Ron Sider. Al comentar el propósito de la declaración, Charles Colson, involucrado en la derecha evangélica, dijo que los jóvenes evangélicos necesitan entender que hay una jerarquía de relevancia, con el aborto, el matrimonio gay y la libertad religiosa en la cima, y solo entonces se deben abordar asuntos como el cambio climático y la pobreza global (Fitzgerald, 2017, p. 591). Estaremos encantados de complacerle discutiendo primero sobre el aborto. Sin embargo, la situación en Estados Unidos hace necesario abordar aún antes el problema del racismo.

3.5.2.1 *Racismo*

No se trata tanto de un objeto de conflicto específico como de un presupuesto social de muchos otros conflictos sociales y religiosos. El calvinismo de los *pilgrims* es una religión de blancos para blancos, que enfatiza la diferencia étnica primero con los nativos americanos y luego con los esclavos negros y sus descendientes. La nación cristiana tal y como la fantasean los evangélicos blancos restauradores es una nación de los blancos y para los blancos. Las claras preferencias raciales, como las evidentes en Donald Trump, revelan en consecuencia disposiciones que coinciden parcialmente con las de estos actores religiosos.

Mark Noll, en su obra fundacional *God and Race in American Politics* (Noll, 2008, p. 40), señala lacónicamente que aunque la esclavitud fue abolida, el racismo permaneció porque estaba culturalmente más arraigado que el problema de la esclavitud. La Guerra Civil y la abolición de la esclavitud otorgaron a los negros estadounidenses el derecho constitucional a la ciudadanía, pero “no proporcionaron la energía moral necesaria para arraigar la igualdad de derechos en el subsuelo de la sociedad estadounidense ni para sembrar la igualdad de oportunidades en toda la tierra” (p. 66). Esto se refleja hasta el día de hoy no solo en las diferencias de actitud entre el norte y el sur, o sea, “miedos raciales” (Fea, 2018a, p. 97) en el sur, sino también en la propia existencia de las iglesias protestantes negras en contraposición a las blancas. Entre los actores protestantes, además, se encuentra un enfoque racista entre la derecha religiosa de los estados del sur, como Pat Robertson, Bill Bright y Jerry Falwell. Además, al menos desde el movimiento por los derechos civiles, la cuestión de la raza y la política estatal han estado estrechamente vinculadas. La prohibición de la segregación por parte de la Corte Suprema en 1972 (*Green vs. Conally*, 1972) no solo ha provocado las protestas de las instituciones educativas de restauración, sino que también ha aumentado su aversión al *Big Government* (Noll, 2008, p. 157). Por último, la técnica de crecimiento eclesiástico del llamado movimiento de iglerecrecimiento ha actuado en contra de la mezcla étnica de las

congregaciones eclesiásticas, contribuyendo no solo a la homogeneidad socioeconómica sino también étnica de estas.

Por parte de la derecha religiosa, se ha arraigado una actitud racista básica que sigue surgiendo. El veterano eticista de la *Southern Baptist Convention*, Richard Land, por ejemplo, comentó en su programa de radio en febrero de 2012 la balacera al joven negro desarmado Trayvon Martin por un guardia de seguridad en Florida. Land justificó el acto –inmediatamente después del incidente y mucho antes de la sentencia judicial– citando la ley de autodefensa “*stand-your-ground*” y luego dirigió un ataque contra los “líderes afroamericanos”, a los que llamó “putos de la raza” [*race hustlers*] que –según él– estaban capitalizando el incidente para promover la reelección del presidente negro. Además, dijo Land, el presidente Obama está echando gasolina al fuego antirracista [*racialist*]. La verdadera reconciliación racial, procedió, no significa inclinarse ante el dios de la *political correctness*. Los jóvenes negros, remató, son estadísticamente más peligrosos que los blancos (Fitzgerald, 2017, p. 616). Esta declaración le valió a Land fuertes críticas y probablemente le costó la presidencia de la *Ethics & Religious Liberty Commission* (ERLC) de los *Southern Baptists*.

Que el núcleo duro de la derecha religiosa en la formación LEY se separe de los prejuicios racistas no es de esperar; especialmente cuando estos permiten el acceso al poder político. Tal fue el caso de la nominación de Trump como candidato presidencial republicano (Fitzgerald, 2017, p. 627 y ss.). Después de que el candidato religioso elegido, Ted Cruz, no se impusiera contra Trump, se produjeron fracturas entre aquellos de la derecha religiosa que criticaban el nacionalismo, el racismo, la cercanía al movimiento de la “*supremacía blanca*” y, especialmente, la falta de moralidad de Trump, y aquellos –entre los que se encuentran Jerry Falwell Jr., Robert Jeffress y Franklin Graham– que no tenían ningún problema con que Trump simplemente les permitiera compartir el poder político. Para ellos,

Trump es un “pecador en misión de la Providencia”.¹⁵¹ Lo apoyan en su misión como pueden. Por ejemplo, uno de los evangélicos de la corte, Robert Jeffress, se apresuró a socorrer a Trump en relación con el sonado atentado de Charlottesville en agosto de 2017. Cuando los contramanifestantes en repudio a una marcha de la derecha radical habían resultado heridos por matones neofascistas y una persona había sido asesinada por el ataque de un automóvil contra la multitud, Trump había restado importancia al incidente y había utilizado la técnica retórica del “falso balance”,¹⁵² para culpar también a los contramanifestantes. En *Fox*, Jeffress no solo defendió a su benefactor, sino que identificó un “eje del mal” formado por los demócratas, los medios de comunicación y el establishment político (Fea, 2018a, pp. 120-121).

La apariencia de Trump como (posible) multimillonario lo hace atractivo para los ideólogos de *Prosperity* como Paula White, por la pompa y la delgada chapa dorada sobre el cobre. Sin embargo, el racismo es mucho menos explícito en la formación GERENCIA que en la formación LEY. Aquí la diferencia de clase juega un papel más importante que la diferencia étnica, además de que la oscurece. La mayoría de la clientela es blanca, porque la mayoría de los negros no pertenecen a la clase media (alta). Esto conduce a una segregación de hecho, que por supuesto no se convierte en un problema. Por tanto, el racismo explícito no es necesario ni aceptable. Sin embargo, la *Dominion Theology* da que pensar con respecto al racismo, y tanto más cuanto más se orienta hacia el racismo y el antisemitismo del *Reconstructionism* radical de Rousas Rushdooney, que se moviliza contra una sociedad multicultural así como contra la tolerancia (Balmer, 2004, pp. 593-594).

¹⁵¹ “A sinner on a providential mission”. Esta sentencia atribuida a Jerry Falwell Jr. expresa lo que otros derechistas religiosos quieren decir al transponer la persona del rey persa ungido por Yahvé, Ciro, a Trump: Trump puede hacer lo que quiera, siempre hay que aceptarlo.

¹⁵² Clásicamente, entre las diferentes falacias, llamada *argumentum ad temperantiam*.

En contraste con la derecha religiosa, ahora también hay otras voces en la formación LEY. El nuevo presidente de la organización bautista ERLC, Russel Moore, por ejemplo, se distingue claramente de su predecesor Richard Land. Por ejemplo, se pronunció sobre el estrangulamiento en 2014 del sospechoso Eric Garner por parte de varios policías en Nueva York. Al hacerlo, criticó públicamente el hecho de que muchas más personas de piel negra son víctimas de la violencia policial que los blancos y que esto era un defecto del sistema. De cara a la candidatura presidencial de Donald Trump, Moore postuló que Trump es un garante de “el gobierno de la mafia centrado en la fama” en el que el juicio moral es sustituido por “una búsqueda narcisista del poder”.¹⁵³ Como sucesor de Richard Land en la dirección del ERLC, Moore representa un nuevo avance en la formación LEY que incluye el racismo. En lo que respecta a la *Southern Baptist Convention*, esta tendencia se basa en la declaración de culpabilidad de la organización por su pasado racista en la Asamblea General de 1995 (Balmer, 2004, p. 645). La tendencia se refuerza ahora con el nuevo nombramiento de Moore para el importante puesto de ética. Del mismo modo, la *National Association of Evangelicals* aprobó una resolución contra el racismo en 1991 (NAE, 1991). En 2016, una conferencia sobre “Racismo y racialización” profundizó el debate sobre el tema (Fitzgerald, 2017, pp. 633-634). Y en julio de 2019 –en pleno despliegue del régimen de Trump– con motivo de un “tiempo de dolorosa polarización racial”, el capítulo sobre “perseguir la justicia racial y la reconciliación” del panfleto programático *For the Health of the Nation* (2004) se publicó en línea para recordarlo (NAE, 2019; 2004, pp. 40 y ss.). Esta nueva tendencia en la formación LEY converge con los *New Evangelicals* en la conciencia y la evaluación del racismo; y se distingue cada vez más de la derecha religiosa que sigue siendo racista.

¹⁵³Una “*mobocracia* centrada en la celebridad en la que los juicios morales sólidos son sustituidos por una búsqueda narcisista del poder”, según Fitzgerald (2017, p. 629).

Las iglesias de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS están claramente más adelantadas en la dirección de la igualdad de los grupos étnicos. El *National Council of Churches* ha apoyado el movimiento por los derechos civiles con la mayoría de sus iglesias miembros, y participó activamente en el programa antirracista del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra ya en los años 70 y 80. Actualmente, la lucha contra el racismo tiene su lugar de forma muy directa en las acciones de la organización y de sus iglesias miembros.¹⁵⁴ El programa de acción de *A.C.T. Now to End Racism* tiene como objetivo crear una mayor conciencia en las iglesias miembros de “las muchas manifestaciones de la supremacía blanca y el racismo, especialmente en la iglesia”, para responder a la necesidad de cambio y trabajar “para transformar la iglesia y la sociedad en un reflejo del reino inclusivo y equitativo de Dios”. En concreto, en 2006, la *Episcopal Church* emitió una disculpa pública por su participación en la esclavitud, prometió un compromiso contra el racismo y mantuvo la perspectiva de explorar una compensación para los miembros afroamericanos de la iglesia (Utter, 2011, p. 142).

Un marco importante para abordar el problema del racismo es el debate sobre el sistema judicial en Estados Unidos. Esta misma Iglesia Episcopal, en 2001, hizo constar públicamente su disgusto por el racismo y la injusticia económica del sistema judicial y pidió la abolición de la pena de muerte (Utter, 2011, p. 220). Del mismo modo, en 2003, los *Disciples of Christ* criticaron el número desproporcionado de condenados a muerte de raza negra como indicativo de “racismo sistémico” (p. 219). Otros dos ejemplos: la organización *Churches Uniting in Christ* (CUIC) está compuesta por miembros comprometidos con la lucha contra el racismo y la discriminación (p. 231); y los *Presbyterians for Renewal* (PFR, bajo la PCUSA) buscan la justicia social y se oponen al racismo y al sexismo (pp. 244-245).

¹⁵⁴ Consultar los “Anti-Racism Resources” (National Council of Churches, 2020a): <http://nationalcouncilofchurches.us/anti-racism-resources/> (consultado el 24 de abril de 2020).

En estos enfoques es especialmente importante que el racismo se vea no solo como un problema moral sino como un problema sistémico de la sociedad, entrelazado con una amplia variedad de otros males. Más importante aún –también en contraste con los *New Evangelicals*, a quienes también contamos como parte de la formación VALORES– es el hecho de la apertura interreligiosa. El trabajo antirracista en el NCC está integrado en el reconocimiento de otras religiones como posibles vías de salvación. Esto abre la perspectiva en la cuestión de la salvación, que es central para los actores religiosos, y crea un marco posiblemente amplio para la aceptación de otras personas en general, así como de la vida en un sentido muy amplio.

3.5.2.2 *Aborto*

El debate sobre el aborto, fuertemente polarizado en la estéril disyuntiva entre “provida” frente a “proelección”, está desarrollando un gran poder de movilización política. Muchos jóvenes evangelicales habrían votado a Hillary Clinton si hubiera sido provida. Mientras que la derecha religiosa se posiciona claramente en contra de cualquier legalización del aborto, las opiniones divergen en las iglesias más progresistas de la formación de VALORES. Sin embargo, también es cierto que en este caso la tendencia es a adoptar una postura más restrictiva respecto al aborto que entre el público sin afiliación religiosa (cf. Pally, 2010, p. 170 y ss.). Las políticas de estos actores se centran en prevenir los abortos abordando las causas y ayudando a criar a los niños. Una amplia agenda provida incluye también la oposición a la pena de muerte (considerada por la derecha religiosa como un justo castigo para una vida moralmente indigna) y la ayuda a los pobres. En cualquier caso, los actores liberales no asedian y queman clínicas o amenazan de muerte a los médicos, como hizo la derecha religiosa en los años noventa.

Por otra parte, la posición de la derecha religiosa en materia de aborto parece extrañamente inflexible, ya que fomenta –sobre todo entre la población más pobre– en consecuencia el negocio de los abortos clandestinos ilegales y no contribuye a la reducción de estos.

También es llamativo que inmediatamente después de que la Corte Suprema legalizara el aborto en 1973 (Roe vs. Wade), hubo poca reacción negativa e incluso defensa de esta decisión por parte de los Bautistas del Sur (Balmer, 2004, pp. 3-4; Pally, 2010, p. 172 y ss.). Además, cuestiones similares como la investigación con células madre o las cuestiones relacionadas con el final de la vida se trataron y se tratan solo de forma muy periférica, mientras que se abordan claramente en el protestantismo *mainline* (Utter, 2011, p. 45, p. 48). No fue hasta la década de 1980 que la oposición rígida al aborto se convirtió en una marca de la derecha religiosa y de los republicanos, a pesar de que Ronald Reagan, como gobernador de California, aún había legalizado el aborto allí. El nuevo evangelical Randall Balmer también señala que la derecha religiosa no hizo nada para revisar el caso Roe vs. Wade bajo las presidencias conservadoras cuando el Congreso era mayoritario (de 2000 a 2006). ¿Qué condiciona estas incoherencias? Es muy probable que Balmer tenga razón al sospechar que la derecha religiosa ve el valor del asunto principalmente en su potencial de movilización, más que en su relevancia para las mujeres y embriones afectados. Asimismo, se cita a Richard Land, uno de los activistas de la derecha religiosa más poderosos de las últimas décadas. Si el aborto estuviera fuera de la agenda, temas como la justicia económica, la reconciliación racial y el medio ambiente ganarían impulso, lo que sería mucho más difícil de instrumentalizar para la movilización republicana (Pally, 2010, p. 105; cf. allí también las entrevistas con Tony Campolo, p. 198, y Richard Boyd, pp. 271-272).

3.5.2.3 *Pena de muerte*

En el contexto de la pena de muerte, se acaban las convicciones provida de la derecha religiosa de las formaciones de LEY Y GERENCIA. Probablemente, la defensa más extrema de la pena de muerte se encuentra entre los *Reconstructionists*. Estos querrían aplicar el castigo en su teocracia planificada de acuerdo con las leyes del Antiguo Testamento del Libro del Levítico de forma draconiana, también, por ejemplo, en casos de sodomía y en niños difíciles de educar

(Balmer 2004, p. 568). Los Bautistas del Sur todavía afirmaron la modalidad de la pena capital existente hoy en día en el año 2000 en su Convención; para predicadores como Richard Land, Jerry Falwell Jr. o Franklin Graham es una cuestión de rutina. La *National Association of Evangelicals* redactó una resolución sobre la pena de muerte en 2015 que, si bien no se retracta de su respaldo de 1973, plantea varios factores sistémicos en Estados Unidos relacionados con ella: la discriminación socioeconómica y racial relacionada con la aplicación de la ley y la necesidad de una reforma de la justicia penal (Fitzgerald, 2017, p. 634). La Iglesia Católica y los protestantes *mainline* organizados en el NCC han adoptado una posición clara contra la pena de muerte.

Es común entre los *New Evangelicals* oponerse a la pena de muerte, pero situando la cuestión en el contexto de un programa más amplio a favor de la vida. Quienes se oponen a la pena de muerte también deben oponerse al aborto por elección, a la posesión de armas, al armamento nuclear, a la pobreza y a la contaminación.

3.5.2.4 Familia y sexualidad

El valor de la familia es un tema cuya relevancia es compartida por prácticamente todas las corrientes religiosas aquí tratadas y se percibe a través de las líneas étnicas. Para los negros, y especialmente para los latinos que llevan relativamente poco tiempo viviendo en Estados Unidos, la familia, entendida normalmente como la familia extensa, es un lugar natural de retiro, solidaridad y formación de la identidad. En general, la vida familiar es aquí una práctica del *mun-do de la vida* (Husserl) que en ocasiones se aborda religiosamente, hasta el punto de afirmar explícitamente esta forma de vida en las confesiones o declaraciones éticas.

La derecha religiosa, por su parte, utiliza el tema como un método de movilización, similar al del aborto. Está relacionado con los ideales familiares, pero pone el acento en la familia nuclear blanca de clase media de la sociedad industrial estadounidense. Por supuesto, esta familia solo es adecuada como tema de movilización

religioso-conservador si la imagen ideal de la familia nuclear se contraponen a una imagen contraria de práctica sexual de asociación humana “ilegítima”. Esto sucede en el debate sobre la homosexualidad, la bisexualidad, la transexualidad y las personas *queer*. La derecha religiosa relaciona las formas de vida alternativas como opciones mutuamente excluyentes. La negación de las prácticas sexuales y de pareja alternativas se entiende como la afirmación de la familia nuclear, y la afirmación de la familia nuclear como la exclusión de todas las alternativas a ella. Una alternativa a la familia modelo estadounidense, que es favorecida por los fundamentalistas –en su mayoría también entendida como patriarcal–, no se permite por principio y es tachada como una contribución a la desintegración de la nación cristiana.

Esto lleva –de forma sin duda intencional– a un manejo social obsesivo del problema, con consecuencias incluso a nivel institucionales. El antiguo representante de la *National Association of Evangelicals* ante el gobierno, Richard Cizik, tuvo que dimitir en 2008 tras anunciar su simpatía por las parejas homosexuales registradas (Pally, 2010, p. 176 y ss., p. 272). Hoy, bajo la presión de ambas partes, la NAE ofrece ayuda pastoral a las personas LGBT y a sus familias. Aunque esta “ayuda” acepta la facticidad de los matrimonios homosexuales y también aconseja a los padres evangelicales que asistan a las bodas homosexuales de sus hijos en consideración a la cohesión familiar, la tendencia general es considerar que la sexualidad alternativa no es normal y está sujeta a tratamiento,¹⁵⁵ por ejemplo, como un trastorno de la identidad de género (*disforia*) con su tratamiento correspondiente.¹⁵⁶

Algunos de los *New Evangelicals* de buscan soluciones intermedias en la línea de: legalización estatal sí, matrimonio eclesiástico no.

¹⁵⁵ Véanse los “Same-Sex Relationships Archives” (NAE, s.f.): <https://www.nae.net/tag/same-sex-relationships/> (consultado el 19 de abril de 2020).

¹⁵⁶ Como el psicólogo de la ultraconservadora *Regent University* (propiedad de Pat Robertson), Mark Yarhouse, que ha realizado investigaciones de “terapia de conversión sexual” para la muy polémica organización *Exodus International*.

Otros, como Claiborne o Boyd, ponen principalmente en la picota la hipocresía religiosa de la derecha y defienden la posibilidad de una convivencia con igualdad de derechos ante la ley, pero se muestran al mismo tiempo reservados hacia una bendición eclesiástica de las parejas homosexuales. A diferencia de la derecha religiosa de la tradición puritana y, por tanto, en última instancia, calvinista, el principio aquí es que la legislación estatal y la legitimidad religiosa no pueden mezclarse, una doctrina luterana implícita de dos reinos, si se quiere.

3.5.2.5 Inmigración

La inmigración de poblaciones no protestantes y no blancas fue una imagen enemiga unificadora para los evangelicales estadounidenses ya en el siglo XIX. Tras el peligro comunista, el islámico ocupó su lugar a principios de los años 90, y con él el rechazo a la inmigración musulmana en Estados Unidos, pero no a las buenas relaciones comerciales de la oligarquía con los fundamentalistas árabes y los financiadores del terrorismo, que nunca aparecen en la propaganda de la derecha religiosa.

Actualmente, debido a la situación en la frontera sur, la atención se centra de nuevo en la inmigración procedente de América Latina. La cuestión de la reforma de la inmigración, de la que se viene hablando desde hace tiempo, es cada vez más urgente ante el problema no resuelto de los inmigrantes ilegales del sur. Se discuten tres posiciones sobre este tema. *Path to Citizenship* abre la posibilidad de que los ilegales adquieran la ciudadanía. La residencia les da la oportunidad de obtener un permiso de visado. *Deportation* significa precisamente eso: deportación. Del total de la población, el 61 % está a favor del *Path*, el 17 % a favor de la residencia y el 21 % a favor de la deportación (Jones et al., 2016). Los evangelicales blancos se oponen más, aunque no por mucho: a favor del *Path* 49 %, a favor de la residencia 19 % y a favor de la deportación 30 %. Entre todos los demás grupos religiosos, la aprobación a favor del *Path* está muy por encima del

50 %.¹⁵⁷ Las acciones de sus respectivos representantes reflejan bastante bien esta posición.

Sin embargo, están surgiendo algunas líneas de fractura en la derecha religiosa. En primer lugar, existe una contradicción entre la posición básica legalista, que aprueba la deportación y la separación familiar en el sentido de Trump, y la valoración de la familia. En segundo lugar, los inmigrantes de América Latina se están convirtiendo en una clientela cada vez más importante para las iglesias evangélicas, lo que se nota especialmente, por ejemplo, entre los Bautistas del Sur, buque insignia de los evangélicos conservadores. Por último, hay intereses partidistas entre los republicanos que deben tener en cuenta para sus relaciones públicas, como la estrecha relación del grupo religioso de derecha *Republicans at prayer* con el resto del partido. La consigna es maniobrar. En este sentido, Franklin Graham ha condenado en junio de 2018 con firmeza –de forma similar a Robert Jeffress– la separación de familias en la frontera con México, pero no ha culpado al presidente Trump, sino a una política migratoria fallida durante décadas (ver el video en Frej, 2018, a partir del min 7). Con ello, se ajusta a la opinión generalizada de que, si bien es mejor no hacer daño a los inmigrantes, hay que proteger la frontera. El 75 % de los evangélicos blancos valoraron positivamente “la represión federal de los inmigrantes indocumentados” (frente al 46 % del total de la población adulta y el 25 % de los cristianos no blancos, cf. Boorstein y Zauzmer, 2018). Sin embargo, sigue siendo dudoso que Graham pueda llevar a cabo sus ideas sin ser cuestionado.

Entre los evangélicos hispanos (LEY), POR ejemplo, hay una apertura significativamente mayor a las políticas de inmigración liberales que en el caso de la vieja derecha religiosa. Sin embargo, de nuevo, esto no está exento de polémica. Por ejemplo, un pastor que

¹⁵⁷ Blancos *mainline* 61 %, blancos católicos 55 %, hispanos católicos 77 %, negros protestantes 69 %, y sin afiliación religiosa 64 %. Véase también Boorstein y Zauzmer (2018), para lo siguiente.

emigró de México puede dar fe de la “falta de misericordia” de los blancos, pero seguir considerando que el activismo contra el aborto es más importante que el tema de la inmigración y, en consecuencia, seguir con Trump (Boorstein y Zauzmer, 2018). Al hacerlo, este pastor comparte los puntos de vista de los feligreses blancos restauradores y de organizaciones como el *Family Research Council*, cuyos partidarios están aproximadamente en un 90 % a favor de la deportación forzosa de los inmigrantes indocumentados (Fitzgerald, 2017, p. 604).

Organizaciones evangélicas grandes y representativas, como la *Southern Baptist Convention* (SBC, LEY), colaboran con muchas otras organizaciones en la *Evangelical Immigration Table* y a través de esta, y de cartas y resoluciones, abogan por la opción del camino a la ciudadanía, se oponen a la separación de las familias al tiempo que reconocen el interés por la seguridad fronteriza. Las iglesias *mainline* (VAR) con el NCC han defendido claramente durante mucho tiempo las políticas migratorias inclusivas a través de declaraciones y cartas, movilizándose para apoyar activamente a los migrantes y criticando a la administración Trump por sus políticas (Utter, 2011, p. 55 y ss.). Los obispos católicos han condenado la separación de las familias como “inmoral”.

Los *New Evangelicals* (VAR) ESTÁN claramente a favor de la reforma migratoria liberal y se oponen a la práctica de Trump. Por cierto, fueron los *Sojourners* los que lanzaron la *Evangelical Immigration Table* hacia 2013, una organización que hoy cuenta con un impresionante número de socios y ostenta una fuerte representación evangélica en su dirección.¹⁵⁸ Se trata de un intento de conciliación entre frentes endurecidos, con el objetivo de ayudar a los inmigrantes a encontrar su camino hacia la residencia legal o la ciudadanía.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Véase <http://evangelicalimmigrationtable.com/> (consultado el 1 de febrero de 2019).

¹⁵⁹ Véase <http://evangelicalimmigrationtable.com/about/> (consultado el 1 de febrero de 2019).

3.5.2.6 Justicia socioeconómica

La justicia social no es un tema de la derecha religiosa. Para ellos la justicia no es una cuestión de igualdad social (de oportunidades), sino de compensación abstracta mediante el castigo de los delitos. Dado que no existe un sensorio para los derechos sociales, algo como la justicia fiscal se entiende en primer lugar como una demanda de abolición de los impuestos. En consecuencia, los evangélicos y carismáticos conservadores (GER y LEY) suelen estar a favor de amplias reducciones de impuestos (especialmente para los ricos) a expensas de todas las demás áreas de gasto –particularmente la ayuda al desarrollo global y la asistencia a los pobres– con la excepción de la defensa, los veteranos y la producción de energía (Fitzgerald, 2017, p. 607).

La *National Association of Evangelicals*, como organización que aglutina a los más diversos evangélicos, no comparte estas posiciones. En dos documentos de 2004 (*For the Health of the Nation*) y 2011 (*Evangelical Manifesto*), la NAE señala claramente las causas estructurales de la injusticia social. Sin embargo, ninguno de los dos documentos llega a tratar estas causas como problemas estructurales del sistema económico y a extraer conclusiones que vayan más allá del enfoque, en última instancia, individualista del *common sense* económico de los Estados Unidos.

El *National Council of Churches* (NCC), POR SU PARTE, ve la falta de justicia social más bien como un problema sistémico. Las declaraciones del NCC critican, por ejemplo, la concentración de poderosos intereses particulares que conducen a políticas económicas antidemocráticas. Aunque esta crítica podría leerse como una aplicación implícita del teorema de Marx sobre la concentración del capital en el capitalismo tardío, o como una referencia igualmente implícita a la refeudalización progresiva de las sociedades capitalistas, los documentos de la iglesia no avanzan, sin embargo, hacia una clara crítica sistémica del capitalismo.

Entre los *New Evangelicals* (VAR), LA cuestión de la injusticia social sistémica se toma muy en serio. Personas como Ron Sider, Jim Wallis

o Joel Hunter son citadas con opiniones según las cuales, desde el punto de vista bíblico, debe tener lugar una gran redistribución de la riqueza que fortalezca a toda la sociedad (Pally, 2010, pp. 112-113). Sin embargo, no hay que deducir de ello que esto implique exigencias que vayan más allá de la reforma fiscal y que pretendan ser críticas con el sistema en sentido estricto. Por el contrario, ya hemos visto anteriormente que los cambios sociales estructurales están en la agenda de los grupos de la contracultura de la sociedad civil. De este programa los activistas extraen consecuencias prácticas de gran alcance para su compromiso personal y su modo de vida, así como mediante proyectos alternativos como los seguros sin ánimo de lucro y los proyectos de vivienda. Sin embargo, el compromiso no se traduce en opciones políticas más allá del Partido Demócrata. El hecho de que no sea así puede deberse, entre otras cosas, a que no existe (ya) ninguna alternativa socialista en el ámbito político de los Estados Unidos que tenga la más mínima posibilidad de alcanzar el poder en el sistema electoral.¹⁶⁰

3.5.2.7 Integridad de la creación

El tema del cambio climático ha calado en la mayoría de las iglesias de Estados Unidos. Por ejemplo, en 2004 la NAE se refirió a este problema en su documento *For the Health of the Nation* con el llamado a proteger la creación de Dios.

Para la derecha religiosa –tanto los grupos de la formación LEY como de GER– la cuestión no es relevante y por una razón interesante. En la presentación del citado documento por parte de la NAE, los evangélicos restauradores advirtieron a los reunidos que el tema del calentamiento global podría desplazar los temas que hasta ahora habían sido característicos del movimiento evangélico de derechas, como el matrimonio y la defensa de la vida, y disminuir así el poder de movilización del movimiento (Fitzgerald, 2017, p. 543). Sin

¹⁶⁰ El programa de Bernie Sanders es –según el vocabulario alemán– socialdemócrata y se mueve claramente dentro de los límites de los demócratas, especialmente si se tiene en mente el New Deal y Lyndon B. Johnson.

embargo, la derecha religiosa no permanece en esta política de identidad sociomoral en su propio interés. Con la creciente relevancia de la cuestión de la protección del medio ambiente, en la crítica pública a las grandes empresas de la industria petrolera, por ejemplo, la múltiple proximidad de la derecha religiosa a la industria hace que parezca oportuno pasar a ser activa en este frente, sin abandonar, por supuesto, el frente sociomoral. Con la llamada *Cornwall Declaration on Environmental Stewardship* (Cornwall Alliance, 2000) y la fundación de la *Cornwall Alliance* del mismo nombre, se hizo un frente contra la política climática progresista con la ayuda de algunos escépticos del clima y el dinero de Exxon Mobile. El libre mercado, la reducción del gobierno y la gran tecnología serían lo mejor para el clima y para los pobres (Fitzgerald, 2017, p. 554 y ss.). Pero ahora, para que nadie del campo evangélico se mostrase escéptico ante la intención demasiado obvia de Cornualles, los ideólogos probados sacaron de los archivos la teoría premilenaria del fin del mundo catastrófico, pero ahora bajo condiciones cambiadas. El evangelio era –según Colson, Land, Dobson, Weyrich y otros representantes de la derecha religiosa– la verdadera buena noticia para un “mundo [ya] perdido y moribundo”. Así que si a alguien se le ocurre hacer algo por el medio ambiente y, por ejemplo, prohibir el *fracking*, que se le recuerde “teológicamente” que el mundo está de todos modos irremediablemente perdido y moribundo, por lo que (y este es el mensaje:) tiene bastante sentido después de todo, si se le saca todo el dinero posible a la naturaleza mientras se pueda. El asunto se convirtió en una disputa pública entre la derecha religiosa y la NAE en 2007. Jerry Falwell Jr., el 18 de mayo 2007, se sintió obligado en un discurso televisado a calificar el ecologismo como un intento de Satanás de distraer a las iglesias de su misión principal (Fitzgerald, 2017, p. 554 y ss.) –la de ganar dinero salvando almas, presumiblemente.

En cambio, otros evangélicos (aunque de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS) se han dedicado a este intento de distracción desde los años 70, por ejemplo con la fundación del *Au Sable Institute*

of *Environmental Studies*¹⁶¹ (1979) o de la Ron Siders *Evangelical Environmental Network*¹⁶² (1993). La *Evangelical Climate Initiative* con su *Evangelical Call to Action* ha reunido desde 2006 una amplia alianza de más de 200 representantes evangélicos y protestantes hasta la fecha en la causa de la protección del medio ambiente.¹⁶³ El cambio climático es provocado por el hombre, dicen, y la pobreza debe abordarse junto con el problema climático. Entre los *New Evangelicals*, la protección del medio ambiente ocupa el primer lugar en la agenda. En consonancia con las diferencias en el enfoque del compromiso político ya esbozadas anteriormente, los evangélicos liberales de izquierda, como Jim Wallis, se centran en la política gubernamental, y los representantes de la contracultura se centran más en su propio compromiso a través del estilo de vida y los proyectos alternativos. Las iglesias *mainline* invierten en paneles solares y energías renovables, reforestan y mejoran el suministro de agua.

Sin embargo, la visión sistémica y tendencialmente moralizante de los problemas políticos se repite también en este tema. Marcia Pally (2010, p. 169) señala que muchos de los activistas, en primer lugar, son escépticos respecto a la intervención reguladora en la industria y, por tanto, aceptan el credo neoliberal-capitalista como condición previa para sus propias actividades. En segundo lugar, según Pally, muchos no están dispuestos a aceptar las desventajas comparativas que pueda tener Estados Unidos frente a otras economías derivadas de la protección del medio ambiente, lo que hace que sean reacios a firmar tratados internacionales. El hecho de que Estados Unidos haya causado el mayor daño ambiental del mundo no importa, dice. Es posible que el nacionalismo implícito, especialmente entre los actores religiosos, sea un reflejo de la antigua visión de Estados Unidos como una nación de excepción fundada por Dios.

¹⁶¹ Véase <https://www.ausable.org/> (consultado el 1 de febrero de 2019). Véase también Pally (2010, p. 166 y ss.).

¹⁶² Véase <https://www.creationcare.org/> (consultado el 1 de febrero de 2019).

¹⁶³ Véase <http://www.christiansandclimate.org/> (consultado el 1 de febrero de 2019).

3.5.2.8 *Violencia, guerra y derecho internacional*

La violencia criminal en las calles de Estados Unidos se ve de manera muy diferente, según las posiciones religioso-políticas y no menos étnicas.

En la derecha evangelical se tiende a una lógica de “ley y orden” (*law and order*), de policía y de evangelización entre los grupos sociales relevantes. Las posiciones de la *National Rifle Association* (NRA) son ampliamente compartidas. Por ejemplo, el 6 de noviembre 2017, un día después del asesinato masivo de 26 feligreses en Sutherland Springs, Texas, el Robert Jeffress dejó claro en una entrevista en *Fox and Friends* que eso no podía ocurrir en su iglesia. La razón: aproximadamente la mitad de los asistentes llevan armas, y eso es algo muy bueno, dijo, porque garantiza la seguridad de todos. Un atacante podría hacer uno o dos disparos, pero ese sería su último acto. De manera recíproca, la NRA recurre a una publicidad especial para los feligreses.¹⁶⁴

En contraste con esto, está el trabajo por la paz de los *New Evangelicals* (VAR) ya esbozado anteriormente. Los brotes de violencia física en la sociedad de Estados Unidos son vistos por estos actores, así como por el *National Council of Churches*, como el resultado de complejas relaciones estructurales y culturales de violencia, como la discriminación racial, la marginación social, el condicionamiento de los medios de comunicación, etc. La reducción de la posesión de armas en Estados Unidos y la práctica deliberada de la paz cristiana son las respuestas de los expertos en LA formación VALORES.

En el contexto de los conflictos internacionales, surge un panorama similar. Durante la administración Bush-Cheney, la derecha religiosa apoyó y legitimó voluntariamente el rearme y los preparativos bélicos para la guerra de Irak. Vale la pena recordar aquí el debate entre el obispo Huber y el Richard Land. Land, entonces especialista en ética de los Bautistas del Sur, apostrofó el ataque a Irak como

¹⁶⁴ Marsh (2018), con un breve análisis de la relación entre los evangelicales y la *National Rifle Association*.

una guerra justa. Según el concepto abstracto de justicia retributiva, establecido en la derecha religiosa y en los Estados Unidos mucho más allá, Land legitimó la guerra de saqueo ilegal, ya que esta acción militar restablecería la justicia tras la violación de un supuesto equilibrio abstracto: los atentados del 11 de septiembre, con los que Irak no tuvo, evidentemente, nada que ver.

Por cierto, la opinión de la derecha religiosa de que Estados Unidos tiene una posición especial en el mundo en virtud de la elección divina también desempeña un papel en esas evaluaciones.¹⁶⁵ Esto tiene dos aspectos. Por un lado, se trata de dar a la Constitución connotaciones religiosas; por otro, de afirmar la posición especial de los Estados Unidos en las relaciones exteriores. Un ejemplo de esta estrategia es el *court lobbying* de la organización, que fue fundada en 1994 con el nombre de *Alliance Defense Fund* (ADF) y que hoy opera como *Alliance Defending Freedom* (también ADF).¹⁶⁶ En el año 2000, la organización operó con un presupuesto de 11 millones de dólares en apoyo de proyectos de reforma legislativa y constitucional con perfil religioso restaurador; por ejemplo, en el intento de dar estatus constitucional a los Diez Mandamientos. Con respecto a la posición especial de Estados Unidos en las relaciones exteriores, la ADF se enzarzó en una disputa con la *American Civil Liberties Union* (ACLU) sobre la validez del derecho internacional y los derechos humanos. La ADF argumentó que estas construcciones jurídicas internacionales no se aplicaban a Estados Unidos.

Esto es contrario a la Constitución, así como a la herencia de nuestro país y supone una grave amenaza para la soberanía de nuestra nación y las libertades que disfrutamos como personas de fe. La ADF está entrenando activamente a nuestro ejército de abogados aliados

¹⁶⁵ Cf. Williams (1984) sobre la penetración de esta ideología en la política.

¹⁶⁶ Fondo de Defensa de la Alianza (2006): <http://alliancedefensefund.org/issues/ReligiousFreedom/InternationalLaw.aspx> (consultado el 28 de agosto de 2006); hoy redirigido a *Alliance Defending Freedom*: <https://adflegal.org/redirected-alliancedefensefund> (consultado el 20 de abril de 2020). Cf. también Brocker (2004, p. 123 y ss.); aquí se trata de organizaciones aún más especializadas jurídicamente.

para defender la soberanía de Estados Unidos y las libertades por las que millones han muerto para proteger.¹⁶⁷

Durante la administración Bush-Cheney, la derecha religiosa la pasó muy bien, ya que las personas importantes de la administración, como el propio presidente y su secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, eran fundamentalistas religiosos acérrimos. Las políticas de los *Neocons* y de los *Theocons*¹⁶⁸ se llevaban muy bien, y el presidente G. W. Bush contribuyó a la identificación de Dios con el concepto estadounidense de libertad, así como a la transferencia de ese constructo a todos los pueblos del mundo.

Es idealista creer que la gente anhela ser libre. Y nada cambiará mi creencia. Lo veo de muchas maneras. En realidad, no es principalmente desde una perspectiva político-científica; francamente, es más bien una perspectiva teológica. Creo que hay un Todopoderoso, y creo que un regalo de ese Todopoderoso para todos es la libertad.¹⁶⁹

Con esta legitimación trascendente, el concepto de libertad se utilizó en el contexto del “libre comercio, libre mercado, libertad, enemigos de la libertad” y terminó sirviendo de legitimación para los ataques militares preventivos. En la práctica, esto significó la guerra contra Irak (con todas sus siniestras consecuencias),¹⁷⁰ en la que la derecha religiosa pudo contar con generales de su calaña; como el teniente general William Boykin, encargado de la prisión de tortura de Abu Ghureib, y de la opinión de que la llamada guerra contra el terrorismo era un enfrentamiento entre los valores judeocristianos y Satanás.¹⁷¹

¹⁶⁷ Alliance Defense Fund (2006): <http://alliancedefensefund.org/issues/ReligiousFreedom/InternationalLaw.aspx> (consultado el 28 de agosto de 2006).

¹⁶⁸ Neoconservadores y teoconservadores, en la jerga política del momento.

¹⁶⁹ Véase “Bush’s Theological Perspective” (Olsen, 28 de agosto de 2007): <http://www.christianitytoday.com/ct/2007/september/8.22.html> (consultado el 22 de marzo de 2016).

¹⁷⁰ Véanse los análisis del discurso en Domke (2004, especialmente pp. 151 y ss.).

¹⁷¹ Véase “¿El mismo general Boykin?” (Beliefnet, 2004): <https://www.beliefnet.com/news/2004/05/the-same-general-boykin.aspx> (consultado el 22 de marzo de 2016).

Ya sea desde el punto de vista ideológico o práctico, un interés central de la derecha religiosa es la interpretación del *American exceptionalism* como el derecho a eximir a Estados Unidos del derecho internacional y, en su lugar, imponer la “libertad” de Estados Unidos a la comunidad internacional. Así, el agresivo aislacionismo errante de la administración de Trump se antoja a la derecha religiosa como la contraparte secular de sus intereses más propios.

Entre los *New Evangelicals* y las iglesias del *National Council of Churches* se dio claramente la oposición al ataque militar (supuestamente) preventivo de Bush en Irak. En 2002, los representantes escribieron una carta a G. W. Bush en este sentido, recordándole que esta guerra no estaba justificada según las normas éticas generales. La Conferencia Episcopal Católica hizo lo mismo con referencia a la teoría de la guerra justa (Utter, 2011, p. 59 y ss.). Los representantes de los *New Evangelicals* se pronunciaron en contra de la guerra en una gran variedad de medios, en parte desde la perspectiva de un pacifismo radical.

Bajo la impresión de la tortura utilizada por la administración Bush-Cheney en Oriente Medio y en Guantánamo, así como en las prisiones secretas, se fundó en 2006 la *National Religious Campaign Against Torture*¹⁷² con un equipo interreligioso, por parte de los cristianos compuesto principalmente por protestantes *mainline*. La *National Association of Evangelicals* hizo lo propio en 2007 con una declaración contra la tortura por parte del gobierno estadounidense. Representantes de los *New Evangelicals*, como David Gushee, también se pronunciaron públicamente, sobre todo con críticas a la derecha evangelical (Gushee, 2010). Al mismo tiempo, la NAE defendió a los detenidos de Guantánamo en el caso *Rasul vs. Myers*,¹⁷³ que habían demandado al Secretario Rumsfeld y al Gobierno de Estados Unidos, respectivamente, por tortura. Por último, la NAE también se

¹⁷² Véase <http://www.nrcat.org/> (consultado el 1 de febrero de 2019).

¹⁷³ Véase <https://caselaw.findlaw.com/us-dc-circuit/1078633.html>. Véase también Pally (2010, pp. 31-32).

puso del lado de los *New Evangelicals* en su declaración de 2011 contra el armamento nuclear.¹⁷⁴

Todas estas iniciativas se basan en el entendimiento fundamental de que el Estado y la Iglesia están institucionalmente separados. La responsabilidad de la Iglesia en este marco es dirigir el debate religioso sobre cuestiones políticas en público y tener una influencia indirecta o incluso consultiva en las decisiones del Estado, pero no formar parte de las instituciones ni cristianizar las instituciones del Estado. Existe un consenso explícito sobre esto en la formación VALORES DEL REINO entre las iglesias *mainline* y su organización paraguas, el NCC. En la corriente evangelical de esta formación no se puede identificar realmente un consenso al respecto, sobre todo porque una y otra vez hay planteamientos de aplicación directa de las máximas religiosas a la política, es decir, a la “Política de Dios” (Wallis) –a pesar de la Primera Enmienda (en la comprensión jeffersoniana).

3.5.3 Libertad religiosa: laicismo a medias

El término clave, libertad religiosa, no solo se asocia con el permiso de libre asociación en cualquier comunidad religiosa (libertad de religión positiva), sino también con la libertad de no pertenecer a ninguna religión en particular o incluso de no pertenecer a ninguna (libertad de religión negativa). Ambos aspectos están contemplados en la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos de 1791. Un tercer aspecto de la Primera Enmienda es que el Estado no puede establecer una iglesia estatal.

Sin embargo, esto no significa que la Iglesia y el Estado estén completamente separados institucionalmente. Esta interpretación corresponde en primer lugar solo a la visión de Jefferson, es decir, la de un padre fundador deísta y bastante escéptico en materia de religión. Sin embargo, desde el punto de vista de los activistas puritanos

¹⁷⁴ Véase “Nuclear Weapons” (NAE, 1 de enero 2011): <https://www.nae.net/nuclear-weapons/> (consultado el 12 de diciembre de 2018).

y, posteriormente, evangelicales que pretendían imponer el concepto de nación cristiana, la interpretación jeffersoniana es problemática. Además, la religión civil también contribuyó a perforar el muro de separación postulado entre las iglesias y el Estado. El caso no está realmente resuelto, y la influencia religiosa en el Estado es posible y, de hecho, se ejerce de muchas maneras.

3.5.3.1 *Estado civil-religioso*

La separación jeffersoniana del Estado y las iglesias se reforzó judicialmente en las décadas de 1940 y 1950. En 1947, en el caso *Everson vs. Board of Education*, se prohibió la exención fiscal para las escuelas privadas religiosas (inicialmente católicas). Esta decisión condujo a una serie de otras decisiones a nivel regional que hicieron retroceder la preferencia estatal existente por las organizaciones protestantes al prohibir la recitación de textos religiosos –léase: lectura de la Biblia–, la oración y los símbolos religiosos en los espacios públicos. Con la supresión de la legitimación de facto por parte del Estado de las prácticas protestantes en los espacios públicos, se puso fin a la identificación simbólica de la política de Estados Unidos con el protestantismo (blanco) (o, de hecho, con cualquier otra religión). La Enmienda Johnson (1954) confirmó esta interpretación constitucional al prohibir a las organizaciones exentas de impuestos –organizaciones benéficas, universidades o iglesias– hacer campaña por los partidos políticos y los candidatos y contribuir a sus fondos de campaña.

En tensión con esto están las decisiones del Congreso de la década de 1950 de incluir “*One Nation under God*” en el juramento de lealtad y de imprimir “*In God we trust*” en la moneda. Sin embargo, en comparación con los efectos prácticos de las decisiones judiciales, estas medidas son más bien simbólicas en el sentido de la religión civil. Esto no significa, sin embargo, que las decisiones del Congreso no tengan efectos prácticos. Documentan y profundizan objetivamente la religión civil en un importante rito nacional y en el medio de pago oficial; es decir, contribuyen a la identificación pública de la nación

estadounidense y de su dinero con una entidad trascendente que lo sobrepasa todo (¡incluyendo otras naciones!): “Dios”. Esto no es poco. Nuestra mirada a los documentos fundacionales de Estados Unidos y a la religión civil estadounidense ha puesto de manifiesto la fuerte apuesta por las ideas judeocristianas en la religión civil y su importante peso en la autocomprensión de muchos de los que gobiernan y son gobernados. Aunque Bellah (1986, p. 26) afirma que la religión civil no es idéntica al cristianismo a pesar de la influencia cristiana, existen solapamientos discursivos que pueden ser puestos a operar religiosa y políticamente.

De gran importancia para la cuestión del cristianismo en la religión civil es lo que Bellah escribe sobre su desarrollo durante y después de la Guerra Civil. En el periodo entre la declaración de independencia y la Guerra Civil, la religión civil estaba determinada por las narrativas del área discursiva, que uno llama teológicamente en el sentido más amplio la “doctrina de Dios”: símbolos del Antiguo Testamento como “Dios”, la “ciudad en la montaña”, el “nuevo Israel”, el poder y el juicio de Dios, la conquista de la Tierra Santa –y todo esto conectado con la “búsqueda de la felicidad” y de la perfección, así como relacionado con la nueva nación en su conjunto. Pero este simbolismo se estrelló contra la cruda realidad de las matanzas en la Guerra Civil. En esta situación, Abraham Lincoln cambia el discurso de la religión civil, partiendo de los motivos de la cristología: muerte, sacrificio y resurrección o renacimiento (Bellah, 1986, pp. 28-29). Bellah cita del discurso de Lincoln en la consagración del cementerio de soldados de Gettysburg (1863) la significativa frase: “[...] los que aquí entregaron sus vidas para que esta nación pudiera vivir”. Y señala que hoy el cementerio de soldados de Arlington se ha convertido en el monumento más importante de la religión civil. Sin embargo, la vieja religión civil está recuperando y también resucitando simbolismos anteriores; por ejemplo, el motivo del “Israel americano” para la política de la *New Frontier* de Kennedy o la *Great Society* de Johnson –aunque este motivo había sido fundamental para el “vergonzoso tratamiento que se dio a los indios” (Bellah, 1986, pp. 32-33).

Hasta qué punto las operaciones con la religión civil pueden deslizarse hacia la lógica religiosa del fundamentalismo del *God Talk* puede verse también en las voces críticas contra un exceso de autoconfianza religioso-política. En 1965, cuando el presidente Johnson –ciertamente, no era ningún derechista religioso– pidió una ley electoral justa para todos los grupos étnicos, interpretó el texto del Sello de los Estados Unidos “Dios ha mostrado su favor a nuestra empresa” de la siguiente manera.

Dios no favorecerá todo lo que hagamos. Más bien, es nuestro deber adivinar su voluntad. No puedo dejar de creer que Él entiende con precisión y favorece genuinamente la empresa que iniciamos aquí esta noche. (cit. en Bellah, 1986, p. 33)

Puede ser que Johnson hable de esta manera solo con un público religioso en mente. Pero entonces es aún más significativo para la comunicación pública. Como en el típico *God Talk*, Johnson habla de Dios como de un objeto o una persona humana. Sin embargo, al fin y al cabo, solo pretende “adivinar” la voluntad de esa persona, no conocerla objetivamente, como hace la derecha religiosa.

Bellah también ve potencial de abuso en la religión civil, al señalar las asociaciones de combatientes de primera línea, los derechistas radicales (*John Birch Society*), la legitimación de las políticas contra los nativos americanos y la doctrina del Destino Manifiesto en la política exterior imperialista (p. 33 y ss.). Sin embargo, en su mejor versión, la religión civil es “una comprensión genuina de la realidad religiosa universal y trascendente, tal y como uno la puede observar en la experiencia del pueblo americano; de hecho casi se podría decir que se revela” (p. 31). Lo asombroso de esta formulación es cómo Bellah, el analista inicialmente distante de la religión civil, acaba cayendo en ella y realmente formula una especie de credo en la historia reveladora de un ser trascendente en la experiencia del pueblo estadounidense. Evidentemente, una visión tan entusiasta corre el riesgo de promover una identificación positivista de los objetivos nacionales con la voluntad de Dios, es decir, el riesgo de un fundamentalismo

religioso-político incapaz del diálogo entre iguales y condenado al imperialismo.

Alternativamente, con buenas razones teológicas, también se podría concebir la trascendencia como un concepto límite que traslada toda la acción humana al ámbito de lo relativo frente a un Absoluto divino, que entonces, sin embargo, por definición no podría ocuparse de los contenidos civilizatorios, culturales o políticos –en rigor, ni siquiera de los religiosos. El intento del católico Kennedy, citado por Bellah (1986, pp. 22-23), de justificar los derechos humanos de esta manera apunta vagamente en esta dirección. En su análisis del discurso inaugural de Kennedy (1961), Bellah muestra que este se refiere a los derechos humanos como un don de la mano de Dios para situarlos por encima de los aparatos de poder humanos a través de este anclaje trascendente y para relativizar estos últimos a los derechos universales de todos los seres humanos. Por tanto, ni los autócratas ni los demócratas deberían poder cuestionar la validez de los derechos humanos. Por el contrario, esta consagración de los derechos humanos “proporciona también un objetivo trascendente para el proceso político. Esto está implícito en sus palabras finales: ‘Aquí en esta tierra la obra de Dios debe ser realizada por nosotros mismos’” (Bellah, 1986, p. 23). Por simpatía humanista, uno podría inclinarse a estar de acuerdo espontáneamente con esta construcción. Pero ¿de dónde proceden los criterios materiales según los cuales los seres humanos actuantes deben determinar los contenidos y los objetivos de la obra de Dios? Además: frente a otras justificaciones filosóficas de los derechos humanos, por ejemplo en la evidencia del propio ser humano o en la filosofía de la razón de Kant, que se remiten recursivamente al hombre, en la religión civil se mantiene el problema del significativo vacío “Dios”, que se connota con el contenido “derechos humanos” –lo que a su vez significa que el significativo “Dios” asegura la validez de los derechos humanos. Su validez depende, pues, del reconocimiento de la existencia de un ser superior capaz de actuar. Además, el autoempoderamiento de un determinado actor político para llevar a cabo la obra de Dios en la tierra es muy sospechoso

desde la perspectiva de la Ilustración europea. Adicionalmente, se plantea la cuestión de si la convención de derechos humanos sobre las libertades a la que se refiere el presidente es la única alternativa y los derechos sociales se pueden descuidar. Por último, se plantea la cuestión de si, suponiendo un poder comunicativo suficiente, el significante vacío “Dios” no puede simplemente dotarse de un contenido diferente. Esto es precisamente lo que la derecha religiosa se ha propuesto hacer.¹⁷⁵

El *National Prayer Breakfast* (NPB) es un buen ejemplo de estrategia religiosa dirigida a la hegemonía política. El programa del NPB solo está débilmente definido en términos religiosos o confesionales. Por lo tanto, enlaza con la tradición de la religión civil y puede entenderse como un intento de acceder a las instancias definitorias de la religión civil y, por lo tanto, a su contenido. La iniciativa de la NPB proviene de las empresas, no de la política. Un grupo religioso organizado estrictamente al interior y fundado en la primera mitad del siglo XX por el empresario Abraham Vereide, *The Family*, ya había hecho una propuesta a la Casa Blanca en 1953 con la idea de un desayuno nacional de oración. El presidente Eisenhower –según se dice, por conveniencia– cedió a la iniciativa. A lo largo de los años, la NPB se ha convertido en un gran evento de presión política por parte de la derecha religiosa. Todo parece indicar que el contenido de la religión civil tal como se “cree” en estos círculos, está ahora cada vez más determinado por un concepto neoliberal de la libertad.

Se puede definir la influencia de la religión en la religión civil, las instituciones políticas y, en última instancia, la Constitución, de forma aún más estricta. Una forma de hacerlo es socavar directamente la interpretación de la Constitución de Jefferson. Un intento muy directo de hacerlo fue el realizado en los años 90 y principios de

¹⁷⁵ El acuerdo sobre “Derechos Económicos, Sociales y Culturales” de 1966-1976 complementa los derechos de libertad de manera significativa y necesaria. La nota individualista del Acuerdo sobre las Libertades Civiles, por el contrario, se enfrenta a la crítica desde el punto de vista del pacto social, y esta oposición se convierte a su vez en objeto del conflicto este-oeste.

los 2000 por la *Alliance Defense Fund*,¹⁷⁶ que pretendía elevar los Diez Mandamientos a rango constitucional; o –aún más duro y fútil– el intento de los *Reconstruccionistas* y *Dominionistas* desde los años 80 de transformar a EE. UU. en una teocracia neopentecostal. Comparado con esto, la derogación de la Enmienda Johnson por motivos fiscales es una acción de retaguardia. Sin embargo, su derogación aumentaría sin duda la eficacia de la injerencia política de los evangélicos de corte. En consecuencia, con motivo del Día Nacional de la Oración en mayo de 2017, el presidente Trump les prometió anular la Enmienda Johnson y emitió un decreto que suavizaba sus disposiciones (Pulliam Bailey, 2017). Bellah (1986, p. 32) escribe que la religión civil estadounidense nunca ha sido anticlerical. Mirando al otro lado de la frontera, al sur, a los sistemas laicistas de México o incluso de Uruguay, es razonable suponer que esta misma falta de anticlericalismo es la responsable de la nebulosa mezcla de religión y política en Estados Unidos.

En contraste con esta tendencia de la religión civil y especialmente con la derecha religiosa, la mayoría de los *New Evangelicals* están a favor de una consistente separación del Estado y la religión, aunque algunos, como Joel Hunter, están a favor de la cooperación selectiva entre las iglesias y las autoridades.¹⁷⁷ Se rechaza sistemáticamente la idea de que Estados Unidos sea una nación cristiana. “Ese es el gran principio: no tenemos derecho a imponer nuestra fe a la gente”.¹⁷⁸ En cuanto a los símbolos religiosos en los espacios públicos, las posturas van desde el rechazo frontal hasta el apoyo a la autorización de *todas* las religiones. Los *New Evangelicals*, sin embargo, no le dan mucha importancia a este asunto, ni al controvertido tema de las oraciones en las escuelas. En cuanto a las escuelas, las organizaciones de la

¹⁷⁶ En la actualidad, la organización también opera en el Parlamento Europeo con el nombre de *Alliance Defending Freedom* (ADF).

¹⁷⁷ Cfr. la sinopsis en Pally (2010, p. 160): el hombre se desarrolló con la guía de Dios: 38 %; Dios creó al hombre en su forma actual: 38 %; el hombre se desarrolló, pero Dios no tuvo parte en el proceso: 19 %.

¹⁷⁸ Véase la entrevista con Tony Campolo en Pally (2010, p. 200).

formación VALORES DEL REINO, como los *New Evangelicals*, las organizaciones *mainline* o la *National Latino Evangelical Coalition* (NaLEC) están menos interesadas en el simbolismo religioso que en reformar el sistema público para mejorar la equidad educativa. En el debate sobre la religión en las escuelas y otros espacios públicos, estas organizaciones ponen en juego la libertad religiosa garantizada por la Constitución de una manera muy diferente a como la aborda la derecha religiosa; es decir, como el derecho al libre ejercicio de la religión para los no cristianos, especialmente los inmigrantes.

No hace falta decir que este aspecto de la libertad religiosa tiene poco atractivo para los evangélicos restauradores. En cambio, vuelven a poner un viejo tema en la agenda de la educación escolar.

3.5.3.2 Educación creacionista

La (supuesta) oposición entre el relato bíblico de la creación y la teoría de la evolución pasó de ser una molestia para los evangélicos bíblicos a un asunto público en 1925. El estado de Tennessee había aprobado una ley (Ley Butler) que prohibía la enseñanza de la teoría evolutiva en las escuelas y, en su lugar, hacía obligatoria la historia bíblica de la creación. En una provocación planificada, el profesor John Scopes enseñó la teoría de la evolución y fue multado con 100 dólares por un juez evangélico conservador por hacerlo. Sin embargo, en la mayor parte del público estadounidense, el contrainterrogatorio del fiscal William Jennings Bryan por parte del abogado de Chicago Clarence Darrow configuró la percepción del juicio y tuvo el mayor impacto. En él, el abogado expuso implacablemente las contradicciones de las opiniones bíblicas y demostró que eran científicamente insostenibles.¹⁷⁹ A este juicio le siguieron muchos años de absurda guerra campal en los tribunales regionales, en los que la cuestión se abordó desde una gran variedad de bandos, y la victoria se decantó a menudo del lado de los “modernistas”. Los fundamentalistas tardaron algún tiempo en localizar las cuestiones cruciales. Ya

¹⁷⁹ Véase un extracto conciso del clímax en Marsden (1980, p. 187).

en el llamado “juicio de los monos”, en 1925, había dos problemas de fondo que estaban directamente relacionados con el fundamentalismo bíblico y que llevaban mucho tiempo esperando ser procesados: la Biblia se opone a la ciencia; y la enseñanza de la doctrina bíblica de la creación como ciencia natural (y no como doctrina religiosa de fe) se opone a la Constitución de los Estados Unidos.

Con el creacionismo actual o el llamado *Intelligent Design* se solucionan los dos problemas de la vieja ideología de la batalla fundamentalista, al menos desde el punto de vista de los fundamentalistas. La coartada consiste en que la suposición de que Dios creó la naturaleza y el hombre en su forma actual hace unos seis mil años de un solo golpe se presenta ahora como una teoría científica usando métodos supuestamente científicos.¹⁸⁰ Independientemente de que uno crea o no en esta narrativa, los viejos problemas están a la vista. La Biblia ya no se opone a la ciencia, sino que es –al menos según la afirmación de los “científicos” creacionistas– ella misma ciencia en el sentido moderno; y la enseñanza de esa “ciencia” en las escuelas tampoco se opone a la Constitución, ya que no es una cuestión de fe religiosa. En principio, así es como ya en el siglo XIX operaba la fundamentalista Teología de Princeton recurriendo a Francis Bacon; hoy esta figura de argumentación –gracias a la generosa financiación de los institutos y a la amplia publicidad– ha crecido en popularidad.

Puede sorprender a los europeos, pero el 38 % de la población estadounidense tiene opiniones creacionistas.¹⁸¹ Este es un buen terreno de maniobra para que los expertos de la derecha religiosa utilicen la enseñanza creacionista para anclar la presencia de sus puntos de vista religiosos en la configuración de las tareas sociales y gubernamentales. Para los evangelicales progresistas y la corriente *mainline*, en cambio, la cuestión es insignificante.

¹⁸⁰ “Creacionismo, Diseño Inteligente, Creación y Doctrina de la Creación, Evolución y Crítica de la Evolución”: <https://www.genesisnet.info/index.php?Artikel=1620> (consultado el 22 de abril de 2020).

¹⁸¹ Véase <https://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx?version=print> (consultado el 1 de febrero de 2019).

3.5.3.3 Trabajo comunitario basado en la fe

Las *Faith Based Organizations* son servicios sociales confesionales que, de acuerdo con la separación del Estado y la religión, solo tienen derecho a recibir financiación como las organizaciones no religiosas sin ánimo de lucro si no invierten en propaganda religiosa y si emplean a personal independientemente de su confesión religiosa (*Charitable Choice Act*, 1996). El presidente G. W. Bush quiso intensificar la iniciativa y ampliarla a las iglesias, lo que no fue aprobado por el Congreso. En su lugar, estableció por decreto la *White House Office of Faith-Based and Community Initiatives* para dar forma a su programa de “conservadurismo compasivo” –que, sin embargo, era hasta cierto punto un disfraz (véase Fea, 2018a, p. 149 sobre las experiencias en la dependencia). La conexión entre las organizaciones benéficas estatales y religiosas también ha sido continuada de forma modificada por los presidentes Obama y Trump. Así, continúan las controversias sobre la contratación de empleados, el uso religioso de fondos y la denegación de prestaciones por motivos religiosos (como en los casos de aborto voluntario).

Entre los *New Evangelicals* y las iglesias *mainline* (VAR) LAS evaluaciones son mixtas (véase Pally, 2010, p. 89 y ss.; Utter, 2011, p. 52 y ss.). Sin embargo, no es una cuestión especialmente importante para estos actores. La derecha religiosa (GER y LEY) lo considera más importante porque permite la proximidad al “Rey” y las posibilidades de influencia en la “corte”, por ejemplo mediante la participación en órganos consultivos. Esto se ejemplificó con la presencia de “evangelicales de la corte” (como Paula White, Darrell Scott y otros) en mayo de 2018, durante la firma del decreto de Trump para la creación del *Center for Faith and Opportunity Initiatives*. La *Christian Coalition* había pedido la mejora legal de las organizaciones benéficas privadas ya en 1995, en su “*Contract with the American Family*”, como primer paso para “transformar el Estado de bienestar burocrático en un sistema de compasión privado y basado en la fe” (Schultz, West y Maclean, 1999, p. 311). Los libertarios como Franklin Graham finalmente

quieren abolir el Estado de bienestar por completo, junto con el *Big Government* en su conjunto.

3.5.3.4 Manipulación religiosa

El decreto de Donald Trump del 3 de mayo de 2018 por el que se crea el *Center for Faith and Opportunity Initiatives* (Trump, 2018) cambia el estado de la cuestión con respecto a la iniciativa de George W. Bush en un aspecto pequeño pero importante para la derecha religiosa. La medida de Bush ya ha sido muy criticada por socavar la separación del Estado y las iglesias y por canalizar demasiado dinero de subvenciones a la derecha religiosa. La reformulación de Trump se dirige sistemáticamente en dirección a entremezclar política y religión. Mientras que con Bush su religiosidad y al mismo tiempo el carácter institucional de su *Faith Based Initiative* eran evidentes, bajo Trump el funcionamiento de la derecha religiosa se mezcla con la, en última instancia nihilista, estupidez de sus políticas. A este respecto, es interesante un pequeño cambio en el nombre de la institución. Se ha cambiado de “*White House Faith and Opportunity Initiative*” a “*White House Office of Faith-Based and Community Initiatives*”. Puede entenderse que ahora se trata menos de las actividades administrativas y de coordinación de la propia Casa Blanca. Más bien, de lo que se habla aquí es de un lugar, la “Oficina” de la Casa Blanca, que se adjudica a los actores religiosos como lugar de reunión y defensa de sus intereses, que es, en cierto sentido, de su propiedad (“*of*”, no “*for*”). Mucho sugiere que la oficina se ha convertido en un terreno de juego y una herramienta de legitimación para los “evangelicales de la corte”. En consecuencia, sus reacciones han sido positivas, destacando la ampliación del alcance de sus actividades y la mayor cercanía entre las iglesias y el Estado. Paula White es citada en el *National Catholic Reporter*: “Este decreto es una acción histórica, que fortalece la relación entre la fe y el gobierno en los Estados Unidos y el producto serán innumerables vidas transformadas” (Banks, 2018). La vida de quiénes cambiará es el tema de una investigación periodística que descubrió lo siguiente.

Si se busca la aparición de la oficina en Internet, no se encuentra nada. Así lo confirma un colectivo de investigación periodística¹⁸² cuyas solicitudes de entrevistas e información tampoco han recibido respuesta. Los periodistas suponen que Trump y los actores religiosos implicados mantienen un perfil bajo, probablemente para evitar críticas por mezclar inconstitucionalmente religión y política. La plataforma de acción, según el colectivo de investigación, es utilizada por la derecha religiosa –actores de las formaciones LEY y GERENCIA– a los que se les ha otorgado un estatus de consultores más o menos oficiales por su apoyo electoral a Trump; los mismos a los que John Fea se refiere como “evangelicales de la corte”. El beneficio de la oficina es doble. Da a los actores religiosos la oportunidad de aumentar su capital simbólico, al poder identificarse a través de la Casa Blanca y encontrar así muchas puertas abiertas para avanzar en sus propios ministerios. Al mismo tiempo, le da una ventaja a Trump en el sentido de que los religiosos apoyan sus políticas al 100 % (quizás con ligeras concesiones a los hispanos en materia de migración), las publicitan políticamente y para colmo les dan un brillo religioso.

En consecuencia, los evangélicos pueden organizar reuniones informativas con Trump o el vicepresidente Pence para invitados selectos. El fundador de origen cubano Mario Bramnick, del grupo *Latinos for Trump* y de la *Latino Coalition for Israel*, se presenta a sí mismo como parte de la Oficina de la Casa Blanca. Es especialmente activo en el apoyo a la intención de Trump de trasladar las embajadas israelíes de tantos países como sea posible de Tel Aviv a Jerusalén. Para ello está anudando redes religioso-políticas, especialmente en América Latina, con la participación de políticos como Bolsonaro, Netanyahu y el guatemalteco Jimmy Morales. La investigación de los

¹⁸² Lo que sigue se basa en el reportaje de Seginini y Cordero (2019), resultado de una colaboración de 16 medios de comunicación latinoamericanos dirigida por *Columbia Journalism Investigations* de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Columbia, Nueva York. El estudio forma parte del proyecto de investigación más amplio “Transnacionales de la fe”. <https://www.elclip.org/category/investigaciones/transnacionales-de-la-fe/> (consultado el 11 de octubre de 2019).

periodistas descubrió un interesante ejemplo de estas actividades. Bramnick y otros miembros de la oficina han conseguido un acuerdo revelador con Jimmy Morales. Este último, como presidente de Guatemala, tuvo problemas con la Comisión Internacional contra la Impunidad en *Guatemala* (CICIG) creada por la ONU hace unos años en coordinación con un gobierno anterior. Su hermano ya había sido acusado de corrupción, y las averiguaciones ya amenazaban al presidente. Estados Unidos siempre había apoyado a la CICIG hasta ahora, lo que no facilitaba la situación de Morales. Así que dejó a Bramnick acercarse con la iniciativa de Trump de que el mayor número posible de países trasladara su embajada en Israel a Jerusalén. Sin más, Morales trasladó la embajada, complaciendo así también el reclamo de la derecha religiosa en Guatemala, lo que en contrapartida le dio vía libre para actuar contra la CICIG, que finalmente tuvo que cerrar. Otro ejemplo lo proporciona Michelle Bachmann de la fenecida *Tea Party* y miembro evangélica de la “Oficina de la Casa Blanca”. Aconsejó a sus “amigos” en Brasil a través de un mensaje de video (y en contra de la ley) que votaran al candidato que quiere trasladar la embajada brasileña a Jerusalén. Bolsonaro quería, pero no pudo porque los militares brasileños se oponen. Estos dos ejemplos muestran bastante bien, en nuestra opinión, que la combinación de *Faith and Opportunity* describe con claridad las actividades de esta institución oficial del gobierno.

En las condiciones nebulosas, en la corte de Trump –al lado de la “Oficina”– el pastor Ralph Drollinger pudo adjuntar sus *Capitol Ministries*, por así decirlo, como anexo de las oficinas gubernamentales en Washington. A este respecto, el colectivo de investigación expone: Drollinger tiene mala reputación entre el clero. Fue expulsado de su anterior ministerio por abrumadora mayoría de votos de sus colegas por incapacidad para dirigirlo, autocracia y opacidad financieras, es decir, lo de siempre. Pero Drollinger fue presentado a Trump por Jeff Sessions –luego secretario de Defensa– en 2016 y lo apoyó sonoramente en la campaña. Para ello, realizó anuncios de campaña explícitamente religiosos en los que se nombraba a Trump, con lo

que se exponía a ser procesado incluso por Trump, sin ser acusado, por supuesto. Esta lealtad de amiguismo fue recompensada con una posición especial para los *Capitol Ministries* de Drollinger en el cabildeo político religioso en las instituciones estatales de Washington. Él y su gente tienen ahora la hegemonía sobre la Biblia y los círculos de oración en la Casa Blanca, el Senado y la Cámara de Representantes. Drollinger se dedica a lo que es fácilmente identificable como doctrina ultraderechista, incluso en su página web: la ecología es una religión falsa; los inmigrantes ilegales deben ser encarcelados y deportados; la ira de Dios cae sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo; los pecados son castigados con el infierno y la pena capital es una bendición bíblica. El Capitolio se convierte en capital para Drollinger, utilizando su posicionamiento como “maestro de la Biblia de la Casa Blanca” para hacer crecer sus ministerios. En América Latina, está en proceso de establecer sucursales internacionales de su organización en los palacios presidenciales y los parlamentos de la región. Por el momento tiene en su agenda los siguientes países: México, Honduras, Brasil, Perú, Uruguay, Ecuador, Paraguay, Costa Rica y Panamá. Resulta especialmente interesante el hecho de que Nicaragua se haya presentado por su cuenta. El presidente Daniel Ortega ha invitado a Drollinger a hablar en la celebración del 40 aniversario de la Revolución Sandinista en julio de 2019. En realidad una barbaridad, ya que Ortega y sus sandinistas son considerados comunistas diabólicos por la derecha religiosa estadounidense. Ortega ha estado y sigue estando sometido a una intensa presión por parte de segmentos de la población por las violaciones de derechos humanos y, especialmente, por parte de la Iglesia Católica, con la que está en abierto conflicto. Los actores protestantes son ahora de poca utilidad para Ortega, ya sea por la colaboración con él abiertamente denunciada o por la falta de capital simbólico. Desde la perspectiva de Drollinger, esto crea una situación en el campo religioso que le permite ofrecer una alternativa “de fe”. Ortega escribió en su carta de invitación a *Capitol Ministries* que sabía que los gobernantes “renacidos” (*born-again*) gobernarán con la Biblia. Drollinger (2019)

lo agradeció, al llegar y hablar solo de paz, amor y paciencia en su discurso¹⁸³ —exactamente lo que Ortega necesitaba para desmovilizar a la población en ese momento. Drollinger también ha echado el ancla en el país vecino de Nicaragua, Honduras. Ya tiene buenos negocios con el presidente hondureño Juan Hernández, sospechoso de narcotráfico. Dos miembros del gobierno estadounidense han contribuido a ello, el vicepresidente Mike Pence y el secretario de Estado y exdirector de la CIA Mike Pompeo, ambos devotos evangelicales. Podría decirse que son estudiantes bíblicos de Drollinger. Ya en 2018, junto con miembros de la “corte”, habían instado a Hernández a instalar *Capitol Ministries* en sus instituciones gubernamentales en Tegucigalpa.

El equipo de investigación habló con la profesora de Derecho de la Universidad de Columbia, Katherine Franke, sobre todas estas actividades, desde la reedición del cargo hasta la presión oficial-religiosa ejercida de modo personal sobre los presidentes extranjeros. En su opinión, la protección de las organizaciones religiosas por parte del gobierno estadounidense viola claramente la Primera Enmienda de la Constitución. Esto se ve agravado, según ella, por el hecho de que se promueve una forma particular de religión. Dicho esto, el programa de *Capitol Ministries* parece ser lo mejor para la política exterior de Estados Unidos: “Hacer discípulos de Jesucristo en la arena política en todo el mundo”.¹⁸⁴ Cuando el poder es el centro de interés, infringir la ley parece un pecado venial.

3.6 Conclusión. Estados Unidos: “Raza” y *God Talk*

El protestantismo en Estados Unidos es polifacético, y las prácticas de las distintas formaciones con respecto a la política varían mucho.

¹⁸³ Véase “Dr. Ralph Drollinger transmite mensaje de Paz en el 40/19” (Managua, 2019): https://www.youtube.com/watch?v=bur_HW_j1MI (consultado el 11 de octubre de 2019).

¹⁸⁴ Véase *Capitol Ministries*: <https://capmin.org/> (consultado el 11 de octubre de 2019).

Sin embargo, un análisis anticipado de los países latinoamericanos revela tres diferencias específicas, al menos en comparación con la práctica protestante en ellos. En Estados Unidos, el protestantismo domina el campo religioso y ejerce una influencia considerable en la política; las actitudes religiosas tienden a ser más directamente políticas que en América Latina y el contraste social y religioso más claro en Estados Unidos no es socioeconómico (como en América Latina), sino étnico, o *race*, como se acostumbra a decir en Estados Unidos.

Los dos primeros factores se reflejan en el hecho de que el contexto del origen de la Constitución de los Estados Unidos, así como la Primera Enmienda, han favorecido el desarrollo de una religión civil que impregna la vida política. Los actores religiosos pueden conectarse a esta disposición del sistema político de varias maneras: a través de la deliberación ético-religiosa y las declaraciones éticas motivadas por la religión por parte de la formación de VALORES, o a través de eventos directamente religiosos (como el Desayuno Nacional de Oración) y las pretensiones explícitas de revelación directa y el *God Talk* por parte de las formaciones de LEY y GERENCIA.

Las raíces históricas de la posición hegemónica y la importancia política inmediata del protestantismo se encuentran en la religión de los *pilgrims*. Según Mark Noll (2008, p. 24 y ss.), su estilo calvinista sigue marcando el estilo de los debates religiosos y políticos en los Estados Unidos en la actualidad. Esto explica algunas cosas. Recordemos que el régimen político-religioso de Calvino y de sus compañeros reformistas en Ginebra se basaba en afirmaciones de verdades religiosas absolutas e implicaba un estricto control de los ciudadanos. Calvino llegó a hacer quemar en la hoguera al médico y teólogo Michel Servet por dudar del dogma de la Trinidad. Max Weber (1983a, p. 448) ha comparado el calvinismo de Nueva Inglaterra con la “aristocracia de la salvación” del Islam. Por último, es importante señalar el cambio de posición. En Gran Bretaña, los últimos *pilgrims* fueron una minoría perseguida que puso el correspondiente énfasis en la autoafirmación a través de reivindicaciones exclusivas de la verdad; en Estados Unidos, se convirtieron en los actores dominantes que

convirtieron sus reivindicaciones de la verdad en armas ideológicas en la lucha contra la población indígena, que los superaba en número. La esclavitud y la discriminación racial, la conquista del oeste, la ideología del *Destino Manifesto* y, finalmente, la Doctrina Monroe para legitimar las intervenciones en el sur del doble continente, fueron marcadas de diferentes maneras por el espíritu de este protestantismo decididamente blanco y altamente autoafirmativo. En realidad, hasta en el día de hoy, el expansionismo de los Estados Unidos en todo el planeta se nutre de una buena porción de religiosidad calvinista y su pretensión totalitaria de la verdad.

Tanto más ominosas para los herederos, la derecha religiosa tradicional en los Estados Unidos, aparecen hoy las tres tendencias demográficas que apuntan a un declive de la importancia del evangelicalismo blanco restaurador frente a las religiones extranjeras, el agnosticismo y las alternativas religiosas entre las poblaciones negra y latina. Las expectativas negativas sobre el futuro se combinan con una idealización del pasado en la imagen de una nación cristiana. Una retrospectiva sopesada y una disculpa por la esclavitud son descartados por la mayoría; el movimiento *Black Lives Matter* es rechazado por esta. Más bien, un complejo de miedo surge de un pasado de racismo y conquista sangrienta no procesado. (El género cinematográfico del *Western* no logra la reevaluación, sino como mucho la represión del pasado –en el sentido freudiano del término). La revolución restauradora de una “nación cristiana” blanca aparece como un antídoto adecuado y funciona como un macabro renacimiento del *zombi* llamado racismo.

Un pasado dorado, por supuesto, no puede hacerse plausible ni frente a los protestantes negros ni a los latinos inmigrantes, ni a los protestantes blancos *mainline* con mentalidad democrática (VAR), QUE SE dedican a resolver los problemas sociales actuales.

Las ideologías de *Prosperity* y *Dominion* propagadas por la formación GERENCIA, por su parte, puede encajar fácilmente con las fantasías salvadoras de establecer una política cristiana, aunque dan un nuevo significado al concepto de “nación cristiana”. Los expertos

en prosperidad ponen un estado cristiano disciplinario al servicio de la economía neoliberal y de la ideología utilitarista (apenas velada). Con la búsqueda de la riqueza y la estilización consumista de la vida, celebran una “teodicea de la felicidad” (Weber). Los dominionistas, en cambio, se centran en la política y conciben la nación cristiana –en el contexto de una lucha cósmica entre ángeles y demonios– como un autoritarismo funcionalmente diferenciado pero religiosamente abovedado. La cooperación con la facción tradicional de la derecha religiosa es estratégica. En consecuencia, se prefieren los temas de movilización, como el aborto, que se plantean con poco análisis y fuerte emocionalización. Además, las estrategias de toda la formación se dirigen a influir directamente en los titulares del poder político. El objetivo es estar lo más cerca posible de ellos.

En agudo contraste con esta posición están las iglesias de la formación de VALORES DEL REINO. Ya sea de la tradición del *Social Gospel*, del pentecostalismo o del protestantismo negro y latino, estas organizaciones diferencian entre Iglesia y Estado. Más que por una nación cristiana, abogan por una reforma social basada en una percepción finamente diferenciada de los problemas sociales. Ni el proselitismo ni las pretensiones religiosas de absolutismo determinan sus acciones, sino una religiosidad arraigada en el concepto de seguir a Jesús y buscar la realización de sus ideas de justicia. La orientación fáctica hace posible amplias alianzas también con actores mediadores de la formación LEY, como la *National Association of Evangelicals*. Una diferencia especialmente importante entre el grueso de esta formación y la derecha religiosa es el lenguaje religioso. El enfoque histórico-hermenéutico de la interpretación bíblica en la formación de VALORES EQUIVALE A UN debate político en el que las creencias religiosas están mediadas éticamente en el contexto de los problemas sociales y, por tanto, pueden debatirse abiertamente con otros actores, especialmente los no cristianos.

En contraste con esto está el *God Talk* en las formaciones LEY Y GENERENCIA. No se trata, ni mucho menos, del mundo en parte extraño de las ideas religiosas como la caída del hombre y el fuego apocalíptico,

los ataques de los demonios, los desfiles de los ángeles, el arrebató de la gente de sus asuntos cotidianos al cielo y, en consecuencia, los aviones que se estrellan y los coches que chocan, las obligaciones contractuales de Dios con las bendiciones monetarias, las curaciones milagrosas por dinero, etc. La cuestión principal es que todo esto se aplica directamente y con realismo despiadado a las personas, las instituciones y la acción social, y con la pretensión de los expertos de tener un conocimiento absoluto. La metáfora de “Dios” funciona como un significante vacío para legitimar cualquier contenido que los expertos desplieguen. También Donald Trump.

Trump es un fenómeno interesante en el sentido de que es visto por un gran número de feligreses de la derecha religiosa como un ejemplo de fe y legitimidad divina. Cindy Jacobs lo promociona como mensajero de Dios para arrancar “raíces impías” – es decir: viejas influencias demoníacas. Paul Jeffress reconoce en Trump a un “hombre fuerte” de Dios según la línea bíblica. Recientemente se ha puesto de moda referirse a Trump como un instrumento no cristiano de Dios, un “Rey Ciro”, por su difícil comportamiento religioso. Paula White, en cambio, alaba la fe del presidente y su propio poder cuasi divino que supuestamente llevó al narcisista pagano Trump a la conversión. La predicadora de la Prosperidad White convierte su cosmética de estilo de vida en política para legitimar divinamente la política cosmética de Trump. Trump devuelve el favor estableciendo la representación de la derecha religiosa en la Casa Blanca. La sobre-determinación simbólica mutua es evidente: la luz graciosa de uno cae sobre el otro y viceversa. Hasta ahí, todo mal.

Lo realmente interesante es que los “evangelicales de la corte” apostrofan al expresidente Obama, a diferencia de Trump, como precursor del Anticristo, inmoral, etc. Obama es un cristiano practicante con un conocimiento relativamente amplio de la Biblia y un brillante ejemplo de matrimonio según el modelo de familias nucleares intactas alabado por los evangelicales blancos. Trump, en cambio, se ha casado varias veces, tiene experiencia en el trato íntimo con prostitutas y es conocido por su violencia sexual. No conoce la

Biblia, pero de vez en cuando –como en su aparición frente a la iglesia de San Juan el 6 de febrero de 2020– la sostiene como un fetiche. Que la derecha religiosa simplemente pase por alto la insolencia moral y religiosa de Donald Trump puede tomarse como una indicación de que las cuestiones sociomORALES les sirven principalmente como metáforas de lucha contra los círculos progresistas, y que se conforman con la política de símbolos religiosos si tan solo un presidente persigue una agenda suficientemente reaccionaria que pueda venderse como un camino de vuelta a la “nación cristiana” ideal. Sin embargo, no creo que eso explique adecuadamente la extraña simpatía. El vicepresidente Mike Pence es un evangelical de principios probados, que se puede clasificar políticamente como perteneciente a la derecha religiosa. Si las señoras y señores “evangelicales de la corte” estuvieran interesados en un hombre así en la presidencia, el inicio del *impeachment* contra Trump en la primavera de 2020 habría sido el momento adecuado para utilizar su propia influencia contra Trump y, por tanto, automáticamente a favor Pence. Eso no ocurrió. Será seguro asumir, entonces, que los expertos de la derecha religiosa no están en absoluto interesados en un creyente de principios en la presidencia. Dadas sus prácticas examinadas en este libro, es probable que estén más interesados en el narcisismo de Trump y su afinidad por la mentira y la fantasía. Porque esto lo convierte no solo en un manipulador dotado, sino también en alguien susceptible a las prácticas manipuladoras de los animadores religiosos; dando así a estos últimos la capacidad de manipular al manipulador. Esto, a su vez, confiere un poder simbólico sobre la gente sencilla, pues esta es, como ya señaló Thomas Hobbes desde un punto de vista autoritario (Hobbes, [1651] 1940, p. 269), como un “papel blanco” receptivo a lo que le “imprime la autoridad pública”. Todo está orientado a que la sociedad posesiva-individualista parezca no tener alternativa. Tomar la Escritura en serio es bastante contraproducente en este caso.

Nuestra pregunta inicial sobre la relación entre el protestantismo y la política en los Estados Unidos y en los países de América Latina nos lleva inevitablemente a una perspectiva comparativa. Para

ello, son útiles algunas ideas comparativas. En nuestros estudios han resultado útiles: la laicidad del Estado, el estatus de la libertad religiosa, la posición socioestructural de los expertos y de los laicos, la cuota de población protestante, la competencia católica, la forma de presencia política del protestantismo, la etnia, el acceso a los medios de comunicación y la labor social religiosa.

La posición socioestructural de las distintas formaciones religiosas tiene en Estados Unidos –como en todas partes– efectos sobre el peso y la orientación del contenido de las actividades políticas. No es de extrañar que los laicos y expertos de la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ tiendan a posicionarse por debajo y sean políticamente inactivos. En las formaciones de la derecha religiosa –especialmente la de GERENCIA, pero también la DE LEY– se observa una clara diferencia posicional social entre los laicos y los expertos políticamente influyentes. Esto suele deberse a la buena gestión de los negocios religiosos de los expertos, a la dirección individualista y de culto a la personalidad de sus empresas de eventos, y a la capacidad de canalizar los recursos de sus organizaciones para comprar medios de comunicación y activismo político. Al hacerlo, no solo amasan un prodigioso capital económico, sino que también acumulan capital social y político. En el caso de la formación LEY, los expertos suelen movilizar a laicos de posición modesta (trabajadores y agricultores de zonas marginales y rurales) para sus organizaciones y, por tanto, para un rumbo neoliberal autoritario. Los expertos de la formación GERENCIA tienden a dirigirse a la clase media-alta urbana, con el mismo impulso político. En la formación de VALORES, las posiciones socioestructurales de los laicos varían desde la marginación (como en el caso de los seguidores de la contracultura de Shane Claiborne) hasta la clase media urbana acomodada; los expertos, en su mayoría funcionarios de la Iglesia y párrocos, apenas están mejor posicionados. A esto se suma una alineación política con el Partido Demócrata. Las acciones de estos expertos están en gran medida orientadas y limitadas por los marcos institucionales (como los reglamentos del *National Council of Churches*). Para todos los actores religiosos, la

Constitución de los Estados Unidos sirve de orientación y limitación de actividades.

Con respecto al laicismo estatal y la libertad religiosa hemos argumentado en varias ocasiones que, aunque la jurisprudencia reciente (como *Everson vs. Board of Education* y la Enmienda Johnson) apoya el intento de Jefferson de separar Estado y religión, en general esto se relativiza por la dinámica de la libertad religiosa y la religión civil. La religiosidad –y, por tanto, el protestantismo hegemónico– goza de una considerable influencia en la política. La forma en que los actores religiosos tratan de ejercer esta influencia depende de ellos. La forma de la presencia política varía entre los polos de la práctica manipuladora (GERENCIA y, en cierta medida, LEY) y ético-dialógica (VALORES). Que una u otra forma de práctica pueda influir en la política oficial depende menos de los expertos religiosos que de los presidentes en ejercicio. Las administraciones pasadas han demostrado que bajo los presidentes republicanos (Reagan, G. W. Bush, Donald Trump, pero no G. Bush Sr.) la estrategia manipuladora de la derecha religiosa ha estado en juego, mientras que bajo los presidentes demócratas (Carter, Obama, menos Clinton) la ética-dialógica ha estado de turno. Debido al sosificado sistema de partidos con el bloqueo mutuo de solo dos alianzas electorales, la influencia partidista de los movimientos religiosos de base está prácticamente excluida. En su lugar, las organizaciones de presión antidemocráticas de los *Super PAC* determinan en gran medida la política mediante el uso de grandes sumas de dinero, sin duda otro paso hacia la refeudalización de la sociedad estadounidense mediante prácticas plutocráticas y su legitimación religiosa. La competencia católica al protestantismo (todavía) hegemónico es de menor importancia política, en comparación. Sin embargo, el catolicismo se ve reforzado por el aumento de la población latina.

Esto es relevante para la política a través de la demografía protestante. Se puede demostrar que la población evangelical blanca tiende a inclinarse hacia los republicanos, mientras que los católicos, los latinos y los protestantes negros se inclinan más hacia los

demócratas. Por lo tanto, con una disminución relativa del grupo de votantes blancos protestantes, podemos esperar ventajas (ligeras) para los demócratas.

En este contexto, la incidencia de la etnicidad se hace evidente. El racismo latente y siempre manifiesto en los Estados Unidos hoy en día se encuentra, en particular, en el autopoicionamiento fáctico y la autocomprensión de los protestantes blancos de las formaciones LEY y GERENCIA, Y EN la oposición a ella en las iglesias negras de la formación VALORES. La polarización actual, en la primavera de 2020, no está siendo contrarrestada por los actores de la derecha religiosa. Sin embargo, es dudoso que esto sirva a sus intereses de poder político.

El acceso a los medios de comunicación es crucial para la actuación política de los actores religiosos en Estados Unidos, y en este campo la derecha religiosa ha estado mucho mejor posicionada que los actores religiosos moderados durante décadas. Esto se debe, en parte, a la concentración de hombres de espectáculo religioso de masas en los medios de comunicación; y en parte al contubernio entre los medios de comunicación de derechas, como la Fox, y la derecha religiosa, que resulta simplemente del hecho de que la “información” en estos medios de comunicación se interpreta a menudo en términos religiosos y se da a los temas de la derecha religiosa el estatus de noticia.

Por último, en lo que respecta al trabajo social religioso, parece tener poca relevancia la influencia política de los actores religiosos. El trabajo social de las organizaciones de la formación VALORES se produce sin implicaciones políticas notables. El presidente George W. Bush, por su parte, ha querido vincular más estrechamente la labor social religiosa a las políticas gubernamentales con su programa de apoyo a la caridad religiosa. Sin embargo, esto ha sido socavado por Donald Trump, hasta el punto de que el departamento correspondiente de la Casa Blanca se ha transformado en un centro de propaganda de la derecha religiosa.

Capítulo 4

Hacienda, catolicismo y diversificación: América Latina

Le pregunté a Dios, y me dijo: “¡Paciencia!”

(Nayib Armando Bukele Ortez)¹

Si se comparan las tendencias de afiliación religiosa entre los Estados Unidos y América Latina, se encuentra una evolución exactamente opuesta. Mientras que en Estados Unidos el protestantismo como denominación hegemónica se está debilitando frente a otras denominaciones, religiones y agnósticos, en América Latina el catolicismo hegemónico está perdiendo fuerza cuantitativa frente a los protestantes y agnósticos, y en menor medida también frente a las tradiciones indígenas y afroamericanas.²

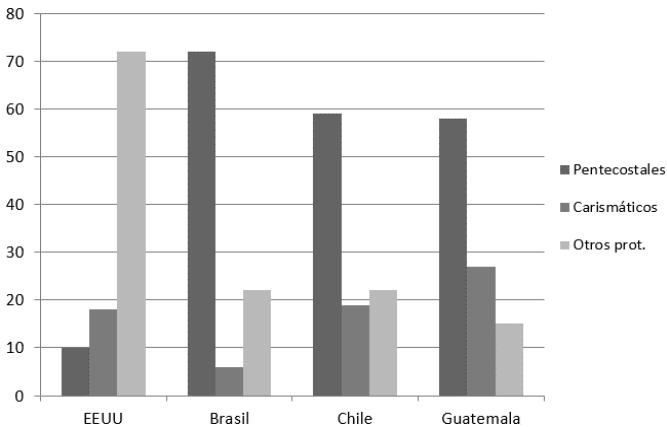
¹El presidente de El Salvador, cuando prolongó una semana el ultimátum a diputados en protesta (S. Weber, 2020).

²Según el Pew Research Center (2014b, p. 26), el promedio latinoamericano es de alrededor del 69 % de catolicismo de la población, mientras que el protestantismo se ha elevado a un 19 % de la población y los que no tienen afiliación religiosa institucional al 8 %. Las fuentes de datos estadísticos utilizadas a continuación son, con algunas excepciones: Pew Research Center (2014b), basado en su propia encuesta de 30 mil personas en 2013, realizada en América Latina por Pew Research Center y Templeton Foundation; Latinobarómetro (2014), basado en encuestas de diferentes institutos, principalmente CID-Gallup; Pew Research Center (2006). Otras fuentes de datos son Barret, Kurian y Johnson (2001) y los numerosos trabajos de Clifton Holland

Sin embargo, el hecho de que en ambos subcontinentes las formaciones religiosas hegemónicas estén perdiendo adeptos a favor de las formaciones de oposición no tiene las mismas razones. Mientras que en los Estados Unidos tiene que ver principalmente con un cambio étnico en la sociedad a través de la inmigración, en América Latina los procesos sociales estructurales –las coyunturas de desigualdad social y la correspondiente protesta– juegan un papel mucho más fuerte.

Otra diferencia es que los grupos religiosos con prácticas devocionales carismáticas tienen una proporción mucho mayor de la población total y del protestantismo en América Latina que en Estados Unidos. Si se utiliza la categoría de *renewalists* elaborada por Pew (v. más arriba, apartado 3.2.2, Recuadro 3.1), se ve inmediatamente que los Estados Unidos, con un 23 % de *renewalists* en la población total, queda muy por detrás de Brasil (49 %) y Guatemala (60 %) (Pew Research Center, 2006, p. 4). Esto también tiene implicaciones para la composición del protestantismo.

Figura 4.1. Proporción de pentecostales y carismáticos en el protestantismo de Estados Unidos, Brasil, Chile y Guatemala (en %)



Fuente: Pew Research Center (2006, p. 4).

elaborados en el marco del proyecto del Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES).

En los Estados Unidos, el protestantismo está dominado por el evangelicalismo y las *iglesias mainline*, es decir, por la línea tradicional del puritanismo político. Por el contrario, en América Latina, un tipo de piedad y legitimidad carismática ha ganado una posición dominante en el protestantismo en el curso de las últimas décadas con las organizaciones descritas por Pew como *renewalists*.³

Estas observaciones estadísticas apuntan a complejas diferencias históricas y socioestructurales. Sin embargo, las estadísticas de América Latina no solo son escasas, sino también mucho menos fiables que las de Estados Unidos. Por lo tanto, trabajaremos menos con las estadísticas.⁴

4.1 Historia y estructuras: catolicismo, clases y luchas políticas

El protestantismo de los Estados Unidos y el de América Latina están estrechamente vinculados desde hace unos 200 años, por principio de cuentas porque el segundo se debe principalmente a las actividades misioneras del primero. Vale la pena examinar las interacciones en el sentido de una historia de la interdependencia, lo que no puede hacerse aquí (véase Schäfer, 2020a sobre la historia de la interdependencia). No obstante, es necesario hacer un breve repaso de

³ La literatura histórica sobre América Latina aquí se detalla solo en una breve selección; para más detalles ver los diferentes capítulos: Blancarte Pimentel (2018a), S. Burgess y Van der Maas (2002), Cruz (2014), O. E. González y J. L. González (2008), Gooren (2019), Garrard-Burnett, Freston y Dove (2016) y Prien (1978). Un manual reciente sobre la religión en América Latina, desde una perspectiva mayoritariamente católica, ya no pudo ser considerado para este libro, pero se recomienda: Orique et al. (2020). Véase también Bastian (1990, 1994). Sobre la situación actual en Centroamérica desde una perspectiva católica, véase Eckholt y Valenzuela (2019) y Eckholt (2019).

⁴ Cf. Freston (2012, p. 84 y ss.), que se refiere a la Encuesta Mundial de Valores y al censo estatal en Brasil. Más plausible para los que están familiarizados con la escena es la estadística de Pew, que sin embargo también es problemática por muchas razones. Por estas razones, véase el Recuadro 4.1: Problemas de los datos estadísticos, en el subcapítulo 4.2.

las diferencias estructurales. De esta manera, queda claro por qué el siguiente esbozo histórico es indispensable para entender el protestantismo latinoamericano.

4.1.1 Estados Unidos y América Latina: diferencias estructurales

En Estados Unidos hemos conocido un protestantismo que desempeñó un papel decisivo en la colonización del subcontinente y que representa la *razón de ser* del nuevo sistema estatal: la Nueva Jerusalén, la ciudad sobre la colina. El protestantismo puritano –o lo que ahora se considera como tal– representa la liberación exitosa del amo colonial y la revolución cumplida, de modo que los protestantes conservadores fantasean hoy con una reforma del sistema político como retorno al estado original ideal de una “nación cristiana”, pero blanca, eso sí. Este protestantismo, que sigue siendo dominante en la actualidad, es directamente político y está marcado por las diferencias étnicas entre los actores blancos y no blancos.

En América Latina, la Iglesia Católica tiene un papel civilizador similar, pero lo cumple de forma diferente. Junto con las potencias coloniales europeas premodernas, la Iglesia Católica legitimó y estabilizó una estructura social jerárquica orientada al sistema de estamentos mediante una estructura organizativa igualmente jerárquica y una práctica religiosa ritualista. Esta estructura social sigue siendo obstinadamente persistente en la actualidad. Sin embargo, la Iglesia Católica no ha salido en absoluto ilesa de la descolonización, sino que ha sido restringida en mayor o menor medida por los vencedores liberales, dependiendo del país. En el mejor de los casos, la derecha católica tradicionalista sigue percibiendo el periodo colonial como una edad de oro.

En cuanto al protestantismo en América Latina, no pocas veces se identifica con ciertos valores proyectados en los Estados Unidos, que se supone son diametralmente opuestos a los valores latinoamericanos. Detrás de estas comparaciones de valores, generalmente realizadas desde una perspectiva estadounidense, hay un grano de

verdad y otro de ingenua autopercepción. Por ejemplo, la libertad y la igualdad se atribuyen a Estados Unidos y se asocian a los principios filosóficos de Locke, Madison y Jefferson. Seymour Lipset asocia esta imagen a una sociedad de agricultores libres, mientras que en América Latina ve una profunda desigualdad en el contraste del latifundio y el minifundio. Según esta imagen, se postula para América Latina una forma de gobierno no democrática basada en la desigualdad. En este marco, a la misión protestante en América Latina se le asigna entonces, casi automáticamente, el papel de llevar la libertad y la igualdad al continente latinoamericano.⁵ En una aplicación particularmente ingenua de la “tesis de Weber”, se asume ocasionalmente que la ética protestante (de la variedad metodista) aporta a América Latina un impulso de progreso y “mejora” para los pueblos.⁶ Estas suposiciones sobre el papel del protestantismo tienen su grano de verdad en el hecho de que, efectivamente, existen diferencias de *habitus* entre los católicos tradicionales de América Latina y los protestantes de Estados Unidos, que, por supuesto, también tienen que ver con las diferentes formas de organización religiosa y prácticas de fe. Sin embargo, no reconocen que el protestantismo de los Estados Unidos no puede ser simplemente transferido –al igual que la “democracia” ha resultado intrasferible en las atroces aventuras de *regime change* que los Estados Unidos emprenden una y otra vez a lo largo del mundo. Incluso una breve mirada al desarrollo del protestantismo en América Latina muestra que ya en la primera generación de protestantes latinoamericanos, las disposiciones religiosas de la oferta religiosa protestante se amalgamaron inextricablemente con las disposiciones religiosas y culturales del contexto latinoamericano, transformándose en el encuentro con el contexto de acción en América Latina. Ya la mirada hacia atrás, hacia la era puritana, constitutiva del protestantismo blanco anglosajón de los Estados

⁵ Véanse los breves comentarios en Krumwied (2018, p. 26 y ss.).

⁶ David Martin (1990); un libro notablemente falto de rigor académico. Para más detalles, véase Schäfer (2020a, p. 19, p. 129 y ss.).

Unidos, es difícil de comprender para un protestante latinoamericano, incluso para los evangélicos. ¿A dónde debería mirar él o ella? ¿A la época colonial católica? ¿O a la colonia puritana de Massachusetts? A lo sumo, las revoluciones liberales del siglo XIX podrían servir de referente, en México, por ejemplo, bajo el liderazgo de Benito Juárez. Pero estas revoluciones estaban casi siempre asociadas al anticlericalismo más que al protestantismo; y el protestantismo de la época se limitaba a pequeños grupos de la alta burguesía. Esto también significó que, poco después del período liberal del siglo XIX, el protestantismo en América Latina se volvió apolítico y adoptó, en cambio, la forma de la piedad cotidiana. Esto significa, a su vez, que la celosa visión de la pureza doctrinal y el categórico rechazo de la religiosidad no protestante no pueden trasladarse sin más de los Estados Unidos a la práctica latinoamericana. Por último, la disciplina en materia de doctrina puritana se ve matizada por el aumento de las formas carismáticas de piedad en América Latina. Es emblemático el veredicto de un pastor pentecostal latinoamericano en un diálogo de 2019 auspiciado por el autor. Un representante de una organización evangélica estadounidense afirmó que la salvación puede obtenerse únicamente a través de la fe en Jesucristo. A esto, el pastor brasileño dijo simplemente: “Este hombre es un fundamentalista”.

En otras palabras, como resultado de la historia colonial inglesa y española, el protestantismo puritano es hegemónico en los Estados Unidos y ha surgido como una religión civil, mientras que en América Latina un catolicismo ritualista pretridentino ocupa la misma posición. Lo que esto significa para el protestantismo, que es lo que nos interesa aquí, es que en los Estados Unidos hay una tradición ininterrumpida de puritanismo altamente político y fuertemente calvinista. En cualquier caso, la intervención de actores protestantes con argumentos religiosos en los debates y decisiones políticas es considerada normal por el público, a pesar de la Primera Enmienda. La tensión entre el colectivo religioso-político y el individuo obedientemente ortodoxo solo puede garantizarse mediante un control riguroso del colectivo sobre la ortodoxia y la práctica respetuosa de

la ley por parte del individuo. En este contexto, las estrategias de exclusión y el establecimiento de una dura diferencia son de particular importancia, así como la orientación hacia la etnicidad (raza) que las acompaña, que es particularmente evidente en las estrategias del evangelicalismo blanco (GER). El correspondiente habitus religioso también ha configurado claramente el movimiento pentecostal blanco en los Estados Unidos en el transcurso del último siglo, por lo que apenas ha podido construir una “*unique selling position*” atractiva en comparación con la hegemonía evangelical. Ya sea el pentecostalismo o el evangelicalismo, el protestantismo en los Estados Unidos (especialmente el protestantismo blanco) está determinado por una lógica de “o estás a favor mío o estás en mi contra”.⁷

En América Latina, en cambio, el protestantismo fue inicialmente una opción religiosa muy marginal frente al catolicismo hegemónico. Hasta la segunda mitad del siglo XX, el habitus religioso de la mayor parte de la población latinoamericana estaba conformado por la piedad mágico-ritualista de un catolicismo tradicional, que se manifiesta especialmente en el catolicismo popular y su amalgama con la religión indígena. La lógica práctica de este catolicismo es inclusiva y jerárquica. El interés es bautizar a cualquier persona independientemente de su grupo étnico. Se trata de extender la presencia civilizadora de un modelo jerárquico de sociedad al mayor número posible de personas físicamente presentes. Por supuesto, siempre hay exclusión, especialmente hacia los indígenas disidentes. Sin embargo, el principio diferenciador de esta lógica práctica es la clasificación de los actores sociales en una jerarquía, en cuya cúspide se encuentra la Iglesia Católica y, si es posible, una representación cuasi monárquica –es decir, dependiente de la gracia de Dios– del poder secular. En la práctica del catolicismo popular, esto equivale a un sinnúmero de variaciones en la veneración de los santos y a una multiplicidad de facto de afiliaciones religiosas, siempre que los individuos estén formalmente clasificados en la jerarquía. La etnia o la raza se

⁷ Cf. sobre esto y lo siguiente Vásquez y Friedmann Marquardt (2003, p. 30).

concede como un continuo en este contexto, lo que se refleja en términos como la “*morenidade*” brasileña.

El protestantismo misionero estadounidense contrasta con estas condiciones culturales. Este es el caso, sobre todo, del evangelicalismo. Sin embargo, en las condiciones latinoamericanas, el pentecostalismo está desarrollando especialmente su capacidad de permitir y cultivar la diversidad. Cuanto más se arraigan las iglesias pentecostales en América Latina, más se diversifican y es más común que una misma persona practique en diferentes lugares de culto. Una informante clave de uno de nuestros socios de investigación en Brasil se congrega en el grupo pentecostal *Assambléias de Deus* (AdD) porque realizan un buen trabajo comunitario; acude a la Iglesia Católica para tomar distancia meditativa del estrés de la ciudad; y acude al sacerdote del Candomblé cuando está gravemente enferma.

Otra diferencia estructural radica en la concepción del tiempo. Para el protestantismo blanco de los Estados Unidos, la imagen ideal de una sociedad reside en el pasado puritano. La reforma o revolución de la sociedad contemporánea se entiende bajo esta premisa como la limpieza del presente de la escoria de la historia y el retorno al estado ideal de la sociedad puritana pura. En América Latina, una construcción de la historia similar es imposible para los protestantes. Es más bien cultivado por grupos católicos reaccionarios como el *Opus Dei* o los Legionarios de Cristo, cuya imagen ideal es la sociedad barroca con su dominio casi irrestricto del catolicismo. Al protestantismo latinoamericano, en cambio, una vez que se ha desprendido de las concepciones estadounidenses de la historia, solo le queda la huida hacia adelante, por así decirlo: por un lado, hacia las ideas positivistas de la evolución social, por otro, hacia las proyecciones milenaristas de un próximo fin del mundo o de un imperio teocrático en el futuro.

En el protestantismo latinoamericano –como han demostrado estudios anteriores (por ejemplo, Schäfer, 2009a, p. 575 y ss., p. 582 y ss., p. 599 y ss.)– la transformación política de las convicciones religiosas carece de la naturalidad que tiene en el protestantismo

estadounidense. Esto es particularmente evidente en la carga política de las ideas apocalípticas y el uso político de la doctrina de la guerra espiritual en los Estados Unidos. En América Latina, en cambio, el protestantismo, especialmente en su variante pentecostal-carismática, está tradicionalmente anclado sobre todo en la vida cotidiana. Las actividades políticas de los actores protestantes solo han cobrado importancia en las últimas décadas. Para poder interpretar adecuadamente la situación actual y las posibles tendencias de desarrollo futuro, se ofrece aquí un esbozo histórico resumido.

4.1.2 América Latina: marco histórico

Para el significado civilizatorio y político del protestantismo en América Latina es crucial el hecho de que el inicio de la misión estadounidense se inscribe en dos desarrollos complementarios. Por un lado, la lógica de una interpretación a la ofensiva de la Doctrina Monroe se impuso en Estados Unidos, tanto en el ámbito militar⁸ como en el comercial, y también en el activismo religioso. Por otra parte, en América Latina, a principios del siglo XIX, una burguesía criolla en ascenso se liberó del dominio de la corona española o portuguesa y entró en décadas de enfrentamientos de tipo guerra civil con los representantes del *ancien régime* de la colonia. Mientras que estos últimos solían estar vinculados a la cúpula local de la Iglesia Católica y orientados hacia España o Portugal, la nueva burguesía representaba ideales de liberalismo (económico) (en parte en una interpretación masónica) y cada vez más orientados hacia los Estados Unidos. Su teología liberal y su protestantismo cultural estaban hechos a la medida de los programas de reforma liberal de la burguesía modernizadora de América Latina.

⁸ A mediados del siglo XIX, ya había 10 operaciones en el Caribe, México y Argentina. Véase “Instances of Use of United States Forces Abroad, 1798-1993” (Collier, 7 de octubre de 1993).

El positivismo filosófico y teórico de la civilización cobró impulso en toda América Latina hacia finales del siglo XIX y se reflejó sobre todo en la secularización de la educación. La orientación positivista de los gobiernos liberales jugó a favor de la misión protestante en la medida en que promovía la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad religiosa. Esto mejoró rápidamente las oportunidades para la misión protestante a partir de mediados del siglo XIX. Fueron primero las iglesias del llamado protestantismo histórico las que tomaron la iniciativa (por ejemplo, los presbiterianos, episcopales y metodistas). Estos protestantes estadounidenses no solo sirvieron a los déficits de legitimidad sociorreligiosa de los liberales latinoamericanos; también crearon instituciones alternativas para la educación, el matrimonio, la enfermería, los funerales, etc. De este modo, se establecieron religiosamente solo entre las clases medias y altas liberales; pero ganaron influencia directa hasta cierto punto en el plano político. A finales del siglo XIX, la posición y la influencia de las misiones y congregaciones protestantes se desarrollaron de acuerdo con el éxito de los liberales sobre los conservadores: bien en Guatemala, por ejemplo, muy limitado en Colombia.

Con las pretensiones de dominio hemisférico de los Estados Unidos y el aumento del comercio en el transcurso del siglo XIX, América Latina también se convirtió cada vez más en territorio de misión para el movimiento evangelical que surgía en los Estados Unidos. Las “*Faith Missions*” comenzaron a funcionar como empresas religiosas libres basadas en campañas de recaudación de fondos y de proselitismo en América Latina (por ejemplo, el *Salvation Army*, 1889 en Argentina; la *Central American Mission*, 1900 en Guatemala; la YMCA, 1901 en Argentina). Mientras que la mayoría de los misioneros, a título individual, solo querían convertir al mayor número posible de católicos a la fe que traía la salvación, la empresa misionera se situaba por parte de muchas organizaciones en el marco de los objetivos civilizadores del panamericanismo, que se afirmó en la conferencia misionera de Panamá en 1916 (Schäfer, 2020a).

4.1.2.1 Competencia protestante-católica

Las nuevas organizaciones misioneras que se habían desarrollado a partir del evangelicalismo se dirigían a un nuevo grupo de destinatarios en América Latina. A diferencia del habitus burgués de los protestantes culturales, la actividad de conversión de las *Faith Missions* en América Latina se dirigió con éxito y cada vez más a las clases bajas urbanas y rurales. Gracias a su éxito entre la clase baja, las misiones evangelicales (por ejemplo, la *Christian and Missionary Alliance*, la *Baptist Faith Mission*, la *Latin America Mission*) iniciaron el amplio anclaje social del protestantismo latinoamericano en la primera mitad del siglo XX. La Iglesia Católica respondió con mayores esfuerzos no solo pastorales, sino también políticos. Por un lado, se activaron los movimientos laicos y las órdenes religiosas, y la encíclica *Rerum Novarum* (1891) se utilizó cada vez más como fundamento para introducir la asistencia social de la Iglesia; por otro lado, la jerarquía católica intentó reforzar su propia posición mediante la influencia política.

Además, el movimiento pentecostal que surgió en los Estados Unidos en torno a 1900 profundizó de forma decisiva el impulso de las misiones evangelicales. La mayoría de las misiones pentecostales tenían su sede en los Estados Unidos e inicialmente estaban representadas por misioneros estadounidenses. En algunos casos excepcionales, las iglesias pentecostales no se originaron en las misiones estadounidenses (por ejemplo, en Brasil, México y Chile). Estas iglesias, con la excepción de la mexicana Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, desarrollaron a lo largo de su historia una práctica más ecuménica y liberal que las iglesias misioneras estadounidenses. Estas comenzaron sus actividades en América Latina en los años 30 y 40 (por ejemplo, *Assemblies of God* en Guatemala en 1936, en Argentina en 1943). Allí se encontraron con los trastornos sociales, de los que la misión pentecostal puede considerarse la contrapartida religiosa. La industrialización urbana en el sur de América Latina y la aparición de la agroindustria en América Central provocaron la proletarianización, la marginación y/o el desarraigo de parte de las clases bajas.

Las iglesias pentecostales respondieron a su desesperanza y a sus problemas con una expectación apocalíptica, la llamada a la disciplina en el estilo de vida, así como a hacer que los afectados se sintieran como en casa en sus congregaciones, para convertirse en un “refugio de las masas” (Lalive d’Epinay, 1969).

Esta dinámica socioestructural está relacionada de muchas maneras con la incipiente competencia entre los especialistas religiosos de las denominaciones católicas y protestantes. En el caso de las zonas rurales de América Central, se puede demostrar que en las zonas de agitación agroindustrial, la alternativa pentecostal pudo imponerse particularmente bien precisamente allí donde los obispos católicos orientados por la jerarquía ya no tenían éxito en atraer a las masas; mientras que en las zonas con una pastoral de base y una radio católica exitosa, las tasas de conversión siguieron siendo más bajas. En Argentina, en cambio, el culto populista a Evita Perón y la especial posición constitucional de la Iglesia Católica actuaron en contra de los éxitos misioneros pentecostales. A partir de finales de los años 50, las actividades misioneras de las denominaciones pentecostales se vieron flanqueadas por la creciente actividad interdenominacional de las “cruzadas evangelísticas” profesionales (*In-Depth-Evangelism*, Kenneth Strachan), así como de los empresarios misioneros libres (*Billy Graham Evangelistic Association*, *Campus Crusade for Christ* y otros). Con sus actividades en lugares públicos, como los estadios de fútbol, la lucha por el reconocimiento y la lealtad de los laicos religiosos se convirtió definitivamente en una cuestión pública y, finalmente, política.

4.1.2.2 Nacionalización y transnacionalización

La aparición de jóvenes líderes nacionales de segunda generación que comenzó poco después también afectó a las iglesias evangélicas y pentecostales. Estos advenedizos entraron cada vez más en conflicto con los líderes extranjeros de las grandes iglesias misioneras. Así, con el final de la década de 1950 y la década de 1960, se iniciaron dos tendencias de desarrollo opuestas en el protestantismo

latinoamericano. Por un lado, las campañas de las organizaciones estadounidenses con sus *showmen* de eventos religiosos llevaron a las élites profesionales al terreno y reforzaron así la presencia estadounidense en términos de oferta simbólico-religiosa; por otro lado, las disputas por el liderazgo de las dependencias nacionales condujeron a rupturas con las “iglesias madre” y a nuevas fundaciones de organizaciones nacionales mediante la secesión (por ejemplo, *Igreja Pentecostal Brasil para Cristo*, 1956; Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, 1957; en Guatemala Príncipe de Paz, 1955 y Elim, 1962). Al mismo tiempo, surgió una nueva corriente del movimiento pentecostal con las iglesias independientes, que estaba más firmemente anclada en las estructuras sociales y comenzó a abordar el problema de la justicia social junto con otras cuestiones sociales y políticas.

La cuestión social se convirtió en el centro de un nuevo e importante desarrollo del protestantismo latinoamericano a mediados del siglo XX. Las iglesias protestantes históricas, como los presbiterianos o los luteranos, así como algunas iglesias evangelicales y pentecostales, se enfocaron cada vez más en los contrastes sociales y las correspondientes cuestiones éticas sociales. En el protestantismo liberal, el Consejo Mundial de Iglesias (desde 1948), con su compromiso con la paz y la justicia, había iniciado los debates que condujeron a la fundación de la organización estudiantil Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) en la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana en Lima, Perú, en 1961, así como el grupo de trabajo Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), y dio lugar a la fundación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en 1982. Los actores de esta corriente del protestantismo latinoamericano son, en parte (por ejemplo, en Brasil), precursores de la Teología de la Liberación y cooperan con esta corriente latinoamericana del catolicismo desde los años 70, cuando menos.

Al igual que el movimiento evangelical de Lausana se formó en todo el mundo una reacción conservadora a las actividades del Consejo Mundial de Iglesias, y las redes dominadas por los conservadores evangelicales también surgieron en América Latina. De

particular importancia es la Conferencia Latinoamericana de Evangelización (CLADE, desde 1969). En un principio, esta organización perseguía un programa orientado a la conversión y se desmarcaba explícitamente de la corriente ecuménica y de justicia social del protestantismo. Sin embargo, habla a favor del anclaje social de las iglesias miembros evangélicas y pentecostales en la clase baja y media-baja el hecho de que los programas de ajuste neoliberal del Fondo Monetario Internacional (FMI) en América Latina hayan provocado en aquellas un giro paulatino de la conferencia (CLADE III, 1992, CLADE IV, 2000) hacia la cuestión social –aunque no bajo la premisa social revolucionaria de la Teología de la Liberación. Los esfuerzos de inter o transnacionalización a partir de América Latina aumentaron significativamente entre los años 80 y 90. De unas 60 organizaciones en 1977, el número de organizaciones activas a nivel transfronterizo ha pasado a 180 en 1997. La Cooperación Misionera Iberoamericana (COMIBAM), que surgió en 1987 a partir de una iniciativa de la conservadora y evangélica Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), intenta agrupar estas actividades.⁹ Además, la migración y el uso de medios de comunicación electrónicos han aumentado considerablemente.

4.1.2.3 *Polarización política*

En los conflictos políticos y militares de las décadas de 1970 y 1980, los actores protestantes desempeñaron un papel ambivalente. En el mejor de los casos, representantes y organizaciones de iglesias históricas con orientación ecuménica (VAR) se involucraron contra los regímenes dictatoriales, lo que a menudo resultó en el exilio de activistas: en Brasil ISAL (Waldo Cesar y Richard Shaul, 1962), en Chile la Iglesia Luterana (Helmut Frenz, 1975), en Guatemala la activista presbiteriana Julia Esquivel (1980) y muchos otros. Mientras tanto, los principales actores pentecostales se mantuvieron en gran medida fuera de la política (EMA) o colaboraron (como la Iglesia Metodista

⁹ Cf. COMIBAM: <https://www.comibam.org/es/> (consultado el 16 de diciembre de 2020).

Pentecostal de Chile con Pinochet) (GER). Las pequeñas iglesias pentecostales con seguidores de la clase trabajadora (como la Iglesia Pentecostal de Chile) organizaron la supervivencia y la resistencia clandestina (VAR).

La fuerte polarización social y política de los años 80 también desencadenó una diferenciación religiosa en el movimiento pentecostal. La clase media que se estableció en la mayoría de los países en el transcurso de las décadas 50 a 70 se convirtió en la clientela del movimiento neopentecostal que surgió en Estados Unidos a finales de los años 50. Las organizaciones correspondientes (entre muchas otras Youth with a Mission, Campus Crusade for Christ) empezaron a ganar terreno en América Latina desde finales de los años 60. Especialmente durante las guerras civiles en Centroamérica, estos grupos apoyaron regímenes dictatoriales. La ideología religiosa de la guerra espiritual sirvió aquí para movilizarse en aras de la contrainsurgencia. Debido a la potente clientela económica y política, rápidamente surgieron organizaciones bajo dirección nacional (El Verbo, El Shaddai, Shekinah en Guatemala; *Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer* en Brasil; Rey de Reyes en Argentina, etc.). En la actualidad, los neopentecostales han surgido en toda América Latina como una alternativa religiosa –en la mayoría de los casos– claramente diferenciada para personas que van desde una clase media empleada en servicios orientada a la modernización hasta la clase alta industrial. En casi todos los casos, estas organizaciones pertenecen a la formación GERENCIA & PROSPERIDAD (GER).

En cambio, las iglesias misioneras clásicas del movimiento pentecostal, ahora nacionalizadas, están compuestas principalmente por congregaciones de las clases media y baja. En condiciones de guerra, sus formas de piedad se orientaron hacia la esperanza (premilenaria) de un inminente rapto de la iglesia directamente al cielo (EMA). La estricta abstención política y la orientación comunitaria permitieron a los miembros sobrevivir a situaciones de grave amenaza gracias a la solidaridad de las congregaciones y sin perder la autoestima. Una tercera agrupación del movimiento pentecostal, iglesias independientes

y en su mayoría todavía pequeñas de la clase baja y media-baja, orientó sus actividades hacia los barrios y se centró en el dominio de la vida en condiciones violentas (EMA con tendencia a VAR).

Además, las iglesias protestantes históricas, así como algunas iglesias pentecostales (VAR), también actuaron de forma orientada a la justicia y la paz en condiciones de dictaduras y guerras civiles, especialmente si estaban cerca del movimiento ecuménico. Cabe mencionar aquí organizaciones como la guatemalteca Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG),¹⁰ que vincula a activistas presbiterianos e indígenas. No pocas veces, las instituciones de formación teológica han funcionado y siguen funcionando como actores en este sentido. Entre muchos otros, se puede mencionar la acción del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires durante la dictadura, que cerró en 2015, o del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Seminario Bíblico (SBL)¹¹ durante los conflictos centroamericanos. La cooperación de las organizaciones misioneras cercanas al *National Council of Churches* de EE. UU. promovió esta labor; y además, bastantes misioneros evangélicos –como los matrimonios Juan y Doris Stamm o Irene y Roberto Foulkes– se “cambiaron de bando” a una expresión protestante de la Teología de la Liberación. Estos actores están en contacto con el movimiento ecuménico, especialmente con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en Ginebra. En muchos países, su práctica política coincidía con la de las facciones progresistas de la Iglesia Católica, más o menos cercanas a la Teología de la Liberación. En los conflictos de Centroamérica durante la década de 1980, el clero católico de las órdenes inferiores y religiosas (por ejemplo, los jesuitas de la

¹⁰ Hoy la Nueva CIEDEG está organizada en la ACT Alliance: <https://actalliance.org/about/members/asociacion-conferencia-de-iglesias-evangelicas-de-guatemala-cie-deg/> (consultado el 1 de febrero de 2019). Sobre la prehistoria cf. Schäfer (1992a, p. 21 y ss.).

¹¹ Véase www.dei-cr.org. Posteriormente, el Seminario se convirtió en la Universidad Bíblica Latinoamericana: <https://www.ubl.ac.cr/> (consultado el 16 de diciembre de 2020).

Universidad Centroamericana que fueron asesinados por los militares en El Salvador en 1989) y en algunos lugares los obispos (Juan Gerardi y, en cierta medida, Penados del Barrio en Guatemala, Oscar Arnulfo Romero en El Salvador) hicieron campaña por la justicia y la paz y contra las dictaduras.

En la situación de gran confrontación social de finales de los años 70 y de los 80, los actores evangélicos conservadores que trabajaban con la *World Evangelical Fellowship* (hoy: *Alliance*) en Lausana, por ejemplo, se vieron presionados. Por un lado, las circunstancias eran apremiantes: la evidente brutalidad de las dictaduras de Guatemala y El Salvador, la injerencia militar de Estados Unidos a través de su apoyo activo, como la organización de las milicias de la “Contra” durante el gobierno sandinista en Nicaragua, y los conflictos políticos en Honduras. Por otro lado, los protestantes ecuménicos (VAR) se involucraron en la política del lado de una transformación democrática en Guatemala, El Salvador así como en Honduras. Y por último, especialmente en Guatemala, se hizo evidente –no solo a través de la instrumentalización religioso-política de las celebraciones del centenario de la presencia protestante (¡!) en Guatemala por parte de la dictadura y los neopentecostales– que el individualismo conservador de salvación evangélica puede ser fácilmente ensillado como caballo del neoliberalismo y la dictadura (como ya había podido observarse en Chile en 1973). En consonancia con esta toma de conciencia, en los círculos evangélicos conservadores se produjo un retorno a las cuestiones de responsabilidad social, tal como las habían percibido y planteado sistemáticamente las iglesias del protestantismo histórico.

En este contexto, además de los congresos de la CLADE mencionados anteriormente, son interesantes las consultas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). En ese momento, la FTL operaba como un ala conservadora del movimiento evangélico en América Latina en tensión explícita con el protestantismo de orientación ecuménica. Sus miembros se veían a sí mismos más como un término medio entre los ecumenistas y la ultraconservadora Confraternidad

Evangélica Latinoamericana (CONELA), que dependía de las corporaciones misioneras estadounidenses. La primera de las consultas tuvo lugar en Jarabacoa, República Dominicana, en 1983, bajo el desafiante título “La teología y la práctica del poder”; y la segunda en Buenos Aires en 1987, bajo el lema “Hacia una transformación integral”. Una mirada a la Declaración de Jarabacoa (1983)¹² muestra un evangelicalismo que difícilmente podría esperarse en comparación con el evangelicalismo conservador de Estados Unidos, especialmente en la década de 1980. Tras una introducción con las posiciones teológicas en sentido estricto, siguen los principios para la acción política. Aquí no solo se menciona la verdad y la libertad, sino también la justicia, la solidaridad y la sociedad civil. Más interesantes aún son los campos declarados de compromiso político: entre otros, el trabajo, la economía, la salud, los derechos humanos y las relaciones internacionales. Bajo el epígrafe “Individuo”, cabría esperar, desde la perspectiva del evangelicalismo conservador estadounidense, que se cantara un himno a la libertad del Estado. Por el contrario, se considera que el Estado es responsable de crear las condiciones en las que los individuos puedan vivir su individualidad; en primer lugar: el derecho a la vida, la libertad, la alimentación, el trabajo, la salud, la vivienda, la educación, la libre organización y la libertad de creencias. Además, la cuestión de género se aborda bajo el aspecto del machismo; y, por último, en la cuestión de los derechos humanos, se destaca explícitamente a la ONU como garante. También merece la pena echar un vistazo a la sección de economía. Allí, la finalidad de la acción económica no se sitúa explícitamente en la maximización del capital y del beneficio, sino en la satisfacción de las necesidades básicas. Los factores de producción, como la tierra, el capital, el trabajo y la organización, tienen una función social y deben orientarse al bien común. Además, había que asegurar la autodeterminación

¹² Archivado en el blog *Contracultura Bíblica*: http://contraculturabiblica.blogspot.com/2012/09/declaracion-de-jarabacoa-bajola_7.html (consultado el 1 de febrero de 2019).

económica de los pueblos (¡por supuesto en el sentido social de “*pueblo*”, no en un sentido folclórico-identitario!) y, por tanto, había que retirar las concesiones hechas tanto a los intereses extranjeros como a las minorías privilegiadas. La propiedad económica, especialmente la propiedad de la tierra, debe ser democratizada para permitir a la población campesina el acceso a estas propiedades. A nivel internacional, debe introducirse un nuevo orden económico que incluya tanto la protección de los recursos naturales como la igualdad de acceso a los mercados y los recursos. Bajo el epígrafe “derechos humanos” se defienden los derechos de la población indígena, se condena el racismo y se exige un derecho penal justo y la inclusión de los discapacitados. Por último, pide la creación de grupos activos de la sociedad civil.

Si se compara con los planteamientos ético-sociales del evangelicalismo conservador en los Estados Unidos (o incluso con los puntos de vista de una “izquierda” postmoderna-culturalista en los Estados Unidos y Europa), esta declaración parece un manifiesto socialista. También puede leerse como una prueba de que el protestantismo latinoamericano se ha “latinoamericanizado” en gran medida. En otras palabras, la disposición generalizada asociada al colonialismo español y al corporativismo de la Iglesia Católica de considerar normal un Estado fuerte se reinterpreta aquí en términos protestantes, pero no se cambia por un individualismo intransigente al estilo estadounidense. Esto, por supuesto, también reinterpreta el protestantismo en términos latinoamericanos. El Estado fuerte, el *Big Government*, es la normalidad; y el compromiso protestante es humanizar este Estado. Esta actitud también se puede encontrar entre muchos hispanos en Estados Unidos.

Sin embargo, este tipo de programa solo ha obtenido una aceptación limitada, ya sea en las iglesias del protestantismo histórico o entre los evangelicales. La fuerte penetración de las políticas económicas y sociales neoliberales y la propagación de una lógica práctica correspondiente traen consigo no solo la disolución de la organización social convencional (por ejemplo, los sindicatos) y la

precarización generalizada, sino también la plausibilidad mediática de las estrategias de afirmación individual y el culturalismo posmoderno, todo lo cual es asumido y explotado en particular por las iglesias neopentecostales (GER).

4.1.2.4 *Precarización y neoliberalismo*

El desarrollo general en el campo religioso –el debilitamiento notable del catolicismo frente al fortalecimiento del protestantismo y el agnosticismo– puede explicarse mejor por el cambio en las condiciones de vida de los laicos desde el fin de las dictaduras, el comienzo de la participación democrática y la reestructuración social a través de los programas neoliberales de ajuste estructural desde aproximadamente los años 90. La ocurrencia paralela de olas de democratización y neoliberalismo no se debe ciertamente a una conexión sistémica entre ambas formas de organización social (Krumwiede, 2018, pp. 194-195). Por el contrario, el neoliberalismo se llevó de manera formidable con la dictadura de Pinochet en los años 70 y 80, que incluso fue utilizada por los llamados “Chicago Boys” –los economistas monetaristas de la Escuela de Chicago de Milton Friedman– como laboratorio de su ideología económica, lo que encaja muy bien en la dinámica de refeudalización actual (Kaltmeier, 2019). Sin embargo, la ocurrencia paralela de ambas transformaciones estructurales significó que, por un lado, las reformas neoliberales del mercado laboral aumentaron el tamaño del sector social informal y, al mismo tiempo, las condiciones de trabajo precarias se hicieron más comunes también en el sector formal (por ejemplo, mediante el retroceso de los derechos laborales). Esto aumentó la inseguridad existencial general como condición para la aparición de la demanda religiosa, lo que a su vez mejoró las condiciones de funcionamiento de los actores religiosos alternativos. Por otro lado, sus acciones también se vieron favorecidas por el hecho de que la ola de democratización mejoró las posibilidades de participación en la sociedad civil y en los procesos políticos. Las asociaciones de votantes podían fundarse y propagarse con cierta expectativa de éxito, lo que ocurría

sobre todo en las clases medias y altas.¹³ Al mismo tiempo, en lo que respecta a la clase baja formal, las formas de organización seculares y colectivas –sindicatos, partidos socialistas, movimientos de resistencia, etc.– que habían determinado las luchas sociales populares desde los años 60, se han visto privadas en gran medida de su importancia por las reformas neoliberales. Por otro lado, sin embargo, la democratización ha hecho posible que se funden organizaciones no gubernamentales (ONG), sobre todo entre la clase media-baja, con vistas a movilizar a la clase baja o incluso con intenciones caritativas (aunque estas solo han tenido un éxito moderado en la movilización política, cf. Krumwiede, 2018, p. 202). Para los actores protestantes, esta evolución supuso la apertura de un amplio campo de acción.

Desde el punto de vista socioeconómico, el auge económico de los sectores tecnológicos, la economía exportadora e importadora, la economía financiera y el sector de los servicios, así como el inicio de una amplia profesionalización, han generado un efecto de movilidad ascendente, especialmente entre la clase media (alta) más joven y tecnológicamente competente. En cambio, la clase media tradicional –comerciantes en el marco nacional, empleados administrativos, artesanos domésticos y la mediana industria o incluso la agricultura no orientada a la exportación– se ha visto sometida a una considerable presión y se ha encontrado desde entonces en una espiral de declive social. La exigencia religiosa de esta última posición social es atendida principalmente por el catolicismo oficial o, si es protestante, por el evangelicalismo o el protestantismo histórico, en cualquier caso con un discurso centrado en la estabilidad existencial a través de la ley de Dios (*LEY*). En cuanto a las facciones ascendentes de la clase media, la tensión entre la pretensión de ascenso y la amenaza

¹³ Para la estratificación social actual, para este texto sigo a grandes rasgos los datos proporcionados por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de las Naciones Unidas; véase Krumwiede (2018, pp. 157-158). Para una categorización más perspicaz teniendo en cuenta el control sobre el capital, véase Portes y Hoffman (2003, p. 45 y ss.). Sobre el difícil problema de la clase media, véanse Adamovsky (2020), Benza y Kessler (2020), Kopper (2020) y Saraví (2019).

de la precariedad también es trabajada por las iglesias neopentecostales en los puestos de dirección de la clase media-alta –en la gestión, por ejemplo (GER). Además, al igual que en los Estados Unidos, están surgiendo cada vez más ministerios no confesionales: empresas profesionales de eventos religiosos, generalmente organizadas en torno a un empresario carismático (GER). Estas organizaciones abordan los problemas de diferentes clases sociales; algunos más “desde arriba” y con un enfoque en la clase media-alta, otros más “desde abajo”. Desde la primera década de 2000, muchas de estas organizaciones tienden a dejar de formar sus propias congregaciones y estructuras parroquiales. Más bien se organizan, por un lado, como empresas de eventos con una clientela anónima y masiva; por otro, a través de grupos celulares en domicilios particulares. Ambos modos les confieren una dinámica de difusión e influencia diferente a la de una parroquia centralizada. Lo más importante es que estas organizaciones ofrecen a los miembros de otras congregaciones pentecostales o evangélicas un programa “estilizado” los domingos, que combina entretenimiento musical, momentos de celebración entusiástica y entrenamiento religioso. La promesa religiosa de prosperidad acoge la aspiración al progreso y a la integración social; y las ofertas estratégicas sociomorales (empeño, austeridad, fidelidad, disciplina, etc.) apuntan a la integración efectiva en un mundo laboral en vías de profesionalización y, sobre todo, a la estabilidad del núcleo familiar, instrumento central de la integración privada, eclesial y social. Sin embargo, no se puede deducir de ello que se trate de una “ética protestante” específica en el espíritu del capitalismo. Los estudios han demostrado que en el catolicismo contemporáneo de clase media actúan mecanismos muy similares (Bastian et al., 2000).

La diferenciación interna del movimiento pentecostal en América Latina está lejos de estabilizarse. Por un lado, se observa una diferenciación en el pentecostalismo urbano –especialmente en Brasil–, ya que sobre la pista de las “tribus urbanas” están surgiendo agrupaciones específicas para rockeros, punks, surfistas e, incluso, personas LGBT. Por otra parte, se está consolidando la diferenciación

socioestructural en organizaciones “ricas” y “pobres” con su correspondiente clientela social. Sin embargo, los actores neopentecostales rara vez penetran plenamente en las clases altas nacionales. Estos tienden a cultivar el catolicismo tradicional, ocasionalmente el protestantismo histórico (por ejemplo, en Brasil) o, incluso, la *macumba*, no pocas veces en su versión de magia negra. Pero inclusive esta constelación está cambiando en determinados puntos, si se considera por ejemplo la función de la *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)* brasileña como madrina de políticos influyentes y grandes negocios multimillonarios.

La mayoría de las iglesias pentecostales tradicionales son políticamente abstinentes como organizaciones; los individuos, sin embargo, son muy diversos. No pocas veces se inclinan hacia la izquierda, por ejemplo, al apoyar el movimiento de los Sin Tierra en Brasil o al cooperar en las protestas contra la industria minera en Guatemala. La expectativa de salvación a través de la admisión colectiva en el cielo sigue siendo la promesa compensatoria en muchos lugares, que ayuda a dominar una convivencia cotidiana muy precaria. No hay que pasar por alto una conexión práctica: los pastores laicos de las iglesias pentecostales suelen estar entre las pocas personas de las aldeas remotas que saben leer y escribir. Por ello, suelen asumir tareas de organización política. En cualquier caso, las todavía extensas zonas rurales de América Latina son difíciles de comprender en términos de sociología de la religión, pero también son menos dinámicas religiosamente que las ciudades.

Las empresas de eventos religiosos que han surgido en América Latina y que hacen proselitismo transnacional con un radio regional o global, suelen sentar las bases financieras de sus actividades mediante técnicas manipuladoras de recaudación de fondos. En ocasiones, también combinan el negocio religioso con la inversión económica. La *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*, fundada en Río de Janeiro en 1977, es de nuevo un buen ejemplo. En 2007, se había convertido en un imperio multimillonario con 23 emisoras de televisión, 40 emisoras de radio y 20 empresas de diversos sectores,

que opera en 170 países y sigue ampliando sus operaciones. Puede –y pueden otras empresas similares– traducir este peso en presencia política en su sede principal.

En términos sociológicos, se puede hablar de una clara diferenciación por clase del protestantismo en América Latina. En este contexto, está claro que las posiciones de clase social no pueden encontrarse sin la mediación religiosa y las transformaciones específicas en las estructuras de la práctica religiosa (es decir, que *no simplemente* se “reflejan”). Pero nuestros estudios en el pasado han demostrado claramente que estas tendencias existen. Es ya un lugar común en la literatura sociológica latinoamericana hablar de la afinidad del neopentecostalismo con la clase media-alta, por ejemplo, pero también de tendencias de diversificación de clase.

4.1.2.5 *Efecto ascensor y refeudalización*

Sin embargo, el desarrollo social en América Latina no solo fue moldeado por el neoliberalismo. Más bien, en los últimos 20 años, con la apertura democrática en varios países, han estado en el poder gobiernos con un programa de socialismo democrático; hasta el actual giro a la derecha en el continente. Por tanto, la mejor manera de describir el presente es a partir de la tensión entre las reformas socialdemócratas y las reacciones de la derecha: de la tensión entre el efecto ascensor social y una refeudalización (Kaltmeier, 2019, 51 y ss.).

4.1.2.5.1 ASCENSOR

Desde los años 2000, nombres como Lula da Silva (Brasil), Evo Morales (Bolivia), Michelle Bachelet (Chile), Hugo Chávez y Nicolás Maduro (Venezuela), Rafael Correa (Ecuador), Cristina Fernández de Kirchner (Argentina), Fernando Lugo (Paraguay), Manuel Zelaya (Honduras), Salvador Sánchez Cerén (El Salvador), Daniel Ortega (Nicaragua) y actualmente Andrés Manuel López Obrador (México) representan una política de redistribución social –dentro de lo posible, dada la anquilosada estructura de clases del subcontinente. No es insignificante que muchos de estos presidentes provengan ellos mismos de la clase baja o de la clase media-baja. Es igualmente

interesante que solo unos pocos puedan contar con el apoyo de las iglesias, ya sean católicas o protestantes. La política social tenía como objetivo principal la integración social de las posiciones informales o –en vocabulario anterior– marginales en el espacio social. Desde aproximadamente el año 2000, los programas sociales de estos gobiernos apuntaron por primera vez a garantizar un nivel de vida mínimo (piso básico social) a través de transferencias vinculadas a las condiciones de vida de extrema pobreza o indigencia, permitiendo así el ingreso al sector formal (Krumwiede, 2018, p. 105 y ss.). Un ejemplo de esta política social es el programa *Bolsa Familia* lanzado por Lula da Silva (con el impulso de Henrique Cardoso) en Brasil, que proporcionaba asistencia social, acceso a la educación y asistencia sanitaria a familias enteras. En particular, el hecho de centrarse en las familias y no en los individuos ha resultado adecuado en varios aspectos. Precisamente este mismo enfoque podría haber sido retomado y apreciado por las organizaciones religiosas conservadoras, (supuestamente) centradas en la familia, pero hasta donde sabemos esto no ha sucedido. En cambio, hubo movilizaciones contra Lula y el PT. Los programas similares aplicados en los distintos países tuvieron éxito en el sentido de que, por término medio, de los 17 países, aproximadamente 20 % de la población total se benefició de la ayuda (en torno al 25 % en Brasil y México, el 45 % en Ecuador, pero solo el 8 % en Honduras). Muchas familias pudieron pasar de la pobreza heredada a una existencia relativamente estable de clase media-baja con estos programas. Esto podría llamarse una *medida de prosperidad* exitosa por parte de las iglesias orientadas a la familia. En cualquier caso, la tasa de pobreza se redujo considerablemente entre 2005 y 2012; aunque está claro que la pobreza no pudo ser eliminada y el sector informal todavía comprende alrededor del 30 % de la población. La mejora del acceso a la educación, que ha contribuido a una considerable expansión de esta, no es la menor responsable del éxito familiar. Krumwiede (2018, p. 224) pone el llamativo ejemplo de las favelas brasileñas donde, según una encuesta de 1969, había un 45 % de analfabetismo y hoy –entre los nietos de los encuestados– el

analfabetismo es del 0 %, con una educación secundaria del 25 % y estudios universitarios del 11 %. Otro enfoque político para promover la igualdad social y la equidad ante la ley y en la práctica social es el reconocimiento y la promoción de los sectores étnica y socialmente marginados de la sociedad. Entre ellos están los pueblos indígenas, los afroamericanos, las mujeres y las minorías de género. La actual apertura democrática también ha contribuido a una mayor presencia de estos actores en el discurso público.

Para tener una primera indicación del papel del protestantismo latinoamericano en este desarrollo, es interesante la siguiente observación:

Los países que mejor han conseguido reducir las diferencias internas entre el 20 % más rico y el 20 % más empobrecido entre los años 2002 y 2012 han sido Bolivia, Nicaragua, Brasil y El Salvador. Guatemala es el único país de la región que en este aspecto se ha deteriorado durante este periodo. (Fernández y Gómez, 2016, p. 21)

Los países que tuvieron éxito fueron todos aquellos que practicaron políticas socialdemócratas con verdaderas oportunidades de progreso para la clase baja y en los que los partidos o políticos protestantes *no* tenían influencia en la política. En Guatemala –aunque no hubo presidentes “cristianos” en el gobierno, salvo en los cortos períodos de Ríos Montt y Serrano Elías– las organizaciones neopentecostales (GER) y evangelicales (LEY) (especialmente el “Consejo de Apóstoles” y la Alianza Evangélica) ya tenían una influencia considerable en la política y la sociedad en los años 80 y de nuevo desde el año 2000. Aunque no se pueda deducir de ello un efecto negativo de la presencia evangelical y neopentecostal en la política social, es al menos razonable suponer que un buen Estado de bienestar puede funcionar perfectamente sin la intervención religiosa. Con todo, puede considerarse, siguiendo a Kaltmeier (2019, pp. 51-52), que la fase del Estado de bienestar trajo un efecto de ascenso social del que se han beneficiado la mayoría de los sectores de la sociedad, pero cuyos resultados,

a la vista del actual retroceso social, probablemente solo puedan ser retenidos por la clase alta.

Si bien no todos los estratos sociales se benefician de este efecto, lo hace sobre todo la clase media tradicional. A más tardar desde los años 90, la clase media se ha visto sometida a una carga permanente bajo las reformas neoliberales, lo que ha provocado una tendencia al descenso social y, lo que es igual de importante, un mayor temor al descenso. Debido al ascenso de partes de la clase baja, esta fracción de la clase media entra en competencia objetiva con los escaladores sociales, lo que se refleja políticamente en una actitud reaccionaria contra las medidas de política social. Es muy probable que esta dinámica sea una de las razones por las que esta fracción de clase media se comporta de manera restauradora y proporciona apoyo electoral a los protagonistas políticos de una refeudalización del continente.¹⁴ Además, los escenarios del miedo religioso, como se encuentran en las formaciones de LEY y EMA, encuentran suelo fértil en esta clase social.

4.1.2.5.2 REFEUDALIZACIÓN

Durante mucho tiempo se ha observado y criticado una condición cuasi estamentaria de la sociedad en América Latina. Una estructura bipolar de clases atrincheradas –que no ha podido ser realmente disuelta por la política social de los años 2000– se ve reforzada por la erosión de la clase media tradicional, pero relativizada por el ascenso de una nueva clase de empleados tercerizados (servicios). En esta dinámica, la erosionada clase media, como ya se ha mencionado, tiende a los escenarios del miedo religioso (LEY y EMA), mientras que la creciente clase de servicios encuentra la conexión con las promesas religiosas de prosperidad (GER). Ambas formas de práctica religiosa son excluyentes con respecto a la clase baja y sus ascendentes.

¹⁴ Véase el perspicaz libro de Kaltmeier (2019), que interpreta los recientes acontecimientos en América Latina a partir del análisis de Neckel (2010), que se basa en Habermas.

Si nos fijamos en la clase alta, y en particular en el 1 % más alto de la población, vemos una composición peculiar de la riqueza. Mientras que en Estados Unidos el 70 % de la riqueza es capital financiero, en América Latina solo es el 28 %, con un 72 % de riqueza no financiera.¹⁵ En América Latina, esto significa sobre todo que, además del capital financiero, la propiedad de la tierra y la combinación de ambos desempeñan un papel decisivo en asegurarse frente a los riesgos del mercado. (El acaparamiento de tierras por parte de inversores internacionales a gran escala solo es posible, por tanto, mediante la presión económica y violenta sobre los pequeños agricultores). Ni el capital financiero ni la propiedad de la tierra siguen exigiendo trabajo a los grandes ricos. Lo que para el emprendedor industrial-familiar es la ganancia, es aquí la renta: ingresos libres de trabajo a través de la riqueza heredable o, como dice Kaltmeier, a través de un “capital que se ha vuelto aristocrático”. Debido a un sistema fiscal inadecuado (Schneider, 2012) y al rechazo obstinado de las reformas agrarias, sigue existiendo una prominente e intocable clase propietaria en la que también se concentra la renta. Los miembros de esta clase cuasi aristocrática viven en mundos muy cerrados que a menudo se organizan siguiendo líneas familiares (para el ejemplo de Guatemala, véase Casás Arzú, 2007), en los que la diferencia de clase se acepta como un hecho natural, las diferencias étnicas se ven como diferencias de valores, el círculo de amigos está marcado por la pertenencia conjunta al exclusivo club deportivo, los enemigos de clase son fijos, y la influencia política se consolida a través de los mejores contactos personales con la clase política, así como a través de sus propias inversiones en la industria de los medios de comunicación. Según Krumwiede (2018, p. 193), la idiosincrasia de esta clase tiene un amplio seguimiento en toda la clase alta y media-alta, lo que probablemente

¹⁵ Kaltmeier (2019, p. 58), con cifras del Credit Suisse Research Institute de 2016. Ahora bien, esta diferencia entre los Estados Unidos y América Latina no significa, como se afirma ideológicamente en repetidas ocasiones, que en los Estados Unidos prevalezca la igualdad. Más bien, solo significa que la participación del capital financiero en la refeudalización de la sociedad es mayor en Estados Unidos.

se deba a las lógicas de pretensión e identificación. En respuesta a las reformas socialdemócratas, cada vez se encuentran más millonarios (o sus representantes) que participan activamente en la política como candidatos presidenciales (por ejemplo, Macri en Argentina o Sebastián Piñera en Chile). Tienen que satisfacer, al menos en parte, los intereses de su clase y tienden a abolir las políticas sociales basadas en los derechos en favor de las donaciones voluntarias, la gestión de fundaciones o incluso la caridad privada basada en las iglesias de las ONG religiosas (las así llamadas *Faith Based Organizations*, FBO). Desde esta perspectiva, todas las ofertas religiosas que combinan la lógica de la exclusión del progreso promovido sociopolíticamente, con las promesas religiosas de progreso para los individuos bien adaptados, son útiles. Probablemente sea deseable una interacción (no coordinada) de los efectos sociales de las formaciones LEY y GERENCIA. La formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ también puede ser útil si ayuda a desmovilizar a los estratos sociales más bajos.

4.1.2.5.3 ESTRUCTURA DE CLASES Y RELIGIOSIDAD

La clase alta, sin embargo, no necesita dotadores de sentido. Esta observación de Krumwiede es interesante respecto a la relevancia de la religión en los estratos superiores de las sociedades latinoamericanas. Debido a su hermetismo, tenemos muy pocos conocimientos sociológicos sobre ella. Sin embargo, tanto de nuestros estudios como de los encuentros privados con personas y familias de la clase alta latinoamericana a lo largo de varias décadas, podemos extraer algunas observaciones. Las instancias interpretativas religiosas suelen carecer de sentido personal para los hombres, pero son socialmente deseables en la medida en que promueven la cohesión familiar y reproducen y legitiman simbólicamente la jerarquía social. Para las mujeres, en cambio, la práctica religiosa es socialmente significativa por la razón de la estabilidad familiar y también es personalmente significativa debido a su posición y tareas en una familia tradicional. En ambos casos, las ofertas del catolicismo postconciliar o, más aún, del tradicionalista, son especialmente adecuadas. Sin embargo, las

situaciones de crisis, que solo en muy raras ocasiones afectan a la clase alta de forma relevante, también producen efectos de conversión. En Guatemala, a finales de los años 70 y durante los 80, la clase alta se encontraba en una situación de gran angustia debido a los éxitos militares de la guerrilla, lo que también tuvo consecuencias psicosociales, como el aumento del alcoholismo, la bulimia y similares. En esta situación, la Iglesia Católica modificó su discurso con el cambio de arzobispo y comenzó a exigir el respeto a los derechos humanos. Esto provocó que los miembros de la clase alta –según me aseguraron en varias entrevistas– se pasaran a las iglesias neopentecostales. Esta tendencia se vio favorecida, a partir de 1982, por el hecho de que el propio dictador Efraín Ríos Montt era miembro del grupo neopentecostal El Verbo. Por lo tanto, la demanda religiosa e incluso la conversión son posibles, pero no probables, dependiendo de la situación. En la situación actual de una democracia inestable y altamente corrupta, el proyecto de urbanización cerrada *Cayalá*, supervisado por el Opus Dei, gozan de especial atención entre la clase alta. Los edificios residenciales y comerciales de estilo colonial, incluida una iglesia barroca, se estilan como afirmación religiosa y arquitectónica de una época colonial dorada. En cambio, pero según la misma dinámica religioso-política, los intentos neopentecostales de hacer proselitismo entre las clases medias y altas no tuvieron éxito en la época de la Revolución Sandinista en la Nicaragua de los años 80. La Iglesia Católica bajo el arzobispo Obando y Bravo había asumido el papel de oposición al gobierno progresista y el movimiento carismático católico servía a las necesidades religiosas de muchos en las oligarquías vacilantes.

Sin embargo, no hay que imaginar a la “clase alta” como un bloque demasiado homogéneo. Incluso en Guatemala –un país con antagonismos y fronteras de clase particularmente rígidos– se pueden observar cambios estructurales y estratégicos en las posiciones sociales con mayor capital (para lo que sigue, véase Bull y Aguilar-Støen, 2019). Esto tiene que ver con la educación de la generación más joven de la oligarquía en las universidades de Estados Unidos

y Europa, así como con la diversificación de sus actividades económicas, que se aleja del enfoque exclusivo de las agroexportaciones y se acerca a una amplia variedad de nuevos sectores, como el turismo, las finanzas y los medios de comunicación. Esto significa que las nuevas lógicas económicas y políticas se están abriendo paso en la formación de la estrategia de la oligarquía. Además, existe un cierto solapamiento con la clase media-alta, sobre todo si los respectivos actores trabajan en el nivel directivo de las nuevas empresas o en el sector financiero. También se puede entender esta situación por el surgimiento una contradicción interna en la oligarquía, entre los diferentes modelos económicos y sociales. Al antiguo modelo de reproducción, más agrario y dinástico, se contraponen un nuevo modelo industrial, modernizador y tecnocrático. Esta última tiene una mayor proximidad a la clase media en ascenso. Aunque no se pueden hacer deducciones directas de la práctica religiosa a partir de las posiciones estructurales sociales sin tener en cuenta una multitud de factores culturales y sociales adicionales, se puede decir que, paralelamente a la diversificación socioeconómica de la clase alta, también se ha producido una diversificación religiosa. Las posiciones sociales más estables, asociadas a estrategias de distinción, suelen ser las de la Iglesia Católica; cuanto más tradicional es el estilo de vida, más inclinado es hacia el catolicismo tradicionalista. Las posiciones más nuevas, menos estables pero con un dinamismo ascendente, tienden más hacia el catolicismo postconciliar o las ofertas neopentecostales, que operan con límites fluidos entre la clientela de clase alta y la de clase media (alta).

En términos socioeconómicos, la creciente clase media-alta se encuentra en dura competencia objetiva con la vieja oligarquía anclada en el latifundio; entre otras cosas, porque las nuevas formas de acumulación modernizadoras prometen oportunidades de ascenso, hacia las que se dirige la pretensión de la clase media-alta. Sin embargo, para la clase media-alta –para la que generalmente no hay nada que heredar– la participación en el éxito económico en las nuevas ramas de la economía depende de la acreditación meritocrática. Esta

condición intensifica la competencia con la oligarquía, en la medida en que esta última todavía se organiza a través de la propiedad de la tierra, las rentas de la tierra y la sucesión dinástica. El hecho de que la riqueza de la clase dominante (ya sea la antigua oligarquía terrateniente o la nueva oligarquía financiera), en gran medida libre de trabajo, se legitime a sí misma, erosiona el principio meritocrático, es decir, el principio funcional y legitimador de las clases ascendentes en el capitalismo. El ideal meritocrático de las recompensas por rendimiento es necesario para la identidad y la autoestima de una clase social que no está integrada en la dinámica de la herencia y que tiene que acumular sus posesiones a partir de ingresos basados en el rendimiento. La ética del rendimiento no solo se aplica a la clase media tradicional y “trabajadora”, sino también, en especial, a los nuevos advenedizos tecnócratas, donde, sin embargo, se relativiza cuando el ascenso ha llevado a los reinos de los ingresos, en gran medida libres de riesgo y mérito, del sector financiero. Pero, también en este caso, el recuerdo de la actuación pasada es motivo de legitimidad. En la rueda de hámster del deber meritocrático de probarse a sí mismo a través del rendimiento, surge sobre todo una exigencia religiosa dirigida a la gestión del estrés laboral y de las condiciones de trabajo cada vez más inseguras.

Esta mezcla relativamente complicada se refleja, de hecho, de forma ligeramente transformada en la distribución socioestructural de las formaciones de *habitus* religioso. El contraste más fuerte aquí es entre las organizaciones neopentecostales de la clase media-alta y el neobarroco del catolicismo tradicionalista *à la* Opus Dei. La demanda religiosa de la clase media-alta, determinada por lo bueno y lo malo de la lógica meritocrática, es atendida por grupos neopentecostales. Aquí se afirma la *Prosperidad* y, por tanto, el avance como una meta legítima; y el mérito más la asistencia divina se perfilan como el camino para llegar allí, facilitado por el bienestar espiritual. Si se quiere, este procesamiento religioso de la posición social está fuertemente informado por la pretensión de derribar los muros de los ingresos sin mérito a través del mérito (porque el mérito, como

aplicación del capital educativo, es el único recurso disponible para estos actores). En sentido estricto, la oferta religiosa de estas organizaciones neopentecostales –como ya hemos indicado anteriormente– se dirige, pues, al mismo tiempo a la clase media ascendente y a la facción joven y modernizadora de la oligarquía. A los primeros se le ofrece la legitimación religiosa y el apoyo técnico a su pretensión (seminarios empresariales, *coaching*, *pensamiento positivo*, etc.); a los segundos, la posibilidad de cooptar a la clase media-alta representada en las organizaciones religiosas para sus esfuerzos de legitimación frente a la vieja oligarquía. Los líderes de las organizaciones neopentecostales se aprovechan de ambos mecanismos. La cooptación de miembros para sus objetivos refuerza su capital simbólico, por ejemplo cuando los miembros de sus iglesias son interpelados como posibles votantes de determinados candidatos en las negociaciones políticas. Los contactos con la facción modernizadora de la oligarquía les permiten acceder con sus mensajes religiosos a los grupos empresariales. Un líder de una importante organización neopentecostal describió esta conexión, en una entrevista con el autor, de manera que el tamaño y la importancia pública de su iglesia le sirvieron para ganar influencia directa sobre las pocas familias gobernantes de su país.

Para la posición objetiva opuesta, la vieja oligarquía, la presencia del tradicionalismo católico en las urbanizaciones cerradas de la clase alta es emblemática. En *Cayalá*, Guatemala, solo hay una capilla católica y una nueva catedral construida en estilo barroco en la zona cerrada. Las citas arquitectónicas del Barroco y la teología jerárquica del Opus Dei crean una legitimación religiosa de la diferencia de clases y su apología autoritaria. El emblema del proyecto *Cayalá* es la Virgen de la Media Luna, rodeada por un muro protector de metal brillante. Ni siquiera hay iglesias neopentecostales cerca del asentamiento, por no hablar de otras iglesias protestantes. Especialmente interesante en cuanto a la construcción religiosa de la diferencia social es la más antigua de las urbanizaciones cerradas latinoamericanas, *Alphaville*, en el norte de São Paulo. En la investigación de

campo, se observa inmediatamente que las zonas habitadas están separadas del exterior por muros de hasta unos seis metros de altura. En el centro del complejo, entre las zonas residenciales, solo hay una Iglesia Católica y otra presbiteriana (ya que esta última tiene más tradición en la clase alta brasileña). Las iglesias neopentecostales, en cambio, se aglomeran en una calle en el borde exterior del muro de protección. En una entrevista, un pastor me dijo que a su iglesia neopentecostal acuden personas que trabajan como contratistas – fontaneros, contratistas de jardinería, arquitectos, etc.– en las zonas residenciales de los ricos y esperan vivir allí algún día.

La judicatura y la política son campos sociales particulares con oportunidades de ascenso a la clase media-alta y de ahí hacia arriba. Además, en función de los conocimientos técnicos y la habilidad estratégica, ambos campos ofrecen a los actores que los practican la posibilidad de ejercer un control sobre la vida política y la vida pública en general (cf. Bull y Aguilar-Støen, 2019, p. 131 y ss.). En algunos países, como El Salvador o Guatemala, las oportunidades de control por parte de los abogados y políticos de carrera han aumentado gracias a los acuerdos legales monitoreados internacionalmente tras la guerra de contrainsurgencia, como los acuerdos sobre las misiones de la ONU para luchar contra la corrupción y controlar la aplicación de los acuerdos de paz. En otros países, esta función específica de la justicia y la política se desarrolló de forma menos pronunciada. El punto clave aquí es que los altos cargos de la judicatura requieren un conocimiento especializado que solo puede lograrse a través de estudios que no son muy atractivos para la élite económica, pero sí para las jóvenes generaciones de la burguesía administrativa y los sectores de servicios emergentes. Además, al igual que en Guatemala o El Salvador, la lucha del poder judicial contra la corrupción cuenta con el respaldo internacional de la ONU y otros actores. Si el poder judicial no está corrompido, frenar la corrupción de los titulares de los cargos por parte de los “poseedores de dinero” de las empresas corresponde exactamente al interés objetivo de la clase media-alta meritocrática, ya que ellos mismos no suelen tener recursos financieros

competitivos para superar a los “poseedores de dinero”. En cuanto a la política, los cargos políticos y las candidaturas (Congreso, Senado, Presidencia) también ofrecen movilidad ascendente. Sin embargo, los (futuros) titulares de los cargos suelen estar corrompidos de antemano (por ejemplo, a través de la financiación ilegal de las campañas por parte de grupos de interés económicamente poderosos) o utilizan sus posiciones de poder para enriquecerse, como probablemente fue el caso del encarcelado expresidente de Guatemala, Otto Pérez. Para las organizaciones religiosas activas en la clase media-alta, como las megaiglesias neopentecostales (GER) o incluso las evangélicas (LEY), esto significa, entre otras, dos cosas. Por un lado, es una estrategia atractiva para los expertos religiosos promover específicamente a personas de sus filas políticamente activas, apoyando su campaña electoral para aumentar así su propia influencia en la política –como la *Igreja Universal do Reino de Deus* hace con maestría en Brasil. O intentan hacer que los políticos sean complacientes, prometiendo o amenazando con movilizar o desmovilizar a sus seguidores en su favor o en su contra, como es el caso de los foros de campaña electoral de los neopentecostales evangélicos. Sin embargo, por otro lado, se produce una situación difusa para estas organizaciones religiosas. Si un aparato judicial (con apoyo extranjero) trabaja eficazmente contra la corrupción, esto golpea a la élite económica corruptora y a los políticos corruptos, ambos objetivos atractivos para la expansión de la iglesia. Sin embargo, el discurso general e indeterminado contra la corrupción forma parte de la imagen de las iglesias como agentes de “higiene moral”. La prueba de fuego en este asunto son las declaraciones de los expertos religiosos en organizaciones nacionales e internacionales que se ocupan de casos concretos de corrupción (como la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala, CICIG), o incluso directamente casos concretos de corrupción. Sin embargo, los expertos de las formaciones GERENCIA y LEY se muestran notoriamente reticentes al respecto, ya que “eso sería hacer política”. Sin embargo, ejercer influencia en la ocupación de altos cargos políticos no se considera política, sino acción moral. Los expertos

de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS, en cambio, suelen posicionarse a favor del trabajo concreto contra la corrupción y exigen la denuncia de casos concretos. Sin embargo, la posición intermedia entre los intereses específicos de la clase media-alta y los de la clase alta, venerada por la mayoría de las organizaciones neopentecostas como ejemplo de prosperidad, conduce repetidamente a un posicionamiento político errático de los expertos religiosos, que debe juzgarse caso por caso.

La situación es muy diferente en la clase baja, cuyos miembros, si llegan a ser políticamente activos, suelen ser rápidamente víctimas de violencia física. La clase baja en la mayoría de los países vive y trabaja estrictamente separada de las demás posiciones sociales. Aparte de los efectos de la década sociopolítica, por ejemplo en Brasil, Nicaragua o Venezuela, no son más capaces de salir de su posición social heredada de lo que la clase alta está dispuesta a abandonar la suya. Las diferencias de clase en América Latina son persistentes; y son drásticas. Según Krumwiede (2018, p. 226, p. 215), en promedio el 31 % de la población pertenece a la clase baja, y a los puestos más bajos. De la población activa, cerca del 40 % trabaja actualmente en el sector informal, un porcentaje que ha aumentado bajo la influencia de las políticas neoliberales y que actualmente no hay indicios de que vaya a disminuir en el futuro. El aumento del sector informal significa sobre todo la disminución del sector formal. El sector formal está formado por los trabajadores con prestaciones y asegurados socialmente, como trabajadores calificados y no calificados, trabajadores de cuello blanco y administrativos, guardias de seguridad, trabajadoras del hogar aseguradas, técnicos y artesanos registrados, profesores, etc. Debido a las reformas neoliberales en la legislación laboral (por ejemplo, la protección del empleo) y social (por ejemplo, el seguro social y de desempleo), las familias caen en el sector informal. En el contexto urbano, esto significa trabajo extenuante como el de jornaleros, trabajadores no calificados, comerciantes ambulantes, vendedores de billetes de lotería, limpiabotas, recaderos, jardineros, trabajadoras del hogar no aseguradas, trabajadores familiares

no remunerados, etc.; y como producto unos ingresos insuficientes, ninguna seguridad a futuro, ninguna protección en la vida laboral y, por tanto, el peligro permanente de caer en precariedad por causas menores. Las mujeres y los jóvenes se ven afectados de forma desproporcionada. Una excepción son los llamados microempresarios independientes, cuando logran obtener ingresos relativamente altos, sin que por ello sus fuentes de trabajo estén aseguradas o cuenten con prestaciones.

Tanto en el sector formal como en el informal, el riesgo de endeudamiento privado es alto debido a los bajos ingresos (a menudo también con la posibilidad simultánea de utilizar tarjetas de crédito). En Chile, por ejemplo –un país relativamente bien posicionado en la media económica– el 48 % de la población declara estar endeudada con un banco y el 79 % con una tienda departamental (Kaltmeier, 2019, pp. 93-94). La clase baja se encuentra en una crisis de endeudamiento permanente, con unos tipos de interés que alcanzan cuotas asombrosas y, en muchos casos, la deuda aún tiene que ser heredada. Sin embargo, esta especie de servidumbre de la deuda con los bancos no está ligada a relaciones sociales fijas, como ocurría en la Edad Media –por muy desventajosas que sean estas relaciones– sino que tiene lugar entre relaciones sociales frágiles y precarias. Los trabajadores informales y, hasta cierto punto, los formales de la clase baja, a menudo no tienen otra opción que vivir en zonas marginales en condiciones de infraestructura deficientes, con la presencia de bandas criminales, la exposición a la delincuencia cotidiana, la falta de instalaciones sociales como guarderías, los cortes de electricidad, la escasez de agua y muchas otras restricciones, y no tienen ninguna perspectiva realista de salir de esta situación. Los empleados formales que podrían ascender a la clase media-baja en condiciones favorables, o incluso algunos de los microempresarios informales, viven en mejores condiciones en distritos residenciales abarrotados, desde los cuales, sin embargo, es poco probable que se produzca un mayor avance en las condiciones sociales actuales, a menos que para la próxima generación se produzca una participación en la expansión

de la educación. Esta escasa posibilidad se está agotando por las estrategias reaccionarias de retroceso de los gobiernos de derecha en Brasil, Bolivia, Chile y Ecuador.

Ante la precariedad de las condiciones de vida, surgen demandas religiosas específicas en la clase baja. La demanda de los informales tiende a ser atendida por las iglesias neopentecostales de la clase baja y por las pequeñas iglesias pentecostales independientes (EMA). Los primeros conciben una doctrina de la prosperidad especial para los que no tienen oportunidades, que define la prosperidad como objeto de la intervención de Dios a través de milagros y que atribuye a los expertos religiosos la mediación de la intervención divina, ya sea a través de exorcismos o de poderes milagrosos. Estos últimos abordan necesidades concretas con acciones concretas y solidaridad comunitaria en la medida de las posibilidades de sus miembros, pero ofrecen una actuación religiosa mucho menos elaborada que los primeros. Los miembros de la clase baja formalmente trabajadora tienden más hacia las pequeñas iglesias pentecostales o también hacia las congregaciones de las iglesias pentecostales clásicas (EMA y GER), que predicán la austeridad y ofrecen estructuras congregacionales que propicien la organización social.

4.1.2.5.4 REFEUDALIZACIÓN Y RELIGIÓN

En relación con la refeudalización, se plantea la cuestión de qué grupos de población apoyaron el giro de la nueva política social hacia la refeudalización mediante la movilización y el voto. El presente libro no pretende dar una respuesta exhaustiva a esta cuestión, y los actores religiosos en cuestión aparecerán en cierta medida en los estudios por países. Así pues, he aquí algunas observaciones superficiales sobre los factores religiosos. La elección del Jair Bolsonaro en Brasil puede servir de ejemplo (cf. Moysés, 2018; G1 Redacção, 2018; Giovanaz, 2018; Frighetto, 2018; Nozaki y De Souza, 2017). En primer lugar, hay que tener en cuenta que Bolsonaro fue elegido por cerca del 39 % de los votantes elegibles, una vez descontados los no votantes y los votos nulos; es decir, cerca del 61 % no votó por él. Además,

en los estados pobres del noreste brasileño, donde el programa social *Bolsa Familia* se había desplegado con fuerza, ganó Fernando Haddad, del *Partido dos Trabalhadores* (PT). Pero, sobre todo, se plantea la cuestión de si las elecciones no habrían resultado muy diferentes si Lula da Silva no hubiera sido encarcelado por motivos poco convincentes. Entonces, ¿qué motivaciones revelan las encuestas y entrevistas entre la fuerte minoría de votantes de Bolsonaro? El perfil es prácticamente el mismo que el de los votantes de Donald Trump. “El típico votante de Bolsonaro es un hombre blanco de clase media con educación superior y procedente de las regiones [ricas, HWS] del sur y sureste del país”, dice la politóloga Esther Solano, de la Universidad Federal de São Paulo (Moysés, 2018). La característica más importante del fenómeno Bolsonaro, dice, es la “politización de la antipolítica”, que utiliza en su beneficio un sentimiento generalizado de rechazo y frustración con la política y es presentado por su marketing político como un *outsider* contra el sistema. Las declaraciones de los votantes enfatizan que “es necesario un cambio”, que “hay que acabar con la corrupción”, que la “situación económica es mala”, que Bolsonaro “combatirá duramente la delincuencia” y que es “temeroso de Dios y favorable a la familia” y “contrario al aborto”. Un votante destaca que Bolsonaro se presentó “para salvar los valores, la buena moral, para preservar la familia tradicional y por el derecho a la vida, contra el aborto”. Las referencias negativas a la situación social corresponden más a la propaganda de las grandes corporaciones mediáticas y de los partidos de derecha que a los hechos. La creencia de que Bolsonaro es temeroso de Dios se asienta en su inteligente propaganda religiosa, que captó votos protestantes con un estratégico (re)bautismo en el río Jordán, por ejemplo. Lo que queda de auténtica motivación es la referencia a un ayer (imaginado) del mundo pequeñoburgués ideal, para el que la familia tradicional, es decir, patriarcal, se erige en emblema, al igual que el significativo religioso vacío “Dios”: en definitiva, similar a la identidad del hombre blanco de clase media en los Estados Unidos.

4.1.2.5.5. POLÍTICA DE IDENTIDAD REACTIVA

¿A qué responde esta política identitaria? Es de suponer que se trata de un efecto tanto de la nueva política social, como de la política cultural. La política social ha permitido a muchos pobres, especialmente en Brasil, ascender a la clase media (baja) y, por tanto, participar en la expansión de la educación. En este contexto, cabe señalar dos consecuencias. Kaltmeier (2019, pp. 136-137) destaca que esta nueva clase media (baja), en virtud de su nuevo estatus, ya no se identifica con el partido de los trabajadores (ordinarios). En un acto de amnesia social, estos actores se olvidan de los programas sociales como condición de su ascenso y, en línea con un narcisismo que se extiende, atribuyen su éxito a sus propias capacidades individuales. Como miembro de la clase media con aspiraciones a más, uno no vota a un partido obrero, sino que se identifica con un representante de las virtudes de la clase media, la ley y el orden.

La segunda consecuencia indirecta de las políticas sociales del pasado es la radicalización de la vieja clase media descendente. En las protestas contra Dilma Rousseff en 2015 y 2016, la clase media urbana tuvo un papel importante. Rousseff defendió las políticas sociales del PT, aunque no con tanto carisma como Lula. Para la antigua clase media –también en declive económico– esta política social significaba que los hijos de sus sirvientes domésticos (en su mayoría de piel oscura) aparecían junto a sus propios hijos en las aulas de las universidades y también superaban a los hijos de la clase media blanca con gran diligencia. En la vorágine de la decadencia socioeconómica objetiva, el racismo generalizado en la clase media blanca se convierte, a través de esas experiencias, en odio contra quienes establecen esos programas sociales y en resentimiento contra quienes se benefician de ellos. En este terreno, surge una política de identidad simultáneamente clasista y racista. Esto se alimenta de un efecto de política cultural. Gracias a la ola de democratización y a la década de gobiernos socialdemócratas, los grupos étnicos y de género antes menos influyentes se convirtieron en importantes actores sociales. El movimiento de las mujeres cobró impulso, al igual

que los grupos indígenas y afroamericanos o incluso el movimiento LGBT, y esto se extendió incluso a las iglesias protestantes. Kaltmeier (2019, p. 127 y ss.) considera, con razón, que el “giro multicultural” es una razón importante por la que las “élites blancas” vieron y siguen viendo menguar su identidad y el capital simbólico asociado a ella. Esta observación es probablemente también cierta para la clase media blanca (y probablemente también para partes de la nueva clase media que se sienten blancas). El entusiasmo por el discurso de odio de Bolsonaro, que propaga la supremacía de las clases medias y altas blancas, heterosexuales, autoritarias, violentas y nacionalistas, bajo la fachada de lo antielitista, probablemente solo pueda entenderse desde el miedo a la pérdida de la propia identidad, es decir un miedo existencial. En lugar de populismo, el programa aquí es el castigo y el encarcelamiento social de la población pobre, el movimiento de mujeres (“ideología de género”) y los movimientos indígenas y afroamericanos.

Bolsonaro –como otros políticos conservadores y autoritarios de América Latina– ha recibido la ayuda activa de organizaciones evangélicas y neopentecostales. Más adelante entraremos en detalles. He aquí solo dos observaciones. En primer lugar, Bolsonaro comparte con otros políticos de la nueva derecha en América Latina y Estados Unidos, que por ejemplo provienen del mundo empresarial en lugar de ser políticos de carrera, el *habitus* del *outsider* político, del crítico del sistema y del antipolítico. En esto se reconocen los evangélicos (EMA y GER), desde cuya perspectiva tradicional la política es sobre todo un asunto sucio y no para cristianos. Sin embargo, con el aumento de la agencia social, la configuración política entra inevitablemente en la mira de los actores religiosos, aunque en un principio solo se trate de una cuestión de libertad religiosa en competencia legal con la Iglesia Católica. Si ahora es posible y, por tanto, finalmente necesario, ocuparse de la política, hay que proclamar, por supuesto, una política especial propia, en contraste con la sistémicamente corrupta. Y esto se apostrofa como una “política de Dios”, que goza de una mayor legitimidad porque, como siempre, también

está inspirada por Dios o por sus leyes. La alianza con un candidato cuyo segundo nombre es “Mesías” y que también fue bautizado pentecostalmente en el Jordán se presenta como obvia. La religiosidad se presenta así como una antipolítica de principios por excelencia, para triunfar como política de orden superior. En segundo lugar, el llamado “*Prosperity Gospel*” proporciona las armas ideológicas para legitimar a los ganadores y afianzar la exclusión de los excluidos. La ideología de la prosperidad puede entenderse como una marca religiosa para la doble cara del *homo economicus* neoliberal. El éxito no está legitimado por el rendimiento, sino al revés: quien tiene éxito debe *por definición* estar bendecido por Dios. Lo importante no es el origen del éxito, sino que su facticidad se legitima por sí misma. Además, el éxito se define económicamente –en última instancia por el dinero– y el valor de una persona se mide por su éxito económico. Esto se evidencia en la fórmula inversa: si el éxito no se materializa, se debe a la ausencia de la bendición divina a causa de (!) la falta de fe y de voluntad de donación o –versión favorecida en las clases bajas– por la posesión demoníaca, que a su vez se debe a la mala conducta. En resumen: la riqueza es legítima y hay que luchar por ella; y los que son pobres lo son por culpa propia. Estos y otros discursos similares son introducidos en el debate público sobre política por una creciente variedad de actores religiosos.

4.1.2.6 *Diversificación del campo religioso y movilización*

En general, se observa una fuerte diversificación de las prácticas religiosas en todo el continente. Ya sea en Brasil, Argentina, México, El Salvador o Guatemala, cada vez menos protestantes practicantes pertenecen a las grandes iglesias misioneras (Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Cuadrangular, etc.). Apuntar simplemente a la “individualización” de la vida urbana como explicación de esta tendencia sería demasiado miope. Trasladar este lugar común sociológico, aplicable a las sociedades del Atlántico Norte, a la diversificación del campo religioso en América Latina, dejaría de lado importantes especificidades.

En primer lugar, en el protestantismo de la tercera o, entretanto, también de la cuarta generación de una gran organización se produce un distanciamiento entre los expertos dirigentes y los laicos religiosos, que es una consecuencia inevitable de la institucionalización. Esto se contrarresta inicialmente por parte de los laicos en el marco de una organización a gran escala, que adaptan cada vez más las formas litúrgicas y los discursos a la demanda religiosa concreta a nivel local. Esto, a su vez, conduce a una diferenciación (a menudo a lo largo de la estructura social) de las formas de práctica religiosa dentro de los límites de la gran organización. En consecuencia, las congregaciones de los barrios de distintas ubicaciones sociales están cada vez más diferenciadas. Dependiendo de la naturaleza institucional de una gran organización (por ejemplo, jerarquías formales), esto lleva a un rápido desarrollo de varias organizaciones (como fue el caso muy temprano de las *Asambleas de Deus* en Brasil, que no tienen un marco organizativo) o a la división de las congregaciones locales (como en el caso de esas Asambleas de Dios nacionales, que están organizadas jerárquicamente según el modelo estadounidense). A ello contribuye el hecho de que el desarrollo tecnológico de los medios de comunicación religiosos e interactivos ha ampliado considerablemente las posibilidades de producción religiosa autodeterminada. A nadie se le niega la posibilidad de informarse en Internet y de instalar un reproductor de CD o una pantalla en la sala de su casa y de sentar las bases de una nueva denominación organizando un círculo de oración.

La producción religiosa autónoma es un medio muy eficaz de individuación o subjetivación en el contexto urbano moderno.¹⁶ No se trata de *una individualización*, sino de la formación de una subjetividad única a través de la práctica religiosa, que no es individualizada, sino que tiene lugar en el grupo y solo es posible a través de esta socialización. Esta práctica logra la individuación precisamente no funcionando según la lógica reproductiva de la clase media neoliberal.

¹⁶ Esto quedó claro en un estudio inédito de Adrián Tovar en Ciudad de México.

Las nociones de subjetivación del Atlántico Norte –así como las de la nueva clase media tecnocrática de América Latina– están orientadas al consumo y dependen de la posesión de los medios de consumo, el dinero y el tiempo. Esta tecnología de subjetivación (y, por tanto, los sujetos que produce) depende directamente del consumo; de hecho, es un producto del consumo. Por el contrario, la individuación a través de la práctica religiosa en las pequeñas agrupaciones de base de los países del Tercer Mundo funciona a través de la creatividad religiosa y las contribuciones reconocidas –de tipo musical, por ejemplo– a la organización de una comunidad en la forma más pequeña. Con esta creatividad es posible, por ejemplo, reunir regularmente a 50 personas en una pequeña tienda; y se puede poner un cartel con el nombre de la nueva denominación y el añadido “*sede mundial*”.¹⁷ En este contexto, también cabe mencionar que, siguiendo el patrón de las “*tribus urbanas*”,¹⁸ están surgiendo iglesias que basan su práctica en orientaciones sexuales o culturales específicas. Por ejemplo, como veremos, cada vez hay más iglesias para personas LGBT y para surfistas.

En definitiva, con esta evolución también aumentan las prácticas fuera del espacio físico de culto, que bien puede ser un cine alquilado. Se celebran “espectáculos de góspel” en lugares públicos, se fundan escuelas de samba pentecostales, se organizan “marchas por Jesús”, se fundan grupos de acción no confesionales que se movilizan para determinados partidos, por ejemplo.

Esta dinámica de diversificación se sirve de la distinción religiosa. Esto significa que la movilización general a través de los objetivos religiosos solo es posible en una medida muy limitada, ya que las diferentes agrupaciones no persiguen objetivos religiosos *comunes*, sino que compiten objetivamente entre sí por los miembros y el

¹⁷ Así, un poco caricaturizado, en boca de un teólogo de las *Assembleias de Deus* brasileñas.

¹⁸ El término se remonta a Maffesoli (1996). Las “tribus” urbanas son grupos de personas (tendencialmente inestables) formados por intereses culturales compartidos, como gustos musicales, deportes, preferencias de vehículos, etc.

reconocimiento público. La movilización es posible cuando el objetivo religioso se formula de forma tan general que se hace posible una actividad conjunta *ad hoc* que, sin embargo, no da lugar a la formación de una estructura *religiosa*. Es el caso, por ejemplo, de las “Marchas por Jesús”, cuyo objetivo es articular la pretensión de los actores participantes de “ganar la nación para Jesús”, en efecto, un objetivo sociopolítico y no religioso. Esta dinámica explica en cierta medida la aversión generalizada a programas como el “ecumenismo” y la “unidad de las iglesias”, mientras que al mismo tiempo se muestran abiertos a la formación de alianzas relacionadas con la política, como los comités para evaluar a los candidatos presidenciales, las campañas electorales o las alianzas operativas entre parlamentarios, como la *Bancada Evangélica* en Brasil.

Más allá del mero aspecto organizativo, también se pueden encontrar puntos comunes (aparentes) en el discurso religioso. El significante “Dios” en combinación con “ley” o incluso “orden” es común y —como sugieren nuestras observaciones— también lo utilizan actores no religiosos, como los sindicalistas. Ante un mundo que cambia rápidamente, una precarización desenfadada, una corrupción sistémica que difícilmente puede pasarse por alto, sobre todo a través de la refeudalización de las sociedades y muchos agravios más, existe una demanda generalizada de directrices irrefutables que tengan un anclaje inamovible, no social sino trascendental: una ley de Dios que se aplique a todos y en todo momento. Con un significante tan abierto como “la ley de Dios”, es obvio que será entendido de manera diferente por los practicantes en diferentes situaciones sociales y con diferentes *habitus* religiosos. Sin embargo, como significante común, el término es utilizable discursivamente y genera ante todo una identificación con quienes lo utilizan en el discurso público. En un segundo paso, el significante se llena de significado a través de una definición más cercana, como la referencia negativa al “aborto” o a la “homosexualidad”, términos que pueden convertirse de esta manera en referentes de un interés en un orden social según la ley divina y asociado a determinados partidos políticos, siempre que se

tenga el poder mediático necesario para ello. De este modo, problemas sociales y políticos como el aborto y el matrimonio entre parejas del mismo sexo se convierten en instrumentos de la política de identidad religiosa. La movilización tiene éxito gracias a la relación entre el descontento y el orden divino, aunque apenas se entienda el contenido de la acción respectiva. En Brasil, por ejemplo, el equipo de mi colega Paulo Barrera preguntó a los participantes, en su mayoría jóvenes, en una manifestación religiosa contra la “ideología de género”, qué significaba este término. La mayoría simplemente no lo sabía. El hecho de que la protesta sea por el bien de la protesta y por la insatisfacción con las condiciones de vida, así como el hecho de que esté codificada de forma bastante abierta desde el punto de vista religioso (“Dios”), es probablemente la razón por la que incluso los miembros de pequeños grupos antidictadura pueden ser movilizados por la “causa de Dios” y por una “toma de la nación por Cristo”, y en última instancia también por candidatos políticos concretos.

Sin embargo, esto es solo la mitad de la verdad. Especialmente en los grupos más pequeños de los estratos sociales más bajos, no es infrecuente una actitud crítica hacia el sistema, que ciertamente puede entenderse en una tradición apocalíptica como una manifestación de las tribulaciones al final de los tiempos. Esta crítica puede traducirse en una cooperación política con otros opositores al sistema. Además, hay indicios de que la solidaridad local entre los habitantes de las barriadas no pocas veces salva las diferencias religiosas; por ejemplo, en Brasil, en el caso de la ayuda, por grupos cristianos (VAR), a la reconstrucción de un lugar de culto del Umbanda incendiado.¹⁹ La lógica práctica de estos grupos es difícil de calcular en términos de su movilización e impacto político.

4.1.2.7 Religión y política al día

En América Latina, no se trata en absoluto de que los evangélicos o los pentecostales en particular alcancen el poder político (cf. Freston,

¹⁹ Por ejemplo, en Duque do Caxias por parte de la Iglesia Luterana: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422> (consultado el 15 de mayo de 2019).

2001, 2008, 2012; Parker Gumucio, 2012). Tradicionalmente, es más bien la Iglesia Católica la que mantiene una estrecha relación con el poder político. También hay que ver que los expertos de esta iglesia han perseguido durante mucho tiempo un modelo de hegemonía religiosa, que se consolidó bajo dictaduras como en Brasil, Argentina, Chile, Bolivia y otros países y que supuso un apoyo mutuo del Estado y la Iglesia (cf. Freston, 2012, p. 90). Este proyecto de hegemonía se ha vuelto problemático en las condiciones de diversificación religiosa de las últimas décadas. Para obtener una perspectiva sobre algo como la salvación y el bienestar personal, cada vez más personas acuden a las iglesias protestantes. La Iglesia Católica responde a ello con un proyecto de evangelización de la cultura y la sociedad civil. En este proyecto tiene especial importancia el movimiento carismático católico, que comparte importantes disposiciones religiosas con los movimientos pentecostales y neopentecostales. Por lo tanto, también tiene una tendencia a la legitimación carismática, que, sin embargo, a diferencia de los neopentecostales, se ve contrarrestada por la simultánea legitimación tradicional de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, para el efecto movilizador de este movimiento entre los creyentes católicos, la experiencia colectiva de las reuniones carismáticas es decisiva; en base a ello es que se confirman una y otra vez los modos de legitimación carismática. Así, el movimiento carismático católico comparte en cierta medida la lógica posmoderna (Granberg-Michaelson, 2017) con la que los expertos neopentecostales derivan a discreción la legitimidad de sus intereses de la pretendida revelación divina directa, ya sea de su liderazgo eclesiástico autoritario, de sus juicios políticos categóricos o incluso para atribuir el favor divino a ciertos políticos.

La legitimidad carismática también desempeña un papel en el ámbito político, y no solo entre los actores (neo) pentecostales. En general, la religión vuelve a ser un factor de legitimación política. Esto se debe probablemente al hecho de que, tras el final de la Guerra Fría y con la reestructuración neoliberal de las sociedades latinoamericanas, organizaciones como los sindicatos y los partidos políticos que

representaban alternativas socialistas y al “pueblo” desaparecieron en gran medida o fueron eliminados. El pueblo definido socioeconómicamente fue sustituido por una sociedad civil estructurada más fuertemente sobre la base de las diferencias culturales (García Canclini, 1995, p. 27 y ss.), lo que se demostró, entre otras cosas, con el surgimiento del movimiento indígena con su emblemático congreso a nivel continental en 1992 en Quetzaltenango, Guatemala. En cierto modo, este cambio creó un vacío en el campo político que se prestó a ser poblado por organizaciones religioso-políticas –y eso significa: identitarias. Para muchos aspirantes, especialmente los líderes de las iglesias neopentecostales, esto creó una nueva y atractiva opción de acción para dar mayor importancia a su organización y hacer lo mismo que la Iglesia Católica.

El dictador guatemalteco Ríos Montt (1982-83) y las fuerzas dirigentes de varias organizaciones neopentecostales (GER) son ejemplos bien conocidos de ambiciones políticas –y de su fracaso, como veremos. Ríos Montt se adelantó, en cierto modo, a su tiempo por casualidad; concretamente por el hecho de que como golpista resultó ser, como se dijo, “por providencia divina”, al mismo tiempo miembro de una agrupación neopentecostal. Una observación que puedo hacer, al comparar mi investigación de campo en los años 80 con la actual, es que en los años 80 en América Latina el debate sobre la política se realizaba en gran medida con el discurso político. La religión entraba en juego a lo sumo como una posición ética claramente definida y presentada a través de argumentos de la razón, o como un elemento de estrategias políticas claramente definidas (como en la colaboración del cardenal Obando y Bravo con la embajada de Estados Unidos en Nicaragua en la década de 1980). Solo en la Guatemala de Ríos Montt, y bajo la condición de la ilusión teocrática azuzada por su gestión, los argumentos religiosos como tales se convirtieron también directamente en argumentos políticos. Sin embargo, esta ilusión no pudo sostenerse en toda su nitidez. En Guatemala, el “profeta” de la iglesia neopentecostal Elim Jorge Serrano Elías ganó las elecciones presidenciales en 1991 con un discurso religioso-moral, pero acabó

en 1993 en una vorágine de corrupción y con un intento de golpe de Estado por su cuenta.²⁰ La pérdida de credibilidad resultante, similar al caso de Fujimori en Perú, pone de manifiesto la ambivalencia estratégica del discurso religioso en la política. Sin embargo, la tendencia al discurso religioso en la política ha ido creciendo desde entonces.²¹

Los protestantes están haciendo política partidaria en América Latina desde el cambio de milenio, a más tardar, y de forma diversificada. Tanto los políticos católicos como los protestantes, tanto los progresistas como los neoliberales, entran en la arena política con argumentos religiosos-morales. En Nicaragua, a partir de 2006, se pudo observar la metamorfosis de Daniel Ortega y su esposa Rosario Murillo, ahora vicepresidenta, de neomarxistas a esotéricos aliados con el representante más corrupto de la jerarquía católica, el cardenal Obando y Bravo. A partir de ese momento, el discurso político del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se ha convertido en una notable amalgama de retórica revolucionaria, pentecostal y esotérica. En Ecuador, el magnate bananero católico conservador Álvaro Noboa se presentó como “embajador de Dios” en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2006. En Paraguay, el exobispo y teólogo de la liberación Fernando Lugo ganó las elecciones presidenciales en 2008. Además, otros representantes de la nueva izquierda también se identifican como religiosos: además de Daniel Ortega, Hugo Chávez en Venezuela y Rafael Correa en Ecuador. Incluso en el secular México, la identificación religiosa está empezando a

²⁰ La participación de un actor religioso en la política gubernamental de Haití fue muy diferente. Aquí, el antiguo sacerdote salesiano y opositor Jean-Bertrand Aristide ganó las elecciones presidenciales en 1991 contra la dictadura de Duvalier. Fue derrocado por un golpe de Estado el mismo año y volvió a la presidencia en 2001 hasta 2004. Su política socialdemócrata utilizó principalmente la racionalidad política, no los argumentos religiosos, aunque la Teología de la Liberación y la doctrina social católica constituyeran el trasfondo normativo.

²¹ En Brasil, el primer despertar político coordinado e institucional de los evangélicos tuvo lugar en 1986, cuando se acercaba el final de la dictadura, con las candidaturas a la Asamblea Constituyente. En Colombia se fundó un partido político evangélico en 1989, aunque solo un pequeño porcentaje de la población es protestante.

desempeñar algún papel en la política; en cualquier caso, el expresidente Peña Nieto figuraba como católico devoto en el laicista Partido Revolucionario Institucional (PRI). El actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, proviene de un entorno adventista. Aunque hasta ahora no parece sacar provecho de su filiación religiosa, la cuestión es si esta estricta socialización religiosa tiene consecuencias en la política, por ejemplo en materia sociomoral. Como bautista, el expresidente guatemalteco, Jimmy Morales, podía contar con el apoyo de la gran parte protestante de la población.

En todos estos casos, se puede hablar de una cooptación del electorado interesado en religión por parte de los políticos religiosos o, al menos, que fingen religiosidad. En Guatemala, sin embargo, queda claro que los mecanismos de delegación también juegan un papel importante cuando se trata de la influencia religiosa en la política. Jimmy Morales, al igual que algunos presidentes antes que él, ha asistido no solo a un tedeum católico sino también protestante en la neopentecostal Fraternidad Cristiana. Por cierto, como algunos antes que él, ha tenido que soportar la evaluación de un grupo de líderes neopentecostales durante la campaña electoral. Estos deciden sobre el apoyo a la campaña por parte de sus iglesias, es decir, sobre las posibilidades de cooptación de votantes que finalmente tiene el candidato delegado por ellas. Un mecanismo de cooptación orquestado por los medios de comunicación se hizo especialmente evidente en las últimas elecciones presidenciales en Brasil. En 2016, el candidato Bolsonaro se hizo bautizar por un pastor de la derecha religiosa en Jordania específicamente para ganar el apoyo de la derecha religiosa. Además, las organizaciones de la derecha religiosa están adquiriendo una mayor presencia en el grupo de acción de los diputados protestantes en el Congreso (Bancada Evangélica), que sufre así un mayor giro a la derecha.

Una constelación completamente diferente surge en el ámbito de las relaciones étnicas, al superponerse la movilización indígena con las conversiones al protestantismo. Es bien sabido que, con el trasfondo de la época colonial, se ha producido una amalgama de

catolicismo popular y religión indígena en varios países de América Latina. También se sabe que las iglesias pentecostales y neopentecostales suelen rechazar estrictamente las prácticas religiosas indígenas. Se puede observar en muchos casos, y es ahora una característica estándar de la literatura etnológica, que los indígenas convertidos (inicialmente) dan la espalda a su tradición religiosa indígena. Sin embargo, en las últimas décadas también se han desarrollado formaciones protestantes entre la población indígena que se consideran explícitamente protestantes *indígenas* y se movilizan a favor de los intereses de la población indígena. En este contexto, para nuestra pregunta sobre la actividad política y la eficacia de los actores protestantes es menos importante si esta movilización también revitaliza la identidad religiosa tradicional. Lo que es crucial es que las preocupaciones indígenas se planteen como indígenas *y* protestantes en el ámbito político. En Ecuador, en la provincia de Chimborazo, se ha dado a conocer especialmente a través de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE, 1980). Existen de forma similar en otros países, como Guatemala. Allí, las organizaciones indígenas protestantes (CONCAD y CIEDEG, *v. más adelante*, el apartado 5.2.4.2) se fundaron a partir de los presbiterios mayas de la Iglesia Presbiteriana desde 1985 para la representación social y política. En Guatemala, es evidente que estos actores legitiman racionalmente sus intereses y estrategias sociopolíticas a través de una ética cristiana racionalmente mediada que tiene como objetivo el cambio estructural de la sociedad, no muy diferente de una Doctrina Social Católica despojada de sus componentes jerárquicos.

El discurso sociomoral de muchos políticos evangelicales y (neo) pentecostales (tanto de las formaciones LEY como GERENCIA), por otra parte, se basa en una confusión entre la conversión individual, la orientación moral de la acción y las supuestas consecuencias para las estructuras sociales. La lógica práctica es que con la conversión del mayor número posible de personas al evangelicalismo o al pentecostalismo, una sociedad cambiará automáticamente para bien, volviéndose pacífica y justa. En primer lugar, queda claro de inmediato

que el primer efecto de tal discurso se supone que es el aumento de las conversiones individuales; y las conversiones individuales, a su vez, resultan sobre todo en un aumento de la membresía de la iglesia y, por lo tanto, de las donaciones. Así pues, el efecto objetivo de este discurso sobre la política de identidad está, en primer lugar, simplemente orientado al *pro domo*. El supuesto efecto positivo en la sociedad queda por demostrarse. Es precisamente esta necesidad estructural de legitimación de los discursos sociomorales de carácter religioso la que hace que el poder de movilización de los políticos con argumentos religiosos sea ambivalente y frágil. Los casos de Serrano Elías y Fujimori muestran que el poder de movilización política y social de los discursos religiosos es golpeado hasta la médula por una corrupción rampante. Además, se plantea la cuestión legítima de si el efecto social alegado se produce realmente. Especialmente en lo que respecta al efecto sobre las macroestructuras sociales, no se ha aportado hasta la fecha ni una sola prueba.²² Si la tesis de la piedad efectiva fuera correcta, Guatemala, con una cuota de población protestante de alrededor del 50 %, tendría que erigirse como la favorita

²² Los intentos en la literatura de explicar el mayor nivel de desarrollo de una sociedad en comparación con el menor nivel de otra sobre la base de una conexión trivializada entre la ética protestante y el desarrollo capitalista (en referencia errónea a Max Weber) suelen olvidar, entre otras cosas, los contextos internacionales cruciales. La correspondiente afirmación de David Martin (1990) no demuestra nada, ya que el libro carece de rigor. Amy Sherman (1997) muestra las mejoras sociales entre los protestantes y las contrapone a los factores de desarrollo externos en términos de la teoría de la dependencia (p. 168). Dejando a un lado el sesgo evangelical del proyecto, se puede estar de acuerdo con ella en que los factores internos *también* importan; pero que, por lo tanto, los factores externos no necesiten consideración es simplemente ingenuo. El hecho de que los conversos experimenten un cambio radical en su estilo de vida y que se note la renuncia a fumar, a beber y a participar en la política es trivial. Además, se pueden demostrar los mismos efectos entre los católicos comprometidos que entre los protestantes (Bastian et al., 2000; y una investigación propia sobre el Movimiento Carismático Católico, Guatemala, 2012-2014). En sentido estricto, la prueba de una especial eficacia de la conversión protestante con respecto al desarrollo económico en América Latina solo puede aportarse si se comparan entre sí los protestantes, los católicos, los seguidores de las religiones afroamericanas e indígenas y los agnósticos en varios países en la perspectiva interna y si, en la relación externa, se consideran los grados y efectos de las relaciones de dependencia.

de América Latina en términos de prosperidad y paz. En marcado contraste, Guatemala está entre los que encabezan los *rankings* de violencia, desigualdad, racismo y misantropía; y esto no ha cambiado a pesar de todas las campañas de evangelización de las últimas décadas. Otro pequeño ejemplo de la falsedad del argumento de la conversión se encuentra en Brasil y lo describen Pimentel Lopes y Herculano (2012) y Parker Gumucio (2012, p. 40). El barrio Felipe Camarão de Natal, en Río Grande del Norte, tiene una alta densidad de conversión, con 46 mil habitantes y 58 iglesias evangélicas. Los investigadores descubrieron que esto no tenía el menor impacto en el alto índice de violencia ni en otras circunstancias. En definitiva, fue la visión individualista de la salvación religiosa la que llevó a la ausencia de toda proyección social del trabajo comunitario de la iglesia y, por tanto, a la ausencia de efectos sociales positivos. Derivar efectos sociales automáticos de la conversión individual es, obviamente, un discurso de legitimación de los intereses de expansión de la Iglesia demasiado obvio.

Según nuestra observación, el discurso individualista despliega dinámicas muy diferentes y diferenciadas de adaptación a las estructuras sociales transformadas neoliberalmente. En las iglesias neopentecostales de las clases media y alta, los miembros se hacen aptos para las tácticas de ascenso individual en el marco de duras condiciones de competencia. En las iglesias neopentecostales de clase baja, que curiosamente han surgido en las dos últimas décadas aproximadamente, el mismo individualismo equivale a la atribución individual del fracaso económico a la falta de fe y a la posesión demoníaca y, en consecuencia, a la “terapia” eclesial mediante el exorcismo de demonios por parte de los expertos religiosos. Con un poco de polémica, se podría hablar aquí de una transformación de la lógica medieval en estructuras neoliberales.

Sin embargo, todo esto no significa que no haya efectos sociales de la presencia de iglesias pentecostales y evangélicas en los barrios de clase baja. Los hay, sobre todo entre las pequeñas iglesias ancladas en los barrios, pero esto solo suele ocurrir cuando el trabajo

congregacional está orientado a estos efectos sociales o al menos abierto a ellos. Así ocurre, por ejemplo, cuando las iglesias pentecostales se involucran de forma organizada en la limpieza del entorno de residuos o en la construcción de tuberías de agua o líneas eléctricas para los barrios pobres; o cuando los pastores y las congregaciones se dedican al problema de las pandillas juveniles (*maras*), que no pocas veces están implicadas en el tráfico de drogas y libran encarnizadas guerras territoriales con armas de fuego pesadas en los barrios pobres. En este contexto, hay pruebas impresionantes de la participación de las iglesias. Por ejemplo, muchas bandas permiten que sus miembros se marchen si posteriormente participan de forma verificable en las comunidades eclesiales (cf. Brenneman, 2012; O'Neill, 2015). Se trata, por supuesto, de un trabajo social eclesial como el que también se encuentra –aunque con diferentes condiciones de actuación– en la Iglesia Católica o en las iglesias protestantes históricas sin especiales dinámicas de conversión. Sin embargo, a la inversa, también existe –esto también hay que decirlo aquí– un fenómeno menos deseable: las “narcoiglesias”. En parte por coacción de los narcotraficantes, en parte por la búsqueda de ventajas financieras y el establecimiento social, en parte también simplemente como organización de cobertura táctica, las iglesias protestantes individuales en los países relevantes para el tráfico de drogas están involucradas en las cadenas de suministro de la economía de la droga. En todos los casos, la fragmentación del campo protestante –y, por tanto, la falta de control y representación institucional, como es el caso de la Iglesia Católica– favorece estos desarrollos. Lo mismo ocurre con el trabajo comunitario de las iglesias pentecostales tradicionales establecidas, como la Iglesia de Dios (que se remonta a la misión de la *Church of God*, Cleveland, Tennessee), que se dedica a cuestiones de emancipación de la mujer y al apoyo mutuo de los miembros marginados de la iglesia. Esto aplica a la fundación de organizaciones religiosas no gubernamentales con fines de trabajo social y aplica a la incursión de las organizaciones neopentecostales en el sector de la

educación a través de la fundación de escuelas y colegios privados, que, sin embargo, también es un buen negocio.

En definitiva, se puede afirmar que el protestantismo en América Latina ha desarrollado una dinámica propia, claramente diferente a la del protestantismo en Estados Unidos. Esto se debe, entre otras cosas, a los factores religiosos y sociales de su entorno. En América Latina, el protestantismo es un factor de diversidad religiosa y sociopolítica que ofrece una alternativa a la Iglesia Católica y, por tanto, obliga a esta última a tomar medidas de reforma. Contribuye a la diversificación social, entre otras cosas, diversificándose a sí misma con una ligera correspondencia con las diferencias sociales estructurales. En otras palabras, las diferentes clases sociales se dan cuenta de las diferentes maneras de transformar la amplia oferta bajo el paraguas del protestantismo de forma adecuada. Este es un punto crucial para los efectos sociopolíticos del protestantismo en América Latina, que veremos con más detalle a continuación. Parte de esta adaptación transformadora a las estructuras sociales es que la mayoría de las iglesias (neo) pentecostales y evangélicas (al igual que el protestantismo histórico anteriormente) han abandonado su negación de la vida social desde una posición de sectas²³ y están en proceso de convertirse en una denominación, lo que significa que están involucradas en la configuración de la sociedad. De forma un tanto atrevida, se podría hablar de la aparición de un campo de iglesias populares muy diferenciadas. Esto tiene que ver, entre otras cosas, con el hecho de que con la tercera generación de historias de vida protestantes, la experiencia de la conversión como ruptura biográfica ha sido sustituida para muchos miembros por la experiencia de una continuidad religiosa específica. Esto incluye también una menor observancia religiosa al mismo tiempo que la persistencia de un habitus evangélico o pentecostal. En Chile, por ejemplo, hay una proporción considerable de pentecostales con una asistencia al culto

²³ El término no es peyorativo, sino que debe entenderse estrictamente en su sentido sociológico.

muy baja. El sociólogo chileno de la religión Cristian Parker Gumucio (2012, p. 41 y ss.) considera que el establecimiento de las iglesias protestantes y su alineación con la dinámica social general se debe en gran medida a este cambio generacional. Una mejor escolarización, un espectro más amplio de alternativas de acción social y una mayor influencia de la cultura de masas contribuyen a que las disposiciones religiosas de los actores se relacionen cada vez más con los procesos sociales y acaben entrando en el juego de la conformación de estos procesos.

Las tendencias actuales de desarrollo del protestantismo en América Latina que merecen especial atención pueden resumirse –según el juicio de los expertos latinoamericanos²⁴ en las siguientes:

- Creación e institucionalización de organizaciones neofundamentalistas, políticamente de derechas.
- Aumento simultáneo de los grupos de base cuyo trabajo se centra en la emancipación de la mujer, los problemas de los jóvenes y la ecología, que a menudo abandonan las iglesias más grandes por desacuerdos.
- Aparición de un protestantismo autóctono con un perfil sociopolítico y ecológico propio.
- Surgimiento de un pentecostalismo académicamente ilustrado entre la clase media educada con interés en la justicia social y la reforma (por ejemplo, en organizaciones como la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, RELEP).

Todos estos procesos pueden interpretarse, en lo que respecta al protestantismo, como una transformación en curso de disposiciones históricamente cultivadas.

²⁴ Durante un taller sobre la religión en América Latina con un grupo de expertos latinoamericanos, invitados por el Ministerio Federal de Asuntos Exteriores y el Instituto de Relaciones Culturales Extranjeras del ifa en Berlín, en febrero de 2019.

4.1.2.8 *Disposiciones históricamente generadas*

Al igual que en los Estados Unidos, en América Latina se han desarrollado ciertas disposiciones a lo largo de los siglos, desde la colonización y aún desde tiempos precolombinos, que son importantes para evaluar el papel del protestantismo en la política. Ciertamente, no se trata solo de disposiciones religiosas, sino también de las que se refieren a las relaciones sociales en general o, más concretamente, al ámbito político. En América Latina, esta reserva social de disposiciones no es en absoluto uniforme.²⁵

Hoy en día, se encuentran disposiciones y prácticas contradictorias sobre todo entre los actores protestantes. El protestantismo en América Latina fue (y hasta cierto punto sigue siendo) moldeado por los Estados Unidos por un lado, pero por otro lado está sujeto a una fuerte presión de transformación para adaptarse a las condiciones de existencia latinoamericanas. A diferencia de los Estados Unidos, el protestantismo no es la confesión dominante, sino una subordinada, cuyas disposiciones religiosas no pueden desarrollarse sin la influencia de las disposiciones, prácticas e instituciones dominantes del catolicismo. Además, en algunas partes del continente, las disposiciones culturales y religiosas de las poblaciones indígenas y afroamericanas influyen considerablemente en el desarrollo del protestantismo. Para identificar las disposiciones específicas de los protestantes en estas circunstancias, primero hay que esbozar las condiciones históricas previas.

4.1.2.8.1 CONDICIONES MARCO

En América Latina, el catolicismo en interacción con las monarquías española y portuguesa –y no, por ejemplo, los disidentes religiosos radicales como en los Estados Unidos– configuró inicialmente la sociedad colonial. La hacienda, su jerarquía, sus relaciones corporativas de patronazgo y su respaldo religioso, a través de la legitimación directa por parte de la Iglesia Católica (cada hacienda tiene una

²⁵ Una reflexión detallada sobre la “transformación a través del entrelazamiento” de las disposiciones religiosas puede encontrarse en Schäfer (2020a).

capilla) así como a través de la homología de la estructura de poder, se convierten en el prototipo de esta formación social. La hacienda desaparece como institución o como disposición a finales del siglo XIX;²⁶ pero las disposiciones moldeadas por ella siguen teniendo efecto durante mucho tiempo: la orientación hacia las jerarquías y las fuertes estructuras corporativistas en la familia, la economía, la religión y la política; la centralidad de las relaciones de familia numerosa en lugar del individualismo tanto en las clases altas como en las bajas; la impermeabilidad de las fronteras de clase para el ascenso social. En los procesos de refeudalización, las disposiciones correspondientes se transforman de forma completamente nueva con la lógica neoliberal en un autoritarismo moderno. En cuanto a la política, hay que decir que en América Latina –a diferencia de los Estados Unidos– el Estado fuerte ha sido tradicionalmente una cuestión de rutina, lo que no significa, sin embargo, que el Estado de bienestar no sea combatido hoy por poderosos grupos de interés. En cuanto a la religión, es evidente la afinidad de las disposiciones de la institución hacienda con el catolicismo jerárquicamente organizado. En cuanto al movimiento pentecostal, ya se constató en los años 70 (Lalive d’Epinay, 1969, 1975) que las congregaciones o iglesias asumen las funciones de la hacienda perdida. En Brasil, un efecto similar se observa en el papel de los “pastores presidentes” que dirigen sus iglesias como *fazendas*.

Con las luchas anticoloniales y el establecimiento de gobiernos liberales y nacionalistas en el siglo XIX, el conflicto con los representantes del sistema colonial no terminó (como sí ocurrió en Estados Unidos). Más bien, la tensión entre las fuerzas originalmente coloniales y conservadoras vinculadas a la Iglesia Católica tradicional,

²⁶Según Foucault, Kaltmeier (2016a, 2ª parte) entiende la hacienda como un *dispositif*, es decir, como una unidad social distinguible compuesta de institucionalidad, prácticas recurrentes y disposiciones correspondientes de los actores. Si se parte de que los hábitos pueden perdurar más allá del fin de las estructuras que les corresponden (efecto de histéresis, Bourdieu), es obvio que las actitudes y comportamientos de la hacienda pueden seguir encontrándose bajo estructuras sociales cambiadas.

por un lado, y las fuerzas originalmente anticoloniales, económicas liberales y capitalistas, continúa hasta hoy. El liberalismo, hoy de corte principalmente económico, no excluye en absoluto la dictadura como forma de gobierno. Desde el punto de vista religioso, el liberalismo tiene afinidad con el protestantismo, pero más importante es la imposición del laicismo de Estado en muchos países y, por tanto, la eliminación de la presencia católica en el ámbito político. El laicismo en América Latina es el resultado de una sangrienta lucha para acabar con el régimen colonial y el objeto de continuos enfrentamientos, a veces violentos, entre dos facciones de las clases dominantes. Se trata, pues, de una cuestión política en mucho mayor medida que en los Estados Unidos, donde la Primera Enmienda ha sido objeto de debate político, ha sido constantemente socavada por el debate público de todos modos, y hoy ha vuelto a ser objeto de intentos religiosos de influir en la Constitución en virtud de los afanes fundamentalistas de restauración religiosa.

Además, el antagonismo de clase estructuralmente establecido y sancionado por el clero se expresa también en la organización política de la resistencia desde abajo en partidos y movimientos socialistas y comunistas estables, tanto en las ciudades como en el campo. Esto tiene varios efectos en el ámbito religioso. El más fuerte es probablemente el cambio en el catolicismo a través de la Teología de la Liberación y sus organizaciones de base. En el protestantismo, por un lado, hay afinidades con partidos políticos de izquierda (por ejemplo, APRA en Perú, PRD en México), presumiblemente a partir de las posiciones marginales homólogas de los dos actores en relación con las clases dominantes. Por otro lado, la competencia objetiva también surge de la similitud de posición. Es típica la competencia entre las iglesias pentecostales (que tienen una alta frecuencia de servicios también durante la semana) y el movimiento obrero por el tiempo que los trabajadores podían o querían invertir tanto aquí como allí, como se pudo observar por ejemplo en Chile entre los fuertes sindicatos mineros y las iglesias pentecostales.

Hemos identificado el racismo como un destacado factor explicativo del conflicto religioso en los Estados Unidos. El racismo también es un factor importante en América Latina. Sin embargo, en los Estados Unidos se ha llevado a cabo una segregación mucho más brutal a través de la cuasi aniquilación de la población nativa, la esclavitud y la discriminación institucionalizada hasta los años 60; la diferencia racial es también un factor determinante para la afiliación a la iglesia (iglesias negras). La situación es similar con los inmigrantes cristianos de América Latina o Asia. En América Latina, a pesar de todo el racismo, se ha producido un “*mestizaje*” biológico y cultural mucho más fuerte, una mezcla étnica, que a veces incluso tiene un carácter programático (el *indigenismo* en México o en Brasil la *morenidade*).²⁷ No hay que estar de acuerdo con todas las posiciones del etnólogo brasileño Darcy Ribeiro (1980, 1983) para considerar con él la hibridación cultural y, por tanto, la aparición de una cultura mestiza diferenciada como un proceso civilizatorio decisivo para América Latina. Sin embargo, este proceso ha eludido durante mucho tiempo la jerarquía religiosa, especialmente la Iglesia Católica, debido a su anclaje en la clase alta. En consecuencia, la Iglesia Católica sigue teniendo una jerarquía predominantemente blanca, pero también ha desarrollado una pastoral inclusiva (*pastoral indígena*) y un simbolismo (por ejemplo, la Virgen de Guadalupe y otras Madonas de piel oscura), así como un relevo de cuadros en el sacerdocio de diferentes grupos étnicos y clases sociales. De todos modos, en el protestantismo, la mayoría de los miembros son casi todos mestizos o negros, como personas de clase baja y media. Solo en algunas iglesias neopentecostales (de la formación GERENCIA) se detecta objetivamente una restricción étnica a personas predominantemente blancas, aunque el significado subjetivo de este hecho parece tener poca importancia para la mayoría de los miembros.

Una condición marco muy importante para la misión protestante en América Latina, proveniente principalmente de los Estados

²⁷... por mucho eufemismo que haya detrás.

Unidos, es el dominio neocolonial de los Estados Unidos sobre América Latina en casi todos los campos de la práctica social, especialmente en la economía. Como continuación de la política hemisférica de la Doctrina Monroe y en aras de un acceso sin trabas a las materias primas baratas, se han producido innumerables incursiones militares y políticas de Estados Unidos en América Latina desde el siglo XIX. Este predominio rara vez equivale a una réplica de la cultura estadounidense, como es el caso, por ejemplo, de las iglesias neopentecostales de la clase media-alta en proceso de modernización. A menudo, se protesta silenciosamente o incluso en voz alta contra el dominio de Estados Unidos. Para decirlo brevemente: *los gringos* no son populares. Esto tiene efectos en el protestantismo, contra el que primero la jerarquía católica y después también los movimientos políticos han levantado sospechas de colaboración con los servicios de inteligencia estadounidenses. Especialmente desde principios de la década de 1960, los líderes nacionales más jóvenes de las iglesias protestantes se han distanciado de los misioneros estadounidenses y, a menudo, también del modelo cultural de Estados Unidos.

4.1.2.8.2 CONVERSIÓN Y MISIÓN

Un factor de suma importancia es que el protestantismo en América Latina no configuró la historia colonial y poscolonial como en los Estados Unidos, sino que llegó a una cultura formada por el catolicismo de manera foránea. Por tanto, no es en absoluto importante para la política en un principio, sino que primero debe luchar por una posición mínimamente significativa en la sociedad mediante misiones de conversión. En consecuencia, para la mayor parte del protestantismo latinoamericano, la conversión de los católicos en busca de nuevos adeptos sigue siendo central hoy en día, mientras que el protestantismo estadounidense es más directamente activo desde el punto de vista político. La tensión entre el protestantismo y el catolicismo en el campo religioso resultante del proselitismo solo puede superarse en casos aislados, por ejemplo, en la cooperación en temas políticos terceros, como la lucha por leyes restrictivas

del aborto o por la justicia social. Existe un intento generalizado de conciliar la misión de la conversión y un discurso sobre el propio significado social y político, al afirmar que los problemas sociales se resolverán por sí solos si se convierte al protestantismo el mayor número posible de personas.

4.1.2.8.3 EXCLUSIVIDAD Y PACTO

Las ideas religioso-políticas del excepcionalísimo *americano*, la alianza de Dios con el pueblo de los colonos y el Destino Manifiesto derivado de ella, como evidente llamado superior a los Estados Unidos, no son fácilmente transferibles al protestantismo en América Latina. En la autocomprensión del protestantismo estadounidense y de sus misioneros, la misión divina recae en los Estados Unidos, no en los países latinoamericanos. Estos últimos no son más que los destinatarios de la pretensión de los Estados Unidos de dominar el hemisferio occidental. La idea del Destino Manifiesto de los Estados Unidos resonó en la pretensión civilizadora de los primeros misioneros protestantes en América Latina, pero precisamente como fondo motivador de los misioneros, no de los misionados. Hoy en día, se puede hablar, en el mejor de los casos, de una identificación subordinada con la reivindicación estadounidense entre los neopentecostales de la clase media-alta. Se identifican con el modelo cultural de los Estados Unidos, especialmente con el neoliberalismo, se presentan en sus respectivos contextos nacionales como embajadores del *modo de vida* protestante norteamericano y, de este modo, intentan transferir el capital simbólico de los Estados Unidos a ellos mismos. La idea de un *Destino Manifiesto* nacional con el objetivo de dominar todo el hemisferio ni siquiera se expresa en el Brasil de Bolsonaro. En consecuencia, no hay contradicciones entre las tendencias a la cruzada o al aislamiento, como a veces aflige al protestantismo estadounidense.

Sin embargo, algunas megaiglesias toman su fuerte crecimiento como una oportunidad para ver simple y llanamente la gran promesa de Dios en su organización y transferirla a su país. Este es el

caso de la autorrepresentación de la Casa de Dios del predicador de la prosperidad Cash Luna²⁸ en Guatemala, y en una medida muy especial de la *Igreja Universal do Reino de Deus*, que ha construido una réplica masiva del templo davídico de Jerusalén en São Paulo como prueba de su propia posición en la historia semítica-cristiana de la salvación.

Incluso si la pretensión de exclusividad de la tradición peregrina se resiste a ser transferida, los protestantes latinoamericanos pueden transferir a sí mismos el motivo calvinista de la alianza de Dios con un pueblo; solo que entonces ya no es el pacto de Dios con los Estados Unidos, una nación con territorio y estructuras de gobierno, sino con un actor colectivo de posición subordinada en una sociedad principalmente rechazante. Es cierto que cada vez se habla más de que Dios bendice a los respectivos países a través de los protestantes –principalmente los de las formaciones LEY y GERENCIA– y que quiere entrar en un pacto con este país también a través de la mediación amistosa de su nuevo personal. Es obvio que a partir de un cierto peso público, se puede reclamar a través de una serie de factores cierta importancia para el país y que, por tanto, merezca ser considerado. Esta afirmación se formula religiosamente.

4.1.2.8.4 ESCRITURA Y REVELACIÓN

Una convicción propia del calvinismo estadounidense que juega un papel importante en la proyección política del protestantismo en América Latina es la suposición de que la ley de Dios proporciona las regulaciones apropiadas para los asuntos sociales y políticos. Esto tiene consecuencias ulteriores. La primera es el papel de la Biblia en este contexto; la segunda es el papel de la revelación directa de la verdad divina.

La Biblia es central en el protestantismo latinoamericano, excepto en el movimiento neopentecostal (GER), y se interpreta generalmente

²⁸El nombre de pila Cash no es, supuestamente, un truco publicitario, sino que se dice que tiene su origen en un impedimento del habla que Carlos Luna tenía de niño y que le impedía pronunciar el nombre correctamente.

en la tradición del biblicismo estadounidense. Sin embargo, la batalla entre la ciencia y la verdad bíblica que se libra en Estados Unidos desde finales del siglo XIX apenas tiene importancia en América Latina. Aquí se trata más bien de la aplicación práctica de los discursos bíblicos como ley divina en la sociedad. Esta función desempeña un importante papel social, en la medida en que los procesos de cambio social confusos y rápidos se viven como un desorden que exige un poder ordenador que contrarreste el caos. Además, se observa una homología funcional entre los creyentes católicos y evangélicos (LEY y EMA): lo que la Biblia es para los protestantes como ley y poder ordenador, es para los católicos su conferencia episcopal y el Papa.

En el movimiento pentecostal, y especialmente en el neopentecostal, la aceptación de la revelación divina directa desempeña un papel al menos tan importante como el de las Escrituras. Mientras que en el movimiento pentecostal de las clases bajas la revelación directa, por ejemplo a través de los profetas, se utiliza sobre todo en el contexto de la atención pastoral y las prácticas de curación, entre los neopentecostales de las clases medias y altas también gusta de servir como garante de la verdad para la evaluación de situaciones políticas y se utiliza para recomendar estrategias políticas. Esto es similar al uso de las “revelaciones” por parte de los expertos religiosos en los Estados Unidos, pero tiene muchos más problemas para ser visto como plausible en América Latina debido a la tensión con el catolicismo.

4.1.2.8.5 EL DIABLO Y LOS DEMONIOS

Las huestes de las tinieblas, tal y como se cultivaron en el puritanismo estadounidense y que siguen muy vivas en la derecha religiosa actual, desempeñaron inicialmente un papel subordinado en el protestantismo latinoamericano. En particular, no se utilizaron para el discurso político. En el movimiento pentecostal latinoamericano, anclado inicialmente solo en las clases bajas, el discurso sobre los demonios se utilizaba y se utiliza, a lo sumo, en relación con enfermedades físicas y mentales de difícil sanación y asociado a la creencia en

los milagros. En esto se parece al catolicismo popular. Al igual que en los Estados Unidos, la conexión del discurso del infierno y los demonios con la política se estableció recién en los años 80, a través de las organizaciones de la formación GERENCIA de la clase media-alta, sobre todo en Guatemala. El motivo de la guerra espiritual entre ángeles y demonios –creado y propagado en el movimiento neopentecostal estadounidense por el carismático evangélico C. Peter Wagner– contribuyó a procesar religiosamente las experiencias de conflicto de la guerra de contrainsurgencia mediante la demonización de los oponentes políticos. Puede aplicarse con flexibilidad a una gran variedad de situaciones de conflicto y no presupone más que una sólida confianza carismática en sí mismo y una falta de escrúpulos éticos y teológicos.

4.1.2.8.6 TIEMPO Y REINO DE DIOS

El milenarismo y la conformación de la comprensión del tiempo por esta doctrina juegan un papel importante en el protestantismo latinoamericano. Sin embargo, no hay ninguna conexión con el mesianismo o milenarismo indígena, afroamericano o vernáculo. Tampoco hay tensión en el protestantismo latinoamericano entre el futuro de un reino milenario de cualquier tipo y el pasado ideal de un prístino puritanismo. La visión milenaria del futuro, al igual que en los Estados Unidos, difiere mucho según las posiciones de clase de los diferentes actores religiosos. La esperanza de un futuro mejor en el Más Allá asociada al premilenarismo es más probable que se encuentre entre la clase baja y la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Las utopías posmilenarias de un reino milenario en la tierra bajo el liderazgo de verdaderos cristianos se encuentran más bien en las iglesias neopentecostales de la clase media-alta (GER) –siguiendo el evolucionismo positivista del siglo XIX. Allí también se encuentra la transformación teocrática del posmilenarismo en la doctrina del dominio, es decir, en una teocracia política de las iglesias neopentecostales en sistemas estatales realmente existentes.

Un enfoque completamente diferente de las visiones religiosas del futuro lo ofrece la escatología del Reino de Dios y de la liberación que se originó en la Teología de la Liberación católica, tal como se entiende en partes del protestantismo histórico y en los grupos de iniciativa protestante (VAR) en América Latina. La característica especial de esta dirección de la práctica protestante (VAR) es que en el curso de unas dos décadas de práctica similar, las disposiciones religiosas de la Teología de la Liberación así como las del *Social Gospel* en el Protestantismo Histórico se han vuelto mutuamente compatibles. Además, las similitudes prácticas se han reflejado teológicamente con el resultado de la aparición de una Teología de la Liberación de orientación protestante y ecuménica. También existe aquí un paralelismo de contenido con las iglesias negras de los Estados Unidos, que por cierto se expresa también en el hecho de que iniciativas protestantes de este tipo en América Latina recurren ocasionalmente al nombre Martin Luther King como emblema de organizaciones o programas (por ejemplo, el Centro Martin Luther King en Cuba). Las iglesias del protestantismo *mainline* en los Estados Unidos también están cerca de esta nueva línea del protestantismo latinoamericano. Una diferencia importante, sin embargo, es la posición social de ambos. Mientras que el *Social Gospel* en Estados Unidos está representado por el protestantismo *mainline* de la clase media (alta), los grupos latinoamericanos del protestantismo histórico pertenecen más bien a la clase media-baja y a la clase baja. Estas diferencias de posición tienen efectos en las posibilidades de acción y perspectivas políticas, por lo que no hablaremos de *Social Gospel* en relación con América Latina.

4.1.2.8.7 PERFECCIONAMIENTO Y PROSPERIDAD

En América Latina no existe una amplia tradición de perfeccionismo evolucionista y culturalmente determinante. La idea de la santificación progresiva, originada en el metodismo –representada en algunas comunidades metodistas cuantitativamente insignificantes como mejoramiento moral– se ha transformado en dos direcciones

en América Latina, de manera similar a los Estados Unidos. Entre los protestantes de clase baja (LEY y EMA), la santificación se asocia principalmente con una práctica de vida disciplinada y alineada con las normas de comportamiento de la iglesia. Debido a la relativa marginalidad del protestantismo y a las escasas posibilidades de acción política de una clientela de clase baja, apenas se produce aquí una transferencia de los ideales de santificación al conjunto de la sociedad. Esta transferencia se encuentra en la segunda dirección de desarrollo del perfeccionismo, un concepto evolucionista y de carácter individualista de la prosperidad en las organizaciones de clase media-alta (GER), que se elogia en público como modelo de desarrollo nacional. Dado que estas organizaciones y sus expertos tienen las correspondientes posibilidades de actuación, se busca definitivamente la transferencia a la política. Un desarrollo más reciente es el uso de la promesa de prosperidad por parte de las organizaciones neopentecostales en la clase baja. La lógica evolucionista tiene muy poca importancia aquí. En cambio, la prosperidad y la salud sirven como ideal que contrarresta una vida marcada por el fracaso económico y, al mismo tiempo, justifica por qué es necesaria una expulsión de los demonios del fracaso de los feligreses por parte de los expertos.

4.1.2.8.8 INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO

Mientras que en los Estados Unidos existe desde hace tiempo un contraste de larga duración entre un individualismo posesivo más urbano y un comunitarismo más rural, la tensión en América Latina es diferente. Tiene lugar entre un comunitarismo culturalmente anclado, que se remonta no solo al corporativismo católico, sino también a los movimientos socialistas e indigenistas, por un lado, y por el otro lado un individualismo de salvación y el individualismo posesivo, importado en primera instancia por los protestantes y los liberales, respectivamente. El individualismo de la salvación, con su énfasis en la conversión individual, se encuentra en consecuencia a menudo en el rechazo de las políticas de justicia social orientadas al colectivo, con el argumento de que la conversión individual del

corazón ya tendrá los efectos sociales deseados.²⁹ La variante individualista-posesiva está representada por organizaciones de la formación GER como “*Prosperity Gospel*”. La estrecha colaboración de estas organizaciones con los expertos de los Estados Unidos y sus propios desarrollos ulteriores de la ideología de la prosperidad equivalen, por lo general, a la transformación religiosa de la variante neoliberal del individualismo posesivo: la riqueza se identifica como religiosamente legítima y deseable *per se* (aunque sea ganada sin esfuerzo o esté al alcance de los no creyentes). La promesa de riqueza para la pretenciosa clientela se vincula a la cantidad de las donaciones de un creyente; y la falta de éxito de un cliente se atribuye a su falta de fe y de voluntad de ofrendar.

4.1.2.8.9 EMOCIÓN Y PODER

Mientras que en los Estados Unidos la práctica emocionalista se concentra cada vez más en la formación GERENCIA, en las organizaciones de la Prosperidad y el INC, y en la clase baja protestante prevalece un evangelicalismo más autoritario (LEY), en América Latina el emocionalismo se observa en todas las clases. El contexto en el que operan las pequeñas congregaciones pentecostales (EMA y VAR) es similar al de los primeros movimientos pentecostales en Estados Unidos. Esta práctica ritual cargada de emoción contribuye de forma similar a compensar la marginalidad social. Curiosamente, en América Latina también se observa una rutinización de la práctica ritual entre las congregaciones pentecostales establecidas de clase media-baja (LEY), en las que la orientación bíblica evangelical sustituye al emocionalismo. En el movimiento neopentecostal de la clase media (alta), la práctica emocionalista –similar a las organizaciones comparables de los Estados Unidos– sirve de legitimación religiosa directa de las

²⁹ Si se parte de la base de que el ideal es una sociedad totalmente conversa con las correspondientes instituciones políticas controladas, se puede hablar aquí de un concepto tácitamente teocrático. No es que las iglesias individualistas de salvación estén automáticamente cerca de la teocrática *Dominion Theology*. Pero existe la mencionada afinidad entre las disposiciones religiosas, que en determinadas circunstancias pueden ser utilizadas para la movilización teocrática.

opiniones, la posición social y la pretensión de la clientela. Además, el especial significado del sentimiento (religioso) ofrece a los expertos muchas posibilidades de manipulación política, al sustituir la argumentación racional basada en la comprobación de los hechos por la práctica de atizar las emociones.

4.1.2.8.10 CONQUISTA EN LUGAR DE TRIUNFO

Por último, hay que hacer referencia a la descripción de la identidad de los protestantes blancos estadounidenses con el término “*chosen triumph*” (v. más arriba, el apartado 3.3.1). Por supuesto, no se puede hablar de esto con respecto al protestantismo latinoamericano. Sin embargo, tal vez se pueda hablar de “*chosen conquest*” en vista de la autocomprensión de los protestantes políticamente activos: la “conquista de la nación” como forma de práctica predilecta.

4.2 Panorama estadístico de América Latina: diversidad variable

El ámbito religioso en América Latina está tan fragmentado como el de Estados Unidos. Esto vuelve a plantear problemas con las estadísticas (v. abajo el Recuadro 4.1). En el contexto de la introducción al método (v. apartado 2.2) ya hemos abordado algunas características socioestructurales del protestantismo latinoamericano utilizando el ejemplo de Guatemala. Aquí, una visión general basada en datos estadísticos completará el panorama.

Recuadro 4.1. Problemas de los datos estadísticos

Freston llama la atención sobre los problemas de las estadísticas en América Latina. Se aplican salvedades similares a los datos relativamente coherentes del Pew Research Center y, en última instancia, también a los Estados Unidos. ¿Cómo, por ejemplo, se transmite semánticamente en las encuestas la categoría “renewalist”—que tiene sentido desde un punto de vista sistemático—de manera que los encuestados puedan ubicarse a sí mismos? ¿Los “carismáticos” son siempre católicos, o también se sienten

interpelados los neopentecostales, que—como sabe el autor por muchas entrevistas— por su parte no quieren ser percibidos como pentecostales en absoluto? ¿Se tiene en cuenta la afiliación o el compromiso múltiples en absoluto? Por lo general, esto no es así. En los censos, además, se introducen a menudo distinciones sin sentido, de modo que además de la categoría “evangelical”, por ejemplo, aparecen otras como “Bautista” o “Metodista”. ¿Cómo puede relacionarse la inclinación política con la pertenencia a una formación religiosa relevante? Las encuestas, por lo general, solo pueden hacer esto último de forma muy limitada. Esto requiere estudios más profundos, como los realizados por el equipo del Centro de Investigación Interdisciplinaria sobre Religión y Sociedad (CIRRuS) de la Universidad de Bielefeld en Guatemala y Nicaragua.

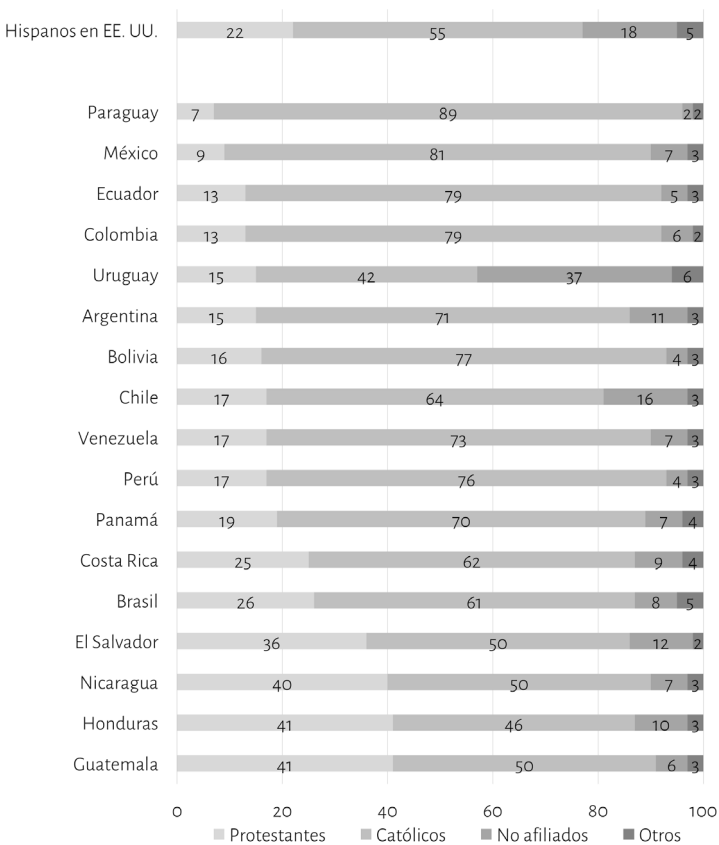
Fuente: Freston (2012, p. 84 y ss.).

Es importante señalar que la fragmentación en América Latina se manifiesta de forma muy diferente a la de Estados Unidos. En Estados Unidos, al profundizar en la historia de la práctica religiosa y en la formación de los actores religiosos, hemos encontrado —en contra de las expectativas iniciales— fuertes efectos de la afiliación étnica (“*race*”) en las estrategias religiosas y políticas de los diferentes actores colectivos. Este no es el caso para América Latina. La filiación étnica y la discriminación desempeñan un papel en las sociedades, especialmente en los países andinos, Guatemala y el sur de México. Han favorecido la aparición del protestantismo autóctono en las últimas tres o cuatro décadas. Pero el factor con mayor poder explicativo de la diferenciación interna a nivel nacional —en consonancia con los pronunciados y muy estables antagonismos de clase en América Latina— es la posición socioeconómica y las oportunidades de acción que le corresponden. Le siguen factores como la fuerza de la Iglesia Católica y —complementariamente— la duración y el grado de orientación laicista del Estado respectivo y, por último, la afiliación étnica. Estos factores también se reflejan en la comparación internacional, que exponemos en primer lugar.

4.2.1 Comparación internacional

En toda América Latina, la proporción de población no católica aumenta de forma más o menos constante. En algunos países con fuerza (por ejemplo, El Salvador y Guatemala), en otros solo muy débilmente (por ejemplo, México y Paraguay). En cualquier caso, la cuota de población católica disminuye en competencia con el protestantismo y el agnosticismo, que también aumenta.

Figura 4.2. Afiliación religiosa por países (en % de población)



Fuente: Pew Research Center (2014b, p. 12).

Un resumen estadístico basado en las cifras relativamente fiables del Pew Research Center de 2014 muestra el siguiente panorama. Guatemala, junto con los demás países de América Central, se encuentra a la cabeza del subcontinente en cuanto a la proporción de población protestante (alrededor del 40 %).³⁰ Paraguay y México tienen la menor cuota de población protestante, con un 7 % y un 9 % respectivamente (a pesar de los inmigrantes menonitas en Paraguay). Brasil se encuentra en la zona media-alta, con una cuota del 26 %. Uruguay es una excepción interesante, debido a su porcentaje marcadamente alto de desafiliados, en su mayoría agnósticos. Esto podría deberse a los contrastes sociales menos pronunciados y al desarrollo temprano de una clase media educada, que también está fuertemente orientada hacia los modelos sociales europeos y la filosofía de la Ilustración.

En cuanto a la fuerza del protestantismo en América Latina, a primera vista se podría suponer que la proximidad geográfica de los Estados centroamericanos a los Estados Unidos y, por tanto, a sus organizaciones misioneras, es el factor que más explica esta estructura. Esto, sin embargo, se relativiza rápidamente cuando uno se da cuenta de que la misión y el desarrollo de las organizaciones protestantes locales en el sur de América Latina procedieron inicialmente de forma aún más rápida.³¹ La hipótesis geográfica no puede sostenerse, sobre todo en lo que respecta a México, donde ya había una

³⁰ Las encuestas recientes en Guatemala muestran un porcentaje aún mayor del 45 %.

³¹ En Argentina, ya había unas 7 organizaciones misioneras en funcionamiento en la segunda mitad del siglo XIX. En Chile, había 2 misiones, y en 1910 ya se había fundado la primera iglesia pentecostal local (Metodista Pentecostal). En Brasil, la *American Bible Society*, los *Southern Presbyterians* y los *Southern Baptists* ya estaban activos en el siglo XIX. Ya en 1910, los inmigrantes italianos fundaron la congregación pentecostal *Cristã do Brasil* y, en esa misma fecha, los misioneros pentecostales suecos participaron activamente en la fundación de las primeras *Assembleias de Deus*. En Centroamérica, por el contrario, solo los Moravos (Hermanos de Bohemia) estaban activos en la segunda mitad del siglo XIX, en Guatemala solo estaba la Iglesia Presbiteriana, y en los demás países solo había una misión en cada caso.

actividad misionera muy viva en el siglo XIX³² y la autóctona Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús fue fundada ya en 1914. No sirvió de nada. El Estado revolucionario se volvió laicista, fue capaz de anclar un habitus revolucionario en la población mexicana y, de diversas maneras, acotó la labor tanto de la Iglesia Católica como de los protestantes dentro de unos límites muy estrechos durante casi todo el siglo XX. Si se observan otros países latinoamericanos, además del grado de laicismo del Estado, la naturaleza y la densidad de la conexión entre el Estado y la Iglesia Católica también pueden haber desempeñado y siguen desempeñando un papel importante en el desarrollo del protestantismo. En Argentina, por ejemplo, la Iglesia Católica sigue teniendo prerrogativas garantizadas por la Constitución en lo que respecta a su estatus legal; en Paraguay y Colombia, la libertad religiosa no se consagró en la Constitución hasta principios de los años 90; en Brasil, no lo hizo definitivamente hasta 1988. En Guatemala, la Iglesia Católica ya había perdido su estatus de religión estatal con la Constitución de 1879 y renunció oficialmente a ella en 1884. En la misma década, el gobierno liberal invitó al primer misionero protestante de Estados Unidos. Pero incluso el estatus legal por sí solo explica las diferencias de forma insuficiente. De hecho, solo pueden aclararse con estudios exhaustivos sobre cada país.

También hay que señalar otros dos aspectos que relativizan las cifras. Con el aumento de sectores protestantes y de desafiados, así como de sectores no cristianos en las sociedades, se avisa un grado diferente de diferenciación religiosa. Sin embargo, esta cifra es generalmente baja, excepto en Uruguay. En particular, no se puede suponer que los no creyentes diversificados se movilicen fácilmente para sus propios fines, ya que estos fines difícilmente pueden estar articulados de forma homogénea. Además, cabe suponer –y esto lo sabe el autor por su investigación de campo– que este grupo de personas

³² En 1864 American Bible Society y Baptist Church en Monterrey; luego Friends, Congregacionalistas, Northern Presbyterians, Southern and Northern Methodists, Southern Presbyterians, y en 1880 Southern Baptists, así como la formación de una primera organización paraguaya en 1888.

puede, en parte, no tener relaciones de afiliación, pero sí mantener relaciones clientelares con organizaciones religiosas. En este caso, es muy posible que estas personas puedan movilizarse *ad hoc* con arreglo a ciertos intereses colectivos.

Esto trae a colación el poder de movilización de los grupos de presión con un número reducido de miembros originales. En Colombia, con solo el 13 % de la población protestante, una coalición de actores neopentecostales al unísono con actividades católicas conservadoras logró provocar el “no” en el referéndum sobre el proceso de paz, apoyando así la posición de los sectores reaccionarios de la burguesía. Por lo tanto, la mera cuota de población protestante también dice bastante poco sobre el peso político de los actores protestantes. Esto, a su vez, depende en gran medida de la posición social que ocupan estos actores. Los miembros de las pequeñas iglesias de los barrios pobres tienen ocupaciones muy distintas a las campañas nacionales. Los funcionarios de instituciones grandes y pudientes con las correspondientes conexiones en los círculos dirigentes de una sociedad tienen muchas más posibilidades de actuar de acuerdo con su posición –y suelen aprovecharlas. Los análisis de los países lo mostrarán muy claramente.

A pesar de todas las incertidumbres relativas a la interpretación de los porcentajes nacionales de población protestante, se pueden hacer las siguientes constataciones para nuestra investigación posterior, que se centrará en una muestra contrastada de tres países.

- *Guatemala* es nuestro país de primera elección por su fuerte carácter protestante y su perfil político marcado por el liberalismo, así como por diversas características sociodemográficas.
- *Brasil* se encuentra en la mitad del campo en cuanto a la proporción de la población protestante. Además, debido a su mezcla específica de población, tiene características especiales que merecen su propia atención.

- *México* tiene una proporción media muy baja de protestantes en su población, y es de gran importancia precisamente por esta razón, así como por su poder económico y su ubicación. Además, México es –junto a Uruguay– el país con el laicismo más marcado en la región.
- Consideraremos a otros países solamente en referencia a episodios o aspectos específicos. Este es el caso, por ejemplo, de Colombia en relación con el referéndum sobre el proceso de paz o de Ecuador con su pronunciado protestantismo indígena.

Para concluir las consideraciones sobre la comparación internacional de las cuotas de población protestante, cabe preguntarse a qué conduce el desarrollo de la diversificación religiosa en América Latina. Paul Freston (2012, p. 78 y ss., p. 84 y ss.), un politólogo con larga experiencia e intensos estudios en América Latina, proyecta un escenario para el futuro que no es diferente al de los entornos eclesiásticos populares –salvo por el factor de la altísima diversidad institucional de la cuota de población protestante. Freston supone que la Iglesia Católica en algunos países podría reducirse por debajo del 50 % de la población total. Este proceso, por cierto, ya está ocurriendo en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Honduras. Esto convertiría a la Iglesia Católica en una denominación entre otras, aunque siga siendo la más fuerte. Al mismo tiempo, sin embargo, también significaría que el crecimiento de las iglesias protestantes cesaría. Sin embargo, esta proyección no es probable para todos los países, como veremos en un pequeño resumen estadístico en las próximas páginas. Para Brasil, en todo caso, Freston predice que la proporción católica de la población caerá por debajo del 45 % en las próximas décadas; pero que esta Iglesia Católica experimentará una revitalización de las actividades misioneras, sobre todo a través de los carismáticos. Es probable que el protestantismo estanque su crecimiento con un porcentaje similar de la población; esto lo estabilizaría, lo privaría de su impulso de crecimiento y, además, lo mantendría fragmentado.

Las visiones protestantes de obtener el control de sociedades enteras a través de la gran masa de conversos serían un sueño frustrado en la meseta de crecimiento. Un pasado dorado, como el que fantasean muchos evangelicales en Estados Unidos, tampoco existe para los protestantes de América Latina. En estas condiciones, también habrá que redefinir la labor eclesiástica de los protestantes. Respecto al acceso de los actores protestantes al poder político, esto significa que deberían tener más en cuenta las diferencias socioestructurales en sus estrategias de movilización política. Esta sería la tarea de los estrategas políticos atentos; pero por el momento solo unos pocos parecen tener tal competencia.

Sin embargo, para el análisis sociológico de las actividades sociopolíticas de los actores religiosos, la estructura social suele ser un aspecto indispensable de la investigación. Solo el esclarecimiento de la conexión entre el posicionamiento social objetivo de las formaciones religiosas y sus habitus y discursos religiosos permite aclarar sus posibilidades de acción política.

4.2.2 Diferencias internas y migración

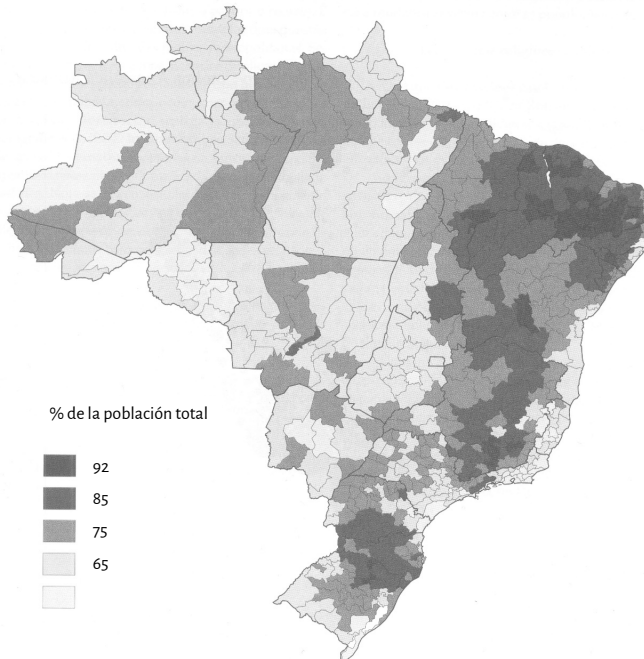
Las diferencias interestatales solo son significativas en cierta medida cuando los procesos internos desempeñan un papel decisivo. En México, por ejemplo, el porcentaje de población protestante es muy bajo a nivel nacional, un 9 %. Es más bajo en la región tradicionalista y de clase media del Bajío (partes de Aguascalientes, Guanajuato, Jalisco y Querétaro), que tiene una calidad de vida superior a la media. En cambio, en la gran región de Chiapas, Tabasco y Campeche, los estudios mexicanos sitúan el porcentaje de población protestante en torno al 30 %.³³ También se observa que el grado de marginalidad de estas zonas es muy alto en una comparación nacional.

³³ Cf. los mapas en De la Torre Castellanos y Gutiérrez Zúñiga (2007, p. 191, mapa 5.1) y las series temporales entre 1950 y 2000 (p.140 y ss., mapas 3.1-3.6).

Sin embargo, no es una ley universal que la cuota de población protestante sea especialmente alta en las regiones de alta marginación. Las diferencias a nivel nacional pueden tener varias razones. Sin embargo, hace tiempo que se ha identificado un factor muy importante de aumento de la conversión (Willems, 1967): la migración laboral o por pobreza.

En Brasil, esto puede verse claramente en la estructura de distribución geográfica de las denominaciones.³⁴

Figura 4.3. Distribución geográfica de la Iglesia Católica, Brasil, 2000

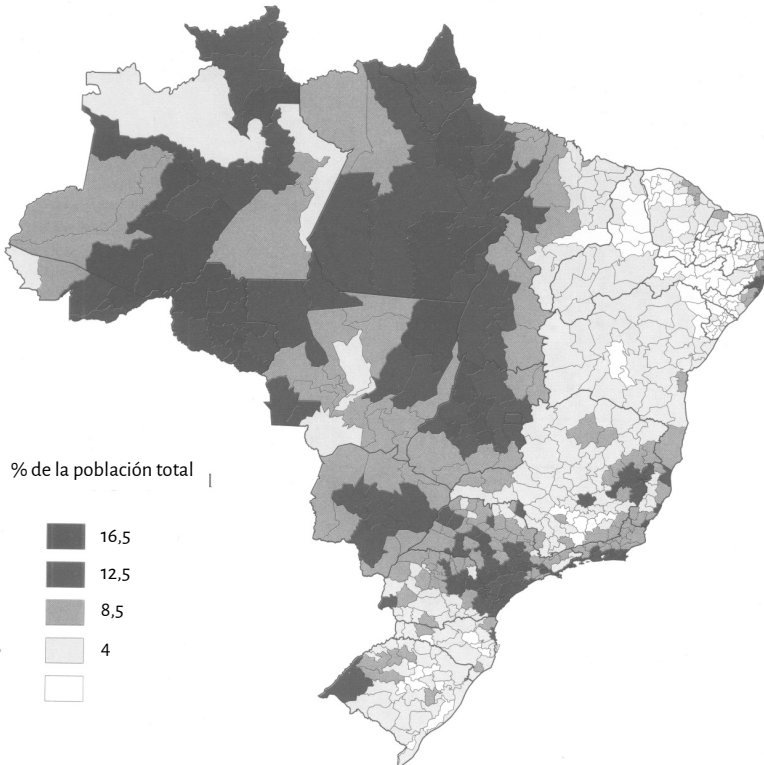


Fuente: "Figura 1.02: Religião Católica Apostólica Romana" (Jacob et al., 2003, p. 20). Porcentajes de la población total: del 65 % al 92 %, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

³⁴ Todos los mapas de Brasil son de Jacob et al. (2003).

La distribución de la población católica en el año 2000 (cf. Fig. 4.3) muestra con claridad que está especialmente representada en el noreste. El *nordeste* no solo se caracteriza por la pobreza y la marginación: los barrios marginales de las grandes ciudades también lo hacen. Más bien, en las últimas décadas, el noreste de Brasil ha representado la combinación de pobreza rural con relativamente poco cambio estructural y poca o ninguna inmigración.

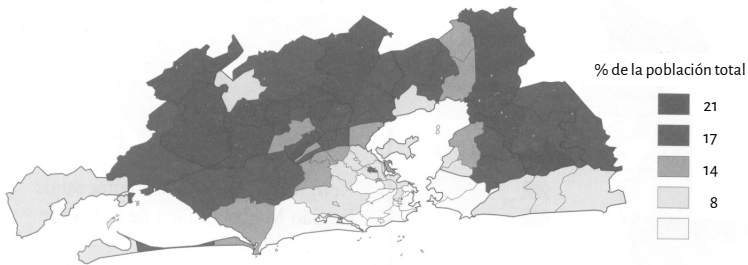
Figura 4.4. Distribución geográfica de las iglesias pentecostales, Brasil, 2000



Fuente: “Figura 3.02: Religiões Evangelicais Pentecostais” (Jacob et al., 2003, p. 46).
Porcentajes de la población total: del 4 % al 16,5 %, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

La comparación con la distribución de la población pentecostal muestra su concentración en áreas, podríamos decir, “complementarias”: en las grandes regiones de asentamiento de Mato Grosso, Rondônia, Pará y Amazonia, y también en los centros urbanos del sur, especialmente São Paulo y Río de Janeiro –todas estas, áreas con alta *presión migratoria*.

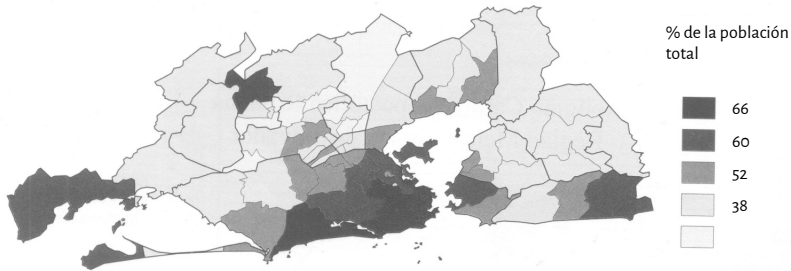
Figura 4.5. Distribución geográfica de las iglesias pentecostales, Río de Janeiro, Brasil, 2000



Fuente: “Figura 3.13: Religiões Evangelicas Pentecostais. Região Metropolitana do Rio de Janeiro” (Jacob et al., 2003, p. 52). Porcentajes de la población total: del 8 % al 21 %, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

Si se observa con más detenimiento las zonas urbanas de inmigración, surge otra relación complementaria entre católicos y pentecostales. El ejemplo de Río de Janeiro muestra (como cualquier otro) que las iglesias pentecostales se concentran en las zonas urbanas marginales del norte (Zona Norte 1 y 2, Nova Iguaçu, Duque de Caxias, etc.). Esto habla de su anclaje en la clase baja informal y formal. Sin embargo, los datos no distinguen entre los tradicionales (LEY y EMA) y los neopentecostales (GER). Con excepciones –la *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) mantiene su iglesia central desde hace mucho tiempo en el norte de Río, en Madureira– los neopentecostales tienden a construir sus templos en buenas ubicaciones, como Barra de Tijuca.

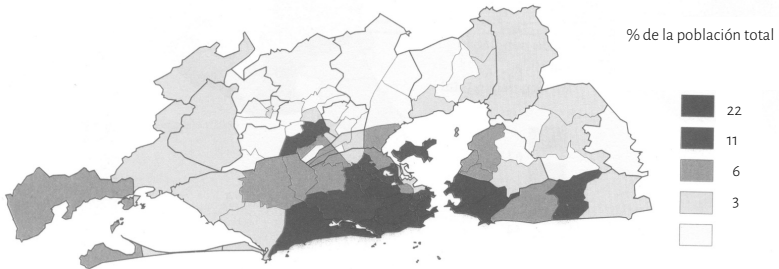
Figura 4.6. Distribución geográfica de la Iglesia Católica, Río de Janeiro, Brasil, 2000



Fuente: “Figura 1.13: Religião Católica Apostólica Romana. Região Metropolitana do Rio de Janeiro” (Jacob et al., 2003, p. 26). Porcentajes de la población total: del 38 % al 66 %, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

La correspondencia complementaria con la localización de la parte católica de la población es casi sorprendente. Los católicos se concentran en la acomodada Zona Sul, con barrios como Barra de Tijuca, Ipanema, Copacabana, Flamengo, Catete, etc., así como en el Centro, el Centro Histórico y Neterói, zonas de las tradicionales clases media y alta. Sin embargo, la concentración del catolicismo no significa que las iglesias neopentecostales no practiquen en esta región. La IURD fue fundada en Copacabana en 1978, aún mantiene el local y también está presente en Barra de Tijuca.

Figura 4.7. Distribución geográfica de la educación superior, Río de Janeiro, Brasil, 2000



Fuente: “Figura1.14: Nivel Escolar Superior. Região Metropolitana do Rio de Janeiro” (Jacob et al., 2003, p. 26). Porcentajes de la población total: del 3 % al 22%, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

La correspondencia esbozada de las confesiones religiosas con las clases sociales a través de la zona de residencia se confirma, cuando se echa un vistazo a la distribución de la educación superior en toda la zona urbana. Esto se corresponde exactamente con la distribución religiosa y, al mismo tiempo, muestra la diferencia de clase mediada por el nivel de educación. La región de los pentecostales registra un bajo nivel de educación superior, la de los católicos uno alto.

Figura 4.8. Distribución geográfica de las personas no religiosas, Río de Janeiro, Brasil, 2000



Fuente: “Figura 6.08: Pessoas sem Religião. Região Metropolitana do Rio de Janeiro” (Jacob et al., 2003, p. 122). Porcentajes de la población total: del 11 % al 24 %, con base en datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Censo Demográfico (2000).

Hay que añadir una última observación. Al igual que en otros países latinoamericanos, en Brasil ha aumentado considerablemente el número de personas sin afiliación religiosa, generalmente agnósticas. Su distribución en el área urbana de Río muestra que la mayoría de ellos no pertenecen a la clase media, sino que se concentran en las zonas marginales, donde también se concentran los actores religiosos más comprometidos. Esto no significa necesariamente que el agnosticismo esté relacionado con un bajo nivel de educación. Las conversaciones personales con intelectuales empobrecidos, profesores universitarios desempleados y artistas de piel negra en zonas decididamente marginales de Duque de Caxias me llevan a pensar que el agnosticismo tiende a asociarse con un mayor nivel de educación y una reflexividad más independiente por parte de los actores de las zonas pobres también. En cualquier caso, se puede afirmar, lo que también confirma el equipo de investigación brasileño en torno a Paulo Barrera, que en las mismas zonas urbanas marginales donde crecen las variantes de clase baja del pentecostalismo, el agnosticismo también se está fortaleciendo. En este contexto, sin embargo, siguen abiertas muchas interrogantes.

La distribución geográfica en Brasil muestra que las observaciones de Emilio Willems (1967) sobre la migración, citadas anteriormente, deberían modificarse un poco. La migración y la conversión no solo se producen como éxodo rural. Más bien, se encuentra un alto índice de conversión en las zonas rurales cuando son zonas de inmigración con una fuerte dinámica agrícola (en cualquier nivel tecnológico). Esto también lo confirman los patrones de crecimiento de los movimientos evangélicos y pentecostales en Centroamérica. En Guatemala y Honduras, se puede demostrar claramente que ya en las décadas de 1940 y 1950, con el establecimiento de las plantaciones de banano, el inicio de la industrialización y el empuje planificado de la frontera agrícola hacia nuevas regiones, así como el desplazamiento de los residentes locales y los movimientos migratorios asociados, hubo un mayor crecimiento de las iglesias protestantes en el campo que en las ciudades. Por cierto, el protestantismo también

creció con fuerza allí donde la Iglesia Católica era conservadora, estaba organizada jerárquicamente y se esforzaba poco por llegar a la población (Schäfer, 1992a, p. 124 y ss.).

Por lo tanto, de forma más general que Willems, se puede hablar de que el cambio religioso se produce con más frecuencia allí donde se produce el cambio social. Esto pone de manifiesto otro factor del cambio religioso: la interacción entre las estructuras sociales que generan una demanda religiosa, por un lado, y la correspondiente oferta religiosa de los expertos, por otro. La adecuación de esta oferta hace más probable una aprobación de los expertos por parte de la clientela, y la creatividad de los expertos en la transformación simbólica de las creencias religiosas en estrategias políticas es un factor importante para su éxito en la política. En los siguientes análisis de los países y del tratamiento de las cuestiones controvertidas, nos centraremos exclusivamente en la lógica práctica de los expertos, no en la de sus seguidores.

4.3 Selección de estudios por países

Debido a la gran diversidad y actividad de las iglesias protestantes y de las organizaciones de ayuda, la situación en cada uno de los países latinoamericanos es igualmente compleja y, en ocasiones, incluso más opaca que en los Estados Unidos. La consecuencia podría ser escribir un estudio separado para cada país a la escala del estudio sobre los Estados Unidos. Esto no es factible en el marco actual. Además, cabe preguntarse si no es probable que el correspondiente progreso de los conocimientos disminuya continuamente debido a la superposición de similitudes. ¿Y las diferencias?

La diferencia entre los países en cuanto a la proporción de población protestante es ciertamente importante para la capacidad de los actores políticos de influir en la política. Además, existen diferencias estructurales en los respectivos campos nacionales de competencia religiosa, de las que se deriva una diferente capacidad de una

misma organización para prevalecer en distintos países. Además, las diferentes condiciones de socialización cultural y socioeconómica a nivel nacional también dejan su huella en las disposiciones religiosas, de modo que las diferencias claramente perceptibles en las actitudes religiosas entre los distintos países sugieren diferencias en el *habitus*.

Si, por ejemplo, se pregunta a los guatemaltecos si están de acuerdo con la afirmación de que solo su propia religión es la correcta, se encuentra una tasa de acuerdo relativamente alta, en torno al 40 %, entre todos los encuestados, independientemente de la confesión o religión a la que pertenezcan, pero ligeramente encabezada por los católicos.³⁵ Esto sugiere, entre otras cosas, una fuerte competencia en el ámbito religioso. Si se hace la misma pregunta en Brasil, la respuesta es claramente diferente. La mayoría está en desacuerdo con la afirmación de que solo la propia religión es correcta, encabezada por los católicos con casi un 45 % y por los protestantes con un notable 26 % (mientras que en Guatemala esta cifra solo ronda el 6 %). En consecuencia, solo un 26 % de los protestantes (y un 16 % de los católicos) consideran que su propia fe es la única que salva. Por tanto, Brasil tiene una práctica religiosa más tolerante que Guatemala. Esto puede tener que ver con la mayor diversidad cultural del país, que durante mucho tiempo tuvo una función emblemática para la identidad nacional (*morenidade, homem cordial*); quizás con una menor competencia en el ámbito religioso debido a la menor proporción de protestantes; y posiblemente (!) también con una mayor atención a los efectos cotidianos de la práctica religiosa entre los “simples” creyentes.

El objetivo de este libro no es ofrecer una explicación exhaustiva de estas diferencias. Sin embargo, en los análisis de los países se pueden encontrar indicios útiles. El contraste cuenta más que la similitud. Para limitar el trabajo de análisis a un grado razonable y hacerlo de manera científica, la estrategia de elegir ejemplos con un

³⁵ Sobre estas cifras véase Schäfer (2009b, pp. 500-501).

fuerte contraste se presenta como obvia. Por lo tanto, a continuación realizo tres análisis de países. Los países se seleccionaron principalmente en función del tamaño de la población protestante: Guatemala, Brasil y México. En esta selección también influye el hecho de que el autor ha realizado investigaciones de campo en los tres países, más intensamente en Guatemala desde 1983. Además de su elevada población protestante, Guatemala tiene la ventaja de experimentar, de forma similar a Ecuador, una revitalización indígena en el marco de las iglesias protestantes y una fuerte politización del protestantismo, aunque diferente a la de Brasil. Este país lusófono del tamaño de un continente representa el medio estadístico en cuanto a la distribución de población religiosa. Al mismo tiempo, pone en juego una notable diversidad cultural con influencia en la práctica del protestantismo. Por último, México, con la menor población protestante de América Latina, ofrece un ejemplo de las posibilidades y los límites de los actores protestantes en un Estado programáticamente laicista y socialmente revolucionario.

De acuerdo con la importancia del caso Guatemala –que también se subraya repetidamente en la literatura de investigación– he realizado un análisis relativamente preciso de antemano para este país con el objetivo de desarrollar las formaciones religioso-políticas (ESPERANZA, LEY, GERENCIA y VALORES) a partir de la investigación empírica. Ya he presentado en parte los resultados introduciendo esta clasificación. Así, tras la problematización de la situación actual sobre el fondo de una descripción del desarrollo histórico, se pueden enfocar las controversias políticas importantes desde la perspectiva de las formaciones religioso-políticas implicadas. La discusión de los procesos políticos actuales tiene lugar, pues, desde la perspectiva de las formaciones. En el estudio sobre Brasil, partimos de que nuestra taxonomía de las formaciones religioso-políticas es válida también para este país. Por lo tanto, la aplicaremos específicamente a Brasil después de la introducción histórica al protestantismo actual. solo entonces veremos los procesos políticos que llevaron a la elección de Bolsonaro y la implicación de las diferentes formaciones religiosas

en estos conflictos. Este enfoque tiene en cuenta el hecho de que Brasil tiene un campo religioso extremadamente diverso. La primera categorización de los actores se ha confirmado en el análisis empírico y facilita el estudio de sus actividades políticas. En lo que respecta a México, también esbozamos las formaciones político-religiosas tras haber presentado un esbozo histórico. Las observaciones que siguen sobre el proceso político que llevó a la elección del presidente (probablemente) protestante Andrés Manuel López Obrador se elaboran luego con especial referencia a un campo de conflicto específicamente mexicano: la confrontación de los actores religiosos con el Estado laico.

Los estudios por países también permiten identificar complejos temáticos globales para su posterior análisis y ubicarlos de forma específica para cada formación.

Capítulo 5

Religión y violencia: Guatemala

*“Al pastor nosotros le damos el cash,
y él nos tiene en la luna”.¹*

En Guatemala, casi la mitad de la población es ahora protestante. Esto convierte al país en el puntero de las estadísticas latinoamericanas en este aspecto.² El país también está a la cabeza en el coeficiente de desigualdad humana, que con 28 es superior a los cocientes de desigualdad de Nicaragua (23), Brasil (23) o México (21) y casi el doble que el de Chile (15) o Venezuela (17).³ La tasa de homicidios (27 por cada 100 mil habitantes) también es alta comparada con la de México (19), Nicaragua (7), Perú (7) o Chile (3), aunque no tan alta como la de Brasil (29) o incluso la de El Salvador (82), aterrorizado por las maras.⁴ Por el contrario, muchos protestantes latinoamericanos,

¹ Dicho popular sobre el predicador de la prosperidad Cash Luna, Guatemala.

² Pew (2014) da un 41 %; a la fecha, la cifra se sitúa en torno al 45 % o justo por encima.

³ Cf. Datos de Desarrollo Humano (PNUD, 1990-2017): <http://hdr.undp.org/en/data>. Aquí, en particular, el coeficiente de desigualdad: <http://hdr.undp.org/en/indicators/135006> (consultado el 20 de marzo de 2019). Estos datos son más completos que el coeficiente de Gini. Según la documentación técnica de los datos, estas cifras se calculan como la media aritmética de la esperanza de vida, la educación y los ingresos. los Estados Unidos y Alemania para comparar: 12 y 8.

⁴ Las tasas de homicidio se pueden encontrar en los datos del PNUD: <http://hdr.undp.org/en/content/homicide-rate-100000> (consultado el 1 de marzo de 2019). Los Estados Unidos y Alemania, a modo de comparación: 5 y 1 homicidio por cada 100 mil habitantes.

no solo en Guatemala, afirman que la conversión del mayor número posible de individuos al “evangelio” santifica una nación y provoca una transformación para mejor en todos los asuntos sociales y políticos. ¿Y si no fuera así? Podría darse el caso de que la desigualdad históricamente extrema entre las clases sociales, unida al racismo y a un aparato estatal muy débil en política social pero muy presente y corrupto en la violencia policial, sea un caldo de cultivo ideal para el cambio religioso. También podría ser que los intentos evangelicales de “sanar” este estado mediante un compromiso político “basado en la fe” dejen al Estado moribundo y más bien conduzcan a la infección de los médicos piadosos con el virus de la corrupción. Contra esta consideración, los galenos radicales, como veremos, se inmunan con la afirmación de que solo el diablo planta tales ideas en el cerebro de los críticos.

Aparte de los factores mencionados –desigualdad social, racismo, etc.– desde una perspectiva histórica, la elevada cuota de población protestante también se remonta al papel de los liberales en la historia del país.

5.1 Perspectivas históricas: laicismo, violencia y guerra espiritual

Un rasgo característico de Guatemala es el predominio político de los liberales. Desde las luchas por la independencia, los liberales han sabido ganar los conflictos con los conservadores, salvo algunos contratiempos. Sin embargo, el conflicto entre los planteamientos políticos (económicos) liberales y conservadores sigue siendo latente en la actualidad de este país. En cuanto a la relación entre la religión y la política, es significativo que el conflicto político ya había provocado la oposición política entre la Iglesia Católica y los protestantes liberales hacia finales del siglo XIX. Y, por último, la tensión entre la práctica religiosa y la política se expresó durante muchas décadas en una actitud apolítica de la mayoría de los protestantes, para

desembocar en una politización cada vez más fuerte a partir de los años 80.

5.1.1 Desde 1882 hasta 1970

El dictador liberal económico Justo Rufino Barrios (presidencia de 1873 a 1885) se había inspirado en los círculos empresariales estadounidenses para invitar a una misión protestante a Guatemala como contrapeso religioso a la Iglesia Católica. La invitación (pagada) fue aceptada primero en 1883 por el presbiteriano John Clark Hill, que atendía a los *expatriados* norteamericanos y a partir de 1887 (hasta 1936) por Edward Haymaker, que se dirigía a las clases medias y altas liberales. Este último consideraba que sus esfuerzos servían a la intención de “que nuestras teorías liberales se convirtieran en hechos”.⁵ Típico también de muchos otros protestantes históricos, la misión presbiteriana tenía un objetivo civilizador en el sentido del panamericanismo. Su objetivo no era solo la plantación de iglesias, sino también los servicios sociales, como la construcción de un hospital y varias escuelas y centros de formación profesional. En este sentido, además del posicionamiento político –prácticamente ineludible, pero también correspondiente al *habitus*– en el campo liberal, la combinación del trabajo misionero con el compromiso social, así como el educativo, se puede encontrar ya en los primeros años de la presencia presbiteriana⁶ –una característica del *Social Gospel* que en América Latina, sin embargo, quedaba posicionada en el contexto del conflicto político entre liberales (económicos) y conservadores. Los vínculos inicialmente estrechos de los presbiterianos con la clase alta liberal y la clase media-alta significaron, en primer lugar, que

⁵ Carta de invitación a un acto misionero, citada en P. Burgess (1957, p. 62).

⁶ También con énfasis en la educación y la salud, los *Primitive Methodists* trabajaron a partir de 1922, principalmente en el altiplano indígena, pero sin una posición política. Los *Friends* se instalaron en el sureste del país a partir de 1902. Los luteranos se organizaron en Ciudad de Guatemala a partir de 1929, al inicio principalmente entre los inmigrantes alemanes y estadounidenses.

la iglesia no se extendiera mucho entre la población y, en segundo lugar, que sufriera un lento pero constante declive social junto a las fracciones de clase en que se anidó a lo largo del siglo pasado. Esto cambió el perfil de la iglesia e hizo que el trabajo social pasara a primer plano. Una excepción fue sin duda el misionero presbiteriano Paul Burgess que, con su cercanía al socialismo cristiano, ayudó a crear sindicatos en las plantaciones bananeras de Tiquisate en la década de 1940. A su vez, la Iglesia Presbiteriana se acercó más bien a las posiciones evangélicas conservadoras a mediados del siglo XX. Por último, pero no por ello menos importante, es significativo que bajo la tendencia al liberalismo religioso de una parte de la iglesia (y en conflicto con otra parte) pudieran surgir presbiterios indígenas. Desde el punto de vista internacional, se sigue cooperando con la *Program Agency* de la *United Presbyterian Church* de los Estados Unidos. Sin embargo, la importancia política de la Iglesia Presbiteriana en Guatemala ha quedado claramente por detrás de las actividades de los evangélicos (LEY) y los neopentecostales (GER).

En Guatemala, a partir del comienzo del siglo XX, las actividades evangélicas, y poco después las pentecostales, tuvieron desde el principio una orientación completamente diferente. Las sociedades misioneras hicieron que el movimiento evangélico en Estados Unidos se centrara en el “renacimiento”, es decir, en la conversión al protestantismo, de forma absoluta. Eliminaron de sus programas la ayuda caritativa a los pobres –que también se practicaba en Estados Unidos– en favor de la conversión y prohibieron la injerencia en la política. La conservadora y evangélica *Central America Mission* fue pionera en esta práctica a partir de 1899; la siguieron los nazarenos y varios otros ya en 1901,⁷ así como la bautista *Independent Evangelical Mission* en 1928, que se afilió a la *Southern Baptist Convention* de los Estados Unidos en 1960. Las iglesias pentecostales comenzaron su labor con la Iglesia de Dios del Evangelio Completo, en 1934, seguida por las Asambleas de Dios en 1937 y la Iglesia Cuadrangular en 1955.

⁷ Adventistas, 1908; Pilgrim Holiness, 1917; Plymouth Brethren, 1924.

Sin excepción, estas iglesias estaban interesadas en la conversión de individuos, en la predicación de un evangelio de salvación para los condenados al fuego eterno; es decir, por supuesto también: en el crecimiento numérico de sus propios aparatos. Sobre todo orientaron su trabajo hacia las clases bajas rurales y urbanas. Las Asambleas de Dios, por ejemplo, crecieron con fuerza en los años 40 entre los trabajadores de las nuevas zonas bananeras de los alrededores de Tiquisate. Sus esfuerzos fueron apoyados por las primeras campañas internacionales de evangelización en la región centroamericana, entre las que destacan la del predicador sanador T. L. Osborne en 1953 y la de Evangelicalismo a Fondo en 1961/1962 y 1968. Esta última campaña se llevó a cabo bajo los auspicios de la importante organización paraguas Alianza Evangélica de Guatemala (AEG)⁸ establecida en 1951, que logró un estimado de 20 mil conversiones. En este contexto, un retiro de “liderazgo” fue auspiciado por AEG junto con *World Vision International* en enero de 1962 y asistieron oficialmente el presidente militarista general Ydígoras Fuentes y el alcalde de la Ciudad de Guatemala. Esta primera visita de un presidente a un evento evangelical ha contribuido en gran medida al capital simbólico de AEG y de los evangelicales en su conjunto. Además, ha hecho a los protestantes guatemaltecos presentables para el juego de cooptación y delegación mutua entre actores religiosos y políticos, que hasta entonces estaba reservado a la jerarquía católica en el mejor de los casos. El hecho de que los protestantes, en su mayoría, prefirieran los gobiernos económico-liberales y dictatoriales a los socialdemócratas, se hace particularmente claro con una mirada al golpe de Estado contra el gobierno de Jacobo Arbenz. Sin embargo, el golpe de Estado contra este gobierno democráticamente elegido, inducido por la CIA en 1954, fue percibido –con excepciones– por la mayoría de los misioneros y funcionarios eclesiásticos como la eliminación de un régimen “comunista”, por lo que ni la posterior dictadura militar fue

⁸ La federación fue fundada en 1937 como Sínodo de la Iglesia Evangélica en Guatemala y reestructurada en 1951.

percibida como perturbadora ni la actitud principalmente apolítica (con sus efectos políticos) cambió.

Una tendencia algo diferente fue la separación de las iglesias nacionales –Príncipe de Paz en 1955 y Elim en 1962– de las misiones, así como la nacionalización de las iglesias misioneras. Estas nuevas organizaciones, dirigidas por fuerzas nacionales, también se beneficiaron en gran medida del cambio estructural, primero en el campo y después en las ciudades (cf. Schäfer, 1992a, p. 120 y ss.). A través de las direcciones de las iglesias nacionales, los asuntos nacionales, así como la cuestión social, recibieron mayor atención. Sin embargo, en un primer momento se siguió centrando en la conversión y en el uso de los medios de comunicación –especialmente la radio– para este fin. El discurso de las iglesias pentecostales, transmitido por la radio y desde los púlpitos, solo se diferenciaba de los demás protestantes por el énfasis en los milagros, especialmente en la sanación milagrosa. Por lo demás, todos –incluso la Iglesia Presbiteriana– compartían las siguientes disposiciones religiosas: la conciencia premilenaria de vivir en los últimos tiempos, combinada con la expectativa del inminente retorno de Cristo y el Rapto de la Iglesia de la tierra al cielo, que equivale a no poder hacer nada en el mundo, y menos en el de la política. Esto requiere una fuerte separación de la Iglesia como remanente santo del mundo del pecado y de los pecadores. El único propósito de la existencia de la Iglesia en la tierra es salvar el mayor número posible de almas individuales predicando la conversión. El individuo debe decidir si elige el camino estrecho de la salvación o el ancho hacia el fuego del infierno. Así, hasta los años 70, prácticamente todo el protestantismo de Guatemala puede adscribirse al tipo de movilización religioso-política *ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ*.

La situación religiosa era completamente diferente en las iglesias históricas, especialmente en las unidades indígenas de la Iglesia Presbiteriana (para más detalles, véase Schäfer, 1992a, p. 214 y ss.). Dado que esta última estaba representada en todo el país, sus unidades administrativas, los presbiterios, en los departamentos indígenas estaban formados principalmente por miembros indígenas, que,

sin embargo, estaban subordinados a una dirección ladina.⁹ En el primer presbiterio indígena, fundado en 1959 en el departamento de Quiché, pronto surgieron disputas y se instaló una dirección indígena. Con el tiempo, se establecieron otros presbiterios bajo el liderazgo indígena (Mam, Kekchí y Kaqchikel). La cuestión es que en estos presbiterios surgió un híbrido muy singular de teología reformada y cultura autóctona, en el que, en resumen, un presente comunitario tiene mayor significado salvífico que un futuro proyectado al cielo. De esta amalgama surgió con el tiempo una praxis protestante socialmente comprometida, y con los desafíos del terremoto surgieron nuevas formas de organización ecuménicas. Surgió la formación VALORES DEL REINO DE DIOS.

5.1.2 *Laicismo y libertad religiosa*

La historia de la misión protestante aquí esbozada se desarrolla desde el principio, como ya se ha indicado, en el campo de tensión de los enfrentamientos políticos entre las fuerzas liberales y conservadoras. Para entender mejor estas tensiones y sus efectos en la presencia política de los actores protestantes en Guatemala, es útil echar un vistazo a la historia constitucional.

Con la independencia de España en 1829, la Iglesia Católica fue despojada de su condición de religión oficial por los liberales, pero esto duró solo hasta el régimen conservador del general Rafael Carrera. Sin embargo, a partir de 1871, tras un golpe de Estado de los liberales, se impulsaron reformas liberales, especialmente por parte de Justo Rufino Barrios, y se codificaron en una nueva constitución en 1879. Los artículos 24 y 25 permitían la libre práctica de cualquier religión en el interior, pero prohibían cualquier injerencia religiosa en los asuntos públicos y la política. En particular, se expropió a la Iglesia Católica y se prohibió el establecimiento y mantenimiento

⁹En Centroamérica, el término “ladino” se refiere a la población mestiza, que descende tanto de europeos como de indígenas.

de asociaciones monásticas y similares. Estas medidas debilitaron considerablemente a la Iglesia Católica en cuanto a su expansión territorial. No fueron revocadas sino hasta la Constitución de 1956, establecida por la dictadura militar, que le otorgó un estatus especial a la Iglesia Católica, ya que el arzobispo había colaborado activamente en la conspiración contra el gobierno socialdemócrata de Jacobo Arbenz. La Iglesia Católica recuperó el derecho a la propiedad, pudo impartir educación religiosa financiada con fondos públicos y fundar sus propias instituciones educativas, como la Universidad Rafael Landívar. Sin embargo, la Iglesia Católica se vio debilitada estructuralmente por la larga duración de las restricciones. Además, la *Entente Cordiale* entre los militares y la jerarquía eclesiástica se rompió a más tardar con el episcopado de Próspero Penados del Barrio (1983-2001), y los actores protestantes se vieron arrastrados al campo político, sobre todo a través de la guerra de contrainsurgencia de los años 80.

El rápido y fuerte establecimiento de las iglesias protestantes en la esfera pública condujo a éxitos en un frente crucial: la clasificación explícita de la Iglesia Católica como entidad legal y no como iglesia estatal –es decir, una especie de laicidad de facto del Estado– así como el establecimiento de la libertad de religión en la Constitución de 1985, con la protección simultánea de la familia como objetivo estatal y la prohibición general del aborto.¹⁰ La tradición liberal se retomó, aunque en una versión debilitada. No se produjo una completa igualdad de las iglesias protestantes con la Iglesia Católica en la medida en que al entrar en vigor la Constitución se reconoció la propiedad de esta última, se mantuvo sin discusión el permiso de 1956 para la labor de las órdenes religiosas y se concedió sin más la personalidad jurídica a la Iglesia Católica junto con la exención de impuestos. Las comunidades religiosas no católicas tienen que pasar por un proceso de reconocimiento. Además, la Constitución de 1985 estableció

¹⁰ Por esta razón, el censo no determina la afiliación religiosa. Cf. Valenzuela Urbina (2011).

explícitamente el derecho a celebrar actos religiosos fuera de los locales de las iglesias, convirtiendo al público –ahora mediante derechos constitucionales– en espacio y objeto de propaganda religiosa y religioso-política. Aunque los funcionarios religiosos están privados del derecho a presentarse a las elecciones, no se prohíben las actividades religioso-políticas como los mítines y las celebraciones, por ejemplo un tedeum para los presidentes de Estado elegidos. Así, la laicidad del Estado puede estar nominalmente establecida en la ley, pero es constantemente socavada por los actores religiosos.

Recuadro 5.1. Constitución de Guatemala (1985)

Artículo 1: La protección de la persona y la familia como objetivo del Estado.

Artículo 3: Protección de la vida humana desde la concepción.

Artículo 19: Derecho a un capellán de prisiones a petición del interesado.

Artículo 33: Derecho a celebrar reuniones religiosas fuera de los edificios de la iglesia.

Artículo 36: Libertad de religión.

Artículo 37: Personalidad jurídica para las iglesias católicas y otras, debiendo las demás iglesias someterse a un proceso de reconocimiento. Exención de impuestos para actividades de culto, educación y trabajo social.

Artículo 73: Carácter voluntario de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. El apoyo del Estado a cualquier tipo de educación religiosa.

Artículos 186, 197 y 207: Prohibición de que los funcionarios religiosos ejerzan como presidente, vicepresidente, ministro o juez.

Fuente: Constitución política de la República de Guatemala (1985).

Sin embargo, los actores de las formaciones de GERENCIA y de LEY no han conseguido (todavía) constituirse como fuerza política a través de la presencia parlamentaria, como en Brasil. Los actores de estas formaciones quisieran verse –como en los Estados Unidos– como

“evangelicales de la corte”, pero no tienen acceso real a la corte. Esto explica la importancia de la estrategia de proporcionar sustitutivamente los beneficios sociales que el Estado neoliberal niega, creando así una codependencia entre el Estado y los actores eclesiásticos. La tendencia es clara: participar en el poder político en la medida de lo posible; sin embargo, aún no es el momento.

Los años 70 y 80 fueron decisivos para la politización de los actores protestantes en Guatemala y, en última instancia, también para una serie de estipulaciones en la nueva constitución.

5.13 Guerra y politización

En las dos décadas que van de 1970 a 1990 se produjeron grandes cambios en la sociedad guatemalteca y en las iglesias. El terremoto de 1976 supuso una fuerte conmoción social que, como es habitual, afectó principalmente a las clases bajas rurales y urbanas; estas se vieron afectadas a gran escala. Al mismo tiempo, en la década de 1970, los conflictos entre los gobiernos militares y los grupos de resistencia, que venían produciéndose desde principios de la década de 1960, llegaron a un punto álgido en un levantamiento popular que puso de manifiesto la crisis estructural de la clase dominante a finales de la década de 1970. Bajo la protección del régimen militar, la burguesía agraria e industrial y el correspondiente personal técnico y administrativo de la clase media habían disfrutado de unos 25 años de crecimiento económico y –como de costumbre– habían descuidado los problemas estructurales. Sin embargo, estos se agudizaron para ellos con el deterioro radical de los *Terms of Trade* en la segunda mitad de la década de 1970 (Torres Rivas, 1983, p. 26). Bajo la presión de la crisis y la ampliación de la resistencia, la vieja burguesía se asombró al ver que la larga continuidad de su dominio y su estilo de vida se cuestionaban abiertamente; la nueva burguesía por su parte se vio privada de las perspectivas de progreso que se habían asociado a su fuerte ascenso económico a principios de los años 70.

Pero donde hay perdición, se dan salvadores. En la década de los 70, hubo signos de una apertura de la oferta protestante para la clase alta y un cambio correspondiente en la oferta católica. A partir de 1970, se establecieron contactos entre carismáticos protestantes y católicos de los Estados Unidos y creyentes guatemaltecos; por ejemplo, entre la hermanastra del posterior presidente neopentecostal Jorge Serrano Elías y Eugene Harshbarger, antiguo oficial de la CIA. Las cooperaciones recibieron un importante apoyo de la *Full Gospel Businessmen's Fellowship International* (FGBMFI), así como de la *Word of God Community*, de Ann Arbor, Michigan, orientada hacia la teoría autoritaria del "Discipulado". Parte del grupo se fusionó en 1976 con la Iglesia El Verbo, fundada por la organización misionera *Gospel Outreach*, que a su vez desempeñó un papel central en el anclaje del neopentecostalismo en las clases alta y media-alta guatemaltecas.

Gospel Outreach es una de las muchas organizaciones que acudieron al país tras el devastador terremoto de 1976 y ofrecieron ayuda. Entre las organizaciones decididamente evangélicas que vinculan la ayuda con los esfuerzos de conversión se encuentran, por ejemplo, las siguientes: *Wycliffe Bible Translators - Summer Institute of Linguistics*, *World Vision*, *AMG International*, *Christian Children's Fund*, *World Relief Commission of the National Association of Evangelicals*, *Food for the Hungry*, *Ichthys International*, *Living Water Teaching*, *Medical Ambassadors International*, *Mission Aviation Fellowship* y *Youth for Christ USA*. Gran parte de la ayuda evangélica fue coordinada por Alianza Evangélica, lo que reforzó aún más su posición en todos los sentidos. El programa consistía en ayuda de emergencia con el objetivo de hacer proselitismo.

Sin embargo, en el protestantismo histórico, en el que predominan los miembros indígenas—especialmente entre los presbiterianos y los metodistas— el enfoque comunitario y la orientación de base dieron lugar a ideas muy diferentes sobre la respuesta adecuada al terremoto. Se fundó el Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD) e inmediatamente se inició la cooperación con organizaciones de ayuda del protestantismo histórico en la tradición del

Social Gospel y el movimiento ecuménico, como el *Church World Service* (NCC, USA), el *Lutheran World Relief*, el *Mennonite Central Committee* y la *Presbyterian Church USA* (cf. Holland, 1981; Roberts y Siewert, 1989). El Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra, también mantuvo una oficina en Guatemala. El trabajo de desarrollo de CONCAD era fundamentalmente diferente al de las organizaciones evangelicales mencionadas anteriormente. El proselitismo no estaba en absoluto en el programa; y los componentes necesariamente caritativos del programa se entendían como pasos en el camino hacia el objetivo real del compromiso cristiano: la eliminación de las causas estructurales de la miseria.

La catástrofe social que siguió al terremoto provocó un aumento de las tensiones políticas, que estallaron en protestas generalizadas, como la de los mineros de Ixtahuacán en 1977, que fueron respondidas con represión militar, de la que fue emblemática y trascendental la matanza de Panzós en 1978. Al mismo tiempo, en la década de 1970 surgió un movimiento guerrillero completamente nuevo que inició una guerra de guerrillas contra el régimen. El dictador, Fernando Romeo Lucas García, intensificó el ya de por sí brutal terror e hizo que los escuadrones de la muerte tiranizaran la ciudad y el campo. La violencia se dirigió, entre otras cosas, contra la Iglesia Católica o, para ser precisos, contra los catequistas que a menudo participaban en el movimiento de base de la Iglesia en favor de la justicia social. Ya en 1980, según fuentes de la Iglesia Católica, 400 catequistas habían sido asesinados en el campo. La diócesis de Quiché tuvo que ser cerrada; el obispo Gerardi se exilió y se fundó la Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE). Los protestantes, por otra parte, solían ser considerados inofensivos por el régimen, ya que eran apolíticos, lo que contribuyó al aumento en las afiliaciones. Bajo el mando de Lucas García, la matanza de sospechosos (así como de sus familiares o incluso de las personas que se encontraban presentes) se llevó a tal extremo que, en efecto, se sumaron más combatientes a la guerrilla; y, al mismo tiempo, la estrategia militar fue tan primitiva que no se consiguieron éxitos significativos. Por el contrario, en 1981 la

única carretera troncal, la Interamericana, *estaba* parcialmente bajo control de la guerrilla. Por iniciativa de Estados Unidos, el ineficaz general Lucas fue finalmente destituido por el general Efraín Ríos Montt en un golpe de Estado en 1982. Ríos fue un militar de la nueva escuela que implementó una estrategia racional de contrainsurgencia –aunque hay que reconocer que al precio de la irracionalidad religiosa, que le costó su puesto tras solo un año y medio en otro golpe de Estado.

El general Efraín Ríos Montt¹¹ limitó radicalmente las incursiones de los militares y de los escuadrones de la muerte en la capital; era relativamente seguro volver a las calles incluso después del anochecer. Además, realizó actos emblemáticos de escarmiento colectivo como los fusilamientos anunciados públicamente de algunos infractores de acuerdo con la Ley marcial. De este modo, consiguió crear la ilusión de una relativa calma entre las clases medias y altas urbanas, para luego golpear con mayor brutalidad en el campo. El balance de sangre de las masacres, el uso de napalm y los combates –el 90 % por cuenta de los militares– es estimado por las instituciones oficiales en unas 200 mil personas, gran parte de ellas bajo el mando de Ríos Montt, quien posteriormente fue condenado a 50 años de prisión por genocidio. Para que la contrainsurgencia fuese más eficaz, se combinaron la fuerza militar implacable con medidas sociales, como el programa “fusiles y frijoles”. La distinción entre católicos (potencialmente opositores) y protestantes (conformes) se convirtió en un criterio de selección casi sistemático; además, se inició la cooperación con los actores protestantes. Para ello fue fundamental la asociación civil-militar con la iglesia El Verbo, a la que también pertenecía el general. La cooperación se diseñó específicamente para apoyar la contrainsurgencia militar mediante actividades benéficas. Detrás de las actividades había una red de derechistas religiosos en Guatemala y en Estados Unidos que se encargaba de la coordinación no oficial

¹¹ Cf. sobre la *contrainsurgencia religiosa* de este general el excelente estudio en Melander (1999).

con la administración Reagan, obstaculizada por las prohibiciones de su Congreso.¹² *International Lovelift*, la división de beneficencia de la organización asociada a la *Verbo Church* en los Estados Unidos, *Gospel Outreach*, canalizó la ayuda de organizaciones como las de Pat Robertson (*700 Club*, etc.), *Campus Crusade for Christ* de Bill Bright y otras directamente a las manos de los militares en las zonas de insurgencia a través de la organización guatemalteca especialmente fundada para ello, FUNDAPI (Fundación para Ayuda a los Pueblos Indígenas). La cooperación fue muy específica y no implicó a círculos más amplios de iglesias protestantes.

La situación era similar en la política. Ríos nombró a dos ancianos de la Iglesia Verbo como asesores presidenciales, se comunicó principalmente con su iglesia, dio discursos religiosos a los medios de comunicación todos los domingos desde el Palacio Nacional, pero no consultó a otras iglesias protestantes. Sin embargo, muchos de ellos, sobre todo la AEG, habrían estado encantados de trabajar para el presidente. En consecuencia, según la información privilegiada de Dennis Smith (D. Smith y Grenfell, 1999), había una cierta frustración entre los líderes evangélicos. La única oportunidad importante para una postura unida fue la celebración en 1982 del centenario de la misión protestante, con una aparición de Ríos Montt en una posición central. Sin embargo, la presidencia de Ríos Montt creó un ambiente social propicio para la aparición pública de iglesias protestantes conservadoras. Los puntos centrales de su programa coincidían más o menos con los del general y se propagaban incluso en los principales periódicos: el cambio social solo a través de la conversión individual y el moralismo, la paz y la prosperidad como resultado de la bendición de Dios para los creyentes (y la masacre para los demás), y una imagen estrictamente patriarcal de la familia (Melander, 1999, p. 182 y ss.). Habría motivos suficientes para criticar la estrategia de tierra quemada en el altiplano, incluso para las iglesias evangélicas

¹² Por la Foreign Assistance and Related Programs Appropriations Act de 1978. Véase también Broder y Lambek (1988).

y pentecostales, porque entre los asesinados y el aproximadamente millón de refugiados había muchos miembros de estas iglesias (cf. Latin America Bureau, Catholic Institute for International Relations y Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, 1999; Schäfer, 1992a, p. 348 y ss.). Sin embargo, las críticas estuvieron ausentes. No así en la Iglesia Católica, que ha criticado la explotación y la violencia militar en varias ocasiones desde 1976, especialmente bajo el obispado de Próspero Penados del Barrio desde 1983.

En la época de Ríos Montt se estableció el movimiento neopentecostal en las clases altas y medias-altas guatemaltecas, y con él la formación GERENCIA. Mientras se producía un distanciamiento entre la Iglesia Católica y los intereses de las clases altas, las organizaciones neopentecostales que ya se dirigían a las clases medias y altas de Estados Unidos ofrecían una nueva forma de socialización y un discurso religioso que legitimaba tanto el dominio de clase como su estabilización violenta. Importantes familias de la oligarquía –como la del miembro de Verbo y asesor presidencial Francisco Bianchi–comenzaron a forjar “nuevas alianzas interelitistas” entre católicos integristas y neopentecostales “con el objetivo de formar un nuevo bloque de poder para legitimar al gobierno” a través de las iglesias recién fundadas¹³ (Casás Arzú, 2007, pp. 169-170, pp. 257-258).

Esta estructura siguió siendo eficaz en el periodo posterior a las dictaduras militares.

Con este desarrollo, las disposiciones de los miembros de estas iglesias también fueron moldeadas de manera decisiva por un discurso religioso completamente nuevo para Guatemala. La extendida expectativa premilenarista de un inminente rapto de la iglesia al cielo no era compatible con las estrategias de poder como concepción del tiempo. Los grupos neopentecostales de los Estados Unidos, en cambio, tenían otras recetas, que se propagaban proactivamente a

¹³ Por ejemplo, El Verbo, 1976; Shekinah hacia 1982; El Shaddai, 1983; Fraternidad Cristiana, 1979; FGBMFI, 1979; Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo (FIHNEC) y Hombres Cristianos, también fundadas a principios de los años 80.

través de una gran variedad de medios de comunicación (cf. Schäfer, 1992b, p. 224). En primer lugar, la concepción del tiempo se modificó en la dirección del posmilenarismo. Ahora se esperaba que el reino de Dios amaneciera en la tierra cuando los cristianos hubieran derrotado a las fuerzas del Anticristo, y ciertamente por medios muy mundanos como el uso de la violencia contra los civiles. La acción violenta estaba legitimada por la teoría de la “guerra espiritual” (*spiritual warfare*), con la que se demonizaba a los oponentes políticos y militares y se les hacía objeto de estrategias de “expulsión”. La lógica exorcista se ejercía (y se practica en parte) somática, afectiva y cognitivamente en la práctica ritual de estas organizaciones religiosas a través del exorcismo de los demonios de la enfermedad y la adicción. El objetivo imaginado de la acción religioso-política suele ser una “nación cristiana” según un patrón teocrático, tal y como lo esbozan la llamada *Dominion Theology* y el *Reconstructionism*. Esto se asocia con el autoritarismo estricto y el principio de liderazgo, tal como se ejemplifica y se justifica “teológicamente” en el movimiento del Discipulado. Este paquete ideológico puede ser utilizado con toda arbitrariedad para la construcción de cualquier enemigo por libre asociación, contra los enemigos políticos, otras clases sociales (como los “pobres endemoniados”, según un entrevistado en 1985), contra los obispos católicos y, por supuesto, contra otras religiones. El líder de El Shaddai y posterior ministro de Asuntos Exteriores Harold Caballeros, por ejemplo, llevó a cabo una campaña para demonizar al movimiento indígena durante el proceso de paz. En la extremadamente polarizada sociedad guatemalteca durante la guerra de contrainsurgencia, la teoría de la “guerra espiritual” fue obviamente útil. Con la democratización y el cambio social neoliberal a partir de los años 90, la doctrina se modificó ligeramente.

La extrema polarización política y militar enfrentó a las iglesias y organizaciones religiosas, que estaban (y están) comprometidas con las clases bajas, a problemas muy diferentes, y perfiló respuestas distintas. No solo las comunidades católicas de base, los catequistas y los obispos participaron activamente en la lucha contra la

injusticia y la explotación. Entre los protestantes, por ejemplo, un cierto número de pastores y miembros de pequeñas iglesias pentecostales independientes se involucraron, transformando la protesta religiosa-simbólica de sus congregaciones en acción política y apoyo a los insurgentes. A partir de un desarrollo de la tradición del Evangelicalismo a Fondo y de los impulsos del Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica, se fundó en Guatemala en 1985 el Centro Evangelical para Estudios Pastorales en Centroamérica (CEDEPCA), una organización que quería (y sigue queriendo) reunir a cristianos de las más diversas iglesias en la defensa de la justicia y la paz con una orientación ecuménica. Los cristianos de las iglesias históricas que se inclinaron por la resistencia a principios de los años 80 pertenecían sobre todo a los recién formados presbiterios mayas, así como a otras iglesias indígenas mayoritarias, como los Metodistas Primitivos y la pentecostal Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC), así como a la Iglesia Menonita (cf. Schäfer, 1992a, p. 157 y ss.; Melander, 1999, pp. 263-264). De la organización de ayuda CONCAD, fundada en relación con el terremoto, se fundó en 1987 la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), que continuó la tradición de resistencia y, además de la labor social, realizó una labor de educación teológica que era (y es) muy similar a la concienciación de la Teología de la Liberación. La organización se vinculó con contactos presbiterianos al ecuménico Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y al Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra), pero no pudo convertirse en miembro ella misma porque no es una iglesia. Su labor continúa hoy en día en una amplia gama de actividades educativas y de desarrollo en entornos indígenas, entre otras cosas. Uno de los principales activistas, Vitalino Similox, se presentó como vicepresidente del candidato presidencial Colom en las elecciones de 1999, que obtuvo el 12 % de los votos y acabó siendo presidente en la siguiente legislatura. Con el tiempo, CIEDEG llegó a oponerse objetivamente a Alianza Evangélica (AEG), pero estuvo lejos de poder enfrentarse a ella debido a la fuerza del evangelicalismo conservador en Guatemala. Sin embargo, CIEDEG participó de forma proactiva y

aprobatoria en el proceso de paz, mientras que AEG no confirmó el acuerdo correspondiente.

5.1.4 *Proceso de paz*

Las elecciones de 1986 marcaron el inicio del proceso de paz que duró hasta la firma del acuerdo de 1996, que puso fin formalmente al régimen militar que había durado desde 1954. Sin embargo, la contrainsurgencia continuó hasta principios de la década de 1990, con un saldo total de sangre de unas 200 mil personas. Cuando se considera la amplitud de la insurgencia y se relaciona con la brutalidad de la acción militar, se puede hablar de una derrota aplastante del “pueblo”. Las consecuencias para el habitus pueden verse claramente en comparación con Nicaragua, donde el dictador Somoza fue derrotado por un levantamiento popular en 1979. Mientras que en conversaciones, entrevistas y observaciones todavía se aprecia allí un espíritu de resistencia seguro de sí mismo, la población de Guatemala se caracteriza más por una prudente moderación y conformismo. Además, el dominio de las familias oligárquicas se mantiene en gran medida intacto, aunque algo diversificado y bajo la presión de nuevas facciones de la burguesía, principalmente de los sectores tecnológico y financiero. En cuanto a la influencia de las fuerzas extranjeras en la guerra, la de Estados Unidos –a pesar de las restricciones del Congreso– e Israel fue decisiva. Tras la guerra, la ONU y las ONG internacionales de derechos humanos entraron en escena con diversas actividades. Hoy en día, estos son los objetos de odio preferidos de la derecha religiosa guatemalteca.

El proceso de paz en Guatemala a partir de 1986 estuvo fuertemente influenciado por actores religiosos; apoyados especialmente por aquellos que pueden ser atribuidos a la formación VALORES DEL REINO DE DIOS. La Federación Luterana Mundial (FLM), por ejemplo, financió el diálogo con la guerrilla e hizo posible el Acuerdo de Oslo. La Iglesia Católica juega un papel central, especialmente desde que el obispo Rudolfo Quesada Toruño encabezó la Comisión de Reconciliación

Nacional. La CIEDEG, el Episcopado y la Iglesia Católica lanzaron en 1990 las Jornadas por la Vida y la Paz (JVP, Encuentros por la Vida y la Paz) como un grupo de presión para facilitar también el diálogo en la sociedad civil sobre los antecedentes del Acuerdo de Oslo. La posición sociopolítica de este grupo quedó claramente perfilada por el énfasis en la responsabilidad social que trae consigo la propiedad y el voto por la reforma agraria (ambos completamente inimaginables para la oligarquía guatemalteca). En los debates posteriores participó la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) para la articulación de las opiniones de la población, en la que también participan la AEG y la CIEDEG. Sin embargo, la AEG cooperó inicialmente solo a medias (Bjune, 2016, p. 143 y ss.). Para las conversaciones con la guerrilla en Quito, en septiembre de 1990, colaboró con las comunidades judías para presentar su propio documento programático con una posición conservadora progubernamental que difería fuertemente del programa conjunto de CIEDEG y la Conferencia Episcopal y llevó a los representantes de AEG a no firmar el documento final. Del mismo modo, se bloquearon durante el curso posterior. Con todo, se puede estar de acuerdo con la evaluación del jefe de la Oficina Católica de Derechos Humanos (ODEHAG) en una entrevista con el autor en 2013, de que los evangelicales y pentecostales estaban, en el mejor de los casos (!), ausentes de las conversaciones (así también Bjune, 2016, p. 147). La CIEDEG, por su parte, estuvo muy involucrado.

Una constelación similar se encuentra en el referéndum de 1999 sobre cuatro enmiendas constitucionales: Guatemala debía definirse como un país multiétnico unificado; los derechos de intervención de los ciudadanos debían reforzarse y los del servicio secreto restringirse; las operaciones del ejército debían ponerse bajo el control del Congreso; y el sistema judicial debía reforzarse mediante una mejor financiación y la profesionalización de la Corte Suprema. Con un índice de abstención muy elevado, todos los puntos fueron rechazados por una estrecha mayoría. El plebiscito votó así, según el análisis de Juan Hernández Pico (1999; también D. Carey, 2004), en aras de mantener las condiciones racistas y autoritarias. Un análisis de la

Universidad estatal de San Carlos muestra (Zepeda López, 1999) que en las zonas fuertemente afectadas por la contrainsurgencia, por lo general también mayoritariamente indígenas, la gente votó a favor de los cambios. Para nosotros, es importante que la Iglesia Católica y la CIEDEG hayan hecho campaña a favor de las enmiendas. Muchas iglesias evangélicas y pentecostales, y especialmente la AEG –es decir, LEY y, tendencialmente, EMA–, se movilizaron por el rechazo: “Quien diga sí debe ser católico o guerrillero”; reconocer a Guatemala como un Estado multiétnico y multirreligioso no estaría de acuerdo con la voluntad de Dios; Dios significa “no”, el diablo significa “sí”. Asimismo, Francisco Bianchi de El Verbo (GER) hizo campaña contra las enmiendas constitucionales con anuncios de periódico a plana completa, diciendo que “solo dividirían más al país”. La campaña por el “no” se llevó a cabo según un patrón fundamentalista probado con “la manipulación a través del miedo y la emoción, y utilizó las estructuras organizativas de las iglesias evangélicas, así como probablemente la base social del ejército”.¹⁴

5.15 Democratización

En consonancia con esta actitud, los neopentecostales (GER), muy activos políticamente, se involucraron en la política de una manera diferente. Inmediatamente captaron la apertura democrática como una nueva oportunidad para volver a ocupar puestos de gobierno tras los episodios de Ríos Montt y Serrano Elías. Desde las elecciones de 1986, el sistema de partidos guatemalteco ha seguido erosionándose hasta convertirse en una colección de grupos de interés centrados en la persona. 63 partidos han participado en 7 elecciones. Décadas de represión han hecho que las alternativas progresistas o de izquierda hayan desaparecido casi por completo (ni siquiera el

¹⁴ “[...] un discurso que exacerbó los miedos, favoreció la manipulación de las emociones e hizo uso de estructuras organizativas provistas por la iglesia evangélica y supuestamente de la base social que tiene el ejército” (Zepeda López, 1999, p. 12).

3 % de los votos), y desde 1990 incluso la Democracia Cristiana es irrelevante (Dary, 2018b, p. 4; cf. a grandes rasgos con la versión impresa Dary, 2019).

En contraste, los partidos de extrema derecha de carácter reaccionario-conservador (no neoliberal) con afinidades con los militares y la oligarquía terrateniente seguían participando en las elecciones de 1986 y 1990. Ríos Montt consiguió fundar la plataforma No-Venta con dos de ellos, junto con su recién fundado FRG (Frente Republicano Guatemalteco), y convertirse en el candidato presidencial para 1990 (para más detalles, véase, entre otros, Melander, 1999, pp. 258-259, p. 266 y ss., p. 273 y ss.). De este modo, una alianza política entre los militares y el neopentecostalismo se hizo presente en el escenario político una vez más. La campaña de Ríos Montt estuvo flanqueada por la mayor “campaña evangélica” hasta la fecha en Centroamérica, el “Proyecto Luz para las Naciones” del imperio del derechista cristiano Pat Robertson, que situó la campaña electoral –aunque el FRG no tuviese un perfil religioso– en el marco de la guerra espiritual. Ríos era muy fuerte en las encuestas, pero fue privado de su candidatura por el Tribunal Constitucional, ya que la Constitución no da derecho a los antiguos golpistas a presentarse. Melander atribuye los buenos resultados de las encuestas al hecho de que Ríos Montt, por un lado, encarnaba al líder tradicional (caudillo) y era percibido por una población mal informada como la única autoridad de una moral religiosa y estricta de la ley y el orden, porque no conocían otra.

Todo ello hizo que en las elecciones celebradas desde los años 90 solo se presentaran candidatos cuya política económica tuviera un matiz neoliberal, que presentaban solo ligeras variaciones. Solo más tarde volvieron a formarse partidos con un perfil más progresista o incluso reaccionario. En cualquier caso, las elecciones de 1990 fueron ganadas por un “profeta” de la organización neopentecostal El Shaddai, Jorge Serrano Elías, que había hecho campaña con lemas de bandera religiosa contra la corrupción y demás. La política de identidad protestante, combinada con el apoyo de la élite empresarial había surtido efecto. También es interesante señalar aquí que el jefe

de El Shaddai, Harold Caballeros, realizó una cruzada nacional de guerra espiritual en paralelo a la campaña de Serrano, proclamando a “Jesús como Señor de Guatemala” y haciendo campaña por Serrano (Bjune, 2016, p. 141). En cambio, la jerarquía católica había prohibido al oponente democristiano de Serrano, Jorge Carpio, utilizar la religión católica en la campaña electoral para no mezclar política y religión. Una vez en el cargo, su discurso anticorrupción no impidió que Serrano se involucrara él mismo en actos de corrupción y de abuso de poder. En mayo de 1993, al igual que Fujimori en Perú en 1992, intentó salir del atolladero con un golpe de Estado contra su propio gobierno, pero fracasó y tuvo que huir al exilio. La elección de Serrano es, sin duda, una prueba de que la política de identidad religiosa ya se hacía escuchar en Guatemala a principios de los años 90; su corrupción y violaciones constitucionales fueron, con mayor razón, un freno poderoso a las recetas simplistas de política religiosa. Pero el pueblo olvida rápidamente.

Sin embargo, hasta ahora ha resultado imposible formar plataformas o bloques electorales protestantes estables en el Congreso de Guatemala. Bjune (2016, p. 155 y ss.) lo atribuye a un sistema de partidos institucionalmente débil, a la heterogeneidad de las iglesias, a la escasa disciplina de las facciones y al frecuente cambio de partidos de los diputados dentro de una legislatura. Es muy probable que otro factor sea que el país es pequeño y que las afinidades y desavenencias familiares en la clase alta no son ciertamente solo ventajosas en la construcción de alianzas religioso-políticas. Todo esto hace plausible el hecho de que los políticos protestantes suelen presentarse como candidatos de segunda fila a la vicepresidencia o como candidatos de alianzas electorales hechas a su medida. Es el caso tanto del presbítero progresista Vitalino Similox como segundo hombre del Álvaro Colom (1999) como de Jimmy Morales en la legislatura más reciente, que llegó a la presidencia como *outsider* a través de una creación de partido (FCN-Nación) por la gracia de los militares (cf. abajo y, especialmente, Althoff, 2019). Por cierto, hay que distinguir claramente entre los políticos evangélicos (LEY) o neopentecostales (GER), que

dejan que sus convicciones religiosas fluyan sin filtro hacia la política, y los protestantes de izquierda (VAR), que relacionan las convicciones religiosas y la política a través de la racionalidad ética.

Este último grupo incluye a Vitalino Similox (VAR), un pastor presbiteriano y maya kaqchikel. Similox prestó destacados servicios a la organización del movimiento maya durante el periodo de guerra, dirigió CONCAD y lanzó CIEDEG, y participó intensamente en apoyo de las conversaciones de paz. Se presentó a la vicepresidencia en 1999 de la mano del Álvaro Colom –él mismo maestro espiritual de la religión maya– en la Alianza Nueva Nación y en alianza con la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), surgida de la guerrilla. Con un 12 % de los votos, la alianza no alcanzó el objetivo. Similox media la política con las convicciones religiosas a través de una ética política reflexiva. Esto lo distingue claramente de otros protestantes en la política.

Sin embargo, solo el Partido Acción Renovadora Democrática (ARDE), con el que el Francisco Bianchi (GER) se presentó en 1999, era un partido religioso en sentido estricto. Bianchi fue secretario de Ríos Montt durante su dictadura, defensor declarado del fusilamiento de todos los indígenas por supuesta subversión colectiva (Committee on Banking, Finance and Urban Affairs, 1982, p. 57), anciano de la organización Verbo, a veces vicepresidente de la AEG y miembro de una de las familias oligárquicas. Su partido, en consonancia con la Doctrina del Dominio y el Reconstruccionismo, pretendía propagar no tanto un programa de partido como unos principios bíblicos para remodelar fundamentalmente la nación. Que, a pesar del interés popular en la moral de base religiosa, el mero hecho de ser intensamente religioso no es suficiente para ganar las elecciones, queda patente en el resultado del partido, que solo alcanzó el 2 %. Se sospecha que el mal resultado tiene que ver con que Bianchi es demasiado cercano a Serrano.

Harold Caballeros, jefe de El Shaddai (GER), cuenta hoy con una larga trayectoria política, que comenzó con un puesto de asesor del miembro de su iglesia. Serrano, durante su corta presidencia,

continuó con la creación del así llamado “Movimiento Social de Gente Buena” (2006) y más tarde desembocó en la fundación del partido Visión con Valores (VIVA), con el que concurrió a las elecciones de 2011 y obtuvo solo el 6 %. Como apoyó al candidato ganador Otto Pérez Molina –un militar sin especiales inclinaciones religiosas– en la segunda vuelta electoral, fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores por este. Caballeros se caracteriza por una aguda retórica de guerra espiritual, de rechazo a la religión maya, así como a la Doctrina del Dominio. Entre los políticos guatemaltecos, es probablemente el que con mayor desparpajo modela las cuestiones políticas y sociales con juicios religiosos. Al mismo tiempo, es un multitalento que en el campo económico ha llegado a aparecer en los *Panama Papers*.

Manuel Baldizón es otro candidato con un fuerte discurso religioso. Su partido Libertad Democrática Renovada (LIDER) llegó al segundo lugar en 2011, pero perdió la segunda vuelta contra Otto Pérez. En 2015, Baldizón perdió por poco ante Jimmy Morales. También sirve a posiciones religioso-políticas de derechas, como la de estar en contra de la solución de dos Estados en Israel y a favor de la pena de muerte. En enero de 2018 fue detenido en Estados Unidos, por sospechas de soborno de la constructora brasileña Odebrecht.

Patricia Escobar de Arzú, viuda del expresidente Álvaro Arzú, es también una política con un fuerte discurso religioso, pero con un carácter claramente individualista. En las elecciones de 2011, fue una desconocida con solo el 3 % de los votos.

Otra política neopentecostal a nivel de candidatura presidencial es Zury Ríos (GER), hija de Efraín Ríos Montt. Ha estado activa como parlamentaria del FRG de Ríos Montt durante más de 15 años, pero se presentó como candidata por el VIVA de Caballeros en 2015 y perdió al obtener tan solo el 6 % de los votos. Estudió en la Universidad Francisco Marroquín, tiene una orientación neoliberal dura, está a favor de la pena de muerte y en contra del aborto, pero –a diferencia de muchos evangélicos en Guatemala– está a favor de la planificación familiar.

Jimmy Morales, finalmente, hasta hace poco presidente, es evangélico con trasfondo bautista y estudios teológicos. Su perfil religioso es tan ambiguo que es difícil de clasificar en una de las formaciones, lo que le da mejores posibilidades de movilización. En un detallado artículo, Andrea Althoff (2019) muestra, entre otras cosas, una amplia gama de solapamientos del discurso de Morales con los contenidos centrales de la derecha política y religiosa, desde los llamados “valores familiares” hasta el traslado de la embajada de Guatemala en Israel de Tel Aviv a Jerusalén. Un segundo factor de éxito puede ser el hecho de que la plataforma electoral que representaba, el Frente de Convergencia Nacional (FCN-Nación), fue fundada por militares. Para ellos, Morales era interesante por su potencial populista. En la década anterior a su meteórico ascenso en el cielo político, se ganaba arroz y frijoles como animador y comediante en la televisión. Esta popularidad y su capacidad para el discurso moral religioso lo hicieron parecer idóneo. Una vez elegido candidato, también recibió el más amplio apoyo de todas aquellas organizaciones y personas de las formaciones de GERENCIA y LEY, ansiosos por hacer de “evangélicos de la corte”.¹⁵ Con todos estos factores combinados, Morales –de manera similar a Donald Trump y otros populistas, además de ser reconocidamente “cristiano”– logra como advenedizo dar la impresión de pureza moral. Con ello, construye un fuerte contraste, al estilo populista, con el establishment político y especialmente con el anterior presidente Molina, un militar corrupto. Los votantes se dieron cuenta más tarde, durante el gobierno de Morales, de que este es muy cercano a los militares y representa sus intereses; y frente a las acusaciones de corrupción, simplemente expulsa del país con la ayuda de los militares a la Comisión Internacional contra la

¹⁵ La lista en Althoff (2019, pp. 306-307) es impresionante: Iglesia Familia de Dios con el Canal 27 de televisión; Asociación Evangélica de Guatemala con Virgilio Zapata Arceyuz; Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala, Consejo Apostólico de Guatemala; el fundamentalista Presbiterio Cristiano de Guatemala; la Sociedad Bíblica de Guatemala; Fraternidad Cristiana; y otros medios de comunicación protestantes y megaiglesias.

Impunidad (CICIG), que lo investiga. Sin embargo, no se ha podido constatar que el país hubiera estado mejor con un “presidente cristiano”, como afirman constantemente los estrategas de las formaciones de GERENCIA y LEY.

Aunque no todos los políticos protestantes propagan la Doctrina del Dominio o la guerra espiritual, la mayoría de ellos están de acuerdo con las normas evangélicas internacionales, como la imagen tradicional de la familia patriarcal, los supuestos valores cristianos (como la obediencia y la disciplina) en la educación, la vida pública y la política, el rechazo a la homosexualidad y al matrimonio entre personas del mismo sexo, el rechazo incondicional al aborto y –en la mayoría de los casos– el apoyo a la pena de muerte. Esto último, en particular, no lo comparten las misiones de la ONU que trabajaron en Guatemala durante el proceso de paz y después.

5.1.6 Paz e impunidad

A diferencia de otras regiones latinoamericanas, los conflictos armados en Centroamérica han dado lugar a misiones de construcción de la paz por parte de la ONU y de ONG internacionales. Entre 1989 y 1992, Guatemala fue un país objetivo del Grupo de Observadores de las Naciones Unidas para Centroamérica (ONUCA), que contaba con apoyo militar y cuyo objetivo era desmovilizar a las distintas partes enfrentadas. Entre 1996 y 2004, la misión de verificación MINUGUA supervisó las medidas acordadas en los Acuerdos de Paz de Oslo, incluida una revisión de las fuerzas armadas. Una intervención muy importante pero dolorosa para los gobernantes es el trabajo de la Comisión Internacional contra la Impunidad (CICIG), cuya creación fue acordada entre la ONU y el gobierno de Berger en 2006. Hasta ahora, esta institución, a pesar de muchas dificultades, ha descubierto y llevado ante la justicia un número impresionante de implicados de la élite política y administrativa en la corrupción, las ejecuciones extrajudiciales (el caso del jefe policial neopentecostal Erwin Sperisen), el fraude fiscal y aduanero, el tráfico de personas,

etc.; incluyendo al expresidente Alfonso Portillo así como al último presidente Otto Pérez y su vicepresidenta Roxana Baldetti. Los casos de corrupción, evasión de impuestos y mucho más que se destaparon en torno a 2015 pusieron de manifiesto, entre otras cosas, la implicación de la oligarquía y los militares en estas maquinaciones y, en un principio, parecieron hacer que estos actores cedieran. Sin embargo, en 2018, con los feroces ataques del presidente Jimmy Morales a la CICIG, quedó claro que la oligarquía más bien estaba endureciendo sus estrategias contra el control de la corrupción.

El trabajo de la CICIG es una espina en el costado de muchos líderes neopentecostales y evangelicales. Esto también se aplica al trabajo de organizaciones internacionales de derechos humanos como Amnistía Internacional, FIAN o *Human Rights Watch*, así como a organizaciones eclesióásticas “europeas” como la Federación Luterana Mundial (FLM) o los luteranos noruegos. En una entrevista con el autor en 2013, un líder de una megaiglesia neopentecostal describió la interferencia externa de estas organizaciones como el mayor mal que ha sufrido Guatemala.

En los círculos de orientación ecuménica (VALORES DEL REINO DE DIOS) como la CIEDEG y los grupos de base que representan a las clases bajas, por otro lado, el trabajo educativo de la CICIG, el trabajo de las ONG y organizaciones eclesióásticas europeas, así como la participación de varias organizaciones eclesióásticas de los Estados Unidos (como el *Church World Service*, NCC) son bienvenidos en los términos más cordiales.

Al igual que el trabajo de la CICIG, el juicio de Ríos Montt ha agitado las mentes neopentecostales y evangelicales. En 2013, el exdictador fue acusado de crímenes contra la humanidad durante su campaña en la región de Ixil y condenado por genocidio y violación sistemática por parte de sus subordinados. La poderosa federación empresarial nucleada en el Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) presionó para que se anulara la sentencia, argumentando que no se podía probar la intencionalidad de Ríos. Del mismo modo, el líder neopentecostal citado

anteriormente declaró en una entrevista que “el general” no era culpable de nada; todo el juicio fue inventado y provocado por organizaciones extranjeras de derechos humanos.

A diferencia del seguimiento de la situación de los derechos humanos por parte de las instituciones internacionales, el proceso contra Ríos Montt, así como otros juicios y procesos de destitución, demuestran que en Guatemala también hay representantes judiciales y de la prensa, así como una opinión pública organizada que se interesa por una realidad constitucional transparente y democrática.

5.1.7 Relaciones públicas

Para llegar a la opinión pública con llamamientos a la conversión y a la renovación moral o al rearme, las organizaciones de las formaciones GERENCIA y LEY realizan un intenso trabajo de relaciones públicas. Curiosamente, este no es el caso de organizaciones de orientación ecuménica como CIEDEG, CEDEPCA o el Concejo Ecuménico de Guatemala. Estos últimos llegan a la gente más a través de redes sociales basadas en los contactos existentes y a través de proyectos sociales en el contexto del trabajo comunitario.

El trabajo de relaciones públicas en las formaciones de GERENCIA y LEY consiste en buena medida en el activismo proselitista. Esto aplica aún más por supuesto en el caso de la formación apolítica ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Las actividades de conversión se acompañan ocasionalmente de actividades caritativas, como la distribución de alimentos y ropa. Sin embargo, el formato del sermón de conversión varía en función de las posibilidades financieras y de los grupos destinatarios de la respectiva agrupación. Se establecen así diferencias entre las formaciones de GERENCIA, LEY y ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Una megaiglesia (GER), como Casa de Dios, hace un uso mayor y más profesional de la televisión y del Internet que las iglesias evangélicas conservadoras (LEY o EMA), como la Iglesia Centroamericana, que tradicionalmente se apoyan más en la radio dirigida a las audiencias rurales.

A pesar de estas diferencias, existe una movilización conjunta para las acciones políticas identitarias. Las agrupaciones de las formaciones de la GERENCIA y LEY suelen hacer campaña juntas o con el mismo espíritu para las manifestaciones públicas sobre cuestiones sociomorales, por ejemplo “por la vida” y contra el aborto. Al igual que en el repertorio temático de la derecha religiosa en EE. UU. y otros países latinoamericanos, se trata esencialmente de la ilegalización incondicional del aborto y de la preservación de la familia patriarcal, lo que incluye el rechazo de la homosexualidad. No es raro que las entidades católicas participen en la movilización de este tipo de eventos, incluso la Conferencia Episcopal. Más centradas en una representación política identitaria general son las “Marchas por Jesús” o las “Marchas por la Paz” con el objetivo de proclamar el “Señorío de Jesús sobre la Nación” y llamar a “todos los pueblos” a la paz.

Estas marchas indican la capacidad de movilización pública de las posiciones políticas restauradoras. Pero dicen poco sobre las posibilidades de canalizar eficazmente el potencial de las protestas en la política de partidos. Por un lado, estas concentraciones públicas son muy heterogéneas en su composición, aparte de coincidir en la preocupación de la protesta; y por otro lado, el panorama partidista es demasiado amorfo para que un partido concreto pueda cooptar dicha protesta. Más eficaz en términos de política de identidad religiosa efectiva es la influencia política directa de los líderes religiosos.

5.1.8 *Influencia política directa*

En Guatemala, las distancias geográficas son pequeñas, la organización social en clanes es clara, pero las barreras de clase son altas y difíciles de superar. Para entrar en los círculos de los grupos de decisión política, es necesaria la correspondiente dotación de capital económico y social. La renombrada FGBMFI, que está bien posicionada en las clases media y alta de los Estados Unidos, también ha tenido los mejores contactos con los altos responsables políticos y económicos de Guatemala desde finales de los años 70 y se ha convertido

en un modelo para las iglesias neopentecostales en este sentido. Además, en Guatemala –a diferencia de casi todos los demás países– se dio la circunstancia ya descrita de que en tiempos de guerrilla y recesión económica, la Iglesia Católica se negó a ser un contacto para la oligarquía y esta, en consecuencia, tomó la alternativa neopentecostal, ya que los neopentecostales señalaban una clara afinidad con la clase dominante a través de su doctrina de la prosperidad y la guerra espiritual.

A lo largo de las décadas, las organizaciones neopentecostales mencionadas anteriormente se convirtieron en empresas más o menos grandes, y se añadieron otras nuevas; de especial interés por su influencia política son la Fraternidad Cristiana (1979) y Casa de Dios, fundada en 1994 por Carlos “Cash” Luna. Ambas tienen ahora gigantescos edificios de reuniones centrales con unos 20 mil asientos, programas de televisión, etc. Luna fue identificado en 2013 como el segundo guatemalteco más influyente después del presidente (Bjune, 2016, p. 188). Jorge H. López, de la Fraternidad, está apenas por debajo. Es importante destacar que los líderes de las megaiglesias concentran una gran cantidad de poder financiero en sus organizaciones a través de las donaciones de sus miembros,¹⁶ que están exentas de impuestos y suelen ser de uso discrecional del líder. No tengo datos sobre las finanzas de las megaiglesias guatemaltecas. Pero el salario anual privado, de unos 540 mil dólares, de un líder eclesiástico chileno puede servir de orientación.¹⁷ También es significativo que las iglesias sólidamente establecidas con un sistema presbiterial-sinodal –como las Asambleas de Dios o la Iglesia Presbiteriana– tengan mecanismos de distribución

¹⁶ Se supone que en las “iglesias libres” se pueden esperar donaciones del 2,5 % de los ingresos de cada miembro activo de la iglesia. Esto es mucho menos que el “diezmo” requerido, pero se acumula.

¹⁷ El obispo Durán de la Iglesia Metodista Pentecostal chilena y pastor de la “Catedral” Jotabeche ha sido objeto de críticas por su sueldo personal de unos 540 mil dólares al año. Al mismo tiempo, salió a la luz pública en las elecciones presidenciales de 2017 como representante del voto “conservador-evangelical” (Quiroz González, 2019). Entre otras cosas, Durán está financiando la campaña política de su hijo para ser la “voz de la moral” en el Congreso. Cf. Sepúlveda González (2015).

y control financiero, mientras que las megaglesias carismáticas de los autoproclamados “apóstoles” suelen ser dirigidas autocráticamente.

A este capital económico se suma el capital social –de gran importancia en Guatemala– que ostentan de manera notoria algunos de los miembros de las organizaciones neopentecostales pertenecientes a la clase alta o media-alta. Con este capital ya es posible ejercer una influencia directa en la política. Por ejemplo, políticos de alto rango hasta presidentes aceptan invitaciones a eventos eclesiásticos importantes, como Otto Pérez en 2013, con ocasión de la inauguración de un nuevo complejo de edificios eclesiásticos. O acuden al tedeum de la Fraternidad Cristiana, celebrado para los presidentes recién elegidos durante varias legislaturas. O bien organizan –con éxito desde 2013– un Desayuno Nacional de Oración, como se celebra en los Estados Unidos desde 1953 (*v.* más arriba, el apartado 3.5.3.1).

Las posibilidades de influencia se ven reforzadas por las alianzas estratégicas. Además de la organización paraguas evangelical AEG, Harold Caballeros fundó en el año 2000 un consejo de líderes neopentecostales: el Consejo Apostólico de Guatemala, que en la actualidad cuenta con una veintena de “apóstoles” autodesignados, cada uno de los cuales reclama una autoridad carismática autocrática según su título. Este grupo, invocando su poder mediático, también ha hecho que los candidatos presidenciales aparezcan en las reuniones de orientación para emitir el voto.

5.1.9 Codependencia

En una excelente disertación, Maren Bjune (2016, p. 227 y ss.) ha descrito la interacción entre el Estado guatemalteco, por un lado, y las iglesias neopentecostales y evangélicas, por el otro, en términos de una simbiosis o –quizás más exactamente– una codependencia. Las encuestas populares de Latinobarómetro¹⁸ y el Proyecto de Opinión

¹⁸ Base de datos de Latinobarómetro: <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp> (consultado el 21 de mayo de 2020).

Pública de América Latina¹⁹ muestran que la confianza en los actores políticos y el aprecio por la democracia son muy bajos en Guatemala. A esto hay que añadir la bajísima recaudación de impuestos y la fuerte erosión neoliberal del derecho laboral, que hace que el Estado sea incapaz de establecer su legitimidad a través de programas sociales satisfactorios y de la redistribución social.²⁰ Además, debido a las profundas y duraderas divisiones sociales y étnicas, el discurso nacionalista ha caducado, a más tardar desde la guerra de contrainsurgencia, que evita una identificación de los ciudadanos con el Estado y el gobierno, para formar así, como diría Gramsci, un “bloque hegemónico”. Dado que las iglesias gozan generalmente de un alto nivel de credibilidad entre el público guatemalteco, pero la Iglesia Católica no encaja en el modelo neoliberal de gobierno, los grupos neopentecostales y evangélicos se ofrecen como sustitutos de los actores estatales o políticos. También se puede decir que la división social y étnica de la sociedad creada por la oligarquía y los nuevos advenedizos es una condición objetiva para el éxito político de las iglesias tendencialmente fundamentalistas. BJune ve el potencial de esta simbiosis en dos campos: el de la legitimidad ideológica y el de los programas sociales.

Tanto la formación GERENCIA como la formación LEY participan en la legitimación ideológica al hacer plausibles las estrategias individualistas de reducción de la pobreza, como la “conversión al evangelio” y los esfuerzos propios así como la evitación del “pecado”, es decir, todas las estrategias que ocultan por completo las causas estructurales de la pobreza y, además, atribuyen la falta de éxito a los individuos de turno, es decir, culpan a las víctimas. En este contexto, cabe mencionar también las iglesias neopentecostales de la clase baja (EMA), que –como se ha descrito anteriormente– atribuyen el fracaso a la posesión demoníaca de los fracasados. La función legitimadora

¹⁹ “Proyecto de Opinión Pública de América Latina”: <https://www.vanderbilt.edu/lapop/index.php> (consultado el 21 de mayo de 2020).

²⁰ Sobre la política fiscal en Centroamérica y sus efectos sociales y políticos, véase el libro muy interesante de Schneider (2012).

de estos discursos y prácticas es, en cierto modo, *ex negativo*. Al centrar toda la atención en el esfuerzo individual, y en la falta de este en materia de superación de la pobreza, se establece subrepticamente la existencia fáctica de la riqueza y la desigualdad social como una condición cuasinatural e incuestionable. Esta ignorancia sistemática de las causas estructurales de la pobreza también caracteriza los programas sociales de estos actores.

Además de la legitimación ideológica, muchos actores de la formación LEY y, en menor medida, de la formación GERENCIA, sirven al Estado con proyectos sociales. Se trata sobre todo de proyectos que se llevan a cabo en sustitución del Estado o en cooperación con él, por ejemplo, la asunción de orfanatos por parte de organizaciones evangélicas como Fundación REMAR Guatemala (*v.* apartado 5.2.3.1). A través de estas cooperaciones, los actores religiosos pueden reclamar un capital simbólico como expertos que asesoran al gobierno, al mismo tiempo que aumentan la legitimidad del gobierno al que “representan” frente a la población y, por último, también ayudan a paliar ciertas emergencias con medios caritativos. Es evidente que ambas partes se benefician de esta constelación. Sin embargo, al igual que en los Estados Unidos, se plantea la cuestión de cuánta pseudooficialidad “basada en la fe” puede soportar una Constitución (nominalmente) laica. Bjune se refiere a las correspondientes investigaciones críticas en Guatemala.

Otra forma de simbiosis es la que practican las megaiglesias neopentecostales (GER) al ofrecer alternativas privadas a las instituciones educativas estatales. Por un lado, estas escuelas y universidades aumentan estadísticamente la oferta educativa y contribuyen así al auge de la educación. Por otra parte, compiten con las instituciones públicas en la medida en que se dirigen a una clientela suficientemente rica para pagar la matrícula; contribuyen así a la división de la sociedad en el sector de la educación. La conclusión es que hay una ganancia simbólica para el Estado y una ganancia práctica para los estudiantes solventes, pero un fuerte agravio comparativo para

un sistema educativo público que tiende a disminuir la financiación pública de la educación con la coartada de la “rica” oferta privada.

Sin embargo, estas estrategias simbióticas no son adoptadas por todas las organizaciones protestantes. La formación de VALORES DEL REINO, especialmente los grupos de base dentro de ella, no funciona según la lógica de generar capital simbólico sustituyendo al Estado en el sector social. Todo lo contrario, como veremos: aunque estos actores prestan apoyo social en un gran número de proyectos, lo combinan con la sensibilización social y el desarrollo de habilidades en el trabajo comunitario. Aunque los grupos trabajen religiosamente dentro de una lógica de conversión, se evita transitar hacia el individualismo mediante una lógica comunitaria.

5.2 Adversarios y batallas: la guerra espiritual frente al trabajo ético por la paz

Los siguientes análisis de los actores y sus estrategias se orientarán, al igual que los de los Estados Unidos, a las formaciones de actores religioso-políticos que hemos planteado. Al igual que antes, no perderemos de vista las categorías confesionales, ya que estas se utilizan una y otra vez en la literatura y en las autodenominaciones de los actores. En primer lugar, analizaré las corrientes conservadoras o restauradoras con las tres formaciones de ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ, GERENCIA y LEY, luego discutiré las estrategias religiosas de conquista del campo político y, en un último paso, traeré a colación la formación de VALORES DEL REINO DE DIOS como contraprograma.

5.2.1 ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ y despolitización: actuar con la oración

Incluso en los círculos evangelicales y pentecostales tradicionales, se sabe –al menos entre los líderes de la iglesia– que el rechazo a la política es también político, en el sentido de confirmar el statu quo. Sin embargo, este no es el motivo por el que muchos miembros de las

respectivas iglesias participan en las congregaciones o asisten a sus actos. Más bien, lo hacen porque perciben que sus condiciones de vida son tan estresantes y perciben tan pocas perspectivas de acción social para ellos mismos que la vida congregacional es un alivio en muchos aspectos.²¹ Allí construyen relaciones sociales basadas en la confianza y la esperanza de que la miseria que experimentan acabará pronto con el rapto de la Iglesia al cielo. Los cambios sociales hacia una mayor justicia y mejores oportunidades para sus propias vidas serían bienvenidos por los miembros, pero no tienen motivo para pensar que esto sea plausible. Es obvio –y se puede demostrar claramente desde el punto de vista estadístico– que la mayoría de las personas que ocupan esta posición pertenecen a la clase baja informal y, en parte, también a la formal. La tarea aquí es procesar en clave religiosa la falta de perspectiva social, interpretándola y señalando alternativas religiosas. La misma tarea la llevan a cabo los grupos de base de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS (v. apartado 5.2.4), pero con resultados completamente diferentes.

La esperanza en el más allá y la despolitización se dan en muchas corrientes confesionales, desde el catolicismo popular hasta las iglesias pentecostales independientes. Entre las variantes protestantes, hay dos que tienen especial importancia para la situación actual. La primera y más antigua está representada ejemplarmente por las iglesias pentecostales y evangélicas clásicas; la segunda por las iglesias de clase baja y clase media-baja, que han adoptado discursos del movimiento neopentecostal y los han adaptado a la demanda religiosa de estos estratos, contribuyendo así a la generación de disposiciones religiosas específicas.

²¹Desde un punto de vista praxeológico, la utilidad objetiva del compromiso *no* excluye la fe subjetiva. Desde una perspectiva funcionalista o desde la de una semiología pseudosociológica, puede parecer que se asume aquí que los fieles van a la iglesia por un cálculo consciente de utilidad. Sin embargo, esta lectura solo revela la insuficiencia de los enfoques funcionalistas y semiológicos.

5.2.1.1 *La Iglesia como lugar de Dios: Iglesias pentecostales y evangelicales*

Asambleas de Dios es una iglesia misionera pentecostal clásica de los Estados Unidos, extendida por toda América Latina,²² muy fuerte en membresía²³ y representativa de una gran parte del movimiento pentecostal latinoamericano en las clases bajas y medias. También son muy diferentes las distintas filiales nacionales, así como las más diversas escisiones con el mismo nombre; su práctica religiosa puede corresponder a las formaciones GERENCIA, LEY o ESPERANZA, en casos excepcionales incluso a la formación VALORES. Por lo tanto, hay que mirar con atención.

En este punto nos centramos en las Asambleas de Guatemala, que corresponden a la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Al igual que en los Estados Unidos, empezamos por consultar las páginas web de las organizaciones y luego nos basamos en los resultados de nuestra propia investigación en campo, así como en otras fuentes y en la literatura secundaria.

Las Asambleas de Dios de Guatemala²⁴ tienen como lema para el 2018 “Levanta tus manos a Dios en santidad”. En este apartado se hace más explícito: “Siguiendo la sana doctrina, seguimos construyendo el Reino de Dios en Guatemala. Año tras año, perfeccionamos nuestros métodos y miramos más allá para fortalecer el Evangelio”. Lo que esto significa en detalle se explica en un plan de acción para el período 2016-2018 con el título “La integridad de la iglesia en los tiempos finales”,²⁵ es decir “Esperando el retorno glorioso de Jesucristo nuestro Señor”. Para mantener la integridad religiosa, se hacen

²² Brasil es una excepción, ya que las *Assambléias de Deus* se remontan a las misiones de Suecia.

²³ En Guatemala hay 3.100 congregaciones, 3.350 clérigos reconocidos, 400 mil miembros registrados, con unas 350 organizaciones protestantes competidoras de distinto tamaño, y una población total de unos 17 millones de habitantes.

²⁴ Véase <http://asambleasdedios.org.gt/> (consultado el 24 de marzo de 2019).

²⁵ Véase “La Integridad de la Iglesia en los tiempos finales” (Asambleas de Dios de Guatemala): <http://asambleasdedios.org.gt/portal/wp-content/uploads/2015/02/AGENDA-ASAMBLEAS-DE-DIOS-2016-AL-2018.pdf> (consultado el 24 de marzo de 2019).

idénticas recomendaciones de acción para las congregaciones y para los individuos: orar, ayunar, leer la Biblia, buscar la llenura del Espíritu Santo, evangelizar y plantar iglesias, dedicar especial atención a los jóvenes así como cultivar la reconciliación y la amistad con Dios y el prójimo, todo ello en previsión al retorno de Cristo. La única recomendación concreta, no religiosa, es reforzar la integridad de la familia. La aplicación práctica de este programa se realiza a través de las siguientes unidades ministeriales: Radio, Esposas de Pastores, Hijos de Pastores, Jóvenes, Asociación de Evangelistas, Educación Cristiana, Escuela Dominical, Escuela para Líderes de Grupos, Misión y Evangelización. Nótese que todas las unidades de trabajo y las acciones se centran en la reproducción de la institución; la diaconía no se menciona. Los objetivos del plan de acción son, por tanto, llegar a un millón de personas al año con la evangelización (ambicioso, pero no del todo imposible), plantar iglesias, mejorar la organización interna y –de nuevo como único objetivo no religioso– reconciliar a las familias.

La Iglesia Misión Centroamericana es la más antigua y una de las mayores iglesias evangélicas de Guatemala y otros países centroamericanos. No cuenta con un sitio web en Guatemala, pero sí con un amplio programa de radio estrechamente vinculado a la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) y un gran centro de formación teológica (Seminario Teológico Centroamericano, SETECA), con fuerte influencia en la comunidad evangélica de Guatemala y más allá. El sitio web de la salvadoreña Misión Centroamericana (MCA)²⁶ presenta un plan quinquenal 2016-2020 bajo el título “Transformados para transformar”, que en lenguaje llano significa “Convertidos para convertir”. La MCA se describe a sí misma como una “entidad religiosa sin fines de lucro, apolítica” y con el objetivo de “propagar el Evangelio y las enseñanzas y doctrinas de Jesucristo mediante la predicación y la

²⁶Véase <https://www.mca.org.sv/> (consultado el 24 de marzo de 2019).

educación espiritual, intelectual y moral”.²⁷ La educación teológica en el SETECA²⁸ en Guatemala permite obtener maestrías en subdisciplinas teológicas y un doctorado en educación teológica, así como el título de *Doctor of Ministry*, inventado en los Estados Unidos.²⁹ La escuela forma estudiantes que “encarnan el Evangelio del Reino de Dios y comunican las Sagradas Escrituras”.³⁰ Está comprometida con los pactos evangelicales mundiales de Lausana y Ciudad del Cabo, y coopera con las universidades evangelicales privadas San Pablo de Guatemala –fundación del neopentecostal y experto en “guerra espiritual” Harold Caballeros– así como con el Seminario Teológico de Dallas de los Bautistas del Sur.

Una implantación institucional cada vez más fuerte, unida a un aumento de las posibilidades de acción socialmente relevantes a través de una apertura formalmente democrática del campo político lleva a una convergencia de las grandes organizaciones de la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ con las posiciones de las formaciones LEY e incluso GERENCIA, esta última sin embargo en muy pequeña medida. En cuanto a las disposiciones religiosas, se observa que la comprensión del tiempo está cambiando.³¹ La creencia en un fin de los tiempos inminente con el rapto de la Iglesia, el regreso de Cristo en las nubes y la instauración divina de su reino a partir de entonces (premilenarismo) está dando paso lentamente a un discurso

²⁷ “La MCA es una entidad religiosa sin fines de lucro, apolítica, denominada Iglesia Evangélica de El Salvador, Misión Centroamericana. Nuestra finalidad es promover el Evangelio, enseñanzas y doctrinas de Jesucristo, a través de la predicación, educación espiritual, intelectual y moral basadas en la Biblia”. <https://www.mca.org.sv/quienes-somos> (consultado el 24 de marzo de 2019).

²⁸ Véase <https://www.seteca.edu/> (consultado el 24 de marzo de 2019).

²⁹ Desde el punto de vista académico, llama la atención que disciplinas que clásicamente van juntas se separen aquí para poder ofrecer programas de grado aparentemente independientes. Esto conlleva un notable deterioro de la calidad. Sin embargo, a menudo se la recomienda para obtener el reconocimiento como universidad privada.

³⁰ Véase <https://www.seteca.edu/nosotros/mision-vision> (consultado el 24 de marzo de 2019). “Formamos discípulos de Jesucristo que encarnan el evangelio del reino de Dios, comunican las Sagradas Escrituras y ejercen un liderazgo de servicio”.

³¹ Cf. Schäfer (1989) sobre las variantes de la comprensión del tiempo.

(estratégicamente) impreciso sobre la participación en el crecimiento del Reino de Dios. Esto transforma –sin necesidad de aclaraciones– el reino del más allá en un reino de este lado. La diferencia con una teocracia dura radica, entonces, solo en el hecho de que las organizaciones que se alejan lentamente de la formación de la ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ ven la misión de conversión como un instrumento de transformación social, mientras que los teócratas quieren participar directamente en política. Otro aspecto de creciente similitud con LEY y, en menor medida, con GERENCIA podría ser la forma organizativa de las grandes iglesias misioneras. Son instituciones con órganos definidos. A pesar de la fuerte posición de los pastores en las congregaciones, los comités también trabajan aquí y participan en la toma de decisiones en sus áreas específicas. Además, la distancia de poder entre los pastores y las congregaciones suele ser baja; y la mayor distancia de poder entre los miembros de la congregación y la dirección de la iglesia está regulada institucionalmente.³²

En la investigación en campo, se encuentran efectivamente parroquias consolidadas en las que la vida parroquial se entiende como una tarea comunitaria y constituye así una sociedad alternativa. Debido a la diferenciación social de los miembros y de las congregaciones entre la clase baja informal y la clase media formal y entre las zonas residenciales correspondientes, se encuentran personas con diferentes perspectivas de acción y, en consecuencia, con tendencias hacia diferentes disposiciones en relación con el motivo religioso del regreso de Cristo –oculto, sin embargo, bajo un simbolismo religioso homónimo. En consecuencia, sobre todo en la clase media, hay ciertamente reflexiones sobre cómo deben continuar las cosas políticamente en Guatemala. Sin embargo, la contribución de la Iglesia se ve en la oración y la evangelización.

³² Sobre la organización y la distancia de poder, véase Dary y Bermúdez (2013, pp. 53-57).

5.2.1.2 *Contra los demonios de la pobreza: los neopentecostales en la clase baja*

La despolitización a través de la esperanza en el más allá debe proporcionar siempre una receta para afrontar el respectivo presente. En el caso de los actores evangélicos conservadores y pentecostales, se trataba de la separación tajante de la iglesia y el mundo. La segunda corriente confesional en esta línea de movilización religioso-política incluye a las agrupaciones que adaptan los discursos neopentecostales para una clientela de clase baja y clase media-baja y generan así nuevas disposiciones religiosas.

También se adopta la forma organizativa de la gran mayoría de las iglesias neopentecostales (como también es común en los Estados Unidos con los ministerios personalizados): empresas de eventos religiosos en torno al culto a la personalidad del pastor, con un liderazgo centralizado y casi siempre una sucesión dinástica corporativa. En consecuencia, también en el ejemplo de Dary y Bermúdez (2013, p. 53, p. 56), las decisiones importantes se toman en el círculo de la familia del fundador y la distancia de poder entre el líder y los seguidores es considerable; en algunos casos es tan fuerte que ni siquiera es posible el contacto personal antes y después de los servicios. Basamos las siguientes explicaciones en dos grandes organizaciones de este tipo: Ministerios Ebenezer e Iglesia de Restauración Misión Internacional.

Los visitantes de los servicios se desplazan (sobre todo en transporte público) una o dos veces por semana a las grandes salas de reunión de los barrios de clase media (baja). A menudo permanecen allí, como un paseo dominical por así decirlo, en las cafeterías y en los puestos de los edificios y en las inmediaciones. Al igual que las *megaiglesias*, no se persigue la educación congregacional sino el clientelismo religioso. El líder de la iglesia –a menudo un “apóstol”– está en el centro de la acción, pero no necesariamente predica él mismo. El exorcismo colectivo (también es posible el exorcismo individual) y la profecía tienen un lugar fijo en la secuencia litúrgica. Las profecías, casi siempre enunciadas por mujeres y a menudo difíciles de

entender acústicamente, recogen problemas cotidianos y prometen su solución.

Para el exorcismo, se pide a los visitantes que se acerquen al frente del escenario; los hombres a la derecha, las mujeres a la izquierda. Con música de fondo, primero se invoca la presencia del Espíritu Santo y luego se hace un exorcismo colectivo de los demonios que, se dice, son la causa de los problemas cotidianos y del fracaso económico. Los exorcismos tienen una función central, en tanto que son la contrapartida somática y emocional de una disposición religiosa central: la guerra espiritual contra la falta sistemática de oportunidades sociales en la clase baja y contra la precariedad de la clase media-baja.

Ambas organizaciones tienen sitios web bien cuidados,³³ con relativamente poco contenido y con frecuentes redireccionamientos a YouTube para los videos de los sermones. El sitio de Ebenezer, en particular, presenta la imagen de familias jóvenes de la clase media (baja) formalmente empleada y, por tanto, objeto de pretensión de las clases bajas. En las autorrepresentaciones y en los sermones se habla mucho de la posesión demoníaca y del *poder* como antídoto liberador, muy similar a los brasileños Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus. La Restauración tiene en su credo bajo “Dones del Espíritu Santo” un epígrafe adicional, insólito para un credo convencional, para “Dones de Poder” particularmente eficaz. También es inusual que se reserve allí un párrafo específicamente para el diablo y sus demonios. Así, los actores religioso-simbólicos de la batalla

³³ En todo caso, así ocurrió en marzo de 2019 con Ebenezer: <https://ebenezer.org.gt/site/>; la redirección a YouTube con el apóstol de Ebenezer, Sergio Enríquez, que tiene unos 50 mil seguidores: https://www.youtube.com/channel/UCEinxNR_GbtpoyIIWudPXXKQ; e, igualmente, con Restauración: <http://www.restauracionguatemala.net/> (consultados el 25 de marzo de 2019). Sin embargo, en su última comprobación (23 de noviembre de 2020) esta página ya no conduce a esta iglesia, sino a un sitio porno chino. Esto puede interpretarse como una indicación de la existencia efímera de muchas iglesias o de sus medios de comunicación. En la actualidad, solo existe una cuenta de Facebook: <https://www.facebook.com/RestauracionGu>. *Sic transit gloria ecclesiae*.

espiritual –Espíritu Santo contra demonios– son indudablemente nombrados y pueden combinarse en la práctica de la iglesia con sus contrapartes humanas –el clero autorizado y los creyentes poseídos– para formar una lógica práctica típica de estas iglesias. El instituto de los “ministros”, el clero, también tiene estatus confesional, lo que también es inusual en las tradiciones protestantes. Entre otras cosas, se estipula que las mujeres no pueden tener este estatus.

Los demonios son de uso versátil. En un sermón del 18 de agosto de 2013, el apóstol de Ebenezer presiona con la cuestión del cercano fin del mundo e identifica otras doctrinas o iglesias como demoníacas, en el contexto de la competencia objetiva en el campo religioso. En cuanto a las cuestiones políticas, un sermón de Ebenezer es especialmente interesante.³⁴ El predicador retoma un gran número de problemas presentados en los medios de comunicación y algunos de los cuales son experimentados personalmente: la superpoblación, el daño genético del ser humano, la manipulación genética de los alimentos, las hambrunas, las enfermedades, las guerras, las noticias falsas, el control del individuo a través de su constante conexión a Internet y, ante todo, ¡el ecumenismo! Todo esto se debe a la acción escatológica de los actores demoníacos (la “Bestia”, etc.). Uno solo puede protegerse adhiriéndose a la doctrina pura de la Iglesia y en la oración. En cuanto al comportamiento frente a alimentos modificados genéticamente, esto significa orar en la mesa. En general, por supuesto, esto también significa tener que estar bajo la protección del clero.

Esta oferta religiosa tiene éxito, y el éxito da la oportunidad de llegar aún más lejos. Restauración, por ejemplo, ha desarrollado un

³⁴ Ponce (2017). El Apóstol predica sobre el título “Alteración Global” en el Quinto Servicio Pre-Proclama Profética el 30 de noviembre de 2017, véase www.ebenezer.org.gt (consultado el 24 de marzo de 2019). La referencia, lamentablemente, solo va a la página web y desde 2020 ya no permite acceder al texto de 2017. Si está interesado/a, el autor hará accesible el original de 2017.

moderno programa para jóvenes: “Generación Xtrema”, que promueve el lema “Somos victoriosos”.³⁵

En el fondo, se trata de una transferencia de la lógica de la guerra espiritual, que se introdujo por primera vez en Guatemala en el contexto de la guerra de contrainsurgencia y que ahora se aplica a las condiciones de vida de la clase baja. Las consecuencias sistemáticas de la desigualdad social extrema y sistémica se personalizan de este modo. La culpa del fracaso se atribuye aquí inicialmente a un defecto del actor: su religiosidad es dudosa. Entonces hay una externalización: los demonios se han apoderado de él. Y finalmente la liberación: el clérigo expulsa a los demonios. Los “liberados” pueden ahora hacer otro intento de alcanzar el éxito profesional contra la dinámica del sistema, con dudoso éxito. En la medida en que los creyentes se disponen aquí a buscar las causas de las limitaciones sistémicas en sí mismos, me gustaría hablar en términos del concepto bourdieusiano de violencia simbólica, es decir, en última instancia, de autolesión psicológica.³⁶

La esperanza del más allá es ambivalente en esta lógica práctica porque se refiere tanto al mundo (lo inmanente) como a un cielo futuro (lo trascendente). El más allá inmanente se describe con la perspectiva de un ascenso social desde la clase baja informal hasta una modesta estabilidad. Se aspira a ella, no se consigue, se vuelve a acercarse con un exorcismo, se vuelve a aspirar a ella y de nuevo no se consigue, haciendo necesario un exorcismo... Lo que queda al final es la esperanza en el más allá.

5.2.1.3 *Despertar social: grupos de base*

A la pregunta de qué sacan los creyentes de la esperanza en el más allá y de la despolitización, se puede responder con las palabras de un interlocutor pentecostal (del 20 de febrero de 2013), un taxista

³⁵ Cf. originalmente http://www.restauracionguatemala.net/?page_id=2199 (consultado el 25 de marzo de 2019), pero ahora inaccesible; cf. también <https://www.facebook.com/RestauracionGu> (consultado el 13 de enero de 2021).

³⁶ Sobre el concepto de violencia simbólica y su diferencia con el concepto de ideología, véase Schäfer (2020b, p. 536 y ss.).

de la clásica Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC). Le gusta que a través del sermón se pueda llegar a pensar y aprender algo y que a través del canto de los himnos se pueda también sentir a Dios. “Y puedes ver el propósito de tu vida en la voluntad de Dios; puedes pensar en el futuro de tus hijos; y sobre todo, puedes simplemente descansar tú”.

Si poder descansar es, en sí misma, una experiencia importante en las condiciones de vida de las clases bajas, algunas de las iglesias tradicionalmente apolíticas no se detienen ahí. En Guatemala, esto es especialmente cierto en el caso del IDEC y se remonta, entre otras cosas, a los impulsos de un misionero de los Estados Unidos, Ricardo Waldrop (s.f.). Aunque el centro de las actividades sigue siendo, con mucho, la evangelización, cada vez se llevan a cabo más proyectos sociales, en su mayoría de carácter caritativo, en los distintos niveles jerárquicos de la iglesia. En algunas congregaciones se llevan a cabo programas educativos autogestionados en grupos congregacionales, que siguen los métodos de la Teología de la Liberación y se preocupan principalmente por la liberación de las mujeres de la dominación masculina.

En general, se puede observar la tendencia de las iglesias pentecostales y evangelicales de la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ a abrirse lentamente a la sociedad y a cooperar hasta cierto punto. En algunos casos –como el de la “iglesia pentecostal indígena” Bethel, de una familia indígena adinerada de una ciudad de la sierra– la iglesia llega a establecer una escuela de educación general más grande y presta un centro de conferencias a los sindicatos. En las zonas rurales, los consejos pastorales locales también desempeñan un papel importante en la comunicación intereclesial y la creación de redes con el gobierno local y las iniciativas sociales.

Es interesante en este contexto una conversación (27 de enero de 2013) con un pastor indígena de la Iglesia Centroamericana en el altiplano. Alaba la labor del consejo de pastores como ayuda intereclesial y bien se puede imaginar una invitación del sacerdote local. Sin embargo, lo más importante es la justicia social: el Dios de

la justicia debe ir unido a una política de justicia. Cuando le pregunto sobre las actividades del movimiento maya por la justicia social, niega la posibilidad de una cooperación limitada en este ámbito, argumentando que los mayas adoran a dioses falsos. Los límites de la cooperación social se trazan religiosamente. La cooperación interreligiosa en cuestiones sociales es ya imposible, por no hablar del ecumenismo interreligioso.

El mismo pastor traza otra línea sociopolítica. Le hablo del te-deum de la Fraternidad Cristiana (del que no sabía nada) y le pregunto si esto señala el camino hacia una política de justicia. La respuesta: no se puede cambiar la política desde la cabeza. Si se cortaba una cabeza, salía una nueva. El sistema es un monstruo con nuevas cabezas todo el tiempo.

Las iglesias neopentecostales de clase alta empiezan por la cabeza.

5.2.2 Gerencia: afirmación extraparlamentaria

En esta formación religioso-política, las iglesias neopentecostales de la clase alta y la clase media-alta, así como la asociación de “apóstoles”, son los protagonistas decisivos. En cuanto a la política, el objetivo de esta formación es claro: remodelar la política y, en última instancia, la nación a su imagen neopentecostal. Si se sigue a Harold Caballeros, uno de los expertos neopentecostales más influyentes en Guatemala en las últimas décadas, esta remodelación sigue el modelo de una supuesta cosmovisión bíblica y, en consecuencia, con estrategias de guerra espiritual convertida en política. La cosmovisión bíblica establece la creencia de la antigua religiosidad popular en las batallas cósmicas entre ángeles y demonios como norma para evaluar los procesos personales, sociales y políticos actuales. Orientado a las ideas del influyente ideólogo C. Peter Wagner³⁷ (cf. Schäfer, 2020a), de esta “visión del mundo” se deriva que no solo las personas, sino también los grupos, las instituciones, las extensiones

³⁷ Consultar los detalles del programa de Caballeros en el apartado 8.3.1.4.

territoriales, las naciones y las regiones enteras pueden estar bajo el dominio demoníaco, del que deben ser liberadas por todos los medios necesarios. Con la demonización de los actores sociales que no les gustan –como el movimiento de revitalización indígena– es lógico que la “guerra espiritual” contra estos actores sea el medio probado para forzar a la nación al “discipulado” (discipular a la nación).

Excursus: subyugar a una nación

Harold Caballeros, fundador y líder de la organización El Shaddai, expuso este programa en un discurso muy citado en 2006 en un simposio de la *Templeton Foundation*.³⁸ Anticipemos de una vez la conclusión del discurso:

¿Cuál es el reto futuro del pentecostalismo en Guatemala? Según entiendo, el reto es la articulación de una visión nacional. Tener una identidad nacional [...] para esta gran nación de América. Un destino manifiesto, una ciudad sobre una colina. El pentecostalismo en Guatemala tiene ahora el reto de discipular a la nación a través de una cosmovisión bíblica cristiana. (p. 558)

Caballeros comienza con la historia de su conversión y bautismo en el Espíritu en 1979, así como una visita a la iglesia *Lakewood* con John Osteen. De vuelta a Guatemala, funda la organización neopentecostal El Shaddai, cuyo nombre ya connota una pretensión de omnipotencia.³⁹ De Estados Unidos trajo algunos conceptos básicos del núcleo duro neopentecostal de la derecha religiosa. La “guerra espiritual” está relacionada con la cosmovisión de que en el mundo hay una lucha cósmica entre el bien y el mal, Dios y el diablo, respectivamente entre sus representantes humanos. “Mapeo espiritual” –una doctrina suplementaria del evangelical de derecha y en la vejez misionero neopentecostal C. Peter Wagner, que Caballeros también menciona y también conoce bien– trabaja en este contexto de tal manera que no solo las personas pueden ser consideradas endemoniadas sino también lugares, ciudades, países o áreas culturales; solo hace falta que un “profeta” o “apóstol” los declare como tales.

³⁸ “El papel del pentecostalismo en la transformación de Guatemala” (Caballeros, 6 de octubre de 2006; reproducido en Grandin, Levenson-Estrada y Oglesby, 2011, pp. 552-558).

³⁹ Dependiendo de si se sigue la etimología, que asocia el nombre con el distanciamiento, el poder y el terror divinos, o si –lo que es bastante improbable para la organización– se quiere asociar dos pechos femeninos y, por tanto, el aspecto femenino de la deidad.

Para Caballeros, es evidente que en este contexto incluso la oración se convierte en una cuestión política que provoca “el renacimiento, la reforma, la restauración de la sociedad”. Para ilustrar esto, describe en su discurso el caso del pueblo maya de Almolonga, del que se eliminó la figura de un santo indígena (Maximón) bajo exorcismo, con lo que el pueblo se convirtió en el “valle más fértil del país en la actualidad”. Debe quedar claro que la verdadera transformación no se consigue simplemente convirtiendo a las personas, sino haciéndolas discípulos.

Esto suena inofensivo al principio, pero involucra la doctrina del movimiento autoritario del Discipulado, que causó mucho revuelo en los Estados Unidos entre los años 70 y 90 por sus cadenas de mando y sus estrategias de sumisión, incluso entre los desertores agrupados en “fundamentalistas anónimos”.⁴⁰ El movimiento apostólico en el seno del neopentecostalismo (que no debe confundirse con el concepto de apostolicidad en la teología católica) atribuye una autoridad absoluta a los “apóstoles”, generalmente autodesignados, complementaria al sometimiento de los “discípulos”. A este consejo de apóstoles, según Caballeros, también se le ocurrió inmediatamente la idea de que los espíritus malignos pueden tener bajo su hechizo a ciudades o naciones enteras, por lo tanto también a Guatemala. En este contexto, Caballeros resacraliza inmediatamente las teorías culturalistas seculares: “la cultura importa”, afirma en referencia a Samuel Huntington y, apropiándose de Max Weber, destaca la “cultura anglo-protestante” como imagen ideal. A partir de estas consideraciones, concluye entonces que hay que distinguir entre la “ciudad del pecado” y la “ciudad de Dios”, así como entre los “sistemas justos e injustos”.

Esto supuso un problema para los protestantes premilenaristas de Guatemala, continua Caballeros. A causa de su premilenarismo, no podían comprometerse en la lucha con el mundo pecaminoso, sino que tenían que erigir “muros de separación” entre la iglesia y el mundo. “Nuestra escatología determinó nuestra teoría social [...]”. Frente a esto, Caballeros establece entonces la nueva doctrina de los Estados Unidos, que hace que los cristianos “se conviertan en luz, invadiendo sin miedo las tinieblas”. En concreto, esto significa que los neopentecostales deben “volver y reconquistar [...] los espacios perdidos, en la educación, en las escuelas y universidades, en los medios de comunicación, la televisión, la radio, los periódicos, la acción social y, por supuesto, la política”. Los criterios de la buena política son, según la base doctrinal, religiosos, o más exactamente: “proféticos”. “Lo que llamamos sistemas justos, equitativos o rectos debe provenir de la sabiduría de Dios, de su palabra, o de palabras como una palabra profética”.

⁴⁰ Cf. Schäfer (1992a, p. 75 y ss.) sobre los movimientos autoritarios en la escena neopentecostal.

La pretensión de soberanía que esto conlleva se fundamenta, calvinista-mente, en la pretensión de soberanía de Cristo resucitado sobre todo el universo; y esta pretensión se traslada directamente a la iglesia. Tomar principalmente la legislación del Antiguo Testamento—como se recomienda en la Doctrina del Dominio—enriquecerla con la “experiencia” del Nuevo Testamento, “para crear esos principios y valores que deben dictar la moral y eventualmente traducirse en políticas públicas”. Una política pública sacada directamente del Antiguo Testamento.

Caballeros termina con su visión. Gracias a la cosmovisión bíblica, el gobierno autoritario—esbozado al principio de este excursu—debería estar en vigor en Guatemala, para esta “gran nación”, convirtiéndola en una “ciudad sobre una colina”.

La tarea de transformar la nación está siendo asumida, con ciertas diferencias y diversos grados de radicalidad, por las organizaciones⁴¹ neopentecostales, cuyos líderes están vagamente coordinados entre sí en el Consejo Apostólico. Estas organizaciones suelen estar gestionadas como empresas familiares y muestran una fuerte distancia de poder entre los líderes y los miembros ordinarios. Esto se expresa a menudo en la autodesignación de los líderes como “apóstoles”.⁴² Este término subraya la inmediatez del experto religioso con respecto a Dios y sus revelaciones y, por tanto, la pretensión de una competencia absoluta de juicio y de poder, primero en la relación interna de la organización, pero según la pretensión también con respecto a las cuestiones sociales y políticas. Una reivindicación especial de representación y poder se expresa también en la autodenominación de “cristianos”.⁴³ Uno podría inclinarse a entender esto como una expresión de apertura ecuménica, pero la falta de cooperación entre las organizaciones neopentecostales y los actores de otras corrientes denominacionales lo desmiente. Sobre todo, esta autoafirmación

⁴¹Véanse PROLADES (2011), Hartford Institute for Religion Research (2010), Bird (2017) y Brunn (2015). Sobre el concepto de megaiglesias, véase el Recuadro 3.3. Megaiglesias (*Megachurches*, MC).

⁴²Sobre la apostolicidad, véase el apartado 8.3.1.5.1 Apóstoles.

⁴³Véase también el apartado 8.3.1.5.2 Cristianos.

expresa una pretensión de representación única del cristianismo y, por tanto, cuestiona la legitimidad de las demás confesiones. Esto, que en su día fue una jugada inteligente en el ámbito religioso, hoy no es muy útil para las grandes coaliciones de movilización identitaria-política en cuestiones sociomorales.

La aparición de las iglesias “cristianas” –por ejemplo, El Verbo, Shekinah, Familia de Dios, Intimidad con Dios, Rey de las Naciones, Casa de Dios– ya ha sido esbozada. Dos de ellas son El Shaddai de Caballeros y la moderada Fraternidad Cristiana de Jorge H. López.

5.2.2.1 “*Gestionar la prosperidad!*”: Fraternidad Cristiana

El Pastor Jorge H. López proviene de una tradición bautista, lo que aún hoy se puede apreciar en su estilo de predicación, muy sobrio para una iglesia neopentecostal, con mucha referencia bíblica.⁴⁴ Fundó la Fraternidad Cristiana en 1979, al comienzo de la guerra abierta de contrainsurgencia, en un hotel de clase alta. Respondía a la demanda religiosa de una clase media que se separaba lentamente de la Iglesia Católica y que estaba asustada por la crisis. Del hotel se trasladó a una sala de cine (Cine Reforma) debido al rápido crecimiento de la clientela, que llenó en 1983. En 1985 se construyó un edificio de reuniones y oficinas con unos 2 mil asientos en una importante arteria vial (el Fráter Roosevelt), y en 2007 la megaglesia Fráter Ciudad San Cristóbal con unos 20 mil asientos. Uno puede hacerse una idea del volumen de negocio de una organización de este tipo cuando sabe que todo esto se pagó con sus propios fondos, sin ninguna ayuda externa, y que de los gastos de funcionamiento, solo el servicio de seguridad se lleva 10 mil dólares al mes, según dijo el líder de la iglesia durante la conversación. La organización tiene ahora su propia escuela pública,⁴⁵ programas de radio y televisión en varios canales importantes y, por supuesto, cubre las principales redes sociales (YouTube, Facebook, Twitter e Instagram). Mientras que

⁴⁴ Cf. <http://frater.org/es/acerca-de/nuestra-historia/> y <http://frater.tv/> (consultados el 26 de marzo de 2019).

⁴⁵ Véase <http://liceofrater.edu.gt/> (consultado el 26 de marzo de 2019).

el sitio web original con la historia, los sermones y los enlaces parece anticuado, las páginas enlazadas (.tv y las de la escuela) son modernas y tienen un diseño atractivo para los jóvenes.

5.2.2.1.1 LAS ALAS DE LA ECONOMÍA

Los servicios de la Fraternidad están orientados a una clase media (alta) ocupada y con aspiraciones. El público corresponde a esto. Los eventos cuentan con música de buena calidad, que acompaña tanto a los cantos comunitarios como a las fases de adoración que inducen al trance. A diferencia de otras organizaciones neopentecostales, no suele haber presión para provocar glosolalia o estados de trance. El estilo retórico de la mayoría de los predicadores se parece más (como Cash Luna en Casa de Dios) al de los presentadores del mundo del espectáculo. En uno de los servicios a los que se asistió (26 de agosto de 2012), se dedicó un largo pasaje a las finanzas de la organización con referencia al nuevo edificio, seguido de una petición urgente de donaciones, pero sin que –como es habitual en la brasileña *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD)– se estableciera una conexión entre las donaciones y el propio bienestar. Sin embargo, las donaciones son deducibles de impuestos. El sermón trataba de forma moral el problema de la pereza en la vida económica. La pereza –una actitud imprudente– produce pobreza y perjudica a terceros; Dios, en cambio, aporta diligencia y éxito. Se dirige a grupos profesionales que van desde los trabajadores de oficina con familias pequeñas y un automóvil hacia arriba. Bien vistas las cosas, se trata de un evento familiar con terapia espiritual y *coaching* para una vida privada y profesional de éxito. Se trata de gestionar la economía doméstica con la plena aceptación de las condiciones económicas neoliberales. Este lenguaje también se habla en un libro del líder de la iglesia llamado *Alas a tu economía* y en estrecha colaboración con John Maxwell, un gurú religioso de los negocios de Estados Unidos.

Esta organización se ocupa del dinero de muchas maneras diferentes. Sin embargo, el dinero también tiene un valor simbólico. Para Pastor López, también significa autodeterminación; y en el contexto

del desequilibrio global entre países “desarrollados” y “subdesarrollados”, lo ve como una base para la autoestima de estos últimos. En una entrevista (31 de agosto de 2012), destaca que la moderna arquitectura de la Mega Fráter simboliza “la nueva Guatemala en medio de la vieja”. Los extranjeros se sorprenderían de no encontrar pobreza en torno a su iglesia.

Los programas educativos de la organización también se centran en el progreso económico y social. Una “Facultad de la Fe y Liderazgo” está diseñada para enseñar a los jóvenes miembros técnicas de liderazgo de grupo.

Una escuela pública (hasta el nivel de secundaria) ofrece educación bilingüe en español e inglés con el propósito de formar futuros “líderes” “espiritual y académicamente excelentes” que estén “fundamentados en principios bíblicos”, combinen “el éxito terrenal con un enfoque en el cielo”, se guíen por “la excelencia, la responsabilidad, la integridad y el amor” y “creen impacto en la sociedad”.⁴⁶

El programa económico claramente neoliberal de las diferentes unidades de trabajo de la organización se combina, como suele ser el caso, con un programa político que favorece un Estado represivo. Poco después de la fundación de Fraternidad Cristiana, también quedó claro su posicionamiento político. Un primer indicio de apoyo indirecto a la dictadura de Ríos Montt fue la publicación del suplemento de dominical “Testimonio Cristiano” en el importante periódico *Prensa Libre*, en el que se retoman los temas centrales del dictador de forma afirmativa. El iniciador, miembro de la Fraternidad, fue secretario de Relaciones Públicas de Ríos Montt y encargado de encubrir las violaciones de derechos humanos de los militares (Melander, 1999, pp. 183-184). Lo más importante es que López desarrolló muy

⁴⁶ “Formar con excelencia espiritual y académica a los futuros líderes que impactarán a la sociedad, [...] que tengan una vida de éxito terrenal y la consagren al propósito celestial. [...] una educación integral de alto nivel académico basada en principios bíblicos. [...] Proporcionar a los alumnos fundamentos y principios cristianos que contribuyan a su realización personal y académica como líderes. [...] Queremos formar alumnos que practiquen la excelencia, la responsabilidad, la integridad y el amor”. <https://liceofrater.edu.gt/> (consultado el 26 de marzo de 2019).

pronto estrechos contactos con la derecha religiosa de los Estados Unidos, especialmente con Gerald y Phil Derstine, jefes de la organización *Gospel Crusade* y socios del coronel Oliver North en el apoyo ilegal a los terroristas de la “contra” en la guerra contra el gobierno de Nicaragua, en el contexto del llamado escándalo Irán-Contra (Schäfer, 1992b, p. 216; Diamond, 1989, pp. 172-173, p. 203, p. 229). Con Derstine, López viajó a Israel y desde 1986 se convirtió en representante de la *Christian Embassy Jerusalem*, una organización de la derecha religiosa sionista que busca promover la proclamación de Jerusalén como capital de Israel (Melander, 1999, pp. 254-255). En resumen, López estaba estrechamente relacionado con la derecha religiosa incluso cuando era un joven pastor. Esto también quedó claro durante una entrevista (7 de febrero de 2013). Defendió la política de tierra quemada del general Ríos Montt y sus tribunales sumarísimos. Esto último habría llevado a la paz en el país con solo 6 tiroteos. Las masacres de los indígenas ixiles tampoco habrían tenido lugar, de lo contrario Ríos Montt no habría obtenido ningún voto en el altiplano en las elecciones posteriores. Un problema realmente grande, por otro lado, sería en su opinión la injerencia de los organismos internacionales y de la Unión Europea en Guatemala, juicio que a su parecer aplica igualmente a la CICIG. Por ejemplo, la UE impide que se aplique la pena de muerte, legalmente posible. Para la justificación “teológica”, recurrió a una construcción de lo más asombrosa: ¿Por qué no se debe permitir que se ejecute a un criminal, cuando hasta Dios mismo hizo ejecutar a su propio hijo? López recurre a la muy extendida estrategia entre las clases altas –reprimir psicológicamente las atrocidades fácticas de la guerra, probablemente la única manera de poder proseguir su reclutamiento de miembros entre las clases altas sin contradicción. Esta represión psicológica y su sintonía con un programa económico neoliberal equivale, en última instancia, a la legitimación de un Estado policial que utiliza la pena capital y la represión –política– para contener los peligros que la injusticia social produce en el sistema.

El líder de la iglesia, que proviene de un entorno pobre, tiene la intención de llevar “el Evangelio” a las clases altas. Declara que un día quiere influir en el “G8” (las 8 familias gobernantes de Guatemala). Lo hace a través de los seminarios que ofrece el “orador motivacional” John Maxwell a los empresarios de Guatemala. ¿Cuál es la naturaleza de esta influencia? Sociomoral. Incluso los ricos y los académicos tienen problemas matrimoniales, sufren enfermedades y no siempre consiguen sus objetivos como quisieran. Este es el punto de entrada para todo lo demás. Sin embargo, es importante señalar que López también tiene un concepto de movilidad ascendente para las clases bajas, que impulsa a través de su organización. Es simplemente *coaching* en materia de estilo de vida y administración de los ingresos: ascetismo inteligente. Esto refuerza la confianza en uno mismo y, por tanto, no solo aporta una mejora material, sino también la autoestima y, por tanto, la capacidad de seguir desarrollándose.

Desde la democratización en Guatemala, las elecciones se han convertido en oportunidades para cambiar las cosas, dentro de ciertos límites. ¿Deben las iglesias protestantes intervenir en los procesos democráticos? En una entrevista con el periódico *La Verdad*, López (2015) afirma que las iglesias como instituciones no deben hacer política, pero sus miembros sí. Las recomendaciones electorales concretas son a su entender algo delicado, porque algo siempre puede salir mal en política. Sin embargo, un mensaje importante para los candidatos debe ser que la autoridad de Dios está por encima de ellos y que a los políticos les irá mal si no buscan a Dios. (Pero quién representa a “Dios” no es el tema de los comentarios). Sin embargo, todo esto se refiere a una Guatemala en la que sigue siendo cierto que la política es un pecado. En cambio, López presenta a los Estados Unidos como un ideal, donde los pastores, “la gran mayoría, participan activamente en lo que es política”. Guatemala *aún* no estaría preparada. Hipotéticamente, las elecciones se decidirían inmediatamente si los pastores hicieran una recomendación y los fieles la siguieran. Pero los pastores, según su testimonio, no quieren correr riesgos todavía y los creyentes no son lo suficientemente disciplinados.

5.2.2.1.2 TEDEUM

Mientras esto siga siendo así, quedan otros medios para ejercer influencia en los estratos sociales superiores y en la política. López ha encontrado un medio casi ingenioso para este fin. Ha empezado a organizar un tedeum protestante en su iglesia, además del tedeum católico para un presidente recién elegido. El tedeum para la toma de posesión de un nuevo presidente –en cierto modo el equivalente de la misa de coronación con revestimiento democrático– fue introducido en Guatemala en 1954, por el entonces arzobispo Mariano Rosell y Arellano para el dictador Carlos Castillo Armas, que había dado un golpe de Estado contra el gobierno democrático del presidente Jacobo Árbenz Guzmán con la ayuda de la CIA. Este gesto tradicional católico de autoridad religiosa sobre el poder político y de cooptación mutua requiere un capital simbólico y social suficiente por parte de la iglesia actuante. Obviamente, López había acumulado suficiente capital simbólico y también tenía un buen sentido de la coyuntura política, cuando estableció su propio tedeum, cuando el Presidente Oscar Berger asumió el cargo en 2004. Desde entonces, se han celebrado otros regularmente, para la toma de posesión de Álvaro Colom en 2008, de Otto Pérez Molina en 2012 y de Jimmy Morales en 2016. El tedeum de 2012 tuvo lugar un día después del tedeum católico del 15 de enero de 2012 para la toma de posesión del exgeneral Otto Pérez. En la década de 1980, había fundado la escuela de la unidad militar de élite de los *Kaibiles*, cuya habilidad especial era el uso más cruel de la fuerza, incluida la tortura sistemática. Al igual que en el tedeum católico, la Fraternidad utiliza la magia de la religión política para convertir la política secular en política religiosa. “Dios” no solo da una legitimidad general al gobierno. También establece las normas de buen gobierno. López dijo en el tedeum para Pérez que los cristianos protestantes asumen que el nuevo gobierno se ha propuesto cambios sustanciales. Estos deben dirigirse sobre todo a la eliminación de la corrupción en la administración, al establecimiento de la paz social y a la justicia (legalmente entendida), lograda entre otras cosas mediante la aplicación eficaz de la ley. No se alude a la justicia

social. En cualquier caso, el autor del sermón de los tedeums, en una entrevista posterior con el autor, se resiste explícitamente a una interpretación del Estado de bienestar de sus observaciones. Esto fue diferente con el discurso del tedeum del arzobispo católico Vian,⁴⁷ que entre otras cosas aborda los problemas sociales. Probablemente, Maren Bjune (2016, p. 243) acierta en su análisis cuando ve la diferencia en el hecho de que desde el lado católico al nuevo gobierno se le exige comprometerse a resolver los problemas sociales, mientras que en el tedeum protestante se lo bendice y se le asegura un acompañamiento benévolo. La conclusión es que las declaraciones religiosas sobre política en el tedeum neopentecostal quedan abiertas a la interpretación. El objetivo real de perfilar la organización religiosa ejecutante como relevante para la política oficial del gobierno ya se consigue con el mero acto ceremonial. El acto como tal ya confirma que los responsables políticos están haciendo lo que “Dios” les exige según el sermón: lo buscan –naturalmente en la forma de sus representantes.

Y, de hecho, no solo en las comparecencias conjuntas los políticos adoptan cada vez más el vocabulario protestante. En particular, el individualismo universal neopentecostal y evangelical es fácil de explotar políticamente porque personaliza los problemas estructurales. En este sentido, Otto Pérez recibió al conferencista neopentecostal de negocios John Maxwell durante una visita en 2013 (¿Por qué siquiera lo recibe el presidente?) con las palabras: El mensaje maxwelliano de que la transformación social comienza desde el interior del individuo también ayudará a Guatemala a transformarse (Bjune, 2016, p. 233). El mensaje neopentecostal es atractivo para los políticos estatistas, porque tiende a proteger al Estado de la posibilidad de hacer reformas estructurales. Otto Pérez, en todo caso, fue detenido por corrupción un año después de recibir a Maxwell. El crimen fue descubierto por la organización de la ONU CICIG.

⁴⁷Véase www.iglesiacatolica.org.gt/20120114.pdf (consultado el 15 de octubre de 2012).

5.2.2.2 “¡Dirige el país!”: El Shaddai

La organización religiosa El Shaddai fue fundada por Harold Caballeros, un convencido seguidor del movimiento de la Nueva Reforma Apostólica. El abogado y más tarde político fundó la organización en 1983, realizó jornadas de milagros y curaciones en televisión (Canal 21) a partir de 1987 y se autodenominó “Apóstol” desde 1988. Caballeros pronto se sintió llamado a entrar directamente en la política e iniciar una conversión, la de su capital religioso en político.

Jorge Serrano Elías –antiguo jefe del Consejo de Estado bajo el mandato de Ríos Montt– se había convertido en miembro y “profeta” de El Shaddai, poco antes de su campaña presidencial. Esto dio a Caballeros la oportunidad de acompañar su campaña política con una religiosa, a saber, “salvar el país para Jesús”. Tras la victoria electoral de Serrano, Caballeros fue recompensado con un puesto de asesor espiritual del presidente (1991 a 1993). Tras el poco glorioso final de Serrano –corrupción, golpe de Estado contra su propio gobierno, huida– Caballeros también se tomó un descanso político. En 2006, puso fin a esta fundando un “Movimiento Social de Gente Buena”. Esto dio lugar al partido político Visión con Valores (VIVA).⁴⁸ La candidatura de Caballeros a la presidencia en 2007 no pudo realizarse por un error de forma. Caballeros concibió y comercializó explícitamente VIVA no como un partido protestante, sino de “valores”. En principio, la agrupación se muestra abierta a los votantes de todas las confesiones. Esto es familiar y agradable para los observadores europeos, pero oscurece lo que son los valores. Los observadores guatemaltecos de su campaña, en todo caso, difícilmente podrían pasar por alto el acento religioso. En 2011, VIVA perdió las elecciones, pero Caballeros recibió el cargo de ministro de Asuntos Exteriores por apoyar al candidato ganador, Otto Pérez, en la segunda vuelta electoral, que tuvo que abandonar anticipadamente en enero de 2013. Caballeros consideró que una de sus tareas especiales era la

⁴⁸ Véase http://www.visionconvalores.com/harold_caballeros.php (consultado el 27 de marzo de 2019, con fecha de corte de hoy).

reestructuración de las relaciones diplomáticas con otros países (Rodríguez Pellecer, 2015). Esto significó, en primer lugar, convencer a los gobiernos de Noruega y los Países Bajos de que dejaran de prestar apoyo a las asociaciones indígenas y campesinas que luchan contra el acaparamiento de tierras y la minería a cielo abierto. En el transcurso de los desacuerdos sobre estas y otras cuestiones similares, se cerraron las embajadas de los países europeos en Guatemala. Las críticas públicas al gobierno de Pérez y al inepto manejo de la situación por parte de Caballeros alcanzaron su punto álgido con un grave despropósito del canciller a principios de octubre de 2012. Ante una masacre del ejército –la primera desde el acuerdo de paz– de indígenas manifestantes con ocho muertos, declaró en una mesa redonda diplomática: ocho muertos no son muchos, ya que en Guatemala hay el doble de homicidios diarios; así que el asunto no es tan importante. En la tormenta de protestas, la Premio Nobel indígena Rigoberta Menchú denunció la declaración como racista, lo que exacerbó las reacciones del público.⁴⁹ Sea este el motivo o no, Caballeros en cualquier caso dimitió “por motivos personales” con efecto desde enero de 2013. En todo caso, la Sra. Menchú probablemente tenga razón en su acusación de racismo. La supuesta torpeza de la declaración revela las profundas conexiones entre las disposiciones religiosas y racistas de este político que dice ser puramente orientado a los valores. También imprime la lógica de la guerra espiritual orientada a la cultura en su organización religiosa.⁵⁰

El Shaddai es una megaglesia normal de carácter neopentecostal, cercana al movimiento de la Reforma Apostólica, una forma muy extendida de neopentecostalismo. La organización tiene entre 15 mil y 20 mil miembros, unas 50 congregaciones en el interior del país y unas 8 en los Estados Unidos, que están conectadas a la sede central a través de franquicias. Desde 2002, existe una sede en uno de los

⁴⁹ *El Nuevo Siglo* (10 de octubre de 2012). <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/10-2012-nobel-pide-renuncia-de-canciller-de-guatemala> (consultado el 27 de marzo de 2019).

⁵⁰ Cf. sobre la guerra espiritual, el apartado 8.3.1.4.

barríos más ricos de Guatemala (Zona 14) con capacidad para 6 mil personas (D. Smith, 2006).

La presencia en la web es profesional, muestra eventos de música religiosa y de entretenimiento para los jóvenes y está fuertemente orientada a la comunicación a través de Internet: Podcasts, Spotify, iTunes, etc. La vida congregacional, en cambio, parece reducirse a lo básico (grupos de mujeres y jóvenes, músicos). Los fundadores – Caballeros y su esposa– cuentan con el apoyo de un equipo de siete pastores. Varios servicios religiosos a la semana (que, sin embargo, a juzgar por lo observado en 2013, no estaban bien atendidos, al menos en esa época).

Cabe destacar el gran número de organizaciones subsidiarias, muchas de las cuales están registradas como fundaciones y empresas privadas.⁵¹ La Universidad San Pablo, fundada en 2006⁵² en los terrenos de la iglesia central, imparte un estrecho programa centrado en la administración de empresas. La iglesia dice que dirige 19 escuelas en todo el país (3 de ellas son estatales). Un “Instituto de Liderazgo El Shaddai”,⁵³ una especie de escuela bíblica que enseña exorcismo (ministración) y profecía, además de las Escrituras. La fundación benéfica Manos de Amor para niños pobres (donaciones de ropa y alimentos, así como cursos para padres) es una de las pocas organizaciones de ayuda neopentecostal en Guatemala. El programa de TV “Jesús es el Señor” se emite en el importante Canal 21, así como en Telemundo de Miami (NBC) y en 25 emisoras de radio de Guatemala. Canal 21 está dirigido por Shaddai junto con otros neopentecostales⁵⁴ y opera en casi todos los países de América Latina, así como en Estados Unidos. Una entidad llamada “Jesús es el Señor de

⁵¹ Véase Gutiérrez Valdizán (2016) para más detalles sobre este apartado.

⁵² Véase <https://uspg.edu.gt/site/> (consultado el 8 de abril de 2019).

⁵³ El enlace <http://ileselshaddai.org/index.php/en/> que era válido en 2018, está desactivado. La búsqueda del Instituto de Liderazgo El Shaddai lleva a una página de Facebook.

⁵⁴ Canal 21: <https://www.enlace.org/guatemala/> (consultado el 25 de noviembre de 2020). Organizaciones representadas en la dirección: Verbo, Fraternidad Cristiana, El Shaddai, El Calvario, Ministerios Apostólicos Yeshua.

Guatemala” está registrada como marca y como empresa privada. Caballeros dice que el dinero invertido procede de los diezmos de los miembros más comprometidos y de las cuotas de franquicia de las congregaciones filiales. Y, por supuesto, se aprovechan de las exenciones fiscales.

La empresa privada “Jesús es el Señor de Guatemala” hace que los límites entre el servicio de la iglesia y el negocio privado sean fluidos. Lo mismo ocurre con la empresa TeleFe, que agrupa a las 27 emisoras de Shaddai; o con la “Corporación de Radios Visión”, con 24 emisoras y una programación orientada a las finanzas y los negocios. Caballeros está registrado con 2 frecuencias de radio personales y otras 22 a nombre de su organización religiosa (Palacios, 2018). Paralelamente a las actividades eclesíásticas o paraeclesíásticas, existe un imperio relativamente extenso de empresas en el sector inmobiliario y comercial, que solo ha salido a la luz en gran medida a raíz de los *Panama Papers* (Lainez Carrasco, 2016; Gutiérrez Valdizán, 2016; Justo, 2016). La compañía central *offshore* de Mossack-Fonseca es *Apostolic Ministries International Ltd.*⁵⁵ Además, están *Marbury Company Enterprises* (2000, Bahamas) para administrar la propiedad en Guatemala y *Sefton Park Inc.* (comprada en 2014, con un valor de alrededor de un millón de dólares) para operaciones inmobiliarias en Estados Unidos, e Inmobiliaria Wittenberg (2002). En Guatemala, Caballeros era dueño de 18 empresas registradas con su esposa en 2015. Cuando asumió el cargo de ministro de Asuntos Exteriores, supuestamente, se negó a revelar información sobre su patrimonio “por razones de seguridad”.

La imagen ideal de la formación GERENCIA la ejemplifica Caballeros, por ejemplo, en su programa de televisión “Jesús es el Señor”. Con el habitus autoacertivo del empresario exitoso y relajado, ofrece recetas de autoayuda y motivación, al transmitir recetas religioso-políticas “para la Transformación Bíblica de personas, familias

⁵⁵ Los pastores de El Shaddai Ana María Fernández Hernández y Óscar Alberto Benítez están a cargo.

y naciones, todo bajo el Señorío de Jesucristo”⁵⁶ – el programa de la Reforma Apostólica o de los Dominionistas.

En la confesión de fe de El Shaddai, las piedras angulares del programa religioso se enuncian para un público más amplio.⁵⁷ La confesión no comparte la estructura habitual de las confesiones cristianas, sino que hace hincapié en la presencia del Espíritu Santo en los creyentes –entendida como empoderamiento– y en la palabra profética –es decir, una comunicación basada en el poder. Los intereses son descritos como “extensión de Dios en la tierra” y se prometen milagros. Las donaciones a la iglesia tienen su propio artículo en la confesión de fe. La conclusión es la evocación de una nación transformada en el sentido bíblico, cuyos habitantes se han entregado a Cristo.

Recuadro 5.2. El Shaddai. Palabras proféticas para 2019

El documento comienza con el profeta hablando con la voz de Dios: “Yo, JEHOVA, he provocado movimientos entre los poderes del reino espiritual en 2018 que se han reflejado en el reino natural [...]”.

El documento de dos páginas está estructurado temáticamente. Guatemala se ve amenazada por los poderes espirituales de “masones, humanistas y hechiceros” y se advierte de “falsas visiones”, “miedo y confusión”; además de una inminente hambruna debido a la sequía –el habitual escenario de miedo fundamentalista, en otras palabras. Además, “muchas iglesias en Guatemala usan mi nombre [sic] sin miedo y sin sentido” –¡con lo cual el profeta podría tener razón! Así que la nación debe arrepentirse. El Señor tiene cosas buenas en mente para Ministerios El Shaddai, como el orden y la expansión en América Latina. El “Ejército de Oración” de la Iglesia ha funcionado bien para la nación y para América Latina. La universidad y las escuelas son usadas por el Señor para llevar a su pueblo “a los más altos lugares de influencia en Guatemala”. La Fundación de Ayuda a la Infancia se describe como un escudo contra los ataques extranjeros a la Iglesia, lo que puede tener que ver con el debate sobre las OG internacionales y las ONG.

⁵⁶ Véase <http://iglesiaelshaddai.org/> (consultado el 25 de mayo de 2020).

⁵⁷ Véase <http://iglesiaelshaddai.org/por-que-hacemos-lo-que-hacemos/> (consultado el 27 de marzo de 2019) Esta dirección es inaccesible desde mayo de 2020. Ya no se puede encontrar una confesión de fe en el sitio web.

Además de la alabanza, el Ministerio Apostólico tiene la tarea de esforzarse por una “relación más íntima” con Dios, a pesar de que Guatemala vive un momento de desorientación (Caballeros no se presenta a las elecciones de 2019).

Por último, los profetas reciben una advertencia contra los falsos colegas y la orden de “buscar la santidad y el orden, así como la sumisión”; también deben cooperar a nivel nacional e internacional con el “Ejército de Oración”. Amén.

Fuente: Jehová mismo (supuestamente): “Palabra profética 2019: Santidad, unidad, oración, palabra de Dios, cuidado mutuo y salvación” (El Shaddai, 2018).⁵⁸

Las palabras proféticas del líder en la preparación del nuevo año respectivo profundizan el enfoque “apostólico”. Expresan con más fuerza las disposiciones motivacionales que mueven al político Caballeros. En la edición de 2019 (véase el Recuadro 5.2), la “cosmovisión bíblica” –un enfrentamiento cósmico entre Dios y el diablo– constituye la base de la construcción. El político Caballeros primero dice ser la voz de Dios (“Yo, Jehová, [...]”). La realidad espiritual –que, al igual que el neoplatonismo, es la (más) verdadera– tiene efectos sobre la “natural”. Los humanistas, los masones, los sacerdotes mayas y los falsos profetas de otras iglesias aparecen así como agentes del diablo. El Ejército de Oración de los Apóstoles, los verdaderos profetas y los estudiantes de la Universidad de El Shaddai, en cambio, actúan transformando la nación.

Caballeros aplicó a Guatemala una especificación de la doctrina de la guerra espiritual para su estrategia religioso-política en el campo político (¡!), la guerra territorial de C. Peter Wagner.⁵⁹ En su escrito programático de 1999, Caballeros comienza con un relato

⁵⁸ Véanse <http://iglesiaelshaddai.org> y <http://iglesiaelshaddai.org/uploads/2019/01/palabra-profetica-2019.pdf> (consultado el 27 de marzo de 2019), a partir de mayo de 2020 vía WayBack Machine: <https://web.archive.org/web/20190203205004/http://iglesiaelshaddai.org/uploads/2019/01/palabra-profetica-2019.pdf> (consultado el 11 de julio de 2020).

⁵⁹ Caballeros (1999). Para la justificación “teológica” de la estrategia, véase el apartado 8.3.1.4.

de la compra de una propiedad de la iglesia bajo la cual, para el ojo espiritualmente entrenado, se había hecho visible una gigantesca serpiente emplumada (la deidad maya Kukulcán): la presencia demoníaca de la antigua cultura maya. En el libro, desarrolla que este es el “espíritu territorial” de la cultura maya, que había sido subyugada al diablo mucho antes de Cristo. Esto explica el subdesarrollo de Guatemala (p. 219 y ss.). De este modo, convierte la extrema desigualdad social y el racismo en Guatemala en objeto de “curación” mediante una estrategia racista de exclusión, entendida como exorcismo. A lo largo del libro, sigue situando esta doctrina en un modelo apocalíptico del tiempo ligeramente modificado que sitúa la guerra espiritual en la lucha final contra el mal y por la instauración del Reino de Dios, un modelo teocrático en otras palabras. Si bien Caballeros también construye en buena parte sus ideas con referencia a versículos bíblicos, aunque a discreción, el hilo del argumento es solo en apariencia racional (en el sentido del biblicismo). Los pasos decisivos se justifican a través de revelaciones directas en los sueños, tal y como se toman las decisiones políticas; o como se realizan las campañas religioso-políticas.

De hecho, Caballeros modeló su campaña de apoyo al profeta de El Shaddai, Serrano Elías, sobre la guerra espiritual en las elecciones de 1990.⁶⁰ La campaña “Jesús es el Señor de Guatemala” flanqueó la

⁶⁰ El trabajo de transformación de la nación necesario para la guerra espiritual también puede empezar en pequeño, con un exorcismo contra la perturbación “cultural” (es decir, maya) del Evangelio en una oración para las elecciones de 2015. La página web de la campaña “Jesús es el Señor de Guatemala” reza: “Dios Todopoderoso, tú sabes cuáles son las fortalezas regionales y culturales que estorban el avance del Evangelio; nos has ordenado declarar tus obras, por lo que osadamente decimos al príncipe de la potestad del aire, al dios de este mundo que ciega las mentes de los que aún no han creído, a este decimos que es un enemigo derrotado. Con la autoridad de la Palabra declaramos que Jehová ha desarmado a los poderes y autoridades espirituales en Guatemala; triunfo sobre ellos en la cruz”. La página web original de Jesús es Señor de Guatemala: <http://iglesiaelshaddai.org/recursos/Oraciones-Elecciones.pdf> enlazaba directamente con Shaddai, pero ya no es accesible (consultado el 27 de marzo de 2019). Puede verse el memento web en Archive.org: <https://web.archive.org/web/20190203204858/http://iglesiaelshaddai.org/recursos/Oraciones-Elecciones.pdf> (consultado el 13 de enero de 2021). La agrupación Jesús es el Señor de Guatemala tiene

campana electoral de Serrano con un intento de crear un “ejército de oración” de 50 mil personas para romper la maldición maya que, según los folletos, sufría el país desde el año 300 a.C. (Cantón Delgado, 1998, p. 247 y ss.).⁶¹ En la preparación de una acción planificada –como Wagner describe detalladamente en sus *Field Manuals*– Caballeros envió equipos de “mapeo espiritual” que calificaron específicamente diferentes regiones. En el caso de los departamentos indígenas, los diagnósticos fueron “soberbia, rebeldía, brujería, hechicería, kukulcán, idolatría”; se debía orar por estas regiones para “una actitud de humildad y paz, así como para el temor de Dios”. En el departamento ladino (mestizo) de Zacapa, hay que rezar contra la “desunión, rivalidades, competitividad, abatimiento, violencia y drogas” (Cantón Delgado, 1998, p. 250). Las disposiciones de los soldados del “ejército de oración” fueron así condicionadas racialmente, probablemente sin oportunidad alguna de notarlo en su buena fe y la vehemencia de sus oraciones. Además, los equipos de mapeo también encontraron “tres personas poderosas que fueron utilizadas por las fuerzas espirituales de la oscuridad como gente de poder” (según C. P. Wagner, que había observado la acción, en su relato de lo sucedido). Dos de estos traficantes de poder eran candidatos presidenciales que estaban mejor situados en las encuestas que Serrano –¿qué más? Según Wagner, los dos candidatos fueron derrotados por las tropas de oración, por lo que Serrano ganó las elecciones.⁶²

Los supuestos éxitos de la cartografía espiritual y el exorcismo de los demonios locales pueden ejemplificarse muy bien con historias de desarrollo económico con referencia a la Doctrina de la Prosperidad, siempre que se estilen los desarrollos fácticos en términos de los propios hechos alternativos. Un ejemplo popular de Caballeros

ahora una sola página de Facebook: <https://www.facebook.com/jesussenordeguate-mala/> (consultado el 17 de diciembre de 2020).

⁶¹ Véase la versión actual: <https://www.facebook.com/jesussenordeguate-mala/> (consultado el 27 de marzo de 2019).

⁶² Holvast (2009, p. 131). El propio Wagner apoyó a Caballeros en sus campañas de 2007, incluyendo un artículo en la revista *Charisma*. Cf. Wilson (2012).

y sus socios en Estados Unidos es la supuesta “transformación” espiritual del pequeño pueblo de Almolonga. En un video de la serie “Transformaciones”, se dice⁶³ que Almolonga “hace 20 años” (es decir, a principios de los años 80, en la época de la más feroz guerra de contrainsurgencia) era un pueblo peligroso y empobrecido, sin vida económica alguna. Pero luego, a través de la “transformación” espiritual por parte de los neopentecostales en torno a Caballeros, los misioneros de los Estados Unidos y la eliminación de los ídolos indígenas, el lugar había llegado a una gran prosperidad. El hecho de que se trata de un cuento de hadas propagandístico es evidente para un observador racional, desde el uso de la fórmula propagandística de contraste “antes / después”. El hecho es que Almolonga ya era señalada en los informes de la época colonial por la producción agrícola y el comercio en lugares tan lejanos como Chiapas, México (Alonzo Gutiérrez, 2008, p. 7). La literatura etnológica más antigua del siglo XX y los estudios más recientes también señalan la especial fertilidad del suelo volcánico, la ubicación rica en agua, el buen clima y la situación favorable del transporte. Hacia 1945, el lugar pudo registrar otro salto de calidad, debido a que el misionero presbiteriano Eugene McBath (*Social Gospel*) trajo semillas certificadas de zanahorias y coles. McBath no realizó ningún exorcismo contra los ídolos indígenas; por el contrario, se apartó de la posición tendencialmente racista del *Presbyterian Board of Mission* y, como clérigo independiente en Almolonga, junto con su esposa, se limitó a promover la horticultura. A más tardar desde los años 50, la ciudad ha sabido aprovechar sus ventajas comparativas— el agua y la ubicación del transporte —con respecto a las ciudades vecinas, que también eran muy productivas desde el punto de vista agrícola. De hecho, la proporción de protestantes en la población también ha aumentado con el tiempo en el curso de la intensificación económica.

⁶³ Sobre Almolonga, véase en YouTube a George Otis Jr. y Ed Silvoso (17 de julio de 2016): <https://www.youtube.com/watch?v=8zREo7jvywI> (consultado el 12 de diciembre de 2018). Véanse los videos del grupo Transform Nations Media/Sentinel, Lynwood Washington, de 2001. Sobre el enfoque “teológico”, véase también Otis (1999).

Sin embargo, nada indica que el florecimiento económico se deba al protestantismo. Como en muchos otros lugares de las Tierras Altas (cf. Annis, 1987; Schäfer, 1992a), fue probablemente la apertura económica al mundo exterior y la consiguiente reestructuración social lo que provocó la necesidad de conversión al protestantismo. Ni mi mujer, durante su trabajo de campo etnológico en la zona en 1981, ni nosotros juntos en 1985, encontramos un lugar siniestro y peligroso, sino una comunidad que sigue funcionando comparativamente bien desde el punto de vista económico a pesar de la guerra. Sin embargo, no es de extrañar que la campaña de Caballeros encontrara oídos receptivos entre los protestantes locales. La lógica de la prosperidad se impuso con el desarrollo económico y sirvió para iniciar a la gente de Caballeros en la idea de la guerra espiritual. En consecuencia, hoy no es difícil encontrar interlocutores que reciten la propaganda de la campaña casi al pie de la letra. Observadores algo más sobrios de la localidad, sin embargo, afirman, para que conste, que “el almolon-gueño”, trabajador y laborioso como es, “ni en la religión se mete, porque ya sabe que ahí es perder tiempo” (Alonzo Gutiérrez, 2008, p. 62).⁶⁴

Aunque la historia de la transformación económica a través de la guerra espiritual es todo menos creíble, se pueden encontrar pruebas de un efecto de esta lucha “sobrenatural” en las condiciones de vida “naturales”, es decir, efectos prácticos de las disposiciones que legitiman la violencia. En la guerra de contrainsurgencia, los simpatizantes de Ríos Montt legitimaron la violencia militar contra los indígenas, hasta el uso de napalm, alegando que no se mataba a las personas, sino a los demonios. El jefe de la Policía Nacional de Guatemala, el suizo Erwin Sperisen, tenía algo parecido en mente cuando creó escuadrones de la muerte y participó en sus acciones. El objetivo era llevar a cabo una “limpieza espiritual” mediante la ejecución extrajudicial de los miembros de las bandas de la conocida Mara Salvatrucha, pero también de delincuentes (de poca monta) como los

⁶⁴Véase también Rosales Ortega y Urriola Urbina (2012, p. 46 y ss.).

traficantes callejeros (Wilson, 2012).⁶⁵ El asunto estaba en los medios de comunicación internacionales desde el 19 de abril de 2006 (*Boston Globe*); pero solo salió a la luz cuando, en febrero de 2007, los policías de la unidad de élite de Sperisen ejecutaron accidentalmente a tres parlamentarios de El Salvador y se supo que los escuadrones de la muerte tenían sus raíces en las iglesias protestantes, más concretamente en El Shaddai. Varios altos cargos del Ministerio del Interior y de la policía huyeron del país cuando se conocieron estas actividades. Sperisen, presumiblemente el principal responsable y miembro comprometido de El Shaddai, antes de huir a Suiza, aún se tomó la libertad de comentar los incidentes ante casi un millón de espectadores en su programa semanal de televisión Valor y Servicio. No los negó, pero dijo:

La estimulación moral y espiritual estuvo a cargo del Profeta y Apóstol de Cristo, el hermano Harold Caballeros y de su esposa, la profetisa Cecilia de Caballeros, de quienes soy humilde servidor, instrumento y medio para llevarlos al Poder de Guatemala y tener un Gobierno de Dios. (Wilson, 2012)

Sperisen parecía actuar de buena fe y con la conciencia tranquila, creyendo obviamente que la doctrina neopentecostal era una invención divina. Así que continuó diciendo que los escuadrones de la muerte, enraizados en la iglesia y el gobierno, habían tenido la tarea de la limpieza social.

No es una justificación, es, más bien, un reconocimiento humilde cuando uno está y es un instrumento de la JUSTICIA DIVINA. [...] Los escuadrones de la muerte que funcionan aún adentro de la PNC y el Ministerio de Gobernación, son un trabajo santo y está organizado por agentes y personal de las iglesias evangélicas que conocemos nuestras obligaciones con la sociedad. (Wilson, 2012)

⁶⁵ Cf. también Brennehan (2012, pp. 215-216), allí con un fuerte contraste con la forma en que los grupos cristianos de base tratan el problema de las drogas. También D. Smith (2007).

Así, un país verdaderamente transformado por el neopentecostalismo dispone también de medios y agentes divinamente legitimados para hacer frente incluso a problemas sociales difíciles, como la delincuencia de las bandas y de las calles, sin realizar el más mínimo cambio en la política fiscal, la política social o la distribución de la tierra. Lo principal es tener un hombre de Dios al frente del gobierno.

5.2.2.3 “¡Sanad!”: Casa de Dios

Los milagros de todo tipo forman parte del repertorio habitual de las iglesias neopentecostales. Se curan las enfermedades, se expulsan los demonios, se expulsa el mal del hogar o se restablecen las finanzas. Sin embargo, las diferentes iglesias tratan el tema de forma más o menos extrema. Fraternidad Cristiana es reservada. La sanación o el progreso material pueden interpretarse como milagros, y se anima a los miembros a rezar por ellos. Sin embargo, no hay servicios de sanación espectaculares.

Esto es diferente en la Casa de Dios del empresario religioso Cash Luna. La organización se fundó en 1994 y actualmente cuenta con unos 25 mil congregantes semanales. Cuenta con una amplia presencia en los medios de comunicación, congregaciones en los Estados Unidos y, en particular, el programa “*Noches de Gloria*”, que Luna presenta en una gran variedad de lugares en el país y en el extranjero, no pocas veces en grandes estadios. En 2013, Luna fue considerado como la persona más influyente de Guatemala, después del presidente, en una encuesta de opinión (Bjune, 2016, p. 189). Al igual que los otros dos expertos presentados aquí, Luna se mueve políticamente muy cerca de la política del gobierno. En la inauguración de un nuevo y enorme edificio de su organización estuvieron presentes, por supuesto, el presidente, el alcalde y numerosos altos funcionarios de la política, la justicia, las finanzas y la cultura. Por supuesto, Luna es miembro del Consejo Apostólico.

Luna organiza servicios de sanación de forma programada y es conocido como sanador. En estos eventos,⁶⁶ personas con enfermedades graves como cáncer, diabetes o lupus son curadas ante el público mediante la imposición de manos y gestos similares, si “creen lo suficiente”.⁶⁷ Ocasionalmente, Luna hace comparecer a los médicos para su verificación (D. Smith, 2006). En un sermón explica lo que importa en la relación entre el cliente y el sanador: la fe del cliente. En el acto de curación, el sanador utiliza el poder que (en principio todos) los creyentes reciben de Dios, pero que se concentra especialmente en él.⁶⁸ La información sobre la enfermedad no es necesaria, ya que “el conocimiento solo dificulta la fe”. “Soy un siervo de Dios que puede curarte si crees y no debilitas mi fe dándome demasiada información”. La fe, dice, debe aceptar simplemente los “misterios del reino”. También resuena el exorcismo, como en esta oración de Luna: “¡Gracias Señor por Tu poder que me permite darle órdenes a Satanás para que todo espíritu inmundo de enfermedad salga del cuerpo de tus hijos!”.⁶⁹

El Shaddai también apuesta a la propagación pública de los milagros a través de las “Cruzadas de Milagros y Sanidades” con la combinación de sanación, exorcismo y la consigna de la guerra espiritual de la iglesia. Las cruzadas ofrecen sermones doctrinales sobre los milagros y su necesidad, así como eventos con un segmento dedicado a sanaciones, a veces con invitados internacionales. El acto de sanación se realiza como un exorcismo y se entiende como una “guerra”;

⁶⁶ Véanse, por ejemplo, YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=T-81Xd1UfSM>; Facebook: <https://www.facebook.com/events/1894631074148704/> y <https://casadedios.org/enseanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (consultados el 28 de marzo de 2019).

⁶⁷ Véase <https://casadedios.org/enseanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (consultado el 28 de marzo de 2019).

⁶⁸ “Hay personas que vienen a mí buscando la sanidad del Señor y me cuentan con todo detalle sobre su enfermedad. Yo les digo que no necesito tanta información porque no soy médico. Soy un siervo de Dios que podrá sanarlos si tienen fe y no debilitan la mía con tanta información”. <https://casadedios.org/enseanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (consultado el 28 de marzo de 2019).

⁶⁹ Véase <https://casadedios.org/enseanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (consultado el 28 de marzo de 2019).

el hundimiento del afectado tras la imposición de manos se interpreta como la cesión del demonio.⁷⁰

La realización profesional de milagros como reclamo para los espectáculos religiosos distingue considerablemente a las organizaciones neopentecostales de las pequeñas iglesias pentecostales de la clase baja, donde se reza por la salud más bien *ad hoc* en casos concretos. Los expertos neopentecostales utilizan estratégicamente sus promesas de milagros de sanación –y por tanto también la desesperación concreta de su clientela– como recurso de movilización, sobre todo para aumentar los ingresos. Los que demuestran su fe a través de las donaciones sanan. El negocio de la sanación solo tiene una importancia indirecta para la movilización política de la clientela.

5.2.2.4 *Redes internacionales: contactos que inspiran*

Es cierto que todas las iglesias neopentecostales de clase media-alta buscan influencia política “desde arriba”. Quieren, como dice Jorge H. López, “influir en el G8”, los clanes familiares más poderosos. La movilización desde abajo solo sirve para dos propósitos en el contexto de la presencia política: en primer lugar, como en el caso de El Shaddai y Jorge Serrano, la movilización religiosa puede aparentemente flanquear de forma independiente una movilización política de forma religiosa; en segundo lugar, un gran número de seguidores sirve como masa de cooptación con la que los candidatos presidenciales pueden, al menos en teoría, quedar impresionados. Para influir “desde arriba”, los actos religioso-políticos con políticos o empresarios, así como las charlas de coordinación con políticos y similares, son los métodos probados. El *tedeum* descrito anteriormente ha tenido mucho éxito. Otro evento de este tipo ha sido importado de los Estados Unidos.

⁷⁰ Cf. el servicio de aniversario por los 30 años de El Shaddai, con el invitado Michael Koulianos (que también actúa en Alemania, por ejemplo, en la Iglesia de Jesús en Rinteln): <https://www.youtube.com/watch?v=eTZTB5gwYu8> (consultado el 28 de marzo de 2019).

El Desayuno Nacional de Oración se celebra anualmente en Guatemala desde 2013, también con la participación activa del presidente, así como de importantes ministros, militares y administrativos y destacados políticos.⁷¹ El acto sigue el modelo del desayuno de oración que se practica en Estados Unidos desde 1953. Ofrece excelentes oportunidades para el cabildeo religioso-político. La idea fue desarrollada por Manuel Espina –un empresario del que se dice que es cercano a El Shaddai, que tiene buenos contactos con los republicanos de EE. UU. y que actualmente es embajador de Guatemala en Washington– y John Maxwell, un orador motivacional neopentecostal de EE. UU.

Espina y Maxwell también trabajan juntos en la organización Guatemala Próspera.⁷² La cara de la organización, por lo demás anónima, es el especialista en “liderazgo” Maxwell. Aparte de eso, el sitio web no ofrece ninguna información sobre el liderazgo. El objetivo comunicado es la prosperidad de Guatemala a través del “desarrollo holístico de los individuos, las familias, las empresas y la sociedad”; el vehículo es el programa de capacitación de John C. Maxwell. El grupo objetivo son los “sectores influyentes” y su propósito es la “transformación” de Guatemala. La organización dicta seminarios y cursos de formación para los más altos ejecutivos bajo el título “La transformación está en mí”, es decir, siguiendo la lógica de la individualización de los procesos estructurales. Además, se promueven proyectos de desarrollo sostenible. La organización no es nominalmente

⁷¹ Cf. el desayuno de oración con Jimmy Morales (17 de agosto de 2016) <https://www.youtube.com/watch?v=HmZyMgu39Yk>. En la página web de la organizadora del evento, la organización Guatemala Próspera, el desayuno de oración aparece bajo el eje temático “Influencia”: <https://www.guatemalaprospera.org/desayuno-nacional-de-oracion> (consultado el 28 de marzo de 2019 y el 17 de diciembre de 2020). Véase, también, Anna (2010).

⁷² “Deseamos heredar a nuestras futuras generaciones una Guatemala Próspera, a través del desarrollo integral del individuo, la familia, la empresa y la sociedad. [...] Somos los promotores del Programa Nacional de Capacitación denominado La Transformación está en Mí, realizado en conjunto con el gurú del liderazgo a nivel mundial, John C. Maxwell”. <http://guatemalaprospera.org/inicio/#areas> (consultado el 28 de marzo de 2019).

religiosa, pero Maxwell mantiene buenos contactos con personas del círculo del Consejo de Apóstoles como Jorge H. López o Robin García. De acuerdo con la información de dos economistas guatemaltecos,⁷³ López presentó a Maxwell a una audiencia de importantes líderes empresariales, líderes jóvenes y representantes indígenas en un evento en la urbanización cerrada Cayalá. Maxwell había tenido “revelaciones”, que habían sido registradas con aplausos.⁷⁴ Maxwell también se reunió durante su visita con jóvenes y pastores del partido evangélico LIDER (Baldizón), para promover su programa de “liderazgo”.

Personajes como John Maxwell, que a su vez viaja por muchos países de América Latina, o también el reconocido y antiguo evangélico Luis Palau representan una red internacional que beneficia la influencia política “desde arriba”. Cuando Palau llegó a Guatemala en 2009 para un festival de evangelización —es decir, un evento estrictamente religioso— fue, sin embargo, recibido por el nada evangélico presidente Colom, tuvo una reunión con el gabinete y se reunió con importantes empresarios (Bjune, 2016, p. 187). Este trato especial a los invitados religiosos sugiere, en efecto, el éxito de las estrategias de “influencia desde arriba”.

El eje central de esta política parece ser el Consejo Apostólico de Guatemala, fundado por Caballeros en 2000. El número actual exacto de miembros no ha sido asequible desde nuestras investigaciones. El Consejo ha cerrado su presencia en Internet y sigue operando sin conocimiento público. Los registros de información aún accesibles durante la investigación de campo de 2013 permiten esbozar la motivación y el objetivo religiosos: el Consejo de Apóstoles de Guatemala se ha propuesto “cumplir, por todos los medios disponibles, el mandamiento de establecer el Reino de Dios en la tierra [...] ver a Guatemala y a las naciones transformadas y gobernadas por los

⁷³ Entrevista del 24 de febrero de 2013. Las personas han solicitado el anonimato.

⁷⁴ Para Maxwell y su programa, véase <https://www.johnmaxwellteam.es/el-corazon-del-liderazgo/> (consultado el 17 de diciembre de 2020).

principios del Reino de Dios”. El impacto de la Doctrina del Dominio es inconfundible. El trabajo político en este contexto es concreto; por ejemplo, ejercer presión sobre el presidente, como muestran las publicaciones en Twitter y Facebook.⁷⁵ Sin embargo, como el título autoasignado de apóstol prolifera con fuerza, es probable que su valor simbólico esté ya inflado; y además, provoca la burla –con cierta justificación– del público no pentecostal, como muestran los comentarios del tuit citado.

Sin embargo, los apóstoles también encuentran personas afines fuera de la formación GERENCIA para acciones limitadas en el sentido de la derecha religiosa, por ejemplo la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG), cuya base está en la formación LEY.

5.2.3 Ley: derecha restauracionista

En Guatemala, el *God Talk* tiene una función ligeramente diferente a la de Estados Unidos. En una sociedad en la que la falta fundamental del Estado de derecho y la anarquía prevalecen para la mayoría de la población, y en el que los poderosos círculos empresariales corrompen la política por completo, muchos desean una ley de validez absoluta, una ley de Dios. “Dios” es un significante vacío, meramente legitimador, que puede ser marcado con muchos contenidos diferentes (familia, heterosexualidad, pena de muerte, seguridad social...). Así, la formación LEY DE DIOS es, por un lado, doctrinaria en cuanto al “que” de la legitimación divina, pero, por otro lado, amorfa en cuanto al contenido y a la capacidad de influencia y movilización. En cualquier caso, incluso el significante vacío “Dios” representa inicialmente la estabilidad en general; y en vista de las condiciones sociales, esto puede transformarse fácilmente en “ley y orden” o “ley y mando”.

⁷⁵ Véase https://twitter.com/el_periodico/status/904759167952584705?lang=de (consultado el 28 de marzo de 2019). En diciembre de 2020, las entradas de Facebook ya eran inaccesibles, salvo la del apóstol Alex González [@alexgonzalez] en este hipervínculo (consultado el 28 de marzo de 2019).

A diferencia de la formación GERENCIA, la mayoría de los actores de la formación LEY no confían en la afirmación de las revelaciones divinas directas. Dan el mayor valor a las pruebas escriturales de la Biblia. En este sentido, el deseo de estabilidad y el significado de la palabra “Dios” –un significante vacío, por cierto– se concretizan a través de las escrituras, y en particular de los textos legales. Los Diez Mandamientos son, en general, la concreción más conocida, más plausible y útil para una amplia movilización, incluso más allá de las fronteras del protestantismo. También es plausible que los católicos se movilen contra el aborto con el mandamiento “No matarás”. La validez de la ley de Dios se genera en la formación LEY mediante el castigo, un método establecido desde tiempos inmemoriales, aunque autoritario. Los que no siguen las leyes de Dios pierden su felicidad eterna y la solidaridad de su comunidad eclesial.

Aunque los mandamientos de Dios abarcan un amplio espectro de la actividad humana, hay sin embargo un foco social al que se dirigen principalmente los esfuerzos de los actores de esta formación: la familia. La familia (nuclear) suele ser el único y a la vez muy concreto salvavidas en un mar de desorden, corrupción, confusión, inseguridad económica, etc. La familia y la comunidad eclesial forman una contrasociedad frente a la imprevisibilidad del entorno social, accesible a (casi) todo el mundo. La familia se experimenta así como la concreción práctica cotidiana del orden superior de la ley de Dios; y es precisamente esta cualidad la que hace que aparezca como particularmente digna de protección por las leyes de Dios –no menos en la lucha contra el movimiento LGBT y las nuevas formas de vida.

Los operadores simbólicos centrales de la formación LEY –“ley de Dios” y “familia”– también son compartidos por gran parte de la población en su conjunto. Sin embargo, son propios de los evangelicales, así como de las iglesias pentecostales clásicas e independientes. Los actores de estas direcciones denominacionales están representados de forma destacada por la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG).

En lo que respecta a la formación LEY en Guatemala, primero veremos la Alianza Evangélica de Guatemala y luego discutiremos las estrategias religioso-políticas específicas utilizando el ejemplo de la cuestión de la familia.

5.2.3.1 Alianza Evangélica de Guatemala: fe y estrategia

En Guatemala, como en otros lugares, la Alianza Evangélica cumple la función de representación pública y política de las iglesias protestantes. Debido a esta función y a una larga historia como órgano de representación y coordinación, la Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) cuenta con un amplio espectro de miembros que abarca varias de nuestras formaciones y tradiciones confesionales. Sin embargo, las estrategias políticamente relevantes de la Alianza en materia de relaciones públicas obedecen a la lógica de la formación LEY. Utilizando nuestra teoría de la identidad como red de disposiciones, la dinámica práctica puede describirse como que las organizaciones miembro de la Alianza producen una identidad institucional común en la medida en que algunas de sus disposiciones se corresponden con las de la formación LEY. Cada organización tiene también sus propias disposiciones y prácticas, que pueden ser muy diferentes entre sí y respecto a la Alianza como institución. En el lenguaje cotidiano, se puede decir que la Alianza representa a sus organizaciones miembros en lo que respecta a las preocupaciones que corresponden a la formación LEY; y es precisamente esta representación la que la Alianza realiza con gran eficacia. Más allá de eso, cada organización simplemente practica lo que sus expertos quieren.

En consecuencia, iglesias como las Asambleas de Dios o la Iglesia Centroamericana, que ya hemos visto, pueden contarse como pertenecientes a la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ si atendemos su propia práctica, pero al mismo tiempo estar representadas políticamente por la Alianza según la lógica de la formación LEY. Lo mismo ocurre con las organizaciones de la formación GERENCIA. En términos estratégicos, se puede decir que una determinada organización puede tener todos aquellos intereses que comparte con la formación LEY,

mejor representados por la Alianza; pero todos los demás intereses –por ejemplo, las ambiciones partidistas de los “apóstoles”– están en manos de la propia organización. En consecuencia, existe una relativa libertad entre las organizaciones miembros de la Alianza, en lo que respecta a las creencias y prácticas religiosas en su propio ámbito de influencia; sin embargo, en lo que respecta a las estrategias políticas y los efectos correspondientes, la Alianza Evangélica “filtra” según la formación LEY. Por lo tanto, describiré esta formación sobre la base de la AEG, con ocasionales comentarios sobre algunas iglesias miembros.

5.2.3.1.1 HISTORIA

La organización predecesora, Sínodo de Iglesia Evangélica en Guatemala, fue fundada en 1937 con un fuerte énfasis en la unidad organizativa a través de una organización sinodal. Fue gracias a la gran campaña de *In Depth Evangelism* en 1961 que la organización se transformó en una alianza informal y se afilió a la *World Evangelical Fellowship* (ahora *World Evangelical Alliance*). La lista de miembros de la Alianza Evangélica de Guatemala incluye hoy a pentecostales clásicos, evangélicos, algunas organizaciones neopentecostales, fundaciones u ONG, organizaciones misioneras estadounidenses y alianzas eclesiológicas; 78 en total.⁷⁶ Todas las

⁷⁶ Véase Alianza Evangélica de Guatemala (2015). El sitio web de la Alianza: <http://alianzaevangelicaguatemala.org/> (consultado el 5 de abril de 2019) fue designado como sitio en construcción durante mucho tiempo y luego fue eliminado completamente de la red. A la fecha (27 de mayo de 2020), solo está disponible una página de Facebook: <https://www.facebook.com/AlianzaEvangelicaDeGuatemala/>. Ejemplos de organizaciones miembros: pentecostales clásicos entre otros: Iglesia de Dios Evangelio Completo, Iglesia del Evangelio Cuadrangular de Guatemala, Misión Evangélica del Príncipe de Paz (no Asambleas de Dios); evangélicos entre otros: Asociación Evangélica Metodista Primitiva de Guatemala, Agrupación Evangélica Monte Basan, Iglesia del Nazareno en Guatemala; neopentecostales entre otros: Verbo, Shaddai, Casa de Dios (no Fraternidad); fundaciones u ONG entre otros: Fundación contra el Hambre, Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL), Fundación REMAR Guatemala, Ministerio mi corazón para los niños; organizaciones misioneras estadounidenses: Fraternidad de Mujeres Cristianas (Aglow), Club 700, Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo; alianzas eclesiológicas, inclusive: Asociación de Ministros de

organizaciones miembros se centran en la autorreproducción a través del trabajo misionero; unos pocos programas sociales y organizaciones de servicios combinan los servicios con la evangelización.⁷⁷ Es difícil calcular el número total de personas representadas por AEG. El expresidente Jorge Morales (2010-2013) ha hablado con Maren Bjune de 18 mil congregaciones (sobre AEG: Bjune, 2016, p. 168 y ss.). En cualquier caso, el punto crucial no es el gran número de personas potencialmente movilizables. Lo más importante es que las comunidades de los afiliados están repartidas por todo el país, especialmente en las zonas rurales. Dado que Guatemala es un estado territorial poco centralizado y con mucha población rural, la AEG puede generar una enorme cantidad de capital social y simbólico desde la profundidad del territorio, por así decirlo, a través de esta composición.

5.2.3.1.2 PROGRAMAS NACIONALES

Como órgano delegado de una serie de organizaciones religiosas, la AEG se ha dotado de una constitución que no solo define las funciones formales, sino que también resume las creencias con las que probablemente no todas las organizaciones miembros estén de acuerdo en un 100 %, pero en las que al menos se han puesto de acuerdo. Por desgracia, no se puede encontrar una declaración de fe, ya que el sitio web de AEG ha dado paso a una página de Facebook menos informativa. El plan de acción para 2015 (AEG, 2015) sintetiza, al menos, rasgos de la identidad institucional y estrategias de forma programática, y el contenido de la fe se plasma en estatutos y se agudiza en relación con retos concretos. En primer lugar, fomentar “la unidad espiritual de los cristianos evangélicos de la república de Guatemala, a fin de dar un testimonio común del poder salvador de nuestro Señor Jesucristo. Representar y defender la causa evangélica ante

Coatepeque Unidos por la Paz, Asociación Tomando Mi Nación, Militares Cristianos de Guatemala, Asociación Cultural y Educacional Guatemalteca.

⁷⁷ Véanse la Iglesia del Nazareno en Guatemala, que ayuda a la nutrición y al estudio de los niños: <http://nazarene.org/es/tags/guatemala> y la Convención Bautista que ayuda a la catástrofe: <http://cibg.info/paginas.asp?id=3545&clc=399> (consultados el 5 de abril de 2019).

las autoridades correspondientes y otras organizaciones seculares y religiosas”. Además, se llevarán a cabo “proyectos y obras de carácter cultural, benéfico y humanitario, que sean de servicio al pueblo evangélico en particular y a la ciudadanía en general”. Por lo tanto, la atención no se centra únicamente en la comunidad evangelical, sino en la sociedad en su conjunto. Las actividades de las organizaciones miembros deben girar en torno a la propagación del evangelio en el sentido de hacer aceptar a las personas “la fórmula de fe del cristianismo bíblico y fundamental”. El término “fundamental” debe entenderse como un eufemismo para evitar “fundamentalista” y significar “bíblico”.

Las estrategias que se derivan de este posicionamiento se dirigen, por un lado, a la práctica religiosa de las organizaciones miembro y se corresponden de forma habitual con sus intereses reproductivos: evangelización y promoción de las Sagradas Escrituras. Por otro lado, la AEG se ve enfrentada a los desafíos del contexto nacional y formula las tareas correspondientes (AEG, 2015): en primer lugar, debe velar “por el cumplimiento de las leyes vigentes en el país, así como convertirse en un agente activo cuando las mismas no se cumplan o respeten”. Se sugiere una primera impresión de la arrogación de tareas soberanas, pero es ciertamente una interpretación demasiado estrecha. Sin embargo, lo que se entiende es el cumplimiento del derecho positivo y no –como cabría esperar, al menos desde una perspectiva europea– una corrección ética del derecho positivo. En un país como Guatemala, donde el derecho positivo se infringe constantemente de la forma más brutal, defender el derecho positivo puede considerarse un logro moral. Pero también es una afirmación del derecho positivo, que en suma contribuye a perpetuar las condiciones insosteniblemente injustas del país. No se trata de un desafío religioso al poder que da al derecho positivo esta forma y efecto; y un gobierno –cualquiera que sea– solo puede estar de acuerdo con un programa así. En cuanto al papel activo de la AEG, habría que examinar cómo se comportó la AEG en el caso de Sperisen y sus conexiones

con El Shaddai. Según todo lo que se puede encontrar, se comportó de forma muy defensiva y en interés de su organización Shaddai.⁷⁸

Otro llamado a la acción pide la “no legalización” de aquellas leyes, que “afecten a la vida y a la moral y vayan en contra del plan de Dios” (!). Además de las cuestiones sociomorales (“diversidad sexual, el aborto como opción de la mujer en la planificación familiar, el matrimonio entre homosexuales”), se abordan actos delictivos (extorsión, corrupción, violencia intrafamiliar, narcotráfico), así como políticas financieras (deuda nacional) y medioambientales (protección del medio ambiente y de las catástrofes). El contenido sociomoral forma parte de la cartera retórica evangelical en todo el mundo. Sin embargo, la cuestión del aborto se aborda aquí de forma mucho más diferenciada de lo que suele ser el caso. El tema de la delincuencia equivale a un llamamiento a reforzar la seguridad interna por parte de los órganos de seguridad correspondientes. La problematización de la deuda nacional es un voto implícito a las políticas de austeridad (que afectan especialmente a los pobres), que solo oculta un grave problema fiscal estructural del país, a saber, la política tributaria extremadamente ineficaz e injusta (Schneider, 2012). Ciertamente, se pueden leer los objetivos previstos por la AEG como una combinación de moral social neoconservadora con políticas económicas e internas neoliberales. Sin embargo, también hay que ver que los representantes de la AEG, a diferencia de sus miembros neopentecostales, también apoyan a la CICIG en relación con la lucha contra la corrupción, es decir, muestran interés en la seguridad jurídica (AEG, 31 de julio de 2015).

⁷⁸ En la red solo hay una referencia a una declaración de AEG. Un comentarista de la iglesia pentecostal Elim de El Salvador, indignado por el caso Sperisen y su trasfondo en la doctrina de la guerra espiritual, escribe que la AEG negó inmediatamente las acusaciones contra Sperisen. Pero después de que el propio Sperisen –como se ha explicado más arriba– lo admitiera todo y lo justificara como algo sagrado, la AEG aparentemente se escudó en el silencio. Cf. Vega (16 de julio de 2012): <https://www.elim.org.sv/samaritanos-o-cruzados/> (consultado el 27 de mayo de 2020).

5.2.3.1.3 PERSPECTIVAS INTERNACIONALES

Entre los retos a nivel internacional, el documento nombra el movimiento de la diversidad sexual y la posibilidad de un “estado o grupos islámicos” en la región centroamericana. Esto último es especialmente interesante, sobre todo en el contexto de las estrategias dirigidas: lo primero son los actos públicos y los talleres mensuales de “oración y guerra espiritual”. Esta adopción de una forma de práctica explícitamente neopentecostal, con todas sus connotaciones de demonios y poderes milagrosos carismáticos, es al menos sorprendente para la organización enfáticamente evangelical. Muestra la amplia influencia de las organizaciones neopentecostales en Guatemala y difumina las líneas entre las formaciones GERENCIA y LEY. Otro punto de la agenda política, además del refuerzo de las relaciones con los medios de comunicación, es la intensificación de la cooperación en el grupo G4 (órgano consultivo nombrado por el presidente en 2006), con la agencia estatal de seguridad alimentaria⁷⁹ y con los grupos provida; todo ello en el marco de las “alianzas estratégicas para hacer frente a los enemigos comunes”. Es notable cómo en esta planificación estratégica incluso la cooperación con los organismos estatales se sitúa en el marco de una estrategia de guerra espiritual. En particular, al atizar el miedo a un Estado islámico justo en Centroamérica y al designar a los oponentes políticos como “*enemigos*” revelan la apertura de la AEG al consenso paranoico de los partidarios de la Guerra Espiritual. En consecuencia, la estrategia de la AEG se lee como un programa evangelical restaurador con influencia neopentecostal y –en tanto conforme a la *World Evangelical Fellowship*– compatible a nivel mundial. La Alianza Guatemalteca comparte los elementos globalmente compatibles con todas las demás Alianzas evangelicales de América Latina. La influencia neopentecostal, especialmente la de la doctrina de la Guerra Espiritual, varía en fuerza en diferentes países.

⁷⁹ Seguridad Alimentaria y Nutricional de la Presidencia de la República (SESAN): <http://www.sesan.gob.gt/> (consultado el 30 de marzo de 2019).

5.2.3.1.4 POLÍTICA

En la práctica, la AEG representa a sus miembros como un aparato administrativo que se dirige principalmente al gobierno respectivo. Aunque los afiliados, en su mayoría, tienen como objetivo la autorreproducción a través de la evangelización, la Alianza cuenta con un Comité Cívico, un comité de asuntos políticos formado por abogados que –como asegura Maren Bjune– gozan de gran respeto entre los políticos y la sociedad civil. Asimismo, los líderes también son consultados con frecuencia por los políticos y los medios de comunicación. En contra de las recurrentes afirmaciones de que la iglesia como institución se mantiene al margen de la política, la AEG es muy activa políticamente. El expresidente, Jorge Morales, dijo a Bjune en 2012 que AEG se ve cada vez más empujada a la política para ofrecer “orientación espiritual y apoyo moral”. Dependiendo de la práctica, dicha programática puede acercarse a la de los evangélicos de la corte en los Estados Unidos, o al antiguo papel luterano de la iglesia como amonestadora de la política. Bjune (2016, p. 170) cita a Morales de la siguiente manera: “Una filosofía de la iglesia evangélica como tal es que no somos ni ecuménicos ni políticos [partidistas]. Pero sí, participamos en la política, pero no con un partido concreto ni con una tendencia determinada”. La estrategia funciona, porque los políticos no desconocen el poder que la organización tiene para movilizar a través de su delegación formal. En consecuencia, los representantes de la AEG son invitados repetidamente, dice Bjune, a las iniciativas políticas, al Congreso, al Poder Judicial, al Ministerio de Educación, especialmente cuando se trata de cuestiones sociomorales. La pertenencia de AEG al llamado Grupo Garante G4 va mucho más allá. Este grupo incluye a la Procuraduría General de los Derechos Humanos, la estatal Universidad de San Carlos, el Ordinariato Arzobispal y la Alianza Evangélica. Se supone que el grupo ayudará a mediar en los conflictos sociales, como en el proceso electoral de 2015, o a debatir los crecientes problemas en torno a la minería. Sin embargo, el éxito del trabajo del grupo depende en gran medida del interés del presidente, y de la medida en que los garantes estén dispuestos a

enfrentarse críticamente a las posturas de los gobernantes, lo que puede dar lugar a enfrentamientos muy delicados, especialmente en lo que respecta a los conflictos mineros o a los violentos desalojos de campesinos de tierras de grandes plantaciones apropiadas ilegalmente. Los enfrentamientos esperados exigirán a la AEG realizar dos actos de equilibrio: el que se da entre los gobernantes cortejados y los afectados entre sus propios seguidores, y el que se da entre los principios divinos y los derechos humanos. El malabarismo entre Dios y la Constitución es un tercero, que, sin embargo, no parece ser particularmente difícil para la alianza.

5.2.3.2 *Dios, la Constitución y el sexo*

El enfoque de los representantes de la AEG sobre la guerra espiritual y la Doctrina del Dominio se corresponde con la naturalidad con la que el “plan de Dios” (que obviamente se cree conocer con exactitud) se implementa como criterio político en el documento de estrategia de la AEG, lo que indica que la distancia con la ética luterana es considerable después de todo.

5.2.3.2.1 REFORMA CONSTITUCIONAL

Esto fue especialmente evidente en el debate sobre la reforma constitucional de 1999. La AEG se identificó con la Constitución de 1985 y se resistió a los cambios previstos, aplicando directamente juicios religiosos a las cuestiones políticas –*God Talk*, como puede llamarse a esto, siguiendo la práctica estadounidense. En el debate público relacionado con el referéndum constitucional, uno de los temas sobre los que se discutió fue la multietnicidad del país. Bjune (2016, p. 28; cit. a Jonas, 2000) llama la atención sobre el hecho de que la AEG justificó su “no” a este punto en las declaraciones oficiales con un argumento religioso: a saber, que el reconocimiento de la cultura maya en la Constitución consagraría constitucionalmente la “impiedad” (Bjune: *ungodliness*). La AEG, por su parte, consideraba que Guatemala era un país cristiano con valores cristianos. Esto no solo traslada la competencia religiosa del campo religioso al político. La Constitución también es apropiada y sometida de facto a una racionalidad evangelical

—aunque no sea de forma programática, como en los Estados Unidos lo reclaman muchas organizaciones de la derecha religiosa. Pero, sobre todo, se tiende a cuestionar la laicidad de la Constitución —el debate es sobre la cultura maya y no sobre cuestiones de religión— y a presuponer, al menos implícitamente, un perfil religioso de esta.

5.2.3.2.2 LGBT

Una pauta de actuación similar puede rastrearse también en la aguda protesta de la AEG en un comunicado público con motivo de la exhibición temporal de una bandera LGBT en el Ministerio Público. La problemática constitucional normativa y las disputas fácticas en la sociedad guatemalteca por el dominio enfáticamente religioso de la AEG sobre los órganos constitucionales se puede estudiar muy bien en una carta abierta del periodista Ricardo Berganza del 27 de junio de 2017 (Berganza, 2017). El conflicto que aquí se aborda no solo es típico de los debates en muchos países; la argumentación de Berganza también presenta de forma punzante la problemática constitucional del control evangélico de la política desde la perspectiva de un grupo directamente afectado. La AEG ha rechazado tajantemente la colocación de la bandera por considerarla un acto amoral y antifamiliar, ha acusado al diputado de discriminar a otros grupos sociales y de promover la inmoralidad y, finalmente, ha pedido al presidente que ponga orden en su gobierno en términos de la ley vigente. Berganza, tras una primera apreciación de la labor de la AEG, aclara lo siguiente: ninguna organización religiosa o política tiene la función constitucional de velar por la moral, la ética y las relaciones armónicas entre los ciudadanos. Entiende que el sistema de creencias de AEG sugiere esas ideas, pero él, como muchos otros ciudadanos, no reconoce la autoridad de las iglesias. Dado que la Constitución garantiza la libertad de creencia, la fe de la AEG puede, por supuesto, ser practicada por sus seguidores, pero no prescrita públicamente. Además, los tribunales son competentes. En cuanto a la acusación de discriminación contra el Ministerio Público, Berganza argumenta que las personas LGBT no solo han sido objeto de discriminación

durante décadas, sino también de crímenes de odio hasta el asesinato; y que la AEG obviamente carece de toda empatía con las víctimas. Refiriéndose a las críticas por la exhibición de la bandera LGBT junto a la bandera nacional, el periodista recuerda a la AEG que, a pesar de la separación de la Iglesia y el Estado consagrada en la Constitución, los “presidentes constitucionales de los que tenemos memoria han participado en ceremonias religiosas, en su calidad de dignatarios, en templos católicos y evangélicos, donde la bandera nacional aparecía junto a emblemas religiosos”. Berganza responde a la llamada al orden del presidente señalando que la presidencia es una institución constitucional y que “las instituciones del Estado no se administran en atención al sistema de creencias de un presidente”. A continuación, la carta abierta se refiere a la acusación de inmoralidad y mezquindad que la AEG dirige contra el diputado. Aquí Berganza llama la atención de la AEG sobre los efectos que sus críticas en los medios sociales tienen entre la población religiosa: insultar hasta el punto de amenazar de muerte invocando la ley del Antiguo Testamento. Berganza termina con una fórmula muy sencilla que resume todo el problema, como también se plantea en otros países de América Latina y en Estados Unidos ante el control religioso de la política: “Ustedes tienen derecho a vivir conforme a sus creencias. Lo menos que pueden hacer es respetar la manera cómo viven otras personas”.

Las iniciativas conjuntas de las organizaciones de las formaciones LEY DE DIOS y GERENCIA también tienen como objetivo la mezcla sistemática de la ley supuestamente divina y secular.

5.2.4 La conquista religiosa de la política: Ley se une a Gerencia

De forma similar a lo que se observa en el desarrollo de la AEG, otras asociaciones, originalmente puramente pastorales, también se han orientado cada vez más hacia acciones de influencia social y política desde el cambio de milenio. Antes de esbozar a través sus actores religiosos la formación VALORES DEL REINO DE DIOS, con un programa completamente diferente (v. apartado 5.2.4), echaremos un vistazo

aquí a las estrategias comunes de los conservadores religiosos y de la derecha en Guatemala.

5.2.4.1 *Sindicatos y campañas: Guate reza y marcha*

Una de las ideas detrás de las alianzas y campañas conjuntas es que los alcaldes, diputados, ministros o presidentes “creyentes” hacen mejores políticas, sin que en ello los haga vacilar las experiencias con Ríos Montt, Serrano Elías, Francisco Bianchi y Harold Caballeros. Sin embargo, otra idea es que los actores evangélicos y neopentecostales pueden entonces tener una influencia más directa en la política. Una tercera intención asociada al apoyo electoral se manifiesta repetidamente como una sospecha, especialmente en relación con los líderes neopentecostales. El apoyo electoral se paga en favores que los electos dan a los que brindan la ayuda electoral (Leal Méndez, 2018, p. 136). Esto no es corrupción para los creyentes, sino un acto de un líder divinamente designado en interés del reino de Dios.⁸⁰

El número de asociaciones para la coordinación y la movilización va en aumento, al igual que las campañas realizadas conjuntamente. Además de la AEG y el Consejo Apostólico, existen, entre otras, la venerable Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala (AMEG),⁸¹ la Sociedad Bíblica de Guatemala,⁸² el Presbiterio Cristiano de Guatemala⁸³ y –relativamente nueva y en la actualidad de creciente importancia– la asociación de jóvenes *Pastores Next Generation*.⁸⁴ Según los observadores guatemaltecos, todas estas organizaciones trabajan más o menos estrechamente con la Liga Pro Patria. Esta

⁸⁰ En Nicaragua, esta dinámica es utilizada deliberadamente en sentido contrario, por el gobierno de Ortega para cooptar a los líderes religiosos.

⁸¹ Asociación del Clero Protestante: <https://www.facebook.com/pages/category/Religious-Organization/AMEG-Asociaci%C3%B3n-de-Ministros-Evang%C3%A9licos-de-Guatemala-853283244868095/> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸² Sociedad Bíblica de Guatemala: <http://sbiblica.org/> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸³ Presbiterio Cristiano de Guatemala: <https://www.facebook.com/presbiteriocristianodeguatemala/> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸⁴ Véanse Pastores Next Generation: <https://www.facebook.com/Pastoresproximageracion/> y <http://revistaactitud.com/en-conferencia-de-prensa-presentan-yosoy-samuel/> (consultados el 1 de abril de 2019). En cambio, la Comisión Nacional Cívico Pastoral no se encuentra actualmente en ninguna parte.

organización funciona como portavoz de la clase alta guatemalteca y propaga, por ejemplo, la opinión de que la organización de la ONU, CICIG, es un polizonte imperialista del gobierno de Obama para controlar a Guatemala,⁸⁵ lo que coincide con las críticas a la injerencia externa liberal de Naciones Unidas y de los gobiernos europeos, así como de las ONG, que se escuchan una y otra vez entre los dirigentes de la formación GERENCIA.

Una actividad importante, indirectamente política, es la movilización de los creyentes en campañas que combinan de diferentes maneras los medios sociales y las actividades de calle. Las estructuras eclesíásticas son útiles para movilizar a las manifestaciones públicas en la medida en que se puede convocar a los grupos internos de la iglesia, así como a los fieles y a los espectadores de la televisión o de las redes sociales. Es importante tener en cuenta que no todas estas campañas buscan, como objetivo inmediato, tener presencia e impacto público. Un instrumento muy poderoso para generar disposición a la movilización –que a menudo pasa desapercibida para los observadores laicos– es la oración por causas colectivas, típicamente “la nación”. Al invocar ciertas preocupaciones mediante la oración, se crea una disposición, especialmente entre la población altamente religiosa que no está necesariamente interesada en primer lugar en la política, a percibir las declaraciones de sus líderes en sermones o comunicados como relevantes para “la nación” y a seguir sus exhortos a la acción.

5.2.4.1.1 ORACIÓN

En este contexto, se puede mencionar la campaña “Guate Ora”,⁸⁶ que fue organizada conjuntamente por Alianza Evangélica, AMEG, Presbiterio Cristiano y Consejo Apostólico. La impresión familiar e

⁸⁵ Véase <https://ligapropatria.com/2018/04/17/informe-10/> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸⁶ Véanse y http://www.deguate.com/artman/publish/comunidad_lectores/chapinesse-unen-en-40-dias-de-oracion-por-una-guatemala-mejor.shtml (consultados el 1 de abril de 2019). “Como guatemaltecos nos hemos unido para orar por nuestro país e integrar un movimiento que llegue a todos los rincones de nuestra hermosa tierra.

intimista que da la presentación en Internet no debe distraer de que se reza por la nación, por las autoridades, las familias, etc., con el respaldo de las “organizaciones cristianas más representativas”, así como con la intención de llegar hasta el último rincón del país. En este contexto, es muy interesante evaluar dónde es más popular la campaña.⁸⁷ Es extremadamente urbana y está centrada en la capital. En los departamentos indígenas de Alta Verapaz, Quiché, Sololá, Totonicapán y San Marcos, la campaña no es nada popular, lo que dice mucho del liderazgo de la clase media ladina en este proyecto.

Más directamente política es la campaña “Un Gobierno como Dios manda” de la Sociedad Bíblica Guatemalteca,⁸⁸ hasta ahora organizada en las elecciones de 2003 a 2015, en la que se pide a los protestantes que acudan a las urnas y dejen que los valores religiosos guíen su decisión. Al promover a la familia cristiana y erradicar la corrupción, se logrará la justicia y la paz, como Dios quiere y la Sociedad Bíblica sabe.

5.2.4.1.2 PAZ

El tema de la “paz” –entendida como el fin de la violencia criminal– ha sido un tema recurrente de movilización tras el proceso de paz. Entre otros, ha sido desde 2011 uno de los temas recurrentes de la campaña Tomando Mi Nación.⁸⁹ La organización del mismo nombre ha tenido cierto éxito de movilización en Guatemala a través de eventos de oración de tres días en iglesias y concentraciones frente al Palacio Nacional (Dary, 2018a, p. 343). Sin embargo, las aspiraciones internacionales de largo alcance no se han visto coronadas por el éxito. El nombre de la campaña es programático, ya que muestra

Además tenemos el respaldo de las organizaciones cristianas con mayor representatividad de la iglesia cristiana de Guatemala”.

⁸⁷ Véase <http://guateora.org/unete-al-movimiento/> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸⁸ Véanse <http://sbiblica.org/un-gobierno-como-dios-manda/> y <http://sbiblica.org> (consultado el 1 de abril de 2019).

⁸⁹ Véanse <http://tomandominacion.com/guatemala/> y <https://www.facebook.com/TomandoMiNaciontmn/> (consultado el 1 de abril de 2019). El verbo *tomar* connota aquí la acción militar de tomar u ocupar un territorio.

con qué fuerza la pretensión de controlar una nación, propia de la doctrina del Dominio, ha penetrado ya en el sentido común de las formaciones GERENCIA y LEY. “Tomar la nación” utiliza una metáfora militar del repertorio de la guerra espiritual. Sin embargo, en lo que se refiere a la dimensión política de dicha demanda de paz, se encuentra poco que sea concreto. Las observaciones de BJune (2016, pp. 180-181) sobre este tipo de eventos coinciden con las mías: en los discursos se deplora la “violencia”, pero no se responsabiliza a nadie concretamente de ella. En cambio, la gente reza para que los representantes del gobierno y la administración cumplan mejor las “directrices de Dios”. Ya hemos observado la lógica de este enfoque muchas veces con la derecha religiosa. La organización respectiva sustrae a los gobernantes de la responsabilidad política concreta y legitima a los gobernantes de forma arrolladora. A cambio de la legitimación a través de la invocación del Altísimo, sitúa a las “autoridades” en una responsabilidad abstracta, la de Dios; y el representante de Dios es a su vez la organización religiosa. De este modo, esta se ha colocado en una posición simbólica abstracta, pero para sus seguidores y otros creyentes bastante concreta, de gobierno sobre los gobernantes –salvo que esto no significa ninguna fuerza vinculante práctica para los gobernantes; después de todo, ellos gobiernan, y a la organización solo le gustaría cogobernar.

5.2.4.1.3 ABORTO

El tema del aborto, a diferencia de las actividades mencionadas hasta ahora, tiene el potencial de movilización interconfesional. Ya en 2014, la Conferencia Episcopal Católica y la AEG realizaron conjuntamente una “Marcha Nacional por la Vida y la Familia” (v. sobre esto, BJune, 2016, p. 179). En septiembre de 2018, otra gran movilización conjunta impulsó dicha marcha por la vida y la familia, en la que habrían participado unas 150 mil personas. La manifestación estuvo motivada por la controversia en el parlamento en torno a varios proyectos de ley sobre el aborto y los derechos LGBT. La conclusión es que la demanda arrolladora “provida” *en* el caso concreto

del proyecto que se debate equivale a castigar con dureza incluso los abortos tras violación de menores. Los derechos LGBT son, por supuesto, rechazados con la misma amplitud.⁹⁰

5.2.4.1.4 ELECTORES

¿Cómo se comportan los electores protestantes frente a esta descarga religioso-política? Claudia Dary (2018a, p. 342 y ss.) evaluó los resultados de la encuesta y llegó a las siguientes conclusiones. El número de votantes protestantes aumentó entre 2007 y 2011. Incluso entre los miembros de las iglesias pentecostales clásicas –que tradicionalmente aportan el menor entusiasmo por la política– el 81 % acudió a las urnas en 2011. El voto se acepta ahora como un deber cívico. Los pastores instan a los creyentes a examinar los programas electorales y a aplicarles los valores morales como criterio. Sin embargo, cuando se trata del derecho a presentarse a las elecciones, solo el 19 % de los encuestados está dispuesto a presentarse posiblemente a las elecciones. El riesgo de comprometerse a sí mismo y a la iglesia en caso de fracaso sería demasiado grande. Por el contrario, se espera que los presidentes protestantes mejoren la nación, a pesar de que está muy extendida la opinión de que la política es un “negocio sucio”. Es contra la suciedad que la CICIG está trabajando de manera muy concreta. Por lo tanto, el punto de Dary es significativo, ya que mientras las iglesias gozan de una alta credibilidad entre la población por encima de todas las demás instituciones en Guatemala, la CICIG goza de una credibilidad aún mayor. (Según los resultados de la encuesta de 2015, en una escala de 100 puntos, la CICIG tiene 66 y los protestantes y católicos 64 puntos cada uno).

El Foro Presidencial se esfuerza no solo por movilizar sino también por dirigir al electorado.

5.2.4.1.5 FORO ELECTORAL

Guatemala es pionera en una forma de influencia directa en las elecciones presidenciales: el llamado foro presidencial. Aquí, los

⁹⁰ Véanse los apartados 8.10.5, 8.10.7 y 8.10.8.

candidatos tienen que responder ante un grupo de expertos en religión, y realmente acuden. La AEG y el Consejo de Apóstoles consiguieron organizar un primer foro en 2007 para poner a prueba la capacidad de elección de los candidatos individuales de los protestantes, comprobando sus posturas sociomorales y políticas (económicas). En 2015, la organización del foro fue asumida por un grupo de recién llegados al negocio de los apóstoles y profetas: los “*Pastores Next Generation*”.⁹¹ El neopentecostal Ronny Madrid de Lluvias de Gracia está al frente. Una campaña electrónica de fondo estaba en marcha con los *hashtags* #OroEscuchoVoto y #YoSoySamuel⁹² y con foros virtuales.

Los foros presidenciales son especialmente interesantes por la confrontación directa entre los programas políticos y el *God Talk* religioso que llega a ocurrir. Por lo tanto, más abajo analizaré el evento en detalle (v. apartado 8.4.5.2).

5.2.4.2 *Movilización moral social: contra el derecho internacional*

En el foro presidencial quedó claro que la derecha religiosa guatemalteca utiliza temas sociomorales como la familia, el aborto o la diversidad sexual como dispositivos⁹³ para la política de identidad. En

⁹¹ Véase <https://www.facebook.com/Pastoresproximageracion/> (consultado el 28 de marzo de 2019).

⁹² Véase <http://revistaactitud.com/en-conferencia-de-prensa-presentan-yoysosamuel/> (consultado el 28 de marzo de 2019).

⁹³ Utilizo el término *dispositif* de forma imprecisa siguiendo a Foucault y los conceptos praxeológicos de disposición y lógica práctica. Según esto, un dispositivo es un agregado de condiciones incorporadas de percepción, juicio y acción (es decir, disposiciones cognitivas), las correspondientes disposiciones emocionales y físicas, así como los correspondientes hechos *objetivos* como las instalaciones físicas y las herramientas, las armas, los medios de transporte, un código legal correspondiente, así como las relaciones sociales apropiadas de dominación y subordinación como las estructuras familiares, los cargos políticos o religiosos y las posiciones de poder o impotencia en una sociedad concreta. En este sentido, Kaltmeier (2016a) habla de la “*hacienda dispositiva*”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que un agregado social tan complejo es siempre el resultado de una modelación sociológica empíricamente saturada. No es un objeto que exista en sí mismo, sino un contexto social de efectos. En consecuencia, solo llamo dispositivo a un agregado social empíricamente verificable –como *Hacienda* o el *Prosperity Gospel*– si despliega un determinado efecto de conjunto en un contexto social dado y es percibido por los actores en aras de este efecto y es relevante

este sentido, el candidato presidencial Sandoval tiene razón cuando critica la imagen abstracta de la familia que tiene la derecha religiosa. Pero es precisamente la imagen abstracta de la familia la que conecta bien con la metáfora de la “ley divina”.

5.2.4.2.1 LEY DIVINA

En Guatemala, como en casi todo el subcontinente, la gente vive bajo una amenaza relativamente fuerte de violencia criminal y condiciones de trabajo y de vida precarias por sí mismas, esto es cuando ha conseguido ascender a la clase media y enviar a sus hijos a la universidad para que sigan avanzando. La inestabilidad de las condiciones, la anarquía y la incertidumbre en la planificación son experiencias comunes. Como me dijo un sindicalista guatemalteco tras una larga entrevista en 2013 sobre la explotación de los trabajadores de cuello blanco, la anarquía de los trabajadores informales, la persecución de los sindicalistas y la criminalidad general: “La única ley que realmente se aplica es la ley de Dios”. Al mismo tiempo, en un mundo imprevisible, la familia se experimenta como el único ámbito de la vida que todavía puede configurarse de manera favorable a la vida, dentro de ciertos límites, según esta ley superior. Esta observación se aplica más allá de los límites de las iglesias protestantes a la sociedad en general, quizás con la excepción de los agnósticos.

para sus acciones. En el marco del *dispositif de prosperidad*, la frase “¡Dios te hará rico y sano si le das un donativo generoso!” es relevante para la acción porque se cumplen todas las condiciones previas dadas: disposición interna de los actores, estructuras institucionales y condiciones sociales. En este libro abordamos suficientemente la lógica práctica correspondiente. En cuanto a la *hacienda*: Una frase como “¡La *hacienda* no debe morir!” solo tiene sentido si al menos algunas reminiscencias socioestructurales y simbólicas del sistema de hacienda siguen presentes. En aras de mantener la correspondiente herencia cultural de la hacienda y, por tanto, la estructura social jerárquica efectiva en una sociedad se puede actuar; por ejemplo, construyendo centros comerciales con un aire colonial (Kaltmeier, 2016b) o estableciendo *comunidades cerradas* (como el nuevo asentamiento Cayalá en Guatemala) con sus edificios de estilo colonial, réplicas de iglesias barrocas y atención religiosa por parte del Opus Dei. Del mismo modo, “la familia” es utilizada por la derecha religiosa como un dispositivo de identidad política.

No es de extrañar, pues, que la metáfora de la “ley de Dios” desarrolle el poder de movilización social frente a la violencia, la corrupción y la política opaca con miles de iniciativas legislativas, acuerdos, pactos, póker de poder y patadas bajo la mesa. Además, al menos para muchos protestantes y carismáticos católicos, el término corrupción también connota en sentido religioso la podredumbre del corazón pecador y la decadencia moral. En vista de estas condiciones, solo la conversión a la clara e inequívoca ley de Dios puede ayudar.

El legitimador universal “Dios” tiene dos funciones. Por un lado, denota, como he dicho, la constitución trascendente y, por tanto, la legitimidad y fiabilidad inquebrantables de esta ley, ya que Dios es Dios, la máxima autoridad de todas. Por otro lado, el significante “Dios” genera universalidad. Para los creyentes de socialización católica, protestante o incluso indígena –aunque solo muestren ideas difusas y poco compromiso– Dios es universal, el Dios de todos los pueblos, porque de lo contrario presumiblemente no sería Dios. En consecuencia, la metáfora se presta a construir discursivamente la unidad, que, como sabemos, es una función importante desde la perspectiva del poder fáctico. Lo mismo ocurre con el operador discursivo “ley”, en la medida en que es la ley de Dios. Por lo tanto, se puede suponer que las disposiciones religiosas de la mayoría de las personas en un país altamente religioso (como en América Latina todos excepto Uruguay) proporcionan la noción de un orden universal divinamente legitimado y consagrado en una ley. Sin embargo, los creyentes de diferentes afiliaciones religiosas asocian diferentes creencias y prácticas concretas con la “ley divina”. Entre los católicos y protestantes latinoamericanos, los Diez Mandamientos son probablemente la forma más extendida y aceptada de la ley divina. Si damos esto por sentado, todavía se plantea la cuestión de qué otras especificaciones hacen las diferentes formaciones religiosas. A la doctrina neopentecostal del Dominio o Reconstrucción (GERENCIA) le gustaría, en general, ver la ley del Antiguo Testamento en rango constitucional y como la ley que rige en varias jurisdicciones –una especie de Sharia. A los líderes carismáticos (GER) también les gusta

complementar el corpus con sus propias revelaciones espontáneas. Los evangélicos (*LEY*), en cambio, no piensan en revelaciones espontáneas, se atienen a los Diez Mandamientos y también interpretan el Nuevo Testamento de forma legalista. La Iglesia Católica añade a la ley de Dios un amplio derecho canónico y una enseñanza social. Los grupos religiosos de base (*VAR*), católicos y protestantes, interpretan los mandamientos del Antiguo y del Nuevo Testamento con el punto de fuga de la justicia social, de manera similar a los representantes del *Social Gospel* en los Estados Unidos. Es probable que los representantes de la espiritualidad maya sitúen los Diez Mandamientos en consonancia con los principios de la ley natural de respeto a *todos* los seres humanos y, por tanto, perciban la formulación bíblica como aceptable, pero no suficiente.

En resumen, una referencia discursiva a los Diez Mandamientos o a mandamientos individuales de esta colección es la máxima concreción religiosa significativa, a la hora de movilizar políticamente a los actores religiosos. Justificar la posición “*provida*” con el mandamiento “No matarás” es tan plausible para los católicos como para los protestantes. Una mayor concreción discursiva es más bien perjudicial.

5.2.4.2.2 FAMILIA

Sin embargo, todavía existe una concreción práctica para la ley de Dios: la familia. En su estado ideal –posiblemente solo fantaseado– en el contexto del desorden social, la corrupción y la anarquía, es una metáfora práctica de una vida regulada basada en la confianza y el orden. Este ámbito de la vida es importante para todos y puede ser abordado positivamente por todos los actores religiosos a pesar de todas las diferencias religiosas. Salvo algunas excepciones, para todos los actores religiosos de América Latina y Estados Unidos la familia tradicional (y cada vez más la familia nuclear) es el modelo deseable y religiosamente incuestionable. Ofrece, en términos muy prácticos, el operador más fiable de la integración social en un contexto de economía y política desintegradora. Cuando la familia

nuclear es estable, funciona como núcleo de reproducción económica, social y cultural; permite el ascetismo laboral, la estabilización de otras redes de parentesco y la crianza de los hijos. Forma –junto con la comunidad eclesiástica– una contrasociedad práctica cotidiana frente al mundo corrupto y violento de la política y los negocios. En definitiva, es un campo de pruebas muy concreto para la ley de Dios y, por tanto, también para la ética política. En cierto sentido, simboliza la diferencia religiosa entre la iglesia y el mundo, la santidad y la corrupción. Sin embargo, en el contexto de la movilización político-religiosa, la referencia discursiva a la familia en relación con la exigencia moral de la acción individual también funciona como sustituto de las exigencias de cambios estructurales en las condiciones de producción y políticas que conducen a la desintegración de la sociedad en primer lugar. Al igual que el discurso del individualismo, el discurso de la familia contribuye indirectamente a la consolidación del statu quo socioestructural de desintegración.⁹⁴

“Familia” es el concepto central, el dispositivo decisivo al que se asignan cuestiones como el aborto, la diversidad sexual, el feminismo y la educación de los hijos. Tiene un efecto movilizador que va mucho más allá de las formaciones LEY y GERENCIA, porque las familias de toda la clase baja y media están expuestas a considerables pruebas de resistencia bajo la presión de las relaciones de producción neoliberales individualizadas y extremadamente exigentes (turnos de noche forzados, despidos injustificados, rechazo de las vacaciones, retrasos en los pagos, subcontratación, etc.) y, sin embargo, representan los anclajes más cercanos, a menudo los únicos, de la estabilidad en esta situación. Por ello, el tema de la “familia” está muy en boga en casi toda la sociedad. Sin embargo, especialmente en la clase baja, la familia es un garante de la supervivencia social e incluso física en condiciones inhumanas de producción. De este modo,

⁹⁴ Sin embargo, una excepción importante e interesante es el discurso familiar en la formación de VALORES. Aquí, las *condiciones* sociales y económicas *para* una vida familiar intacta son el tema principal, lo que pone de manifiesto la cuestión sistémica.

los miembros de la iglesia de la clase baja lo abordan repetidamente en las entrevistas, no en relación con el aborto y solo en raras ocasiones con la homosexualidad, sino a menudo con los viajes demasiado largos al trabajo, la amenaza de la delincuencia en las carreteras, las malas condiciones de trabajo o el desempleo, especialmente de los jóvenes. En gran parte de la sociedad, la “familia” no es, pues, un dispositivo político identitario, sino una cuestión altamente existencial. También se trata en este sentido en el nivel congregacional de la formación VALORES DEL REINO.

En las congregaciones y grupos de casa de las formaciones LEY y GERENCIA –en la medida en que hay congregaciones y no solo clientela de culto– el tema de la “familia” es ante todo también un tema concreto. Sin embargo, para los líderes de estas formaciones, el tema de la “familia” sirve como dispositivo de movilización en dirección a los objetivos políticos. Típicamente, en este discurso, la “familia” latinoamericana es atacada por agentes del “dizque primer mundo” que quieren destruir la familia en Guatemala con la exportación de la homosexualidad, etc. Contra esto, por supuesto, está la ley y el orden de Dios. “Dios creó el matrimonio y la familia como la institución básica que sostiene nuestra sociedad”, incluso antes que el gobierno o las iglesias (López, 2007). La imagen de la familia oscila entre la relativamente liberal (mujer y hombre se subordinan mutuamente y son más o menos iguales; López, 2007)⁹⁵ y la conservadora-sexista (la mujer es responsable del hogar y de los hijos, pura y santificada, guardiana de la moral y eficaz exorcizadora del diablo del hogar).⁹⁶ Si la familia tradicional es la garante fundamental del orden social, todos los cambios culturales que puedan poner en peligro la unidad de la familia pueden entenderse al mismo tiempo como amenazas

⁹⁵ López representa una imagen relativamente liberal de la familia para su entorno. La subordinación de los cónyuges es mutua, la mujer tiene los mismos derechos. Los hijos deben obedecer y los padres deben ocuparse de la mejor crianza y educación. La educación sexual moderna ha aportado una sana apertura a la sexualidad, pero también peligros.

⁹⁶ Véase <https://casadedios.org/enseanzas/mujer-eres-importante/> (consultado el 3 de marzo de 2019).

a la estabilidad social. Concentrarse en los factores culturales, especialmente en la estructura unitaria, también ignora sistemáticamente las causas económicas y sociales de cualquier destrucción de las estructuras familiares en este caso. Las causas de la ruptura de la unidad nunca se buscan en los factores sociales –como la extrema sobrecarga de trabajo con ingresos mínimos– sino siempre en la esfera privada, en los actores directamente implicados: jóvenes desobedientes, esposas feministas y maridos perezosos o infieles. Los expertos religiosos que propagan tal imagen de la familia deben estar ciegos a los factores económicos; pero esto sería difícil de creer en vista de la fuerte proclamación de la prosperidad económica.⁹⁷ O “la familia” funciona principalmente como un dispositivo para la movilización identitaria-política. De este modo, la frustración generalizada sobre las dificultades objetivas de la vida familiar es agua en los molinos de las organizaciones de la derecha religiosa.

La categorización de la homosexualidad como factor de amenaza cultural hace el resto.

5.2.4.2.3 HOMOSEXUALIDAD

La homosexualidad como amenaza para la familia es un instrumento adecuado para movilizar la protesta en el contexto de una cultura moldeada por la ideología del machismo. Basta con encontrar una ocasión para catapultarse al interés público, por remota que sea (sobre esto, véase Bjune, 2016, pp. 176-177).

La legalización del matrimonio homosexual en España en 2005 fue motivo suficiente para tomar medidas preventivas contra una posible evolución en este sentido en Guatemala. Los líderes neopentecostales y la AEG, en comunión pacífica con dos obispos católicos, lanzaron una campaña de firmas para definir explícitamente el matrimonio en Guatemala como *no homosexual* en una enmienda constitucional. La campaña no ha propiciado una enmienda constitucional. Pero el tema del matrimonio homosexual está desde

⁹⁷Jorge H. López (2012) publica incluso sobre la economía doméstica. Las organizaciones de la formación GERENCIA no dejan de predicar sobre la prosperidad económica.

entonces en la opinión pública y es apto para la movilización. La derecha religiosa tuvo así éxito en el establecimiento de la agenda. Además, como es típico de la movilización política identitaria, la acción también incitó al odio. En las semanas que duró la iniciativa, los activistas homosexuales sufrieron, según Bjune (2016, p. 177), un número de amenazas y agresiones significativamente mayor que el habitual, hasta llegar al asesinato de uno de los principales miembros de la organización Gay OASIS.

En la misma línea, la AEG y los expertos neopentecostales intervinieron políticamente para impedir que el gobierno guatemalteco firmara dos importantes convenios antidiscriminatorios de la Organización de Estados Americanos (OEA) (véase Bjune, 2016, pp. 178-179).⁹⁸ Debido a la importancia política de los actores religiosos—o por respeto a las posibles consecuencias de su inobservancia—el presidente Pérez Molina consultó con representantes protestantes y católicos antes de la sesión ordinaria de la OEA en Antigua, Guatemala, en junio de 2013. Las convenciones podrían haber allanado el camino para el matrimonio homosexual y posiblemente una liberalización de la legislación sobre el aborto en Guatemala. En consecuencia, los actores religiosos se movilaron contra la firma de los acuerdos. Tras una reunión con el arzobispo, el nuncio y el jefe de la AEG, Pérez no firmó los convenios. Las protestas públicas de los movimientos derechos humanos y derechos de los homosexuales—incluidos los Cristianos Gays—no ayudaron. La amplitud de las convenciones en cuanto a los grupos que deben protegerse—grupos étnicos, mujeres, discapacitados, etc.—no jugó ningún papel en la opinión de los actores religiosos cuando se midió con la cuestión sexual-moral de un posible matrimonio entre homosexuales.

⁹⁸ Se trata de la “Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia” y la “Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación”.

Además, la AEG se opone a las manifestaciones feministas con comunicados públicos e impulsa iniciativas legislativas contra la diversidad sexual y los derechos de las mujeres.⁹⁹

5.2.4.2.4 PATRIA POTESTAS

Desde un punto de vista (neoconservador), el tema de la “familia” siempre tiene que ver con la autoridad parental o paterna en la crianza de los hijos. En el transcurso del proceso de paz, se creó en 1996 un “Código de la Niñez y la Juventud” en cooperación entre los organismos gubernamentales, las ONG y UNICEF.¹⁰⁰ Sin embargo, su entrada en vigor se aplazó indefinidamente en 2000. En el debate sobre el código participaron actores católicos y evangélicos, así como neopentecostales. Se dice que la AEG ha recogido más de 50 mil firmas contra el proyecto de ley. Además de los habituales argumentos nacionalistas contra la injerencia internacional, el *Patria Potestas*, el poder educativo de los padres o del padre, era especialmente importante para los religiosos. Es interesante la valoración de la iniciativa de ley por parte del entonces vicepresidente de la AEG, Francisco Bianchi, en la entrevista con Samson. La ley no funcionará, dijo, sino que

[...] ha creado una tremenda rebelión en muchos niños. Todos sabemos que tenemos que educar a los niños. La Palabra de Dios dice claramente que el niño necesita disciplina. Lo que los códigos acaban haciendo es enfrentar a los niños y adolescentes con sus padres. (Samson, 2006, p. 78, trad. HWS)¹⁰¹

⁹⁹ Así como a favor de la prohibición de las manifestaciones feministas en Guatemala por motivos morales, pero también para evitar el vilipendio de los opositores religiosos al aborto y para proteger la propiedad privada, véase <http://www.chapintv.com/actualidad/alianza-evangelica-de-guatemala-condena-manifestacion-feminista-153698>. Sobre la iniciativa legislativa, véase <https://www.opendemocracy.net/en/5050/evangelicales-guatemala-legalising-homophobia/> (consultados el 20 de abril de 2019).

¹⁰⁰ Cf. sobre lo siguiente Samson (2006, p. 77 y ss.) y Bjune (2016, pp. 175-176).

¹⁰¹ “But it hasn’t worked. It has created a tremendous rebellion in a lot of children. We all know that we have to educate children. God’s Word clearly says that the child

Las ideas de educación que subyacen a esta evaluación fueron tema de las revistas neopentecostales durante algún tiempo en la década de 1980. Los métodos “bíblicos” de educación están efectivamente orientados a la disciplina y son claramente autoritarios. Los duros castigos corporales también forman parte del repertorio, “por amor”, por supuesto, y “por el bien” de los niños. “El que escatima su vara odia a su hijo, pero el que lo ama lo castiga pronto” (Proverbios 13:24). A diferencia de la AEG, la CIEDEG, de orientación ecuménica, apoyó el código desde el principio. Tras extensas disputas, el Código de la Infancia y la Adolescencia fue finalmente reescrito en 2003 como “Ley de Protección Integral de la Infancia y la Adolescencia”, teniendo en cuenta las sugerencias de varias organizaciones religiosas como la Conferencia Episcopal, la AEG y algunas otras. Esto cambió el tono general del documento, que pasó de proteger a los niños como individuos a proteger a la familia.

5.2.4.3 *Trabajo social: complacer al Estado*

Mientras que el trabajo social es siempre un valor en sí mismo para los actores de la formación VALORES DEL REINO, en las formaciones de LEY y GERENCIA es más bien un instrumento de proselitismo y cooperación religioso-político. Este es el caso, sobre todo, de las iglesias; con las grandes organizaciones evangélicas de ayuda, como *World Vision*, la política ha cambiado mientras tanto.

En el ámbito del compromiso social de las organizaciones religiosas, se pueden distinguir tres posiciones con Bjune (2016, p. 197 y ss.): El trabajo social en ausencia del Estado, en cooperación con el Estado y como su sustitución. En la primera, no están representadas las organizaciones de las formaciones de GERENCIA y de LEY, sino solo las de la formación VALORES (v. apartado 5.2.4). El trabajo social en cooperación con el Estado se encuentra en particular en una acción concertada durante el régimen de Ríos Montt. El compromiso social como sustitución del Estado, que tiende a centrarse en su propia clientela

needs discipline. What the codes end up doing is pitting children and adolescents against their parents”.

y en la cooptación, es la práctica más común en las formaciones de LEY y GERENCIA actuales. Sin embargo, también se puede observar que algunas megaglesias neopentecostales llevan a cabo programas de ayuda caritativa en ausencia del Estado, aunque con un impulso completamente diferente al de los actores de la formación VALORES.

5.2.4.3.1 COOPERACIÓN Y SUSTITUCIÓN

La cooperación entre las organizaciones de ayuda y el Estado consiste esencialmente en la sustitución de los servicios estatales que faltan o en la subcontratación de tareas estatales a actores religiosos privados. Este modelo se llevó a cabo de forma muy pronunciada durante la guerra de contrainsurgencia, con la intención explícita de apoyar a los militares. Como brazo operativo de la Iglesia Verbo y de sus socios en los Estados Unidos –*Gospel Outreach* con la campaña *Lovelift International*– la Fundación para Ayuda a los Pueblos Indígenas (FUNDAPI), una organización de ayuda religiosa fundada específicamente para Guatemala, canalizó suministros materiales y misiones de ayuda de diversa índole en coordinación explícita con los programas de contrainsurgencia cívico-militar por parte de la dictadura.¹⁰²

Después de la guerra, con la oleada de reformas neoliberales, se privatizaron aún más las pocas instituciones estatales de atención a las víctimas de la situación, los jóvenes delincuentes, los niños sin hogar, los ancianos desamparados, etc. Además, las instituciones estatales buscaron la cooperación con organizaciones no gubernamentales para poder aprovechar sus conocimientos técnicos y ahorrar costos (cf. Bjune, 2016, p. 229 y ss.). Las organizaciones religiosas, especialmente las de la formación LEY, son interesantes para el Estado por razones pragmáticas, ya que pueden utilizar las redes religiosas de ámbito nacional para sus misiones. Por razones ideológicas, son interesantes por sus “valores bíblicos”; es decir, porque su enfoque individualista y orientado a la conversión suele impedir la movilización de la protesta social de los grupos de población marginada.

¹⁰² Para más detalles, véanse Melander (1999, p. 225), Garrard-Burnett (2010) y Schäfer (2020a, pp. 101-117).

A la inversa, la cooperación con el Estado también es interesante para las organizaciones evangélicas. Además de recibir beneficios materiales del Estado, pueden utilizar el reconocimiento oficial para aumentar su capital simbólico y, por último, gracias a su atractivo como organizaciones de ayuda reconocidas, pueden impulsar su labor de conversión.

Bjune (2016, p. 212 y ss., con más bibliografía) pone como ejemplo el traspaso de la atención a los niños de la calle en 1992, bajo el mandato de Serrano Elías, a manos privadas de la organización de ayuda evangélica española Fundación REMAR Guatemala (Rehabilitación de Marginados),¹⁰³ que realiza trabajos de rehabilitación y de ayuda a la juventud y a ancianos, además de dirigir hogares y escuelas para niños en varios países. En Guatemala, la organización es miembro de la AEG. Su objetivo es conducir a los jóvenes por el camino de Jesús. REMAR pronto fue objeto de críticas públicas por los métodos brutales de disciplinamiento de los jóvenes con castigos corporales y aislamiento punitivo. En general, el número de ONG ha aumentado mucho en las últimas décadas. Únicamente en el ámbito de la rehabilitación, se habla actualmente de unas 200 instituciones evangélicas, solo en Ciudad de Guatemala. Según informes de prensa, investigadores y clientes, los métodos no han cambiado significativamente. Además, la disciplina bíblica y su aplicación con duros castigos es mucho más relevante que el tratamiento clínico. Aparte de la contradicción de contenido entre el tratamiento clínico especializado y la disciplina bíblica, el tratamiento especializado tiene la desventaja de que es más caro y hace menos lucrativo el modelo de negocio de la respectiva ONG. Con la debida precaución de no generalizar y sin dirigirse aquí a organizaciones concretas, hay sin embargo una cierta justificación para tomar en serio la advertencia de un periodista guatemalteco muy bien informado: el campo de

¹⁰³ Véase <https://remar.org/tag/rehabilitacion-reinsercion-marginados/> (consultado el 6 de abril de 2019). La Fundación REMAR fue fundada en 1982.

negocios de las ONG evangélicas en cooperación con el Estado es un pantano de corrupción.

La falta de presencia estatal en el ámbito de los servicios sociales en su conjunto ha creado así un amplio mercado para las ONG de diversos tipos, como, por cierto, en la mayoría de los demás países de América Latina. Al igual que en otros segmentos de este mercado, en el segmento protestante se encuentran agentes de los más diversos tamaños y orientaciones religiosas. A la formación LEY DE DIOS pueden adscribirse pequeñas organizaciones nacionales, como la Fundación Operación Rescate,¹⁰⁴ que se fundó en Guatemala en el año 2000 y que ahora dirige varios programas –incluidas escuelas– para niños y adultos marginados. Un gigante entre las organizaciones de ayuda que aún puede considerarse como parte de la formación LEY con ciertas reservas es *World Vision* (WV).¹⁰⁵ La organización surgió en los años 50 en el contexto de las guerras de Indochina. Proviene de la *Frontier Mission* y del movimiento californiano *Church Growth*. Su interés no es social, sino ganar nuevos *grupos de personas* para Cristo. En un principio, la ONG era más bien una organización benéfica para niños, pero a partir de la década de 1970 se centró lentamente en proyectos de desarrollo con trabajo comunitario, aunque el interés por la misión aún no había pasado a un segundo plano. En América Latina, en los años 80, el departamento de investigación de Pasadena *Missions Advanced Research and Communication Center* (MARC) fue una dirección importante para la planificación estratégica de ayuda y proselitismo. Como gran organización evangélica con 40 mil miembros en la actualidad, WV coopera con *US-Aid*, con la *US Chamber of Commerce* así como con el *UN Global Compact* de las Naciones Unidas. En el siglo XXI, la organización se mostró más activa a la hora de alertar a los gobiernos sobre el trabajo infantil o la explotación sexual de los niños. En Guatemala, WV trabaja con unos 20 organismos locales, incluida la escuela bilingüe de El Shaddai. Un

¹⁰⁴ Véase <http://operacionrescate.org/> (consultado el 6 de abril de 2019).

¹⁰⁵ Véase <https://www.wvi.org> (consultado el 6 de abril de 2019).

giro interesante en los últimos años es el fortalecimiento del trabajo comunitario con el objetivo de promover el bienestar infantil a nivel local y nacional a través de programas del sector público. Esta nueva política interna de la megaorganización VM es ciertamente poco representativa del ámbito de la obra social evangelical en Guatemala.

La realidad del trabajo social en Guatemala –y con ciertas diferencias también en otros países latinoamericanos– sigue siendo la compensación de la ausencia estatal en el sector social. En Guatemala, por ejemplo, ninguna institución estatal estaba activa en la rehabilitación de drogadictos a domicilio en 2015, y las privadas eran casi todas evangelicales (Bjune, 2016, p. 214; O’Neill, 2015). Sin embargo, la retirada del Estado de las tareas públicas no solo promueve sustitutos en coordinación más o menos estrecha con el Estado. También favorece las estrategias para desarrollar instituciones alternativas con una mínima supervisión estatal. El capital y los intereses necesarios suelen estar en manos de las megaiglesias neopentecostales.

5.2.4.3.2 ALTERNATIVA AL ESTADO

El hecho de que en la última sección se haya hablado mucho de las iglesias evangelicales, pero casi nada de las iglesias neopentecostales, tiene que ver con el hecho de que estas últimas no recurren, o lo hacen muy raramente, a estrategias de sustitución coordinada de los servicios estatales. Según Bjune (2016, p. 218 y ss.), tienen la capacidad de actuar como agentes de bienestar puramente privados para sus miembros y otros sectores de la población. Algunas de las megaiglesias tienen sus propios programas de asistencia caritativa – alimentos, ropa– y atención médica que funcionan sin participación del Estado alguna ni coordinación con él.

En la Casa de Dios del predicador Cash Luna existe, desde 2006, el programa benéfico Banco de Alimentos.¹⁰⁶ Su función central es hacer llegar los alimentos donados y los comprados con dinero donado a las organizaciones asociadas (actualmente 14), que luego

¹⁰⁶ Véase <https://casadedios.org/tag/Banco-de-Alimentos/> (consultado el 10 de abril de 2019).

distribuyen los productos en los puntos álgidos locales. Casa de Dios calcula un total de 2 millones de comidas al año. Desde hace varios años, la iglesia también organiza las Jornadas Médicas,¹⁰⁷ salidas del personal médico para atender gratuitamente a personas sin seguro médico. Según la organización, en la primera campaña de 2019 se llegó a un total de 550 personas con atención general y dental. Con motivo de la erupción volcánica de junio de 2018, los servicios médicos y alimentarios se dirigieron espontáneamente a la zona de la catástrofe. El Shaddai tiene un programa similar, aunque mucho más pequeño. Las Manos de Amor llegan¹⁰⁸ a las comunidades de su propia organización en el campo. Además de ayuda caritativa, programas de higiene y similares, junto con la multinacional del calzado *Payless* y la fundación Generación,¹⁰⁹ organizan concursos de valores para niños en los que se pueden ganar zapatos. Dichas *Charity Ventures* se llevan a cabo sin ningún contacto con el Estado, como una asociación de la iglesia con empresas comerciales. Por otro lado, la Fraternidad Cristiana no tiene ningún programa social. Se centra por completo en la educación.

5.2.4.4 Instituciones educativas: capital económico

Después de la creación de escuelas misioneras por parte de los actores de la actual formación VALORES y de un intenso compromiso con la educación por parte de la Iglesia Católica, la Universidad Mariano Gálvez¹¹⁰ fue fundada por evangelicales ya en 1966, tras las campañas de evangelización *In Depth* y el primer *boom* de la piedad evangelical en Guatemala. Comprometida con los valores cristianos, hoy ofrece una amplia gama de educación, pero con un enfoque de aplicación técnica, como las universidades alemanas de ciencias aplicadas:

¹⁰⁷ Véase <https://casadedios.org/noticias/jornadas-medicas-que-llevan-esperanza/> (consultado el 10 de abril de 2019).

¹⁰⁸ Véase <https://www.facebook.com/fundacionmda/> (consultado el 10 de abril de 2019).

¹⁰⁹ ... cerca de los Pastores Próxima Generación: <http://fundaciongeneracion.org/> (consultado el 8 de abril de 2019).

¹¹⁰ Véase <https://www.umg.edu.gt/> (consultado el 8 de abril de 2019).

Administración de Empresas, Comunicación, Administración, Ingeniería, Criminología, Trabajo Social, Fisioterapia y similares. Solo la carrera de Derecho se encuentra bajo el epígrafe de las ciencias sociales. La Teología es la única asignatura reflexiva que se ofrece en sentido estricto, si es que se enseña de forma reflexiva. En resumen, la educación en el instituto, que tiene mucho renombre en Guatemala, tiene como objetivo la funcionalidad en el marco del *statu quo* social –especialmente visible en comparación con la estatal Universidad San Carlos.¹¹¹

En el *boom* educativo latinoamericano de las últimas décadas, se han creado innumerables escuelas y universidades privadas, muchas de las cuales son llamadas popularmente, con cierta justificación, “universidades de garaje”. Los títulos de educación son más necesarios que nunca para estar a la altura de las crecientes exigencias tecnológicas de los trabajos típicos de la clase media. En consecuencia, la educación también se ha convertido en un negocio lucrativo.

En este marco, las escuelas y universidades¹¹² han surgido en las últimas décadas de las inversiones de las organizaciones neopentecostales, directamente vinculadas a las iglesias y comprometidas con su programa religioso. De las escuelas (*colegios*), cabe destacar las siguientes como especialmente importantes: Colegio El Shaddai (1987), Liceo Fráter (Fraternidad Cristiana, 1991) y el Colegio Cristiano Verbo (1992).¹¹³ La educación hasta el nivel secundario está marcada por las prácticas religiosas de la respectiva organización religiosa y ofrece (a través de la enseñanza bilingüe opcional) la perspectiva a largo plazo de una educación universitaria en los Estados Unidos.

¹¹¹ Véase <https://www.usac.edu.gt/> (consultado el 8 de abril de 2019).

¹¹² El término “universidad” es bastante inadecuado para estas organizaciones, ya que carecen de la pretensión y la realidad de una perspectiva universal y de la libertad de investigación. En la dicción alemana, son más bien escuelas superiores de ciencias aplicadas.

¹¹³ Véanse <https://colegioelshaddai.edu.gt/index.php>; <http://liceofrater.edu.gt/> y <https://www.colegioverbo.edu.gt/> (consultados el 8 de abril de 2019). Shaddai y Verbo cuentan con varias escuelas a nivel nacional.

Sorprendentemente, hasta ahora solo hay dos universidades privadas neopentecostales en el mercado: la Universidad Panamericana, de la Iglesia Verbo (UPana, desde 1998), y la Universidad San Pablo (USPG, fundada en 2006 por Harold Caballeros).¹¹⁴ Ambos institutos ofrecen un programa de escuela técnica, similar al Mariano Gálvez, aunque mucho más reducido: principalmente Administración de Empresas, Derecho, Comunicación, Psicología (económica), Marketing, Fitomedicina, Educación y Arquitectura. Ambos ofrecen también la Teología como medio de “liderazgo” pastoral profesional. La Sociología de la Religión (UPana) se integra en la Teología como Sociología religiosa; sirve (USPG) para la apología y el proselitismo ante los “desafíos a la misión de Dios en América Latina” (USPG). Ambos institutos hacen gran hincapié en el “liderazgo” y parecen centrar sus programas en las *habilidades motivacionales* pertinentes; la USPG tiene, en concordancia, su propia revista, la *Leadership Review*.

Ambos institutos anuncian una educación superior de reconocimiento nacional e internacional junto con los “valores cristianos”. Se evita pudorosamente la jerga del grupo de la doctrina del Dominio y la guerra espiritual. Sin embargo, en la comprensión de las organizaciones operativas neopentecostales de las escuelas y universidades privadas, los valores cristianos son un antídoto contra la supuesta influencia perniciosa del “humanismo secular” (cf. también Bjune, 2016, p. 220). Son instrumentos en la misión autoimpuesta de “transformar la nación” en una nación cristiana. No se trata aquí tan solo de una formación profesional no reflexiva que estabiliza el neoliberalismo, sino de moldear a largo plazo el habitus de los futuros grupos de decisión de la sociedad en el sentido de la cosmovisión neopentecostal y neoliberal.

Además, la educación se ha convertido en un negocio lucrativo en América Latina, especialmente cuando ofrece a las clases medias, sobre todo a la clase media-alta, ofertas que prometen la proximidad

¹¹⁴ Véanse <https://www.upana.edu.gt/> y <http://www.uspg.edu.gt> (consultados el 8 de abril de 2019).

a Estados Unidos. Enseñanza bilingüe inglés-español (o inglés-portugués); educación universitaria al estilo estadounidense; convenios con universidades estadounidenses más pequeñas. Todas ellas son ofertas atractivas para una clase media en dura competencia; y pueden venderse a un precio correspondientemente alto. Sobre el tamaño de su matrícula no se encuentran datos públicos. En resumen, la inversión en el negocio de la educación superior combina las lucrativas oportunidades de ingresos para las organizaciones religiosas con la misión civilizadora de cambiar la nación en términos de doctrina neopentecostal.¹¹⁵ Otro efecto atractivo de las fundaciones universitarias en Guatemala es el acceso directo de los altos funcionarios universitarios a la nominación de altos cargos en el poder judicial.

Todo esto es diferente en la tradición de los movimientos religiosos de base en resistencia y el *Social Gospel*.

5.2.5 Valores y un mundo mejor: defensa ética de la política

En esta formación, se trata de una comprensión completamente diferente del papel del cristianismo en el mundo, muy similar a la de esta formación en los Estados Unidos. En este caso, no se trata de un dominio religioso sobre el gobierno político, sino de una mediación ética de las orientaciones de valores cristianos en la sociedad, con especial atención a las causas estructurales de los problemas sociales.

La frecuente referencia al “Reino de Dios” o a los “Valores del Reino”, así como la presencia de muchas iglesias históricas en esta formación, sugieren un cierto parentesco con el *Social Gospel* en los Estados Unidos. Esto se puede decir sin problemas de las primeras

¹¹⁵ La neoliberal Universidad Francisco Marroquín puede servir de ejemplo de matrículas de lujo: Arquitectura 50 mil Quetzales = 5.700 euros por semestre. Derecho 40 mil Quetzales = 4.600 euros. A modo de comparación, la renta media per cápita (!): unos 3.700 euros por semestre. Sobre las Universidades de Guatemala, sus objetivos y las carreras que ofrecen, ver “Portafolio universidades” (Aide Siguntay, 22 de mayo de 2015): https://issuu.com/aidesiguntay/docs/portafolio_universidades.docx. Las universidades neopentecostales no hacen públicas sus cifras, lo que sugiere que no son adecuadas para la publicidad.

décadas de la presencia misionera de estas iglesias en América Latina. Sin embargo, desde la década de 1960 se observan avances que hacen que la similitud se desvanezca. Por un lado, se está desarrollando una polarización más fuerte entre las alas conservadora y progresista en el protestantismo histórico, pero también en otras iglesias protestantes. Los conservadores se unen al movimiento evangélico o practican de facto la religiosidad y la política evangélica. Los progresistas dejan que los impulsos de la Teología de la Liberación surtan efecto en sus filas, primero intelectualmente pero luego también prácticamente, se unen al movimiento ecuménico y toman nota con simpatía de la revitalización de los movimientos indígenas. Lo que distingue claramente a estos progresistas del *Social Gospel* clásico es su posición en la estructura social. Los líderes del *Social Gospel* se situaban en la clase media-alta de la costa este de EE. UU. Aunque esto se ha relativizado en las últimas décadas, el protestantismo *mainline* en Estados Unidos sigue representando a los segmentos superiores de la clase media. En América Latina, el posicionamiento social de los intelectuales del protestantismo histórico no ha sido tradicionalmente tan alto; por no hablar de la gente común de la iglesia en posiciones descendentes de la clase media (baja). En las últimas tres décadas, aproximadamente, la posición relativa de los expertos y los seguidores se ha deteriorado aún más. Otra diferencia importante es que las disposiciones políticas de juicio entre los actores latinoamericanos de la formación VALORES están mucho más moldeadas por la izquierda política, por lo que tienen una percepción mucho más orientada a los contrastes socioeconómicos extremos de la región que en el caso de los Estados Unidos. Esto sitúa a muchos de sus expertos en el papel de “intelectuales orgánicos” (Gramsci) de las clases bajas y medias-bajas. Esta función suele estar vinculada a las relaciones ecuménicas (tradicionalmente existentes o de nueva creación). La posición de los activistas protestantes históricos en América Latina es, por lo tanto, estructuralmente homóloga a la de los activistas de la Teología de la Liberación y de los indígenas que se han hecho intelectuales públicos al menos desde 1992 (500 años después del inicio

de la invasión del continente). Esto también ha situado el uso de la metáfora “Reino de Dios” dentro de su propio programa de justicia en el contexto latinoamericano.

En cuanto al trabajo social, de los tres tipos diferentes que sugiere Bjune (2016, p. 197 y ss.), habría que suponer en este caso que se trata del trabajo social en ausencia del Estado. Sin embargo, esto no es del todo así. En el caso de muchos de los proyectos llevados a cabo por iglesias históricas e indígenas, se puede suponer que sustituyen *objetivamente* a la deficiencia estatal y, por tanto, en sentido estricto, contribuyen indirectamente a la legitimación de la mala política social del Estado. Sin embargo, no lo hacen con la intención de cooptar al Estado o formar clientelas. Más bien, la mayoría de los proyectos sociales, al menos en los últimos tiempos, van acompañados de una sensibilización sobre las causas de los rezagos estatales. El encuadre general del trabajo social permite así verlo más como una actividad *contra* las deficientes políticas públicas. Esto es muy claro para la época de la guerra, pero hoy en día se está desarrollando hacia una forma de trabajo que en realidad asume una ausencia agradecida del Estado de sus tareas fundamentales.

Las iglesias protestantes históricas y las iglesias pentecostales más nuevas y progresistas también suelen estar vinculadas al movimiento ecuménico, es decir, especialmente al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y al Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Debido a las constelaciones históricas, el Protestantismo Histórico tiene diferentes grados de influencia en los distintos países de América Latina. El gran número de inmigrantes protestantes procedentes de Europa, por ejemplo, hizo fuertes a las iglesias luteranas en Brasil y el Cono Sur. Además, existía el protestantismo misionero metodista y presbiteriano. La Iglesia Presbiteriana guatemalteca y las asociaciones religiosas que surgieron de ella pueden ser tratadas como un ejemplo central de la formación VALORES DEL REINO DE DIOS en Guatemala, y la formación guatemalteca en su conjunto –con las diferencias que se indicarán más adelante– puede servir como un ejemplo central de esta formación en América Latina.

La formación VALORES une a un amplio abanico de corrientes confesionales, iglesias autóctonas y grupos eclesiásticos de base. Esbozamos esta posición en el campo religioso en el contexto de sus estrategias imperantes con respecto a la sociedad y la política.

5.2.5.1 *Protestantismo histórico: responsabilidad mundial*

Aunque la Iglesia Presbiteriana en Guatemala inició la misión del protestantismo, el protestantismo histórico en Guatemala es hoy relativamente débil. Incluye a los presbiterianos, a los Metodistas Primitivos y a la Iglesia de la Paz de los Menonitas en el altiplano occidental e indígena; en el este del país, los Luteranos representan el protestantismo histórico. Las transiciones entre este último y el protestantismo indígena son fluidas.

5.2.5.1.1 PRESBITERIANOS

La Iglesia Presbiteriana¹¹⁶ estuvo presente en Guatemala ya en el s. XIX (desde 1882) y en una posición destacada –invitada por el presidente– pero sufrió en el transcurso del siglo XX una relativa pérdida de importancia frente a las iglesias pentecostales, así como a la influencia de la doctrina premilenaria del fin de los tiempos, que va en contra de la lógica de la apertura presbiteriana a la cooperación en la sociedad. A esto se sumó la represión militar desde 1954, y especialmente en los años 70 y 80, que suprimió el compromiso social de las iglesias. En el transcurso del siglo XX, a grandes rasgos, surgieron tres corrientes en la iglesia, que muestran una presencia completamente diferente en el ámbito político. Antes de esto, la diferencia más importante es la que existe entre los presbiterianos indígenas y los ladinos (*mestizos*).

Entre los presbiterianos ladinos se han producido tres factores de transformación. En primer lugar, la iglesia –como todas las demás iglesias protestantes históricas de América Latina– ha sufrido una pentecostalización parcial, en la clase baja por la influencia de las iglesias pentecostales clásicas y en la clase media por parte del

¹¹⁶Para más detalles, véanse Schäfer (1992a, p. 157 y ss.) y Samson (2007).

movimiento carismático (cf. Schäfer, 1992a, p. 67 y ss.). Esto condujo ya sea a la emigración a otras iglesias o a una piedad en gran medida alejada de la vida pública. El segundo fue la convergencia de muchas congregaciones de clase baja hacia las doctrinas arminianistas y premilenaristas, que prevalecían en casi todas las iglesias evangelicales y pentecostales, pero que eran contrarias a la teología presbiteriana. Cada vez más, los creyentes asumían menos que eran elegidos por una gracia divina gratuita y en la que no media la propia voluntad –lo que, después de todo, no llega a ser realmente plausible en una situación social marginada y a menudo subordinada. Más bien, esta corresponde cada vez más a un sentido religioso que espera un fin del mundo cercano y considera que para la salvación es necesaria una decisión voluntaria por la fe, así como un compromiso continuo con la piedad. En lenguaje práctico y llano, esto significa que la base de la identidad religiosa ya no es la configuración del mundo por parte de una persona que de antemano ya ha sido perdonada, sino el esfuerzo por llegar al cielo a través de la piedad. En la cúpula eclesiástica se intentó a veces armar un calvinismo mediante el retorno a la Confesión de Westminster (¡1643!), pero esto no condujo al éxito (cf. Schäfer, 1988). Parece que el Presbiterio Cristiano de Guatemala surgió de este intento de restauración como una escisión. En tercer lugar, los grupos de orientación ecuménica de la iglesia que trabajan por la justicia y la paz se vieron sometidos a una presión creciente con la represión militar de los años 80. El Comité Justicia y Paz, fundado en 1977 por algunos miembros presbiterianos –especialmente la teóloga y poetisa Julia Esquivel– y cientos de miembros de la cofradía religiosa católica (Conferencia de Religiosos de Guatemala, CONFREGUA) fueron perseguidos, por lo que muchos miembros tuvieron que exiliarse a principio de los años 80 y fundaron allí la Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE). Los presbiterianos comprometidos ecuménicamente ya no pudieron ni siquiera recibir folletos informativos del Consejo Latinoamericano de Iglesias debido a la represión. En estas condiciones, el servicio social y mucho más el compromiso político tenían poco espacio en la Iglesia Presbiteriana. Los

presbiterianos autóctonos tuvieron consecuencias completamente diferentes. Más información sobre este tema en el siguiente subcapítulo (5.2.5.2).

Entre las congregaciones ladinas, el compromiso social puede detectarse al menos en la congregación central de la Iglesia Presbiteriana. Su pastor, Yenner Miranda, antiguo alumno de la ecuménica Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, constata el declive social de la iglesia hacia las clases medias y bajas, así como una “carismatización” de muchas congregaciones. La iglesia central lleva a cabo varios programas sociales y también abre la vida eclesial a los marginados a través de un servicio especial para la “*gente del parque*”, los indigentes que se ganan la vida en la plaza central. Sin embargo, observa un resurgimiento del interés por una Iglesia Presbiteriana socialmente comprometida en la ciudad, pero especialmente en zonas remotas del campo. “Mucha gente está harta de los discursos pentecostales”, dice.

Los luteranos tienen más éxito en las zonas rurales.

5.2.5.1.2 LUTERANOS

La presencia de iglesias luteranas en Guatemala se remonta inicialmente a los inmigrantes alemanes que fundaron la congregación luterana de habla alemana Epifanía en 1929. En 1947, el primer misionero de la conservadora Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri llegó al país procedente de San Luis, Estados Unidos. En la actualidad, el Sínodo de Missouri cuenta con una congregación de influencia carismática, la *Holy Trinity*, que se dirige predominantemente a los creyentes de habla inglesa y es más probable que pertenezca a la formación de LEY o GERENCIA.

En los años 80, los cristianos luteranos en torno a las pastoras Manuela Cabrera y Pilar Cabrera en el departamento rural de Zacapa se independizaron del Sínodo de Missouri. Esto ocurrió oficialmente sobre todo por su negativa a ordenar mujeres; sin embargo, hubo tensiones políticas durante años. En 1997 se fundó en Zacapa la Iglesia Luterana Guatemalteca (ILUGUA) como una iglesia de

orientación ecuménica y compromiso social.¹¹⁷ Gracias a una larga trayectoria de compromiso social y político, el trabajo diaconal en las aldeas cercanas del pueblo indígena chortí se inició inmediatamente después de la fundación formal de la iglesia. La iglesia se siente obligada a contribuir a la consecución de los objetivos establecidos en el acuerdo de paz de 1996. Una tarea difícil en este contexto sigue siendo el procesamiento de las atrocidades del régimen militar, entre otros en cooperación con la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de Guatemala (FAMDEGUA), así como la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG). Esta tarea se inscribe en el marco de un activismo eclesiástico de los derechos humanos y de una “cultura de Paz, reconciliación, tolerancia, fortalecimiento de grupos sociales, la equidad de género y la democracia participativa”,¹¹⁸ que a su vez se entiende como condición para una sociedad justa y democrática. Para ello, la iglesia coordina su trabajo con las organizaciones de derechos humanos.¹¹⁹ Para contribuir a la superación de la guerra y a la mejora de la situación de los derechos humanos, ILUGUA también está trabajando para completar el informe de la Comisión de la Verdad y la Oficina Católica de Derechos Humanos de aportando casos de Zacapa. En las comunidades, además de los proyectos de agricultura sostenible, también se llevan a cabo tareas de defensoría, por ejemplo, acompañando a los campesinos denunciando ante la administración en temas de agua (ver

¹¹⁷ Véanse https://www.ini-ecumenica.org/fileadmin/mediapool/einrichtungen/oekumen_initiative_mittelamerika/Guatemala/ILUGUA/folleto_diaconia_ilugua.pdf (consultado el 14 de abril de 2019) y <https://www.ini-ecumenica.org/guatemala/ilugua-die-lutherische-kirche-guatemalas/geschichte-der-ilugua/> (consultado el 15 de abril de 2019). En 2022, Cabrera tuvo que ir al exilio en EE. UU. a causa de varias amenazas de muerte.

¹¹⁸ Véase https://www.ini-ecumenica.org/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_oekumen_initiative_mittelamerika/Guatemala/ILUGUA/folleto_diaconia_ilugua.pdf (consultado el 14 de abril de 2019).

¹¹⁹ Por ejemplo, Organización Seguridad en Democracia; Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos; Coordinadora Nacional de Víctimas; Procuraduría de los Derechos Humanos; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).

Florentin, 2019). Además, la iglesia ofrece eventos de educación teológica centrados en el ecumenismo.

A nivel internacional, la Iglesia Luterana Guatemalteca está bien conectada con iglesias y agencias ecuménicas, incluyendo *Brot für die Welt* (Pan para el Mundo), la *Württembergische Landeskirche* (Iglesia oficial de Wuerttemberg), el *Evangelical Development Service* (EED) de Alemania, la *Lutheran World Federation* y varias congregaciones en los Estados Unidos.

Sin la ruptura con la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri, no habría sido posible que esta pequeña iglesia desarrollara un perfil ecuménico como alternativa a la orientación de la formación LEY o ESPERANZA de los luteranos conservadores de los Estados Unidos, y ciertamente no a la orientación carismática más reciente. Lo que me parece significativo aquí es que el *target group* de la acción de la iglesia ya no es la clase media urbana, sino la población rural indígena. En particular, si las congregaciones de Zacapa hubieran continuado vinculadas al Sínodo de Missouri, no habría pasado desapercibido el hecho de que se hubieran pronunciado críticamente sobre las políticas del presidente evangelical Morales, lo que en efecto han hecho de manera claramente perceptible en forma de comunicados.¹²⁰ También habría sido mucho más difícil llevar a cabo los proyectos de desarrollo asociados a la sensibilización social con la población indígena.

5.2.5.2 Protestantismo indígena: política para el desarrollo

Para la población indígena, el desarrollo comunitario y el compromiso social no son en absoluto contradictorios con la fe y el interés religioso. En el Altiplano Occidental, un protestantismo socialmente comprometido se desarrolló ya en la primera mitad del siglo XX en las misiones de la Iglesia Metodista Primitiva, la pentecostal IDEC y la

¹²⁰ Véase el comunicado sobre la violación de la separación de poderes: <http://ierp.org.ar/wp-content/uploads/2019/01/Pronunciamiento-ILUGUA-10-enero-2019.pdf> (consultado el 14 de enero de 2021).

Presbiteriana.¹²¹ Desde 1941, la Misión Presbiteriana trabajó de forma sistemática en las Tierras Altas Occidentales y, con el tiempo, ofreció escuelas bíblicas, clínicas de salud, alfabetización y enseñanza agrícola; en gran parte, con especial atención a las lenguas indígenas. Esto hizo que surgieran jóvenes líderes indígenas y dio lugar a la fundación del primer presbiterio indígena, el Presbiterio Maya-Quiché, en 1959. En las décadas siguientes, surgieron otros presbiterios específicamente étnicos de los Mam, los Kaqchikel, los Kekchí, etc., y se fusionaron para formar la Hermandad de Presbiterios Mayas. Para el significado político de esta reorganización es importante el hecho de que el compromiso comunitario entre la población indígena es una cuestión de rutina y coincide con la disposición presbiteriana de dar forma al mundo en el sentido del “Reino de Dios”. Los miembros de las congregaciones presbiterianas se han convertido y siguen siendo alcaldes u ocupando otros cargos públicos en lugares autóctonos; los pastores dejan su cargo eclesástico cuando asumen un cargo público. El desarrollo social de las comunidades es el centro de un interés *ético* motivado por la religión, no la “cristianización” de la comunidad por medio de la influencia social o política.

En las condiciones de represión de finales de la década de 1970, el apoyo a los insurgentes también aumentó entre los presbiterianos autóctonos.

5.2.5.2.1 CONCAD

El terremoto de 1976 fue también una fecha decisiva para la formación VALORES DEL REINO DE DIOS. A partir de las estructuras ya existentes, fue posible construir una organización de ayuda propia, el Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD), en cooperación con agencias de desarrollo internacionales de orientación ecuménica, especialmente el *Church World Service* del *National Council of Churches USA*. La organización estaba formada esencialmente por congregaciones autóctonas de iglesias que ya habían realizado

¹²¹ Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primitiva, Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC).

trabajos sociales en el pasado por motivos éticos: Presbiterianos, Metodista Primitiva e IDEC, y ahora también Menonitas, Nazarenos y la Confraternidad de Iglesias Evangélicas de Aguacatán (una iglesia puramente indígena). El CONCAD competía con la organización de ayuda AEG y se diferenciaba principalmente en que el Consejo entiende el desarrollo como “remover las causas y no solo de los efectos” del subdesarrollo (Similox Salazar, 2008, p. 29). Además de la ayuda al desarrollo, la organización también desarrolló durante muchos años un programa pastoral de educación religiosa y social, que seguía los patrones pedagógicos de la Teología de la Liberación en varios aspectos y defendió activamente los derechos humanos.¹²² CONCAD se situó así en el contexto de la guerra de contrainsurgencia y estuvo bajo amenaza inmediata. El asesinato de un gran número de mayas presbiterianos comprometidos socialmente en la zona de Kekchí demuestra claramente que la mera afiliación eclesiástica no protegía de los ataques militares. Por otra parte, la concentración del trabajo social y educativo en una organización que trabaja con socios internacionales ofrecía cierta protección.

5.2.5.2.2 CIEDEG

Con este objetivo, los activistas del CONCAD, dirigidos por el pastor kaqchikel Vitalino Similox, siguieron ampliando su base institucional y en 1987 transformaron al CONCAD en una organización más amplia, la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG). La asociación incluía inicialmente unas 470 congregaciones de las iglesias miembros del CONCAD. El abanico de tareas se amplió para incluir la formación teológica, el asesoramiento organizativo, el trabajo social (CONCAD se convirtió en un departamento) y las relaciones públicas. Además, se ampliaron los contactos ecuménicos con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). La CIEDEG se posicionó así como una

¹²² Véanse ejemplos en Schäfer (1992a, p. 321 y ss.). Para lo siguiente, véanse también Samson (2006, 2007), Melander (1999, pp. 263-264), Garrard-Burnett (2004, p. 135 y ss.) y Valtierra Zamudio (2018).

alternativa a la AEG: esta última describía como problemas la embriaguez, el tabaquismo y el paganismo, pero ocultaba la violencia militar, la explotación, los malos salarios y el racismo. Desde el punto de vista de los miembros de la CIEDEG, en su mayoría indígenas, los afiliados a la AEG también practicaban la evangelización como occidentalización. La CIEDEG, por su parte, persigue una teología ecuménicamente abierta y un trabajo comunitario éticamente mediado que no pretende el proselitismo sino la práctica de la solidaridad.

Con este objetivo, la CIEDEG también ha participado activamente en diversos debates políticos del país (véase Similox Salazar, 2008, p. 31 y ss.). Inicialmente, la organización participó en el diálogo nacional que condujo a la firma del acuerdo de paz en 1996. En este contexto e inmediatamente después de su fundación, la CIEDEG reunió una ronda ecuménica de unos 140 cristianos de diferentes denominaciones (Encuentro Cristiano) para discutir la posibilidad de una participación constructiva en el proceso de paz. A pesar de todas las diferencias en las doctrinas teológicas, se llegó a un acuerdo sobre las causas del conflicto armado y las cuestiones que debían abordarse en el diálogo nacional. Además, en 1989 se creó un órgano representativo de carácter institucional, la Asamblea Permanente de Grupos Cristianos (APGC). Esto permitió que el diálogo, que inicialmente se llevó a cabo a nivel de base y a través de un compromiso individual, se comunicara a las direcciones de varias denominaciones protestantes y de la Iglesia Católica y se reflexionara sobre él teológicamente. Al mismo tiempo, el diálogo nacional entró en una fase crítica debido a las continuas violaciones de los derechos humanos, el aumento de los conflictos violentos y la inflación, lo que llevó a que los trabajos del foro APCC se transfirieran a una forma más densa desde el punto de vista organizativo, las Jornadas por la Vida y la Paz (JVP, Encuentros por la Vida y la Paz, *v.* apartado 5.1.4), ya en enero de 1990 por iniciativa de la CIEDEG, la Conferencia Episcopal Católica y la Iglesia Episcopal. Fue la primera vez que los líderes de la iglesia se mostraron claramente en público con un programa de paz. En colaboración con ONG orientadas a la justicia social y la paz, el JVP

organizó sesiones informativas para movilizar la participación en el diálogo y posteriormente abogó por la aplicación del Acuerdo de Paz de Oslo. Paralelamente a estos esfuerzos, la CIEDEG participó en las conversaciones con la guerrilla en Quito en 1990, junto con la AEG y la Conferencia Episcopal (ver arriba, p. 65). Los representantes de la Conferencia Episcopal y de la CIEDEG firmaron el documento de paz, mientras que la AEG se negó, ya que el acuerdo no se correspondía con sus opiniones conservadoras-evangelicales. Además, también en marzo de 1990, la CIEDEG, a través de su presidente Vitalino Similox, participó directamente en las negociaciones del Acuerdo de Oslo, que conducirían a la firma del acuerdo de paz con la guerrilla en 1996. De estas negociaciones surgió la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) con el apoyo de la CIEDEG, que actúa como asociación de la sociedad civil y representa a los actores religiosos en la misma dirección que el JVP.¹²³ De especial importancia para la década de los 90 fue el trabajo de las comisiones de la verdad supervisadas por la ONU, las exhumaciones correspondientes y el enjuiciamiento de los crímenes contra la humanidad, todo ello también un punto de la agenda de la CIEDEG. En 1992, fue impulsada una iniciativa para implicar más a la sociedad civil en las negociaciones de paz, a través de una Coordinadora de Sectores Civiles, por la Conferencia Episcopal Católica y la Comunidad de Religiosos (CONFREGUA), así como por las siguientes organizaciones del protestantismo histórico en sentido amplio: CIEDEG, Iglesia Episcopal, Iglesia Luterana, APGC y Hermandad de Presbiterios Mayas (MINUGUA/URL, 1997, pp. 168-169). Ni la AEG ni ninguna otra organización de las formaciones de LEY, GERENCIA o incluso ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ estaban representadas en la iniciativa.

Tras la firma del acuerdo de paz en 1996, comenzaron los “trabajos de la llanura” (Brecht) en la implementación del acuerdo. Entre otros muchos acontecimientos importantes, como el asesinato del obispo Julio Gerardi y la publicación del informe de la Oficina Católica de

¹²³ Sobre la importancia del CSA en el proceso de paz, véase Swisspeace (2016, p. 16).

Derechos Humanos sobre las atrocidades de la guerra (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999; Higonnet, 2009), dos casos en particular fueron significativos para el compromiso de CIEDEG. En primer lugar, CIEDEG apoyó desde el principio la Ley de Protección de Menores, concebida según las normas de UNICEF y discutida a partir de 1996, mientras que AEG torpedeó la firma del acuerdo mediante su labor de relaciones públicas. Asimismo, la CIEDEG participó en el referéndum constitucional de 1999 para la reforma constitucional. Mientras un amplio frente evangélico y neopentecostal se oponía a los cambios constitucionales, la CIEDEG, junto con la Conferencia Episcopal, abogaba por la multietnicidad, un poder judicial reformado y fuerte, y la restricción de los poderes del ejército y los servicios secretos.

Actualmente, no es tanto el proceso de paz como la cuestión del desarrollo lo que está marcando la agenda en Guatemala. En consecuencia, la CIEDEG ha desplazado el enfoque de su propio trabajo hacia el desarrollo rural y los pueblos indígenas.¹²⁴ La organización es ahora miembro de la coalición ecuménica mundial para el desarrollo *Act Alliance* y tiene un presupuesto de aproximadamente 250 mil dólares al año financiado por organizaciones ecuménicas asociadas (Berkley Center, 2017, p. 44). Sin embargo, los eventos para las mujeres en la agricultura, la mejora de las cocinas o la higiene de los alimentos no se manejan de manera tecnocrática, sino que se siguen manejando con una mirada de sensibilización y educación sobre la situación social, así como con una perspectiva interreligiosa sobre la relación entre la propia orientación bíblica y la cosmovisión maya. La apertura al macroecumenismo entre religiones sigue presente en la CIEDEG.

¹²⁴ Véase el Facebook de la CIEDEG: <https://www.facebook.com/pages/category/Nonprofit-Organization/CIEDEG-101270686582528/>; o a través de Act Alliance: <https://actalliance.org/about/members/asociacion-conferencia-de-iglesias-evangelicas-de-guatemala-ciedeg/#> y <https://actalliance.org/about/list-of-members/>. Véase, para un ejemplo de cooperación con el *Church World Service* del NCC-USA: <https://cwsglobal.org/guatemala-greenhouses/> (consultados el 15 de abril de 2019).

5.2.5.2.3 FUMEDI

Además de la amplia CIEDEG, existen, por supuesto, otras organizaciones de desarrollo cristianas autóctonas. Mencionaremos aquí tan solo a la Fundación Metodista de Desarrollo Integral (FUMEDI), ya que surgió de la tradición metodista en el altiplano occidental y, por lo tanto, continúa la tradición del protestantismo histórico en el trabajo social. La fundación se constituyó en 1979 e inicialmente comenzó su labor en las zonas que no recibían suficiente ayuda tras el terremoto. Un elemento importante de su trabajo es orientar a las comunidades indígenas para que se organicen a través de la formación de promotores, así como de la promoción de las mujeres en todas las áreas de trabajo. Las áreas de trabajo más importantes son la agricultura ecológica y la reforestación, la educación y las medidas de cualificación, el material para la construcción de viviendas (*Techo mínimo*), así como la participación cívica de la población rural.

5.2.5.3 *Redes ecuménicas: cooperación internacional*

Muchas iglesias y organizaciones de la formación VAR están bien conectadas ecuménica e internacionalmente. Sin embargo, en Guatemala, como ya se ha mencionado, esto solo ha ocurrido desde el terremoto de 1976 y la llegada de las organizaciones de ayuda ecuménica, debido a los desarrollos específicos de la Iglesia Presbiteriana y las dictaduras anticomunistas y antiecuménicas desde 1954. En Brasil, en cambio, ya se había iniciado una intensa labor ecuménica a finales de los años 50, pero fue suprimida tras el golpe militar. En Guatemala, el trabajo ecuménico que brotó brevemente a finales de los años 70 (una oficina ecuménica con el representante del Consejo Mundial de Iglesias Ángel Peiró y el grupo Justicia y Paz) fue sofocado por la severa represión después de 1978. Sin embargo, también es cierto que durante el periodo de intensa violencia estatal la conexión entre las organizaciones locales e internacionales (de ayuda) se asoció a una cierta protección de los activistas locales. Lo mismo ocurre con El Salvador y Honduras en los años 80 y 90; y en última instancia con otros países como los del Cono Sur durante los regímenes

militares, Colombia en las condiciones de la guerra sucia, Brasil posiblemente en un futuro próximo.

La cooperación internacional puede dividirse en asociaciones sociales y eclesíásticas. La cooperación social se orienta generalmente al desarrollo efectivo e integral de las condiciones materiales de vida, la promoción de los derechos humanos, la protección jurídica, el trabajo con grupos especialmente vulnerables, la organización comunitaria y diversas formas de asesoramiento tecnológico y de personal. Los patrocinadores internacionales son, por ejemplo, *Bread for the World*, *Swiss Church Aid* (HEKS), *Church World Service*, *Global Ministries* (*Disciples of Christ*, *United Church of Christ*, USA), *Christian Aid*, ICCO (Países Bajos), *Norwegian Church Aid* y/o una de las muchas organizaciones que cooperan en la *Act Alliance*.

Las asociaciones intereclesíásticas, en la formación VALORES DE DEL REINO DE DIOS, suelen estar interesadas en el aprendizaje y el desarrollo ecuménico mutuo en una amplia gama de niveles, desde el liderazgo de la iglesia hasta las congregaciones individuales. Por ejemplo, la iglesia luterana guatemalteca ILUGUA tiene una asociación ecuménica con la congregación de Schramberg y la iglesia regional de Wuerttemberg; FUMEDI tiene una asociación con la congregación protestante de Marl, Westfalia. Además, las iglesias de la formación VALORES están casi siempre integradas en las redes de cooperación de organizaciones que trabajan a nivel internacional (NCC-USA y Evangelisches Missionswerk [Misión Protestante, Hamburgo]) o transnacionales (Consejo Mundial de Iglesias, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Federación Luterana Mundial, Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, etc.). La labor de defensa de los derechos humanos o de los procesos políticos suele tener lugar en este contexto. Por ejemplo, la Federación Luterana Mundial y el Vaticano han desempeñado un papel facilitador en el proceso de paz de Guatemala.

Cabe señalar que la cooperación internacional en esta formación es fundamentalmente diferente a la de las otras formaciones. El proselitismo no desempeña ningún papel en la cooperación social ni en la eclesíástica, y menos aún se comparte la lógica que deriva un

mejor desarrollo social de la conversión de un mayor número posible de personas “a la fe”. Aunque la cooperación eclesial entre las agencias locales de Guatemala y las iglesias de los Estados Unidos se remonta a antiguas conexiones misioneras (como en el caso de los presbiterianos y los metodistas), el aprendizaje ecuménico a través de las invitaciones mutuas y el conocimiento de las condiciones de vida y de trabajo de la respectiva contraparte desempeña hoy un papel decisivo. Se trata –dicho con una metáfora frecuentemente utilizada– de tejer una red mundial de fraternidad cristiana fiable. Aparte del proyecto de confraternidad ecuménica, otra razón de la falta de misión de conversión es probablemente la firme integración de las iglesias de esta formación en denominaciones establecidas desde hace tiempo. En estas estructuras, el trabajo local puede estar orientado a las necesidades concretas de los miembros de la iglesia, sin necesidad de trabajar constantemente por el crecimiento. Por cierto, se puede observar una evolución similar en las congregaciones socialmente establecidas de las iglesias pentecostales clásicas –por ejemplo, la IDEC– que ponen menos énfasis en la conversión de los no miembros que en las medidas de estructuración interna y el trabajo social de la congregación.

Sin embargo, la competencia objetiva es posible, como demuestra el ejemplo de la Iglesia Luterana Guatemalteca. Se separó del Sínodo de Missouri por razones políticas y teológicas e inició una labor ecuménica completamente nueva. Esto difícilmente habría sido posible sin las nuevas asociaciones con socios ecuménicos europeos, estadounidenses y transnacionales. El caso muestra también que esta competencia va más allá de las habituales luchas sectarias. La clarísima diferencia entre las políticas de las formaciones LEY y GERENCIA (a las que se puede contar la congregación “carismática” del Sínodo de Missouri), por un lado, y las de la formación VALORES, por otro, deja claro, en primer lugar, el reto que supone un cambio de bando como el de los luteranos de Zacapa y las consecuencias que conlleva. En segundo lugar, también queda clara la importancia de los socios internacionales (o locales muy fuertes) para un grupo de este tipo. Por

ello, es muy importante para ellos que haya contactos ecuménicos internacionales dispuestos a establecer una cooperación fiable.

Una diferencia importante entre las organizaciones ecuménicas y las de misiones de conversión es que estas últimas no esperan a ser abordadas (aunque, por supuesto, esta forma de contacto también existe), sino que se hacen presentes de forma activa y a veces agresiva en las estructuras existentes. Las organizaciones ecuménicas, en cambio, no hacen proselitismo, y menos de forma proactiva, sino que están abiertas a las solicitudes de cooperación. Algunas de las organizaciones ecuménicas de ayuda son incluso decididamente secularistas, ya que rechazan por principio la cooperación con los organismos eclesiásticos de proyectos sociales. En *Brot für die Welt*, por ejemplo, la regla es que solo se apoyan proyectos de desarrollo estrictamente no religiosos.

5.2.5.4 Política ecuménica: reconciliación y compromiso

El acuerdo de paz llevaba 4 años firmado y los debates sobre el proceso de paz se habían apagado cuando la Conferencia Episcopal aprovechó el “Año Santo” 2000 para invitar a los episcopales, a los ortodoxos, a la Iglesia Luterana y a la Iglesia Presbiteriana, así como a la CIEDEG, a la Comisión Justicia y Paz, a la Comunidad de Religiosos (CONFREGUA) y a la Casa de la Reconciliación a una celebración conjunta. Este acercamiento dio lugar inicialmente al Foro Ecuménico por la Paz y la Reconciliación, que a lo largo de la década de 2000 realizó algunos estudios de seguimiento del cumplimiento de las promesas del acuerdo de paz.

5.2.5.4.1 INICIATIVAS PARA LA RECONCILIACIÓN SOCIAL

Pero, sobre todo, con el trabajo se produjo una mayor consolidación institucional, de modo que el Foro se convirtió en una entidad legal en forma de Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala (CECG, 2007).¹²⁵ Esta organización tiene en primer lugar los objetivos

¹²⁵ Véase <https://d.facebook.com/Concejo-Ecum%C3%A9nico-Cristiano-de-Guatemala-108964302488893/> (consultado el 15 de abril de 2019). El director gerente del Concejo,

normales del ecumenismo interconfesional: abrir un espacio de encuentro mutuo entre cristianos de diferentes confesiones, que se extiende en primer lugar a las iglesias miembro del Foro Ecuménico. Sin embargo, no solo se dirige a los líderes de la iglesia, sino también a los miembros. En este contexto, los programas sociales y educativos desempeñan un papel adicional: la educación en los ámbitos de las relaciones ecuménicas y el diálogo interreligioso, la prevención de la violencia, especialmente contra las mujeres, el trabajo con los jóvenes, la prevención del SIDA, la justicia de género y la ecología. En resumen, las diferentes dimensiones de la reconciliación religiosa, la paz y la justicia sociales están en el centro del compromiso. Con este programa, la organización recibe el apoyo de organizaciones internacionales de ayuda de orientación ecuménica.¹²⁶ Habría que destacar el paso inusual para Guatemala de celebrar una oración ecuménica por la paz para el fin de la violencia junto a musulmanes, budistas y sacerdotes mayas en 2011 (M. Rodríguez, 2011). Concentrarse en el ecumenismo intereclesiástico y en el trabajo social no significa abstenerse de las cuestiones políticas actuales. El Concejo Ecuménico, por ejemplo, se congratuló del inicio del juicio contra Ríos Montt.¹²⁷ En mayo de 2015, el Concejo comentó públicamente sobre la detención de la vicepresidenta corrupta Baldetti, que esto no era el final del asunto –lo que equivale a una demanda de investigación contra el entonces presidente Pérez. Hacia mediados de diciembre de 2018,

Vitalino Similox, explicó al autor que el *Concejo* se escribe con “c”, en vez de “consejo”, por dos razones. Por un lado, la demanda podría llamar la atención de los observadores atentos. Sin embargo, el término “*consejo*” se refiere sobre todo al asesoramiento o a un grupo de expertos designados para asesorar a terceros. Sin embargo, en el español tradicional, *concejo* se refiere a una asamblea de interesados que deciden conjuntamente y de forma autónoma sobre sus propios asuntos, como la asamblea de la comunidad del pueblo.

¹²⁶ Apoyo de la Alianza, ver ACT Alianza (2019); según la información actual de los miembros, el *Concejo* ya no es miembro, véase: <https://actalliance.org/about/list-of-members/> (consultado el 18 de diciembre de 2020). Apoyo de *Global Ministries* de la *United Church of Christ*: https://www.globalministries.org/lac_partners_consejo_ecumenico_guatemala (consultado el 15 de abril de 2019) y de *Evangelisches Missionswerk, Hamburgo* (EMW).

¹²⁷ Esta fue una información personal del entonces presidente el 15 de mayo de 2013.

el Concejo llamó al predicador Cash Luna para que colaborara en una investigación en su contra por lavado de dinero y narcotráfico que estaba por iniciarse.¹²⁸ En la disputa sobre la iniciativa del presidente Jimmy Morales para la terminación prematura del trabajo de la organización anticorrupción CICIG en Guatemala, el Concejo también se posicionó con un comunicado a favor de la continuidad del trabajo de la CICIG (Aguilar, 2018).

5.2.5.4.2 LA CANDIDATURA DE SIMILOX

Solo una vez se ha presentado un activista ecuménico a un alto cargo político. En 1999, el expresidente de la CIEDEG, Vitalino Similox, se presentó a las elecciones presidenciales como vicepresidente del candidato Álvaro Colom por el partido liberal de izquierda Alianza Nueva Nación (ANN). El Secretario General de CIEDEG, David Son Turnil, no hizo propaganda electoral, sino que afirmó claramente que los cristianos deben debatir cuestiones políticas, pero que no se debe abusar políticamente de la fe y que se debe preservar la separación de la Iglesia y el Estado.¹²⁹ No es necesario hacer más comentarios para dejar clara la diferencia con la práctica religioso-política de las formaciones GERENCIA y LEY.

5.2.5.4.3 ORDENAMIENTO RURAL

Este libro se centra en la política de los partidos y del gobierno, no en el ámbito local. Sin embargo, me parece importante señalar brevemente que en las últimas tres décadas, la relación entre los protestantes, por un lado, y las instituciones políticas locales y la Iglesia Católica, por otro, ha cambiado significativamente en el área rural.

¹²⁸ Un tuit del 7 de mayo de 2015 señala que el Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala considera que la renuncia de Baldetti no resuelve los problemas. Véase “El Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala considera que la renuncia de Baldetti no solucionaría los problemas”: <https://twitter.com/emisorasunidas/status/596164537197428736>. Véase, también, <https://elperiodico.com.gt/nacion/2018/12/10/concejo-ecumenico-cristiano-pide-a-cash-luna-ponerse-a-disposicion-de-investigaciones/> (consultados el 15 de abril de 2019).

¹²⁹ Véase https://www.guatemala.de/Fijate/Archiv/99/FIJ191_A10.html#C19_2 (consultado el 15 de abril de 2019).

Pongo solo un ejemplo, el de una pequeña ciudad en la que he realizado trabajo de campo en varias ocasiones desde 1985.

Un ejemplo de un proceso de establecimiento institucional que incluye la “rutinización del carisma” (Weber) y la intervención en los procesos sociales es una iglesia pentecostal indígena independiente. Fundada a mediados de la década de 1980 por el único empresario de la localidad con conexiones nacionales (gracias a sus camiones), esta iglesia fue inicialmente una de las cerca de ocho agrupaciones que rechazaban el “mundo” pero que eran mutuamente antagónicas. En la segunda generación, con uno de los hijos al frente, la iglesia ha creado una gran escuela primaria aprobada por el gobierno en el pueblo y ha abierto un centro de reuniones, que también se pone a disposición de grupos no cristianos, como los sindicatos. El objetivo ya no es la conversión –la pertenencia religiosa en el pueblo se ha estabilizado en un equilibrio entre católicos y protestantes– sino hacer que el pueblo sea habitable, lo que también permite la integración de los marginados. La práctica se ha desplazado paulatinamente de la ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ a los VALORES DEL REINO DE DIOS.

La relación entre las organizaciones religiosas locales ha cambiado de forma similar. Al igual que en otros lugares de las tierras altas, aquí se ha formado un consejo de pastores protestantes para coordinar el trabajo local. Hay 12 de 18 pastores en el consejo local. De ellos, la mayoría son de iglesias históricas y evangélicas, así como algunas iglesias pentecostales establecidas. Entre otras, dos iglesias neopentecostales y una “narcoiglesia” no están representadas (*v.* más adelante el subcapítulo 8.8). La relación con la Iglesia Católica se ha calmado, pero no está completamente libre de tensiones. Aparte de la cooperación ocasional –como la colaboración en el diseño del parque de la ciudad frente al edificio de la Iglesia Católica– también pueden surgir disputas, por ejemplo, sobre la representación pública a través de procesiones o desfiles. Sin embargo, parece que se está estableciendo una coexistencia más o menos pacífica de las confesiones y que el bien común comunitario está ganando en importancia para los actores religiosos implicados.

Un factor que prácticamente fuerza la cohesión comunal por encima de todas las fronteras religiosas en las zonas rurales es la amenaza que suponen para las comunidades las corporaciones mineras y de plantaciones, que suelen apropiarse ilegalmente de las tierras de los campesinos locales, así como de las tierras comunales de las comunidades y desalojan a los residentes locales o incluso agotan y contaminan sus recursos hídricos. Este problema rural merecería un tratamiento más extenso, ya que ha adoptado formas intolerables en muchos países latinoamericanos, como México.

Para los implicados en la formación de VALORES, es lo suficientemente importante como para que se aborde en los programas educativos.

5.2.5.5 Instituciones educativas: emancipación

Por parte de los católicos, ya en la época colonial se crearon universidades y escuelas confesionales por todo el continente.¹³⁰ A mediados del siglo XX, una gran parte de los hijos de la clase media urbana se educaba en escuelas católicas.¹³¹ El protestantismo histórico generalmente construyó escuelas misioneras en toda América Latina que se ajustaban a los ideales educativos liberales y, en ocasiones, como en Guatemala, se coordinaban con los principales liberales. Estas actividades dieron lugar a escuelas en ciudades y zonas rurales, así como a centros de formación teológica.¹³²

Con el auge de la educación de las últimas décadas y la oleada de fundaciones privadas en el sector de la educación universitaria, las instituciones de formación teológica se enfrentan a la alternativa de seguir siendo “seminarios” confesionales orientados a la profesión pastoral o transformarse en universidades privadas, lo que suele ser

¹³⁰ Las Universidades Pontificias, por ejemplo; en El Salvador y Nicaragua, las Universidades Centroamericanas; en Guatemala, la Universidad Rafael Landívar y más recientemente la Universidad del Istmo, dirigida por el Opus Dei. Sobre la evolución del panorama educativo en América Latina, véase Schäfer (2004a).

¹³¹ Sobre lo siguiente García Vettorazzi (2015, pp. 14-15).

¹³² En Guatemala, por ejemplo, el Seminario Presbiteriano de Retalhuleu, en Brasil el Colegio Teológico Luterano de São Leopoldo.

posible sin grandes aspavientos, como hemos visto con la formación GERENCIA. El camino hacia una universidad privada, ahora Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), fue elegido por el antaño Seminario Bíblico Latinoamericano continental en San José, Costa Rica.

Los centros de formación presbiterianos y menonitas de Guatemala han seguido siendo seminarios. El seminario menonita “Semilla” sigue teniendo una importancia considerable en la formación VALORES. El camino hacia la universidad también está abierto a las iniciativas de formación autóctonas, como exponemos a continuación.

5.2.5.5.1 SEMILLA

La Iglesia Menonita –una organización de la antigua tradición de las iglesias de paz– llegó a Guatemala en 1972. Es uno de los varios grupos anabaptistas de Centroamérica y México. La decena de “conferencias” nacionales fundaron en Guatemala, a principios de los años 80, Semilla, un instituto central de formación para ministerios pastorales. El instituto o las conferencias que representa están integrados en una red internacional de organizaciones menonitas.¹³³ Sin embargo, la práctica del seminario no está centrada en la denominación, sino que está abierta al ecumenismo. Por ejemplo, Semilla mantiene estrechos contactos con la ecuménica Universidad Bíblica de Costa Rica y con su red transnacional.

En un espíritu ecuménico, también se ofrece un curso de español (CASAS) de ocho semanas para norteamericanos y europeos, que introduce simultáneamente los problemas de desigualdad social, la cultura maya, las cuestiones de desarrollo, el escenario religioso y el trabajo práctico por la paz en Guatemala. Una pequeña editorial produce literatura sobre temas teológicos “desde una perspectiva latinoamericana”, así como sobre el trabajo por la paz. Un centro de

¹³³ En los Estados Unidos: Lancaster Conference, Conservative Mennonite Conference, Mennonite Brethren, Franconia Conference y Brethren in Christ. Véase especialmente Mennonite Central Committee: <http://www.mcclaca.org/mcc/>. Véase también Evangelical Mennonite Conference (Canadá): <http://www.mcclaca.org/es/mennonite-central-committee-mcc/> (consultados el 18 de abril de 2019).

conferencias para un máximo de 50 personas organiza, entre otras cosas, reuniones internacionales.

En contraste con las de la formación GERENCIA, la página web¹³⁴ no tiene ningún atractivo comercial y parece anticuada. Se destaca la identificación de la institución con la cultura guatemalteca. Un sencillo emblema combina una cruz, la paloma del Espíritu Santo y una mazorca de maíz, símbolo de la cultura indígena. La página no está diseñada en torno a una persona, sino que presenta a las personas que trabajan en el instituto como un equipo.

En resumen, la institución ofrece una educación teológica realista y socialmente comprometida, sin pretensiones, para personas interesadas de todas las denominaciones y clases sociales. Lo frecuentan personas de clase baja y media. Teológica y pedagógicamente, Semilla se acerca a la tradición de Paulo Freire. El diagnóstico social apunta a la injusticia social, mientras que la formación teológica hace hincapié en la justicia y la paz.

5.2.5.5.2 CEDEPCA

El Centro Evangélico de Estudios Pastorales en América Central (CEDEPCA)¹³⁵ es una organización educativa interdenominacional de orientación ecuménica con un programa de acción ampliado que incluye la pastoral de género, el encuentro intercultural y la ayuda en caso de desastres. El CEDEPCA es un ejemplo de las organizaciones que se han desarrollado a partir del evangelicalismo desde los años 70 y que con el paso de los años han adoptado un perfil que las posiciona en la formación VALORES.

Las raíces del centro se remontan al trabajo de la iniciativa *In Depth Evangelism* en Costa Rica durante los años 60 y al interés de los evangélicos de segunda y tercera generación por el contexto social que comenzó a finales de esa década. Este interés se reflejó y profundizó en los centros de educación teológica. En el Seminario

¹³⁴ Véase el sitio web <https://semillagt.org/seminary/> (consultado el 18 de abril de 2019).

¹³⁵ Centro de Estudios Pastorales de Centroamérica: <https://cedepca.org/en/> (consultado el 14 de abril de 2019). Véase también Kinsler (2008, p. 191 y ss.).

Bíblico Latinoamericano (SBL, más tarde Universidad Bíblica) esto condujo a un giro hacia la Teología de la Liberación a principios de los años 70. En respuesta, los disidentes fundaron el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP) bajo el liderazgo de Orlando Costas, un teólogo originalmente evangelical pero cada vez más ecuménico. Similar al SBL, pero teológicamente menos liberacionista que orientado a la comunidad, el CELEP estableció un programa pastoral orientado a las especificidades del contexto social en América Latina: interpretación bíblica desde el contexto de la vida de los marginados, movilización de congregaciones enteras para las tareas de la iglesia y orientación ecuménica hacia la iglesia mundial. Un grupo de activistas centroamericanos del CELEP –algunos de ellos estudiantes de SBL– fundaron una dependencia semiautónoma, CEDEPCA, en Guatemala en septiembre de 1985, todavía durante la guerra, con el apoyo de la Iglesia Presbiteriana. El CEDEPCA se independizó en 1998.

Cabe destacar que la proporción de mujeres, que era de 2 a 8 en la reunión fundacional, ha aumentado significativamente al pasar de 3 a 1 en la dirección y de 7 a 1 en el equipo operativo. El trabajo de las mujeres tiene una alta prioridad en el CEDEPCA. Está claramente orientado a la emancipación, desde la perspectiva de “una fe liberadora”. El objetivo es capacitar a las mujeres para romper las estructuras patriarcales y androcéntricas y establecer relaciones de igualdad. Con su opción por la emancipación, la organización está en clara tensión con la evangelical Alianza Evangélica de Guatemala.

El programa de prevención y ayuda en caso de catástrofe combina el apoyo continuo a las poblaciones marginadas (por ejemplo, filtros de agua, seminarios de información) con intervenciones puntuales en situaciones de catástrofe, como el huracán *Stan* en 2005 o la erupción del volcán de Fuego en 2018. La ayuda material –coordinada con las organizaciones de la *Act Alliance*– se combina con el apoyo médico, psicológico y espiritual.

La labor de formación teológica no se dirige principalmente a los futuros pastores, sino a los laicos comprometidos. Los objetivos

incluyen el desarrollo de habilidades de *liderazgo* y el pensamiento crítico. Esto lleva al programa educativo “exégesis bíblica orientada al contexto” para tratar la Biblia. Además, se debe desarrollar la competencia para desarrollar programas pastorales con efectos sociales que respondan a los desafíos de la sociedad con una práctica transformadora en el sentido de la justicia y la inclusión. En la tradición de la Teología de la Liberación, la convicción religiosa central de la organización es una “fe liberadora” orientada al compromiso de “una vida plena” para todos y una “paz con justicia”.¹³⁶ Este objetivo está relacionado con la denuncia de la injusticia y la protección de la diversidad de la creación de Dios. Esto incluye ver a las mujeres y a los hombres por igual a imagen de Dios, lo que equivale a un compromiso con la emancipación y la igualdad efectiva y contra la violencia masculina. Además, se cultiva un espíritu de diálogo y cooperación con todas las confesiones cristianas, así como con otras culturas y visiones del mundo, lo que en Guatemala significa sobre todo la religión maya.

El sitio web del CEDEPCA está orientado al trabajo en equipo y se refiere gráficamente a la forma de aprendizaje dialógico de las discusiones en grupo y a las actividades comunitarias de la vida de la población indígena, sin ser folclorista. El sitio ofrece información concisa y objetiva sobre los programas y la imagen de la organización. Identifica –a pesar de la todavía problemática situación de los derechos humanos en Guatemala– a todos los miembros del equipo y de la dirección con foto y nombre. Por último, una página de noticias contiene información relevante para diversas áreas de trabajo. En la actualidad, se está prestando especial atención a los actos destinados a poner fin a la violencia contra las mujeres, que está muy extendida en Guatemala. Además, hay instrucciones para la liturgia o también para dar soporte en caso de catástrofes. La versión en inglés de la página web y el envío de boletines informativos en inglés

¹³⁶ Sobre la visión y la misión: <https://cedepca.org/nuestra-mision/> (consultado el 20 de abril de 2019).

responden a las fuertes conexiones de la organización en Estados Unidos y Canadá.¹³⁷

El CEDEPCA dispone de una densa red de contactos con comunidades, confesiones y ONG en los Estados Unidos, entre otras cosas gracias al programa de asociación “*Encuentros Culturales*”.¹³⁸ Además, el CEDEPCA está registrado en los Estados Unidos como organización sin ánimo de lucro.¹³⁹ En el contexto de la ayuda a las catástrofes, la organización también es miembro de la alianza ecuménica *Act Alliance*.¹⁴⁰ El programa de formación teológica se coordina con la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José (Costa Rica), uno de los centros de formación ecuménica más importantes de América Latina. Esta conexión profundiza en la orientación teológica “ortopráctica” de la organización.

5.2.5.5.3 UNIVERSIDADES INDÍGENAS

En el transcurso de la revitalización de las culturas y religiones indígenas en América Latina en los últimos 30 años¹⁴¹ aproximadamente, se ha desarrollado en Guatemala una iniciativa educativa del movimiento maya, que está creando universidades mayas específicas en los centros locales de algunos de los aproximadamente ocho grupos lingüísticos indígenas. Este desarrollo se está llevando a cabo, en parte, en cooperación con organizaciones protestantes, especialmente los presbiterios mayas, la CIEDEG y la Iglesia Menonita (más información al respecto al final de esta sección).

¹³⁷ Noticias: <https://www.cedepca.org/es/noticias> (consultado el 20 de abril de 2019).

¹³⁸ Encuentros culturales: <http://www.cedepca.org/es/programas/encuentros-interculturales> (consultado el 20 de abril de 2019).

¹³⁹ Sucursal en Estados Unidos: <http://www.cedepca.org/en/who-we-are/cedepca-usa> (consultado el 20 de abril de 2019).

¹⁴⁰ *Act Alliance*: <https://actalliance.org/about/members/centro-evangelico-de-estudios-pastorales-en-centro-america-cedepca/> (consultado el 20 de abril de 2019).

¹⁴¹ Cleary y Steigenga (2004); Montejo (2005); Entrevista del autor con Vitalino Similox (12 de febrero de 2013).

Las dos instituciones más fuertes hasta ahora son las de los ixiles (fundadas en 2011) y los kaqchikeles (fundados en 2014).¹⁴² Aquí esbozaremos de forma paradigmática el trabajo de la Universidad Ixil. Los ixiles han sido especialmente víctimas de la guerra de contrainsurgencia, y su zona de asentamiento es ahora el área de operaciones de las empresas transnacionales de productos básicos. En este contexto, se desarrolló un concepto de educación superior para jóvenes indígenas en relación con el acuerdo de paz y los derechos de los pueblos indígenas garantizados en él. En esta obra, la larga investigación de los intelectuales indígenas para recuperar los antiguos conocimientos mayas y la participación de la clase media indígena en el auge de la educación se unieron a la necesidad de reorganizar las comunidades indígenas y sus medios de vida tras la estrategia militar de tierra quemada.¹⁴³

A partir de estos requerimientos y recursos, la Universidad Ixil desarrolló un programa de formación de estudiantes que otorga títulos educativos reconocidos (licenciatura y técnico), pero que además asegura un vínculo regional continuo para los formados. Con el trasfondo de una propedéutica general en la cosmovisión maya –particularmente pronunciada en la Universidad Kaqchikel– se ofrecen tres cursos de formación: Administración de los recursos naturales desde una perspectiva comunitaria; Agricultura práctica como base

¹⁴² Véanse, para la Universidad de Ixil: http://www.uitc-edu.org/fileadmin/user_upload/Imagenes/FOTOS_Newsletter/mai_2014/Universidad_Ixil_2014_Por_que_la_Universidad_Ixil.pdf; https://www.facebook.com/pg/UniversidadIxil/about/?ref=page_internal; <https://www.prensalibre.com/ciudades/quiche/universidad-ixil-forma-nuevos-lideres-0-1034896520/>; <https://www.telesurtv.net/opinion/Guatemala-Se-levanta-Universidad-Ixil-sobre-cenizas-de-la-represion-militar-20150309-0050.html> y <http://www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/>. Véanse, para la Universidad de Kaqchikel: <https://universidadmayakaqchikel.weebly.com/uploads/4/2/7/2/42729367/umayakaqchikel-briefinformativo.pdf>; https://www.facebook.com/pg/universidadmayakaqchikel/about/?ref=page_internal y https://www.globalministries.org/maya_kaqchikel_university (consultados el 18 de abril de 2019).

¹⁴³ Además, los datos del proyecto “Guatemala: Operación Sofía. Violencia ambiental y genocidio en el Triángulo Ixil” de Arquitectura Forense (Weizman et al., 2014).

material de la civilización maya; y Derecho con estudios comparativos entre el derecho tradicional maya y el derecho guatemalteco de aplicación nacional. Es probable que esta tercera vía de estudio cobre especial importancia en el futuro, cuando se preste mayor atención a la regulación de las operaciones de las empresas extractivas transnacionales, su uso de la violencia y la oposición indígena a estas por medios legales en lugar de violentos. La metodología de la formación es participativa, orientada a la comunidad y crítica en el sentido de la Pedagogía de la Liberación de Paulo Freire. Se prefiere la elaboración oral de los contenidos a la escrita; la investigación de campo en las comunidades ixiles forma parte del plan de estudios habitual; y se espera que los estudiantes realicen servicios comunitarios en sus comunidades. El objetivo educativo es la competencia para contribuir a resolver los problemas prácticos de las comunidades ixiles. No hay sitios web; lo que es necesario es la comunicación regional, para lo cual Facebook es suficiente.

Existe una cooperación a nivel nacional con una red de universidades interculturales que se está desarrollando en la actualidad, con la Facultad de Agricultura de la Universidad de San Carlos, estatal, y con fundaciones como FundaMaya.¹⁴⁴ Existe una cooperación internacional con organizaciones de ayuda ecuménica como Global Ministries o Mennonite Central Committee, así como¹⁴⁵ con diversas universidades, ¡incluso protestantes! –en América Latina, Estados Unidos e Italia.

El desarrollo de las universidades indígenas en el diálogo interreligioso con los interlocutores protestantes está claramente marcado por las experiencias indígenas de discriminación étnica, marginación socioeconómica y uso militar de la fuerza, en definitiva, por la posición objetiva de los indígenas en la sociedad guatemalteca.

¹⁴⁴ Véase <https://www.fundamaya.org/> (consultado el 18 de abril de 2019).

¹⁴⁵ Véanse <http://www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/> y https://www.globalministries.org/maya_kaqchikel_university (consultados el 18 de abril de 2019).

Comparten esta posición con los actores que quieren construir una “contrasociedad desde abajo”.

5.2.5.6 *Contrasociedad desde abajo: organización autónoma*

Mientras que las organizaciones descritas hasta ahora en la formación VALORES DEL REINO DE DIOS están institucionalmente relativamente bien establecidas y son públicamente efectivas, se echará aquí un breve vistazo a los actores que, al menos parcialmente, están de acuerdo con los “Valores del Reino de Dios”, pero que, sin embargo, son muy heterogéneos institucionalmente y en cuanto a sus creencias. Es cierto que la mayoría de estas organizaciones y grupos no tienen efectos políticos directos y públicamente perceptibles. Sin embargo, tiene sentido echarles un vistazo.

5.2.5.6.1 JUSTICIA Y PAZ

Un ejemplo guatemalteco de este tipo de grupo de base del entorno de la Acción Católica es el Comité pro Justicia y Paz, fundado en 1977, que también incluía a activistas del Protestantismo Histórico, entre ellos la teóloga y poeta presbiteriana Julia Esquivel. En una situación de levantamiento contra la dictadura, el comité se posicionó claramente “a favor de los pobres”, mostró una doble pertenencia al políticamente activo Comité de Unidad Campesina (CUC) y se comprometió con la catequesis teológica de liberación junto a los catequistas indígenas del altiplano occidental. Tras graves torturas a algunos de sus miembros y el asesinato de varios cientos de catequistas, el comité tuvo que exiliarse, que fue uno de los impulsos para la fundación de la Iglesia Guatemalteca en el Exilio.¹⁴⁶ Para este grupo, los “valores del Reino de Dios”, como la justicia social, eran puntos de

¹⁴⁶ Entrevista (7 de febrero de 2013) y muchas conversaciones desde los años 80 con Julia Esquivel y otros representantes del comité. Los documentos sobre la historia de Justicia y Paz están disponibles en la Biblioteca Digital de la Universidad de Princeton: http://publ.princeton.edu/collection.php?c=pudl0066&sort=title&rpp=14&topic_f=Comite%CC%81%20Pro%20Justicia%20y%20Paz%20de%20Guatemala&contrib_f=Comit%C3%A9%20Pro%20Justicia%20y%20Paz%20de%20Guatemala (consultado el 23 de abril de 2019).

orientación para una existencia como contrasociedad en oposición a la dictadura.

En las condiciones actuales, los grupos con una práctica contrasocial ya no se ven obligados a organizarse con el mismo radicalismo de entonces. Los grupos protestantes y ecuménicos de base encuentran sus activistas principalmente en el protestantismo histórico e indígena o afroamericano y en el movimiento pentecostal independiente. En la organización de los grupos de base, lo decisivo no es tanto la afiliación confesional como la coincidencia de criterios. Este punto en común radica en que los actores reflejan su posición social en la clase baja y la clase media-baja y lo perciben como algo religioso. Por supuesto, esto también se aplica a las personas de la clase media que ocasionalmente apoyan la movilización como “intelectuales orgánicos” (Gramsci). A partir de la reflexión de la estructura social y de su propia posición en ella, los grupos de esta formación desarrollan una teología y una práctica religioso-política “desde abajo”. Dado que la sociedad está dominada desde este punto de vista por “los de arriba”, la organización de sus propios proyectos adquiere el carácter de contrasociedad (si no es contrarrestada desde el principio por una religiosidad que se fija en el más allá y desolidariza). Sin embargo, la forma colectiva que adoptan estos proyectos contrasociales debe diferenciarse en práctica sociopolítica simbólica, por un lado, y concreta, por el otro.

5.2.5.6.2 PROTESTA SIMBÓLICA

La construcción simbólica de la contrasociedad puede encontrarse –si se mira con atención– en las pequeñas iglesias pentecostales independientes de la clase baja, que no obedecen ni a la lógica de la formación LEY ni a la de la formación ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ. Ya en la investigación de campo durante la guerra pudimos observar iglesias más pequeñas y entrevistar a miembros que no nombraban la mecánica temporal del fin del mundo que se aproximaba como causa de la miseria social, sino a “los ricos”, “los grandes terratenientes”, “los militares”, etc. Con esta atribución de causas, la práctica religiosa se

articula como una oposición simbólica encapsulada a estos actores y sus maquinaciones.

Hoy en día, el lenguaje y las prácticas religiosas han cambiado en comparación con la época de la guerra. El número de pequeños grupos no controlados por las grandes denominaciones ha aumentado mucho. Ahora constituyen la mayoría de las aproximadamente 1.100 iglesias protestantes registradas en Guatemala.¹⁴⁷ Sin embargo, muchas de las pequeñas iglesias ni siquiera están registradas, como “Jesús nuestra Fortaleza” de Doña Rosa, en un barrio marginal. Además, las congregaciones de las iglesias pentecostales más grandes –especialmente la Iglesia de Dios del Evangelio Completo– se están desarrollando en la dirección de la construcción simbólica y, posteriormente, también social de la contrasociedad (*v.* Waldrop, s.f.). En muchos casos, es la acción social en el barrio, como la movilización para procurar la instalación de agua o electricidad, lo que motiva a las congregaciones a pasar de una demostración puramente simbólica de la contrasociedad al compromiso social (D. Smith y Grenfell, 1999, p. 9).

El planteamiento de Doña Rosa puede ser visto como un posible discurso religioso de la construcción simbólica de una contrasociedad. Lleva 8 años dirigiendo una iglesia de chapa ondulada de unos 25 metros cuadrados en la ladera de una colina. En la conversación, rechaza decididamente la teoría del fin de los tiempos y el regreso inminente de Cristo. En cambio, dice, es importante experimentar a Jesús como fuente de fuerza para la lucha común contra el sufrimiento de la pobreza. De ahí el nombre de su iglesia: “Jesús, nuestra Fortaleza”. El plural es interesante: no “mi” fortaleza, como en la formación GERENCIA, sino la fortaleza colectiva de la congregación, en la que participan los creyentes individuales. Hay una oportunidad para esto cada noche en su servicio de adoración. La glosolalia y el profetismo se practican en iglesias como “Jesús nuestra Fortaleza”, como

¹⁴⁷ Véase [http://uip.mingob.gob.gt/wp-content/uploads/2017/03/Numeral-29-Iglesias-Evang %C3%A9licas-Inscritas-Agosto-2018.pdf](http://uip.mingob.gob.gt/wp-content/uploads/2017/03/Numeral-29-Iglesias-Evang%20licias-Inscritas-Agosto-2018.pdf) (consultado el 29 de marzo de 2019).

continuación de la vieja tradición de legitimación carismática, como recuperación simbólica de la palabra y la “voz” de los amordazados. Esto no tiene nada que ver con los eventos rituales de la formación GERENCIA. Las similitudes solo pueden alegarse desde un punto de vista semiótico ingenuo.

La protesta simbólico-religiosa en la clase baja apoya una formación comunitaria en la que la propia comunidad y las relaciones solidarias en su interior son ya la contrasociedad religiosa y simbólicamente construida. En este marco, las mujeres y las familias desempeñan un papel central. Mediante el empoderamiento ritual, la mujer, por ejemplo como profetisa, se ve reforzada en su papel de facto como cabeza de familia, y a través de la disciplina religiosa –como se observa a menudo– se mejora la economía familiar. Sin embargo, esto es un efecto secundario de una práctica religiosa, no el resultado de una orientación familiar programática. No se trata de una “ideología familiar” tal y como la utilizan como instrumento político los actores de las formaciones de LEY y GERENCIA. Los efectos sociales más allá de los límites de la comunidad o la familia surgen ocasionalmente, por ejemplo, cuando están pendientes proyectos comunitarios de un barrio, como una tubería de agua o la pavimentación de un camino. Así, la transición de la construcción simbólica al compromiso social es fluida, dependiendo de las oportunidades que se presenten.

Es diferente para los actores que trabajan en una contrasociedad motivada por la religión en acciones concretas.

5.2.5.6.3 CAMBIO SOCIAL

Una práctica en aras del cambio social concreto puede encontrarse en las comunidades católicas de base, así como en grupos del protestantismo histórico, indígena y afroamericano, ocasionalmente también en las iglesias pentecostales (como la IDEC). Se trata de pequeños grupos activistas en congregaciones o en cooperación con movimientos sociales que actúan por motivación cristiana. El campo temático del compromiso es diverso: la distribución justa de los

recursos y las oportunidades de vida, el pleno reconocimiento de todos los grupos étnicos, la igualdad de género o la aceptación de las diferentes orientaciones sexuales.

Las disposiciones religiosas se caracterizan a menudo por una orientación hacia la predicación de la justicia de Jesús y de los profetas del Antiguo Testamento, así como por el intento de realizar los valores correspondientes de forma situacional en la práctica cotidiana e idealmente en la sociedad. La reflexión teológica suele tener lugar en las comunidades de base como una interpretación participativa y no autoritaria de la Biblia. Además, puede tener como objeto la recuperación de las fuentes religiosas étnicas. Los patrones de legitimación suelen ser racionales. Sin embargo, las iniciativas para un cambio social concreto o incluso solo para la protección de los bienes existentes de las poblaciones marginadas, como las tierras cultivables o las zonas de asentamiento, suelen tener lugar sin una línea teológica clara. Más bien, suelen estar motivadas por la necesidad de organización espontánea de las comunidades de los pueblos o de los grupos vulnerables, como los homosexuales amenazados por los delitos de odio. Tal vez sea mejor hablar de un ecumenismo *ad hoc* orientado a problemas concretos.¹⁴⁸

Los grupos de base protestantes no suelen tener una forma de organización eclesiástica como las comunidades de base católicas, ni una reflexión teológica formal como la Teología de la Liberación. Sin embargo, suelen estar abiertos a la cooperación con grupos de base católicos o puramente indígenas, así como con organizaciones ecuménicas. Las transiciones a iniciativas de protesta no religiosas también son fluidas, como se puede ver hoy en día en las protestas de los campesinos y en las comunidades de refugiados durante la guerra.

5.2.5.6.4 COMUNIDADES POPULARES DE RESISTENCIA Y PROTESTAS CAMPESINAS

Durante la década de 1980, los civiles indígenas amenazados huyeron de las atrocidades de los militares a la intransitable y remota

¹⁴⁸ En el sentido de la *issue orientation* en la investigación de los movimientos sociales.

región montañosa de Ixcán, cerca de México, y se organizaron en Comunidades Populares de Resistencia (CPR), donde siguieron siendo perseguidos por los militares, incluso con bombardeos, hasta la década de 1990.¹⁴⁹ En estas comunidades, los actores religiosos de base y su actividad espontánea desempeñaron un papel importante.

En la actualidad, la movilización espontánea, en la que también intervienen activistas religiosos de diversas confesiones, se produce con frecuencia con motivo de las intervenciones de las industrias extractivas en las zonas de asentamiento y económicas de los campesinos, en las que muy a menudo se recurre a la violencia criminal y en las que suele estar implicada la oligarquía guatemalteca (Aguilar-Støn y Bull, 2016). Los científicos sociales guatemaltecos también señalan la participación de activistas ecuménicos en la movilización social en el contexto de los megaproyectos extractivos (Dary, 2018b, pp. 12-13). Un caso conocido es el del municipio de La Puya, donde también está involucrado el Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero (movimiento M4).¹⁵⁰ Un periodista informa que la unidad del movimiento de protesta también se ve reforzada por el hecho de que los sacerdotes católicos y los pastores protestantes ofrecen espacios para que la protesta se debata y se organice.¹⁵¹ No solo los pastores locales participan en el fortalecimiento de los residentes, sino también la iglesia de paz Comité Central Menonita.¹⁵² Sin embargo, también está claro que la Iglesia Católica está mucho más implicada que las iglesias protestantes, sobre todo oficialmente. En

¹⁴⁹ Véase la muestra de 1993 de CIEDEG en la Biblioteca Digital de la Universidad de Princeton: CPR CIEDEG denuncia de atentados: Tema 132: <http://pubd.princeton.edu/sheetreader.php?obj=v979v4337> (consultado el 23 de abril de 2019).

¹⁵⁰ Sobre las protestas del Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Minero Extractivo: <https://movimientom4.org/2018/03/la-puya-un-ejemplo-de-resistencia-pacifica-contra-la-minera-en-guatemala/> (consultado el 23 de abril de 2019).

¹⁵¹ Véase "La Puya, resistencia de mujeres a la megaminería" (Hernández, 31 de mayo de 2014): https://www.prensaindigena.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=5886:guatemala-la-puya-resistencia-de-mujeres-a-la-megamineria&catid=86:noticias&Itemid=435 (consultado el 22 de abril de 2019).

¹⁵² Véase <https://movimientom4.org/2015/02/resistencia-minera-lecciones-de-guatemala-y-mexico/> (consultado el 23 de abril de 2019).

cualquier caso, los restos de la Teología de la Liberación, debilitados tras la represión de los años 80, siguen desempeñando un cierto papel para las personas comprometidas socialmente. En una entrevista en 2013, un sindicalista me describió su participación en una comunidad católica de base como lo único religiosamente posible para él.

El hecho de que la movilización “desde abajo” relacionada con las condiciones económicas y políticas, a diferencia de los años 70, se produzca casi exclusivamente como reacción contra la violación de los derechos adquiridos y sin una utopía de cambio de sistema, demuestra que la hegemonía del capitalismo neoliberal no se ha roto. Con el continuo giro a la derecha en las últimas legislaturas, es poco probable que esto cambie. Lo más probable es que los derechos de los empobrecidos y de los trabajadores se vean aún más mermados.

5.2.5.6.5 TRIBUS URBANAS/HOMOSEXUALES

Además, se hace evidente que la libertad cultural para configurar la vida privada también se está reduciendo de nuevo. Esto hace que las organizaciones religiosas que funcionan según el modelo de “tribus urbanas” sean importantes para este ámbito de la práctica social. En Brasil, por ejemplo, están surgiendo iglesias pentecostales incluso para los surfistas. Sin embargo, socialmente son más importantes las organizaciones religiosas de y para las minorías sexuales que hacen frente a la política cultural reaccionaria de las formaciones de LEY y GERENCIA. En Guatemala, la movilización y organización de este potencial de protesta y cambio social es mucho más difícil que en Brasil o México, por ejemplo, debido a la represión generalizada y habitual, así como al bajo nivel de anonimato de los actores. Sin embargo, el movimiento LGBT, con la participación de activistas protestantes, se moviliza para realizar protestas públicas como la del proyecto de ley 5272. El proyecto de ley fue preparado por evangélicos y presentado en 2017 y apoyado con 30 mil firmas. La “*Ley para la Protección de la Vida y la Familia*” se dirige contra la “ideología de género” y prevé, entre otras cosas, la prohibición de la información sobre la diversidad sexual en las escuelas y del matrimonio o las uniones registradas

de parejas del mismo sexo. También pretende que el aborto, incluso por indicación o en caso de violación, sea castigado con severas penas de prisión (hasta 10 años) e, inclusive, procura castigar el aborto de un feto en caso de aborto natural bajo el supuesto de negligencia de la madre.¹⁵³ Este proyecto de ley ha provocado reacciones internacionales y nacionales, como una *Acción Urgente* de Amnistía Internacional,¹⁵⁴ en contra del proyecto de ley y manifestaciones de cristianos y homosexuales.

Los activistas homosexuales suelen organizarse en comunidades web, como Cristianos Gays o Cristianos a favor de Gays y Lesbianas Guatemala.¹⁵⁵ Basándose en los recursos de la web, no se puede encontrar nada sobre la fundación de los grupos o su liderazgo. El hecho de que la comunidad de Guatemala esté amenazada por los crímenes de odio y sea al mismo tiempo un movimiento cultural –y no socioeconómico, como el de los campesinos contra la industria minera– le permite utilizar los medios anónimos de la web con gran eficacia.¹⁵⁶

Las páginas web y de Facebook son, por tanto, anónimas. La página de Cristianos Gays no presenta un grupo local y no nombra a ningún responsable según la ley de prensa. Más bien funciona como un portal de información basado en blogs con alcance transnacional en el mundo hispanohablante. En la página de inicio, las fotos de hombres con poca ropa cambian más o menos a diario. El sitio está claramente más orientado a los hombres que a las mujeres. Desde el punto de vista religioso, es ecuménico con una fuerte influencia

¹⁵³ Ver Álvarez (2018) y Salazar Argueta (2018). La negligencia de la madre se recoge en las fórmulas “culposo” y “por imprudencia”. Sobre la situación de la comunidad LGBT en Centroamérica, véase Villatoro García y Barrueto (2018).

¹⁵⁴ Véase “UA-No: UA-163/2018 Índice AI: AMR 34/9028/2018” (Amnistía Internacional, 10 de septiembre de 2018): https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (consultado el 12 de noviembre de 2020).

¹⁵⁵ Véase <https://www.cristianosgays.com/>; y en la manifestación: <https://www.cristianosgays.com/tags/congreso-de-guatemala/>. También véase Mudejarillo (2018). Ver, además, Cristianos por los Gays y las Lesbianas: <https://www.facebook.com/creogt/> (consultados el 24 de abril de 2019).

¹⁵⁶ Sobre la virtualidad de la comunidad lésbica en Guatemala, véase Castillo (2015).

católica. En cuanto a la información, el sitio ofrece en primer lugar una rica colección de enlaces de Internet a sitios web de iglesias y comunidades religiosas de diversas denominaciones, así como a blogs personales que podrían ser de interés para las personas LGBT. Además, se ofrece una rica “bibliografía didáctica” de libros, artículos, películas y documentos, así como un foro “para entender mejor la homosexualidad”. Además, la oferta de “ayuda personalizada” por carta de presentación es una indicación de que la intención principal del sitio es apoyar la búsqueda de identidad de los cristianos que describen problemas como el siguiente: “Hola! Soy de México, nadie sabe que soy gay, busco entender esto a través de Dios. Saludos”.¹⁵⁷

El intento de encontrar una comprensión de la identidad sexual con base teológica y saturada de experiencia se apoya en una rica oferta de textos teológicos de diferentes géneros en la página web, con una nueva forma de misa diaria (*La Palabra*) e instrucciones de oración muy íntimas (*Oratorio*). El acento se pone en la tolerancia, la apertura a lo nuevo y la justicia social y la paz.

Excursus: Sermón de Pascua

El 24 de abril de 2019, la página web ofrece¹⁵⁸ un sermón de Pascua de la pluma del monje trapense estadounidense y maestro de meditación Thomas Merton. Se hace hincapié en que la Pascua es el fundamento de la libertad cristiana para abrirse sin miedo a lo nuevo y al otro. La fe no significa obediencia, sino vivir para Dios en Cristo. Esto significa que no se requiere la observancia de la ley, sino el amor. Este sermón responde a la demanda religiosa de las personas que se sienten oprimidas por la disciplina social y eclesial con un mensaje (tan paulino como agustiniano y de la Reforma) de la justificación por la gracia, de la que brota la libertad de amar en el contexto social. En una línea similar, un segundo texto (del padre dominico Eladio Chávarri) argumenta en el marco de las reflexiones

¹⁵⁷ Cita de la página de ayuda de Cristianos Gays (jueves 29 de noviembre de 2018 a las 7:48 h): “AngelM: ‘¡Hola! Soy de México. Nadie sabe que soy gay y estoy tratando de entenderlo desde Dios’”. <https://www.cristianosgays.com/instrucciones/> (consultado el 25 de abril de 2019).

¹⁵⁸ Véase <https://www.cristianosgays.com/> (consultado el 24 de abril de 2019, inaccesible desde el 18 de diciembre de 2020).

cosmológicas, y señala en última instancia que en el seguimiento de Jesús es importante dejar atrás el “individualismo aislado”, percibir la diversidad, los gritos de los pobres del Tercer Mundo y la necesidad de pacificación, y desarrollar una actitud autocrítica de conversión constante.

Otra dirección en la red para personas LGBT de origen cristiano es la página de Facebook “Cristianos pro gays y lesbianas Guatemala”.¹⁵⁹ La página da la bienvenida a sus visitantes con una imagen y una cita del Papa Francisco: “¿Quién soy yo para juzgar a un gay?” La página de Facebook tampoco da información sobre los operadores. Sin embargo, en los mensajes de los usuarios se mencionan muchos nombres. La página ofrece información sobre eventos como manifestaciones públicas, por ejemplo con una foto de una mujer mayor en una manifestación en 2014 sosteniendo un cartel con el siguiente texto: “Mi hija es gay. Dios la ama y su madre también: Dios es amor”.¹⁶⁰

Los posteos refuerzan la formación de la identidad con mensajes como: “Mientras la sociedad te critica y rechaza, Dios te ama” y “No prestes atención a la sociedad ni a la religión. Dios te ama tal como eres o no te habría creado gay y perfecto para él”. Además, la página enlaza con otras páginas guatemaltecas de personas LGBT.¹⁶¹

En el contexto guatemalteco, y en el latinoamericano en general, tampoco es baladí que el movimiento LGBT reciba el apoyo de organizaciones internacionales, por ejemplo de Amnistía Internacional contra el proyecto de ley 7252 o de diversas organizaciones, como la ONU y la Embajada Británica en la organización de un foro

¹⁵⁹ Cristianos a favor de Gays y Lesbianas Guatemala: <https://www.facebook.com/creogt/> (consultado el 25 de abril de 2019).

¹⁶⁰ Mi hija es gay. Dios la ama, y su madre también. Dios es amor (2 de noviembre de 2014). <https://www.facebook.com/creogt/photos/rpp.554251364636706/767147420013765/?type=3&theater> (consultado el 25 de abril de 2019).

¹⁶¹ Amigos Gay Guatemala: <https://www.facebook.com/amigosguate/> (consultado el 25 de abril de 2019) y Lesbianas De Guatemala: <https://www.facebook.com/Lesbianas-De-Guatemala-156736758323321/> (consultado el 25 de abril de 2019).

internacional.¹⁶² Si bien este apoyo es percibido por los actores de la GERENCIA y las formaciones de LEY como una injerencia externa en los asuntos nacionales, en el contexto de las relaciones sociales de poder en Guatemala, es un apoyo indispensable en la afirmación de los derechos humanos universales y de las minorías.

5.2.5.6.6 NARCOTRÁFICO

Un campo completamente diferente de extensión transnacional e interés internacional es el que ocupa la delincuencia relacionada con las drogas, que impregna las sociedades latinoamericanas en casi todos los niveles. Se podría decir que se trata de una contrasociedad criminal en la que las iglesias pueden participar de muy diversas maneras. Las megaiglesias han sido utilizadas en repetidas ocasiones para el lavado de dinero; los pastores se ven obligados a proporcionar cuartos como almacén temporal de drogas; las congregaciones se arreglan ventajosamente con familias del entorno de la droga; se fundan “iglesias” enteras con una red de congregaciones solo para organizar y encubrir el transporte de drogas. Y: los pastores comprometidos de pequeñas congregaciones en barrios de clase baja permiten a los miembros de las bandas de narcotraficantes abandonar la contrasociedad criminal al entrar en la contrasociedad religiosa construida simbólicamente.

Aquí solo trataremos brevemente esta última forma de práctica. En la actualidad, se ha extendido por toda América Latina. En Guatemala (así como en El Salvador y Honduras), Robert Brenneman ha estudiado la conversión de pandilleros de las llamadas “*Maras*”, las pandillas juveniles, en iglesias protestantes.¹⁶³ Brenneman hace observaciones que también se aplican a otros países. La mayoría de los activistas religiosos son pastores y miembros de pequeñas y medianas congregaciones protestantes de barrios pobres. En raros casos,

¹⁶² Véanse https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (consultado el 12 de noviembre de 2020) y Villatoro García y Barrueto (2018).

¹⁶³ Brenneman (2012); véase también O'Neill (2015). Sobre la práctica de la iglesia hacia el fenómeno más amplio de la violencia social en Guatemala, véanse Dary (2016) y, también, Berkley Center (2017, pp. 42-43, pp. 54-55).

son apoyados por megaiglesias neopentecostales. Desde el punto de vista denominativo, se trata en su mayoría de iglesias pentecostales, pero también de congregaciones de iglesias históricas, especialmente de menonitas. Las iglesias que practican un estilo de culto fuertemente catártico y orientado a la conversión, que someten a los pandilleros convertidos a una estricta disciplina congregacional y que practican con ellos la piedad personal son especialmente adecuadas para tratar religiosamente la vergüenza y la agresión. A menudo las conversiones se producen gracias al encuentro diario de los pastores con los miembros de las bandas, predominantemente juveniles, a su acercamiento directo con la predicación y el llamado a la conversión y a tomar en serio a los miembros de las bandas como personas que necesitan desesperadamente la salvación del Evangelio a causa de sus pecados. Por parte de los “*mareros*”, esta forma de reconocimiento como pecadores se combina con una difusa timidez ante los representantes de un poder superior. La conversión y la garantía de pertenencia a la iglesia y una práctica disciplinada de la piedad es a menudo la única manera de romper con una pandilla; porque solo esta práctica garantiza a la pandilla restante que la persona que se ha ido no se convertirá en un delator. De la “salvación de las almas” de los miembros de las bandas, ocasionalmente surgen iniciativas de ayuda con vínculos comunitarios. En 2008, Brenneman contó cuatro de estos ministerios protestantes en Guatemala, cinco en Honduras y dos en El Salvador; de las organizaciones católicas con un perfil más orientado al trabajo social contó cuatro en Guatemala, tres en El Salvador y dos en Honduras.

La negación de la pertenencia a la contrasociedad criminal a través de la integración en una comunidad religiosa-simbólica es, por tanto, un enfoque para reintegrar a los miembros de las pandillas a la sociedad guatemalteca y, al mismo tiempo, una contribución práctica a su transformación –de un tipo muy diferente a aquella que obliga a los políticos a fingir ante un público religioso sobre los hechos milagrosos de Dios en sus propias vidas.

5.3 Conclusión. Guatemala: Gobierno y servicio

Al principio del capítulo sobre Guatemala, planteamos la cuestión de cómo se relaciona el alto porcentaje de población protestante con la situación social general del país. No es una correlación positiva. El gran número de protestantes no ha hecho que el país mejore, especialmente los expertos de la formación GERENCIA que han llegado a altos cargos gubernamentales.

En cambio, se constata una polarización del campo religioso que se refleja en las estrategias políticas de los actores religiosos y, por tanto, tiene efectos en el campo político. Por un lado, se pueden situar las formaciones de LEY y GERENCIA, por otro la formación de VALORES DEL REINO DE DIOS. Los primeros tienen como objetivo el control directo de la política gubernamental “desde arriba”, es decir, a través del *establishment* político; los segundos trabajan en una agitación social “desde abajo”.

Los actores de las formaciones de LEY y GERENCIA no tienen mucho en común en cuanto al estilo de vida de sus seguidores, las enseñanzas religiosas y la apariencia de los expertos religiosos. Su alianza estratégica –o mejor: su forma de actuar de la misma manera en muchas situaciones– es más bien el resultado de varios factores. Los actores de ambas formaciones buscan el control de los órganos del Estado en su propio interés, aunque el programa autoritario conservador (LEY) no coincida del todo con el liberal económico (GER). Los actores de la formación LEY se caracterizan por una actividad religioso-política a través de un trabajo social que compensa el fracaso de los servicios del Estado neoliberal y ayuda así a sus funcionarios religiosos a ganar algo de influencia; los actores de la formación GERENCIA gestionan actividades religioso-políticas de gran impacto publicitario como los tedeums para los presidentes, las invitaciones de los gurús internacionales del *coaching* en el círculo de las asociaciones empresariales y los foros electorales durante las elecciones presidenciales. Sin embargo, ambas formaciones hacen política

identitaria mediante recursos mundialmente conocidos: las cuestiones sociomorales de la “familia”, la “orientación sexual” y el “embarazo”. Se convierten así en la intersección entre las dos formaciones, lo que permite una movilización común (o afín). Y por último, está el principal enemigo común. No se trata de militares corruptos y de la oligarquía; se trata más bien de ciudadanos urbanos liberales de izquierda, de movimientos y partidos populares socialdemócratas, de organizaciones representativas del derecho internacional y –en el ámbito religioso– de los expertos de la formación VALORES.

En cambio, la formación VALORES DEL REINO DE DIOS está constituida por los protestantes históricos, especialmente las pequeñas congregaciones pentecostales indígenas y los grupos de iniciativa cristiana. El anclaje campesino-indígena de esta formación en Guatemala los posiciona en las márgenes de la sociedad y como víctimas de la guerra de contrainsurgencia. Esto sitúa a los actores, en parte, en proximidad objetiva con los pequeños agricultores que son expulsados de sus campos para proyectos mineros o plantaciones de palma de aceite; en parte, también, en posiciones homólogas a los grupos culturalmente marginados como los homosexuales, así como a los catequistas y religiosos de la Iglesia Católica orientados a la liberación. A partir de estas posiciones, desarrollan una teología que se centra en la práctica de Jesús y la comunican *éticamente* en el compromiso práctico y el discurso por la justicia y la paz. Así, el trabajo social se orienta hacia los intereses comunitarios de los destinatarios y contra el sistema económico y social neoliberal. Pero, sobre todo, los actores de esta formación –¡a diferencia de las formaciones de GERENCIA y de LEY!– contribuyen en el proceso de paz nacional y para las normas internacionales de derechos humanos.

Ahora queda por saber qué factores religioso-políticos son realmente significativos para el potencial de poder de los actores protestantes. Como ya se ha dicho, interesan: la cuota de población protestante, la laicidad del Estado, la situación de la libertad religiosa, la competencia católica, el racismo o la pertenencia étnica, la

forma de presencia política del protestantismo, el acceso a los medios de comunicación y el trabajo social religioso.

La *etnia* podría parecer, en un principio, un factor decisivo para las inclinaciones políticas, si se considera conjuntamente la situación en Estados Unidos y el innegable racismo contra la población indígena en Guatemala. En Guatemala, sin embargo, la polarización étnica no se traduce tan fácilmente en lo político como en Estados Unidos. Hay varias razones para ello, que se expondrán brevemente aquí. Sin embargo, primero hay que echar un vistazo al ámbito religioso. Aquí se observa una polarización homóloga a la étnica: el contraste entre las organizaciones casi exclusivamente blancas de tipo GERENCIA y las iglesias indígenas en la formación de VALORES corresponde a la fuerte polaridad entre la clase alta blanca y la clase baja indígena, predominantemente rural. En la medida en que hay afinidades de las organizaciones de GERENCIA con el neoliberalismo y de los protestantes autóctonos con la socialdemocracia, se produce así una cierta transferencia de etnicidad y religiosidad al campo político. A diferencia de la marcada polaridad étnica entre blancos y negros (y más recientemente entre blancos y latinos) en Estados Unidos, este contraste se relativiza en América Latina –e incluso en Guatemala– por la gran importancia social de la población mestiza. La amalgama cultural del mestizaje está flanqueada por una amplia distribución socioeconómica de la población mestiza entre la clase baja y la clase media-alta, aunque con la clase alta ampliamente excluida (lo que es más evidente en Guatemala y en los países andinos con una fuerte población indígena y un mayor papel histórico del racismo que en otros países). Con respecto a las decisiones políticas de este gran grupo de población étnicamente definido, ni siquiera es posible hacer suposiciones plausibles, como sí es posible con la polaridad entre las organizaciones blancas dentro de la formación GERENCIA y las iglesias indígenas de la formación VALORES. Además, existe una diversidad de partidos y alianzas electorales que marcan una importante diferencia con el sistema político bipolar de Estados Unidos. En resumen, aunque Guatemala –al igual que otros países

latinoamericanos— está claramente marcada por el racismo, solo se detecta una transferencia de la lógica del racismo a la práctica religiosa y política en un grado muy limitado.

La elevada *proporción de protestantes en la población*, por otra parte, hace que un *voto* protestante uniforme en las elecciones (*voto evangélico*) parezca interesante o probable para muchos actores político-religiosos y algunos observadores. Sin embargo, este voto no se produce, porque los protestantes no votan de forma diferente a los católicos o agnósticos (Dary, 2018a, p. 317).

La movilización de votos requiere *poder mediático* o un fuerte *arraigo* en la población. La formación GERENCIA tiene los medios de comunicación (aunque en mucha menor medida que en Brasil); la formación LEY tiene el anclaje desde la base hasta la clase media. La formación VALORES se encierra en grupos locales de clase baja y participa en la movilización de la protesta social en manifestaciones, con el factor étnico que juega cierto papel. La fuerte posición política de los actores de GERENCIA se debe en gran medida a dos factores: por un lado, la *jerarquía católica* ha perdido su anclaje en la oligarquía a través de su labor en materia de derechos humanos desde los años 80 (en contraste con el Opus Dei); por otro lado, desde Ríos Montt, este vacío ha sido llenado justamente por los actores de la formación GERENCIA con la *doctrina de la prosperidad* y la del *dominio*.

Conforme a esto, la *laicidad del Estado* se está erosionando lentamente. Los altos cargos del Estado han sido ocupados por expertos religiosos bien establecidos, aunque la Constitución de 1985 lo prohíbe (arts. 186, 197 y 207). Sin embargo, se considera suficiente una mera renuncia nominal a la función religiosa poco antes de la toma de posesión. Además, están permitidos los actos político-religiosos como el *tedeum* o los foros electorales religiosos, así como la fundación de partidos religiosos (MAS, Serrano Elías). Con una *libertad religiosa* generosamente interpretada, no se establece ninguna protección del Estado contra la influencia religiosa, pero se abre el espacio político a las estrategias religioso-políticas de estos actores. Sin embargo, a pesar de su relativa fuerza, los actores político-religiosos

en el parlamento no han logrado aún establecer un grupo de interés interfaccional (*Bancada*) según el modelo brasileño, lo que se debe presumiblemente, entre otras cosas, al panorama de partidos extremadamente inestable con lealtades en constante cambio. Es más probable que la *labor social caritativa* de la formación LEY permita la movilización electoral de su clientela que la mera conversión; también lleva al Estado neoliberal a una dependencia progresiva de la caridad religiosa. En la formación de VALORES, en cambio, el trabajo social emancipador cumple la función de consolidar comunidades de oposición.

A modo de resumen, se puede afirmar que la formación VALORES DEL REINO DE DIOS realiza una transformación creativa del enfoque teológico del movimiento *Social Gospel* desde la posición de las clases sociales más bajas. Dado que el concepto de Reino de Dios no se concibe como una metáfora teológica del gobierno político, sino como un garante trascendente de ciertos *valores* claramente nombrados, la comunicación del evangelio a la sociedad es *ética* y se realiza a través de los medios del discurso racional. En las formaciones de GERENCIA y LEY, en cambio, la pretensión de revelación directa y exclusiva de verdades divinas sobre los contextos sociales y políticos se formula de manera fundamentalista con la lógica del *God Talk*. En términos prácticos, esto significa que las dos últimas formaciones exigen que los “fieles” gobiernen el mundo y especialmente la política y el Estado en nombre de Dios. En cambio, los actores de la formación VALORES, especialmente los que están bajo la influencia indígena, afirman que están llamados por Dios a cooperar o servir en la transformación de las estructuras sociales hacia una sociedad más justa. El servicio, más que la dominación, es la palabra clave aquí.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Compare con Samson (2006, p. 83), con las mismas experiencias de investigación.

En este estudio en dos tomos, Heinrich Wilhelm Schäfer explora las causas de la creciente importancia de la religión en la política mediante un análisis de las prácticas de las élites protestantes en Estados Unidos y América Latina que toma el laicismo y la desigualdad social como ejes conductores de la argumentación. Así, este libro no trata de los creyentes, de sus vidas religiosas y de sus preferencias políticas, sino exclusivamente de las estrategias con las que ciertos expertos religiosos ganan influencia (o pretenden hacerlo) en el campo político. La metáfora del “bautizo del Leviatán” se refiere al interés de la derecha religiosa en una sociedad y un Estado autoritarios y posesivo-individualistas, en el sentido hobbesiano; con la diferencia, sin embargo, de que el Estado y la sociedad no deben ser seculares, sino bautizados. Este “bautizo” no solo santifica la desigualdad social, sino que, en cierto sentido, también desborda el “muro de separación” entre el campo religioso y el político. En contrapartida, el texto también plantea la posibilidad de una relación práctica y civilizada entre los defensores de ese muro que separa religión y política, y los que quieren derrumbarlo, o, en otras palabras, las posibilidades de un diálogo postsecular.

