

**"SOLO DIOS SALVA."
SENTIDO POLITICO DE LA CONVERSION RELIGIOSA ***

Ignacio Martín-Baró
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
San Salvador, El Salvador

R E S U M E N

Durante los últimos años un significativo número de católicos latinoamericanos se ha convertido a las iglesias pentecostales y fundamentalistas. Según algunos, este fenómeno refleja una crisis cultural y existencial; según otros, se trata de un proceso político alentado desde Washington. En este trabajo se mantiene que la conversión religiosa, aunque constituye un proceso psicosocial, tiene una dimensión política, y que ésta puede ser tanto de carácter conservador como de carácter progresista. Se entrevistó a 129 personas, voluntariamente afiliadas a las comunidades eclesiales de base católicas (CEB) o a un grupo evangélico pentecostal (GEP) del área metropolitana de San Salvador. Los datos corroboran que la conversión religiosa se relaciona con cambios significativos en las actitudes hacia la familia, la educación, el trabajo y la política. Pero mientras la mayoría de los cambios de los miembros de las CEBs tiene una orientación política progresista, la mayor parte de los cambios de los miembros del GEP sigue una dirección política opuesta. Estos resultados corroboran que la conversión religiosa se relaciona con cambios en otras actitudes sociopolíticas del converso, y que esos cambios pueden ser tanto en dirección conservadora como progresista.

* La investigación de campo fue realizada por Emma Magdalena Delgado Tobar, Carlos Francisco Hurtado Soriano, Guillermo Antonio Marín Coto, Alma Yanery Rodríguez Hernández y José Antonio Ugarte Quinteros como parte de su tesis de licenciatura en psicología titulada "El fenómeno de la conversión religiosa en las comunidades eclesiales de base y un grupo evangélico pentecostal de la zona metropolitana de San Salvador" presentada a la Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

1. LA CONVERSION RELIGIOSA EN EL SALVADOR.

"Esto sólo lo puede arreglar Dios"; "Sólo Dios nos salvará"; "La Única solución es Dios". Estas son algunas de las expresiones típicas que ofrecía en agosto de 1986 un 18.9 % de los adultos urbanos salvadoreños cuando se les preguntaba cómo se podrían resolver mejor los problemas del país y hasta un 21.9 % de los encuestados cuando se les preguntaba cuál era la mejor manera de poner fin a la guerra civil (ver Martín-Baró, 1986, págs. 760 y 762). En algunos casos este tipo de respuestas expresaba la impotencia de las personas ante la magnitud de los problemas y la inutilidad de los esfuerzos realizados por resolverlos. Sin embargo, se pudo observar que esta respuesta era predominantemente dada por un sector social claramente diferenciable: se trataba de personas de sectores socioeconómicos humildes, sobre todo mujeres, mayores de edad, con muy bajo nivel escolar y que se confesaban evangélicas. Así, uno de cada dos evangélicos mantenía que sólo Dios podía resolver la guerra, respuesta que sólo daba uno de cada nueve católicos.

Esos datos confirman dos cosas: indirectamente, el proceso de afiliación masiva de los salvadoreños a las iglesias llamadas evangélicas, sobre todo pentecostales y fundamentalistas; directamente, el espiritualismo milenarista que estas iglesias infunden en sus adeptos y que repercute de manera muy inmediata en sus actitudes sociales y políticas.

Todos los estudios disponibles confirman el fenómeno de conversión masiva de los latinoamericanos a las iglesias evangélicas o a otras iglesias paracristianas, como los mormones o los testigos de Jehová. Se señala, por ejemplo, que hacia el final de siglo alrededor de 34 millones de brasileños serán pentecostales o que entre el 20 y 30 % de los 3.1 millones de católicos puertorriqueños se han unido a los movimientos pentecostales (Dinges, 1986, pág. 145). Para 1980, Valderrey (1985, pág. 15) calcula que el 13.9 % de los guatemaltecos eran protestantes; sin embargo, PROCADES indica que, en 1982, el 22.3 % de la población guatemalteca pertenecía a alguna denominación fundamentalista (ver García-Ruiz, 1985, págs. 7 y ss.). El mismo Valderrey calcula que, en 1980, 5.3 % de los salvadoreños eran protestantes; ahora bien, las encuestas que el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas realiza desde 1986 señalan que entre 12 y 15 % de la población urbana se declara evangélica. Un reciente estudio del Centro Pastoral de la misma universidad (1986) muestra el crecimiento acelerado de iglesias evangélicas en el área metropolitana de San Salvador.

¿Cuáles son las causas de este movimiento masivo de conversión religiosa y cuál es su sentido psicosocial? Se han ofrecido tres tipos de explicación: la culturalista, la interpersonal y la política.

La explicación *culturalista* tiende a enfatizar la crisis que se produce en las personas con la desintegración de las culturas campesinas tradicionales y la falta de atención de la Iglesia católica a las masas afectadas por esta crisis, que se asientan en las zonas marginales de las urbes latinoamericanas o se incorporan aceleradamente a los patrones seculares del mundo moderno. Las iglesias pentecostales y fundamentalistas —no las iglesias protestantes históricas— responden a las necesidades de las personas de encontrar un sentido para su existencia y un grupo en el que se sientan acogidas. De ahí el título utilizado por Christian Lalive d'Épinay para su estudio sobre el movimiento pentecostal en Chile (1968), "el refugio de las masas". Esta misma visión parece ser la adoptada por un documento publicado por el Vaticano el 4 de mayo de 1986 sobre las sectas (ver Dingus, 1986).

Un segundo tipo de explicación es la *interpersonal*. Son muchos los estudios que muestran que gran parte de los procesos de conversión religiosa dependen de los lazos que las personas establecen entre sí (ver Lofland y Stark, 1965; Snow y Phillips, 1980). "Los grupos que enfatizan el establecimiento de lazos afectivos a fin de obtener nuevos prosélitos crecen más rápidamente que los que no lo hacen... El significado de los lazos interpersonales para la expansión de cultos y sectas es especialmente importante en los países del tercer mundo donde el funcio-

namiento mismo de estructuras sociales tribales o locales, no su desorganización o desestabilización (como presupone la hipótesis sobre la crisis cultural), facilita la expansión de dichos movimientos" (Dinges, 1986, pág. 146).

Una tercera explicación subraya el carácter político de este fenómeno de conversión masiva. Ciertamente, hay una profunda imbricación entre el proselitismo misionero de los grupos evangélicos y la política de contrainsurgencia norteamericana, como lo prueba el llamado "documento de Santa Fe" (ver Domínguez y Huntington, 1984; Bouchey y otros, 1981). En el caso de los mormones, es difícil en ocasiones distinguir entre su mensaje espiritual y su prédica pronorteamericana y anticomunista, y con frecuencia se les ha acusado de trabajar para la Agencia Central de Inteligencia (CIA). En el caso de pentecostales y fundamentalistas, su espiritualismo a ultranza les lleva al alejamiento de todo lo concerniente a la política cuando no a una postura de sumisión frente a las autoridades constituidas (ya que, en última instancia, "sólo Dios puede arreglar las cosas"), lo que les hace sujetos muy convenientes para el sistema establecido (Martín-Baró, 1987).

Las teorías psicológicas sobre la conversión tienden a utilizar alguna de las dos primeras explicaciones o una mezcla de ellas. Los modelos tradicionales presentan la conversión como la respuesta personal a una crisis existencial, por lo general

inducida por circunstancias ajenas a la voluntad del individuo. Esta visión ha sido calificada como el "paradigma paulino", ya que asume como proceso paradigmático el seguido por San Pablo en su camino a Damasco. Según Richardson (1985), tal como la presenta este modelo la conversión: (a) es repentina, dramática y emocional, es decir, algo irracional; (b) se debe a un poderoso agente externo; (c) se da una sola vez en la vida; y (d) cambia totalmente la personalidad y vida del converso. "En resumen, esta experiencia prototípica es psicológica, determinista y presupone un sujeto pasivo" (Richardson, 1985, pág. 165).

Frente al modelo tradicional, el mismo Richardson propone un modelo alternativo, que parte de una visión menos psicologizante y determinista y, sobre todo, que presupone un sujeto activo en su propia conversión. La conversión sería así un proceso: (a) racional, con una fuerte dosis intelectual; (b) impulsado por una motivación propia e interna del individuo, que (c) sigue todo un proceso gradual de acercamiento y búsqueda ("carreras de conversión"), y que (d) a menudo es sólo parcial y/o temporal. Desde esta perspectiva, la adopción de roles, a manera de prueba, puede jugar un importante papel en los procesos de conversión y, en todo caso, son muchas las personas que, tras un período de fervor subsiguiente a su conversión, terminan retirándose de la iglesia o grupo religioso.

Un tercer tipo de teorías tiende a ver la conversión como un proceso muy relacionado con las circunstancias sociales concretas en que viven las personas. Según Lofland y Skonovd (1981), pueden distinguirse no menos de seis tipos diferentes de conversión, cada uno de ellos caracterizado por un tema o motivo central que impregna todo el proceso: la conversión intelectual, la mística (la "paulina"), la experimental, la afectiva, la revividora ("revivalist") y la coercitiva. Cada una de estas formas de conversión difiere en cuanto al grado de presión social sobre la persona, a su duración, al nivel de conmoción emocional que produce, a su contenido afectivo y a si sigue una secuencia creencia-participación o inversa. Lo interesante es que los tipos de conversión "difieren significativamente entre una época histórica y otra, entre sociedades y aun entre las subculturas de una misma sociedad" (Lofland y Skonovd, 1981, pág. 383). En una línea similar, Long y Hadden (1983) mantienen que la conversión se debe, sobre todo, al efecto de las redes y relaciones sociales sobre un individuo, particularmente en tiempos de tensión social. La conversión sería así parte de esa realidad social o mundo que las personas continuamente están "negociando" y "construyendo" a través de sus relaciones interpersonales.

Creemos que este tercer tipo de teorías resulta el más adecuado para dar cuenta del fenómeno de la conversión religiosa, tanto porque reconoce la diversidad de modalidades que puede

adoptar la conversión (punto que también reconoce el segundo tipo de teorías), como porque requiere tomar en cuenta las condiciones histórico-sociales en que se produce. Nuestro interés estriba aquí en mostrar que, entre esas condiciones, tienen particular importancia las políticas, ya que parte del "arreglo negociado" en la conversión lo constituye la postura política de la persona. Pretendemos, por tanto, probar que la conversión no es sin más un asunto meramente psicológico y espiritual, en sentido restringido, sino que acarrea consecuencias de orden político, tanto más significativas potencialmente cuanto más conflictivas sean las circunstancias sociopolíticas en que se producen, como es el caso actual de El Salvador.

El cambio experimentado por la iglesia católica desde el Concilio Vaticano II y, en el caso latinoamericano, particularmente impulsado por la reunión episcopal de Medellín (Los textos, 1977), preocupó grandemente al gobierno de Estados Unidos, que decidió contrarrestar ese movimiento (ver Bouchev y otros, 1981). Es un hecho que, a lo largo de la década de los setenta, muchos grupos católicos, en particular vinculados con las comunidades eclesiales de base (CEB), han asumido posturas sociales progresistas e incluso apoyado a los movimientos revolucionarios, lo que contradice la tesis de que el influjo de la religión es siempre conservador (Hoge y de Zuleta, 1985; ver Martín-Baró, 1985). El caso de El Salvador es, en este sentido, paradigmáti-

co. Cabarrús ha mostrado no sólo que se da un paralelismo entre la conversión religiosa y la "conversión" política revolucionaria (1979), sino que el cambio religioso, al romper los esquemas fatalistas de las personas, representaba una condición de posibilidad necesaria para el cambio político (Cabarrús, 1983; ver Martín-Baró, 1987). El apoyo que el gobierno salvadoreño ofreció a los movimientos evangélicos entre 1980 y 1983, a pesar de que los principales gobernantes se reconocían católicos practicantes, confirma el importante papel de los grupos religiosos en la legitimación de los regímenes políticos: el gobierno salvadoreño necesitaba compensar ante la conciencia pública la condena a su proceder que le hacía la Iglesia católica, y para ello pudo contar con el cálido y bien financiado apoyo de los grupos evangélicos procedentes del sur de los Estados Unidos y de las "iglesias electrónicas" (ver Domínguez y Huntington, 1984).

Esta misma diferencia de posturas políticas entre las CEBs católicas y las iglesias pentecostales ha sido comprobada en otros países. En Brasil, por ejemplo, Francisco C. Rolim (1980, pág. 193) observa que, frente a situaciones sociales concretas, los integrantes de las CEBs y los de las iglesias pentecostales "asumen diferentes posiciones políticas, declaradas u ocultas. La postura pentecostal es de sumisión, marginalizando a sus adeptos y apartándolos de cualquier actitud de protesta... Las CEBs asumen una tendencia gradualmente cuestionadora... cuestionando así la organización social".

La propia iglesia católica, bajo una dirección diferente en Roma, y preocupada por la avalancha evangélica, inició una contraofensiva ideológico-religiosa mediante los movimientos carismáticos, que constituyen la versión católica del pentecostalismo. Así, pues, no sólo diversas iglesias, sino diversos grupos al interior de una misma iglesia pueden desempeñar funciones políticas opuestas con respecto al orden establecido. El caso de Nicaragua, donde el principal jerarca católico constituye la mejor baza ideológica del movimiento antisandinista, mientras que un sacerdote católico ocupa el cargo de canciller, patentiza dramáticamente esta doble virtualidad política de las opciones religiosas (ver Pochet y Martínez, 1987; Martín-Baró, 1987).

En el presente trabajo se pretende verificar: (a) que la conversión religiosa tiene una dimensión política, y (b) que el carácter político de la conversión puede ser de signo diferente, progresista o conservador.

2. METODO.

Se entrevistó a 129 personas, pertenecientes a dos grupos religiosos distintos: 78 integrantes de CEBs, y 51 miembros de un grupo evangélico pentecostal (GEF), unos y otros del área metropolitana de San Salvador. La selección requería que las personas: (a) tuvieran no menos de un año de pertenecer a su grupo

religioso, y (b) que se hubieran incorporado voluntariamente a él (pertenencia por afiliación, no por asignación social). Esta selección asume, por tanto, que las personas contactadas han experimentado un proceso de conversión, por lo menos en la medida en que la afiliación voluntaria a un grupo religioso distinto al que se pertenecía anteriormente es indicador fiable de conversión (ver Snow y Machalek, 1984). La aproximación a las personas así como la participación en diversas actividades y cultos religiosos se realizó con la aprobación y apoyo de los responsables de los respectivos grupos, clérigos y seglares, entre julio y septiembre de 1986.

A cada persona se le pasó un cuestionario, cuyos puntos principales fueron después corroborados y ampliados mediante una entrevista personal. El cuestionario incluía, además de información demográfica y sobre la práctica religiosa del individuo, una serie de cuarenta ítems tipo Likert con cinco niveles, a los que había que responder sobre "qué opinaba antes" (de su conversión) y "qué opina ahora". Los ítems tocaban cuatro áreas: familiar, educativa, laboral y política.

Para cada ítem se generó una medida de cambio de opinión, restando el valor de la respuesta "ahora" de la de "antes". Un valor 0 indicaba, por tanto, que no había habido cambio, mientras que +4 o -4 indicaba el cambio mayor en el acuerdo o desacuerdo con la opinión expresada. Todos los ítems fueron codificados de

modo que el signo positivo expresara un cambio en sentido progresista y el signo negativo en dirección conservadora. Adicionalmente, se elaboraron cuatro índices generales, sumando en cada caso los valores de cambio (es decir, $R_{antes} - R_{después}$) de todos los ítems correspondientes a cada una de las áreas.

3. RESULTADOS.

En el Cuadro 1 se presenta el número de personas de ambos grupos religiosos que indican haber cambiado de opinión tras su conversión religiosa en las cuatro áreas examinadas, independientemente de la magnitud del cambio experimentado (o auto-atribuido).

Los resultados del Cuadro 1 muestran con claridad tres cosas: (a) que la mayoría de los miembros de ambos grupos indica haber cambiado sus opiniones sobre la familia, la educación, el trabajo y la política tras su conversión religiosa; (b) que el porcentaje de miembros de las CEBs que reporta algún cambio de opinión es mayor que el de los miembros del GEP; y (c) que, prescindiendo de la magnitud de los cambios, entre los miembros de las CEBs hay más personas que reportan cambios de opinión que entre los miembros del GEP. Con todo, debe tenerse en cuenta que estos datos corresponden a los índices globales. Cuando se miran los porcentajes de las personas que manifiestan haber cambiado en

Cuadro 1
Cambios de actitud según grupo, área y dirección

Área	Grupo religioso	N	C a m b i o *			X ²
			Progresista	Ninguno	Conservador	
Familiar	CEB	78	77 (98.6)	1 (1.4)	0 (0.0)	34.9
	GEP	51	30 (58.8)	10 (19.6)	11 (21.6)	
Educativa	CEB	78	70 (89.8)	3 (3.8)	5 (6.4)	42.2
	GEP	51	18 (35.3)	12 (23.5)	21 (41.2)	
Laboral	CEB	78	76 (97.4)	1 (1.3)	1 (1.3)	42.7
	GEP	51	25 (49.0)	7 (13.7)	19 (37.3)	
Política	CEB	78	76 (97.4)	0 (0.0)	2 (2.6)	65.9
	GEP	51	16 (31.4)	7 (13.7)	28 (54.9)	

* La probabilidad de la X² de ocurrir al azar, con dos grados de libertad, es en los cuatros casos menor a uno por diez mil.

cada ítem concreto, se ve que oscilan entre el 35.3 % y el 80.0 % para los miembros del GEP y entre el 44.9 % y 91.0 % para los miembros de las CEBs.

En el Cuadro 2 se examinan más en detalle los cambios promedio de opinión reportados por las personas, con su respectivo signo direccional, para dos de los ítems más significativos así como para los índices globales de cada área (diez ítems).

Cuadro 2
Cambio promedio de opinión según grupo, área y dirección del cambio *

Opinión	GEP	CEB	t	gl	p
Para lograr la armonía en el hogar, los hijos deben obedecer sin discutir	-0.50	1.27	-5.83	123	.000
La mujer debe mostrarse siempre amable, cariñosa, tierna y servicial con el hombre	-0.42	0.56	-4.10	125	.000
Índice general de actitud hacia la familia	0.17	1.29	-9.52	114	.000
Los profesores deben dedicarse exclusivamente a la enseñanza y no meterse en huelgas y manifestaciones	-0.55	1.23	-5.74	127	.000
El irrespeto a los derechos y deberes entre los salvadoreños es el resultado de una mala educación	-0.52	0.68	-4.25	126	.000
Índice general de actitud hacia la educación	-0.12	0.82	-8.77	116	.000
Un buen trabajador debe aceptar las opiniones de su jefe	-0.64	1.60	-8.02	126	.000
Los sindicatos son el mejor instrumento para resolver los problemas de los trabajadores	-0.78	1.30	-8.15	126	.000
Índice general de actitud hacia el trabajo	0.05	1.38	-11.97	122	.000
La política no debe mezclarse con la religión	-0.46	1.21	-5.30	124	.000
Los habitantes de un país no deben oponerse a lo que decidan los gobernantes	-0.26	1.49	-6.70	126	.000
Índice general de actitud hacia la política	-0.13	1.30	-11.53	121	.000

* Los valores negativos expresan un cambio de opinión en dirección conservadora, mientras que los valores positivos expresan un cambio en dirección progresista. 4 puntos es el mayor cambio posible en ambas direcciones, mientras que 0 indica que no hay cambio alguno.

Como puede observarse: (a) la mayoría de los cambios promedio de opinión de los miembros del GEP se dan en dirección conservadora, mientras que todos los cambios promedio de opinión de los miembros de las CEBs, sin excepción, son en dirección progresista; (b) en todos los casos, la diferencia entre los cambios promedio de los miembros de ambos grupos es significativa (la probabilidad de la t de ocurrir al azar es inferior al uno por diez mil); (c) el cambio promedio experimentado en dirección progresista por los miembros de las CEBs es mayor, en todos los casos, que el cambio promedio experimentado en dirección conservadora por los miembros del GEP. Por tanto, no sólo son porcentualmente más los miembros de las CEBs que cambian que los miembros del GEP, sino que su cambio tiende a ser mayor. Es importante anotar aquí que, para lo que se pretende verificar en este trabajo, que es la repercusión política de la conversión religiosa, no importa tanto si esos cambios actitudinales son reales (se han producido realmente los cambios) o si simplemente la persona los proyecta retrospectivamente a partir de su situación actual; en cualquier caso, el individuo estaría expresando una postura política actual, es decir, lo que en su situación actual considera como social y políticamente deseable.

La simple muestra de ítems presentada en el Cuadro 2 permite apreciar cómo la conversión religiosa tiende a relacionarse con cambios divergentes mayores en aquellos puntos donde está en

juego la sumisión social: los miembros del GEP indican cambios hacia una mayor sumisión, mientras que los miembros de las CEBs hacia una mayor autonomía e incluso rebeldía social.

Finalmente, en el Cuadro 3 se presenta una síntesis comparativa de cuatro elementos centrales del discurso religioso extraídos de la observación participante en las ceremonias religiosas

Cuadro 3

Comparación entre el discurso religioso de las CEBs y el GEP

<i>Creencia</i>	<i>CEB</i>	<i>GEP</i>
<i>Dios</i>	Padre y ser omnipotente que se manifiesta en la naturaleza, en el ser humano y en la historia.	Padre y ser omnipotente que se manifiesta en la naturaleza y en los sentimientos.
<i>Pecado</i>	Resultado de la desobediencia a Dios, de la injusticia social y de las acciones contra el hermano.	Resultado de la desobediencia a Dios.
<i>Salvación</i>	Practicar el cristianismo, trabajar por una sociedad justa, hacer el bien y cambiar personalmente.	Aceptar a Cristo.
<i>Principal deber religioso</i>	Amar y servir a Dios y al prójimo; trabajar por la justicia social.	Amar y servir a Dios.

de, ambos grupos y de las entrevistas tenidas con los miembros de cada grupo. En los cuatro elementos se observan importantes diferencias: mientras los miembros de las CEBs consideran el compromiso social como un deber religioso, necesario para la salvación, los miembros del GEP consideran que su fe les reclama simplemente una relación personal con Dios. Ahora bien, se observa que la diferencia estriba no tanto en que el discurso religioso del miembro del GEP sea extraño al miembro de la CEB, cuanto en que éste incorpora a su discurso religioso elementos distintos, de carácter social: Dios se manifiesta en la historia, el pecado es producto de la injusticia humana y la salvación requiere que se haga justicia.

4. ANALISIS.

En este trabajo hemos tratado de mostrar que la conversión religiosa tiene una importante dimensión política. Desde un punto de vista psicosocial, esta dimensión aparece en la relación entre el cambio religioso de las personas y su cambio en otras actitudes sociales. Como lo muestran los datos obtenidos con un grupo de convertidos, católicos y evangélicos, la conversión no constituye un cambio que se produzca en forma aislada en el ámbito meramente "espiritual" de la persona, sino que afecta o (si no se quiere presuponer causalidad alguna) va acompañado por

otros cambios de las actitudes sociales hacia aspectos tan importantes como la vida familiar, la educación, el mundo del trabajo y la política.

Ciertamente, no todas las personas reportan cambios en todas y cada una de las opiniones examinadas; sin embargo, prácticamente todas las personas muestran algún tipo de cambio concomitante con la conversión, ya sea en una u otra actitud. Y, en conjunto, son más las personas que reportan haber cambiado sus actitudes políticas tras su conversión religiosa que aquellas que indican algún cambio en sus actitudes hacia la educación o la familia. Los miembros de las CEBs tienden a mostrar más cambios y de mayor magnitud que los miembros del GEP.

Ahora bien, el que la conversión religiosa vaya acompañada de un cambio en otras actitudes no significa que este cambio sea siempre en la misma dirección. Los resultados obtenidos indican que, en conjunto, los cambios observados se orientan más en un sentido progresista que en un sentido conservador. Pero, mientras en el caso de los miembros de las CEBs prácticamente todos los cambios reportados son hacia posturas más progresistas, en el caso de los miembros del GEP un buen porcentaje de los cambios reportados tiende hacia posturas más conservadoras. Esto es particularmente evidente en el caso de las actitudes políticas: 97.4 % de los miembros de las CEBs indican un cambio hacia una actitud más progresista, mientras que sólo 31.4 % de los miembros

del GEP reportan un cambio político progresista frente al 54,9 % que reportan un cambio hacia una orientación más conservadora. Esta orientación divergente del cambio político se hace todavía más notoria cuando se examina no el índice global de cambio político, sino el cambio de opinión sobre algunos aspectos concretos tanto del área específicamente política como de aquellas otras áreas con implicaciones políticas directas. Este es el caso, por ejemplo, respecto a si los profesores deben involucrarse en huelgas y manifestaciones o sobre el valor del sindicalismo como instrumento de los trabajadores para resolver sus problemas.

¿Hay algún elemento intrínseco al movimiento pentecostal que lleve a sus adeptos hacia una postura políticamente conservadora? Aunque el presente trabajo no trata de responder a esa pregunta, sí confirma que su discurso religioso tiende hacia una visión espiritualista en sentido restringido, según la cual Dios se revela en las obras de la naturaleza, no en las de los hombres (la historia humana), y lo que cuenta fundamentalmente es la relación del individuo con Dios, su aceptación de Cristo y su sometimiento a la ley de Dios, sin que la salvación requiera otras mediaciones históricas o sociales. Es posible que este individualismo e intimismo religioso sea buscado por quienes temen o no se sienten atraídos hacia un compromiso político explícito, por quienes se sienten frustrados frente a los intentos de cambio social o por quienes se desengañan ante los defec-

tos y errores de los movimientos que propugnan el cambio; pero, ciertamente, su marginación intencional de la política desde una motivación religiosa constituye una forma de compromiso político, no por implícito menos operante, y que por omisión cuando no por confesión explícita favorece al orden establecido.

Algo equivalente, aunque en sentido opuesto, puede afirmarse respecto a las CEBs: su discurso religioso orienta hacia la acción social de sus miembros como mediación histórica necesaria para la salvación. Y si el pecado por antonomasia estriba en la injusticia social, la lucha por la justicia se constituye en el quehacer religioso ("salvífico") por excelencia. Lo cual lleva, obviamente, a un compromiso político cuestionador de sistemas sociales asentados en la injusticia estructural, como son los imperantes en los países latinoamericanos.

Los datos presentados en este trabajo parecen justificar la preocupación de los gobernantes con los vicisitudes de los movimientos religiosos, en particular en sociedades con graves problemas estructurales y donde la religión ocupa un papel importante en la vida de las personas, como son las sociedades latinoamericanas. La confrontación entre tradicionalistas y progresistas al interior de la Iglesia católica, o entre católicos y evangélicos en América Latina, no constituye una mera confrontación religiosa, como si se tratara de una "historia sagrada" al margen de la historia secular; se trata, por el contrario, de un

elemento crucial en el conflicto social que conmueve la historia real de las sociedades latinoamericanas. Si Estados Unidos se preocupa tan intensamente por los procesos religiosos en América Latina es porque esos procesos afectan sus intereses y sus políticas. Esto no quiere decir que la religión sea sin más una expresión política; lo que quiere decir es que la religión tiene una dimensión política. Porque, en definitiva, no es lo mismo pensar que la desobediencia a Dios es la causa de todos los males que considerar que el mayor pecado es la injusticia social; ni es lo mismo juzgar que "esto sólo lo arregla Dios" que decidir que "esto, tenemos que arreglarlo nosotros".

NOTAS.

1. El *pentecostalismo* es aquel movimiento cristiano que enfatiza la acción directa de Dios en los fieles a través del Espíritu Santo (Pentecostés es la fiesta en que se celebra la venida del Espíritu Santo sobre los discípulos de Jesús). El *fundamentalismo* es aquel movimiento, también cristiano, que reclama un retorno a los principios básicos tal como se encuentran en la Biblia frente a los peligros del pensamiento moderno. Pentecostales y fundamentalistas tienden a aceptar una intervención directa de Dios en la historia (*milenarismo*). *Mormones* y *testigos de Jehová* son considerados movimientos "paracristianos", ya que aceptan otras fuentes de revelación además de la Biblia, fuentes en ambos casos muy vinculadas con los intereses norteamericanos más conservadores.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

- Bouchev, L. Francis; Fontaine, Roger W.; Jordan, David C.; Sumner, Gordon; Tabs, Lewis (Ed.), y Docksai, Ronald F. (Int.) (1981). Las relaciones interamericanas: escudo de la seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos. (Informe elaborado por el Comité de Santa Fe en mayo de 1980, por encargo del Consejo para la Seguridad Interamericana.) Cuadernos Semestrales (CIDE, México), 9, 181-214.
- Cabarrús, Carlos Rafael. (1979). La conversión política, camino de conversión cristiana. *Christus* (México), 522, 13-21.
- Cabarrús, Carlos Rafael. (1983). *Génesis de una revolución*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Centro de Pastoral. (1986). *El movimiento religioso protestante en El Salvador: un análisis de su crecimiento, 1975-1985*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, agosto de 1986.
- Dinges, William D. (1986). The Vatican report on sects, cults and new religious movements. *America*, 155, September 27, 1986.
- Domínguez, Enrique y Huntington, Deborah. (1984). The salvation brokers: Conservative Evangelicals in Central America. *NACLA, Report on the Americas*, 18, 2-36.
- García-Ruiz, Jesús. (1985). *Las sectas fundamentalistas en Guatemala*. México: CITGUA.
- Hoge, Dean R. y De Zulueta, Ernesto. (1985). Salience as a condition for various social consequences of religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 21-38.
- Lalive D'Epínay, Christian. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Lofland, John y Skonovd, Norman. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Lofland, John y Stark, Rodney. (1965). Becoming a world saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*, 30, 863-874.

- Long, Theodore y Hadden, Jeffrey. (1983). Religious conversion and socialization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.
- Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina. (1977). San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, Ignacio. (1985). De la conciencia religiosa a la conciencia política. *Boletín de Psicología* (UCA, San Salvador), 16, 72-82.
- Martín-Baró, Ignacio. (1986). El pueblo salvadoreño ante el diálogo. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 454-455, 755-768.
- Martín-Baró, Ignacio. (1987). Del opio religioso a la fe liberadora. En Maritza Montero (Coord.), *Psicología política latinoamericana*. Caracas: Panapo.
- Pochet, Rosa María y Martínez, Abelino. (1987). *Nicaragua. Iglesia: ¿manipulación o profecía?* San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Richardson, James T. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-179.
- Rolim, Francisco C. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Snow, David A. y Machalek, Richard. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Valderrey, José. (1985). Las sectas en Centroamérica. *Boletín Pro Mundi Vita*, 100, todo el número.