

Sobre la evolución histórica del protestantismo en Guatemala: de las primeras misiones a la nacionalización

Manuela Cantón Delgado

Universidad de Sevilla

Desde que en 1873 Justo Rufino Barrios decretara la libertad de culto, haciendo estallar de este modo el monopolio espiritual que detentaba el catolicismo como religión del Estado en Guatemala, el movimiento protestante ha evolucionado paralelamente a los avatares políticos que siguieron a ese momento. La fase inicial protagonizada por misioneros norteamericanos ha ido dando paso a un proceso de lenta nacionalización de las iglesias. Las medidas anticlericales que caracterizaron la Reforma Liberal instaurada por Barrios, se vieron reforzadas durante el gobierno de su sucesor Manuel Estrada Cabrera (1898-1920). A partir de 1920 se sucedieron gobiernos nacionalistas que restaron apoyo a las misiones. El período democrático de los presidentes Arévalo y Arbenz (1945-1954) supuso una vuelta a los ideales liberales de Barrios, pero tras el golpe de Estado propiciado por la CIA en 1954, los protestantes cayeron momentáneamente en desgracia. Su recuperación se debió a la rápida pentecostalización de las iglesias, a su atomización y a la expansión en áreas indígenas. Había dado comienzo el proceso de nacionalización. La dictadura del general evangélico Efraín Ríos Montt (1982-1983) imprimiría un sello político definitivo en el protestantismo guatemalteco.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se inicia la llegada sistemática de misioneros protestantes a los estados independientes de América Latina. Este fenómeno, que durante la etapa colonial apenas había sido más que periférico (salvo en las zonas de influencia inglesa, holandesa, danesa y francesa), se desarrolla paralelamente a la llegada al poder de partidos liberales en los distintos estados latinoamericanos. Acaso su sello característico, además de su procedencia norteamericana, sea su surgimiento como reacción y negación del catolicismo romano hegemónico. En efecto, la mayor parte de las iglesias protestantes centroamericanas en general, y guatemaltecas en particular, tienen sus raíces en el protestantismo de Estados Unidos. El desarrollo histórico de éste ha condicionado por tanto, en cierta medida, el fomento del protestantismo guatemalteco. Las cuatro grandes corrientes del protestantismo norteamericano son:

- 1.—El Protestantismo Histórico (“Main Stream Protestantism”) debido a la emigración europea a los Estados Unidos.

- 2.—El protestantismo fundamentalista con origen en los avivamientos del siglo XIX en los Estados Unidos (aunque no toma la forma de movimiento fundamentalista hasta la segunda década del presente siglo, a raíz del conflicto con el llamado evangelio social).
- 3.—El Pentecostalismo, que se separa a principios del siglo XX de las iglesias de avivamiento del siglo pasado y se orienta hacia la clase baja.
- 4.—El Neo-pentecostalismo carismático, surgido durante los años 60 y 70 a partir de iglesias tanto pentecostales como históricas, y orientado hacia las clases medias y altas.

Las iglesias históricas y fundamentalistas inician su trabajo misionero a finales del siglo XIX y principios del XX; las pentecostales hacia mediados de este siglo y las neo-pentecostales en la década de los 70.

El 15 de marzo de 1873 Justo Rufino Barrios hacía estallar el monopolio espiritual que detentaba el catolicismo como religión del Estado de Guatemala. Desde este momento en que se decreta la libertad de culto y hasta 1920, año en que fue depuesto su sucesor Manuel Estrada Cabrera, el trabajo de los misioneros norteamericanos corrió paralelo a la Reforma Liberal instaurada por Barrios. Las misiones protestantes, aunque poco numerosas durante estas décadas liberales, contribuyeron a consolidar el telón de fondo ideológico que favoreció la irrupción de las inversiones extranjeras en Guatemala.

El decreto de Barrios era esencialmente pragmático y “apenas un componente de un amplio cuerpo legislativo anticlerical, el cual incluía disposiciones de trascendencia tales como la expropiación de propiedades monásticas, la suspensión de fueros eclesiásticos y la secularización de ceremonias fúnebres y matrimoniales. Estas leyes estaban diseñadas para despojar a la Iglesia Católica de todo, excepto de sus funciones estrictamente espirituales, ya que tradicionalmente la Iglesia había servido como punta de lanza a la oposición conservadora”.¹ Barrios y sus seguidores otorgaron prioridad a las reformas religiosas, antesala indispensable de todas las demás reformas: para los liberales “la Iglesia era la enemiga de la democracia, la educación y el progreso económico”.² La competencia de sectas procedentes de naciones (sobre todo Inglaterra y

1 Garrand Burnett, Virginia: “Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala”, *Mesoamérica*, n.º 19, Guatemala, 1990, pág. 16.

2 Miller, Robert J.: *La Iglesia y el Estado en el tiempo de Justo Rufino Barrios*, Guatemala, 1976, pág. 496.

Estados Unidos) representantes de un modelo de cristianismo históricamente opuesto al mundo hispánico católico, vendría a debilitar el respaldo popular a aquellos que, como las hermandades católicas laicas que se oponían a los programas liberales en el altiplano indígena, constituían un obstáculo a su política de reformas.

Pero el decreto que posibilitó la entrada lenta aunque constante de misioneros norteamericanos no era meramente oportunista; constituía una medida coherente con los presupuestos ideológicos del liberalismo guatemalteco renacido, pujante durante los primeros años de la independencia y desterrado durante el gobierno conservador de Rafael Carrera. A la muerte de éste en 1865 sobrevinieron unos años de contienda civil que darían finalmente la victoria a las fuerzas liberales. El movimiento de reforma religiosa emprendido por Barrios no difería mucho del que Mariano Gálvez intentara sin éxito en la década de 1830; fue el fuerte anticlericalismo de las décadas de 1870 y 1880, unido al amplio uso de la prensa durante el gobierno de Barrios, lo que daría un empuje sin precedentes a la corriente anticlerical, que de este modo se extendió rápidamente entre los círculos intelectuales y políticos —el resto de la población era en buena parte analfabeta—. ³ Según Garrand la Reforma de Barrios, que asumió el poder en 1871, “constituía una mezcla ecléctica de filosofías populares en boga, tanto sociales como políticas, que incluía programas del período popular inicial y la Reforma mexicana, los dogmas más o menos vulgarizados del positivismo y del darwinismo social, y su propia experiencia personal”. ⁴

El liberalismo de Barrios hizo suyas dos de las ideas que dieron forma al positivismo de Augusto Comte, que había venido fraguando durante la década anterior, y modificó a su favor una tercera: la primera de ellas era la aversión al catolicismo, identificado con el estado “teológico” primitivo (previo al “metafísico” de transición que culminaría en el estado “positivo” y el triunfo de la razón y la ciencia); la segunda analogía la encontró Barrios en la defensa del desarrollo nacional y el progreso, para el cual Comte consideró esencial el “orden” social del que Barrios se sirvió para justificar un gobierno autoritario, centralizado y rígido; la idea de “progreso”, por su parte, alentó la importación masiva de personal, tecnología y capital extranjeros a la nación.

3 *Ibidem.*

4 Garrand Burnett, V.: “Positivismo, liberalismo...”, pág. 14.

Pero, y he aquí la tercera analogía, que Barrios distorsionó a su favor, el decreto del 15 de marzo constituía un paso esencial “para sacar a Guatemala de su estado teológico primitivo y lanzarla a la modernidad”, en primer lugar porque permitiría al extranjero “civilizador” (norteamericano o alemán) llegado a Guatemala practicar su propia religión, y en segundo lugar porque la razón última de la prosperidad anglosajona, tal y como se argumentaba en numerosos círculos intelectuales de habla inglesa en la década de 1870, era la religión protestante. Poco importó que Comte hubiese considerado al protestantismo como un estado de transición entre el catolicismo o cualquier forma de fetichismo, y el racionalismo, y que de hecho hubiese identificado al protestantismo con el estado “metafísico” caracterizado por el recurso a entidades abstractas. Para Barrios y sus asesores liberales, “el protestantismo sería la fuerza que impulsaría a la sociedad guatemalteca de la era teológica primitiva al progreso”.⁵

El componente racista, por su parte, lo proporcionaría la asunción de los presupuestos, por parte del pensamiento positivista guatemalteco, del darwinismo social de Herbert Spencer. Los símiles del “organismo social” y de “la supervivencia del más fuerte” tenían, es de suponer, repercusiones de gran trascendencia en países que, como Guatemala, contaban con una numerosa población indígena. Positivismo y darwinismo social confluían en la idea de “progreso”, y el “progreso” pasaba en Guatemala por la importación de capital, tecnología, valores, creencias y hombres y mujeres anglosajones (europeos nórdicos y norteamericanos):

“En este contexto, las misiones protestantes eran el vehículo ideológico perfecto para el mejoramiento de la nación: no sólo traían éstas capital y personal extranjero, sino que también promovían, por su propia cuenta y esfuerzo, las mismas actitudes y valores que habían colocado a sus propios pueblos a la vanguardia del desarrollo evolutivo”.⁶

En esta atmósfera, y diez años después de que el decreto se convirtiera en ley, tuvo lugar el envío por parte de una denominación protestante norteamericana del primer misionero a tierras guatemaltecas. John Hill, pastor designado para trabajar en China por la Junta de Misiones Extranjeras de la iglesia presbiteriana, se estableció en Guatemala, a petición de Barrios, en 1883. Llegó a fundar una pequeña congregación y

5 *Ibidem*, págs. 16-17.

6 *Ibidem*, pág. 17.

una escuela en la capital pero, en 1887, a la vista de su fracaso en el aprendizaje del castellano y su inclinación a las intrigas políticas, fue instado a regresar a los Estados Unidos.

En el mismo año le sucedió otro misionero presbiteriano, Edward Haymaker, que no sólo dominaba el idioma sino que era además “versado en las nuevas teorías sociales de su tiempo: aunque rechazaba el agnosticismo de Comte, apoyaba vigorosamente la noción de que la conversión del catolicismo al protestantismo era vital tanto para el progreso religioso como para el cultural”.⁷ Haymaker fundó tres pequeñas congregaciones protestantes en la capital y una en Quetzaltenango, importó una imprenta que utilizó para publicar revistas y folletos religiosos, así como hojas informativas sobre temas como la salud o la higiene, fundó escuelas, un moderno hospital en la capital, y ayudado por los cinco misioneros que se unieron a él en 1893, estableció congregaciones en los rincones más remotos del país.

En 1898 se había iniciado en Guatemala el más largo régimen que ha conocido la Centroamérica postcolonial. La dictadura del liberal Manuel Estrada Cabrera, que se prolongaría hasta 1920, destilaría aún más los presupuestos del positivismo de Comte hasta retener exclusivamente aquéllos que justificaban el estímulo a las inversiones extranjeras y el anticlericalismo militante:

“El dictador no sólo reafirmó el compromiso gubernamental a la libertad de culto, sino que también le otorgó a los protestantes el derecho de usar edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas (un privilegio denegado expresamente a los católicos); les concedió el libre uso del servicio nacional de correos; y les liberó del pago de impuestos de importación de cualquier maquinaria para escuelas, clínicas o imprentas que pudieran traer al país”.⁸

Estas generosas concesiones corrieron paralelas a las que Estrada Cabrera ofrecía a los inversionistas extranjeros, principalmente norteamericanos y alemanes; no olvidemos que fue en 1906 y bajo su régimen cuando la *United Fruit Company* se estableció en Guatemala.

En estos años, coincidiendo con la victoria conjunta cubano-americana sobre España en 1898, la inauguración del Canal de Panamá en

⁷ *Ibidem*, pág. 18.

⁸ Garrand toma estos datos del documento mimeografiado de Edward M. Haymaker, “Footnotes on the Beginnings of the Evangelical Movement in Guatemala”, 1946, págs. 69-79.

1904, y la política expansionista de Roosevelt (acompañada de un crecimiento acelerado del comercio norteamericano en su “patio trasero”) hacia Latinoamérica, la concepción de las misiones protestantes como complemento espiritual y agentes ideológicos del expansionismo norteamericano va tomando la forma de un proyecto explícito. Resulta ilustrativo lo que al respecto nos refiere Virginia Garrand:

“A principios de la década de 1890, destacados protestantes norteamericanos habían empezado ya a apelar a una masiva exportación de misioneros a áreas que se encontraban bajo el influjo del creciente poder político y económico de los EE.UU. Uno de los principales promotores del movimiento era Josiah Strong, un ministro congregacionista cuyos libros, ampliamente leídos, exponían la noción de que una responsabilidad central de la influencia expansionista de los EE.UU. era la de proporcionar ‘misiones extranjeras para civilizar, iluminar, elevar, moralizar y cristianizar a todo el mundo’(...) En 1893 escribía: ‘me parece...que Dios con toda su infinita sabiduría y habilidad, está aquí entrenando a la raza anglosajona para el momento, que seguro ha de venir, en el futuro del mundo, esta raza de inigualable energía...con el poder de la riqueza detrás de ella...¿No es razonable creer que esta raza está destinada a desposeer a muchas que son débiles, asimilar a otras y moldear el resto hasta que, en un sentido verdadero, haya transformado en anglosajona a la humanidad?’ (...) En los primeros años posteriores a la guerra hispano-americana, Latinoamérica parecía ser, en opinión de muchos, el objetivo designado para la expansión espiritual norteamericana”.⁹

A pesar de las ínfulas de los ideólogos de la labor misionera durante estas décadas y del apoyo de la administración guatemalteca a los proyectos tanto espirituales como seculares de las misiones, hacia 1940 los protestantes no alcanzaban el 2% de la población guatemalteca y el número de misioneros no llegaba a cincuenta; hacia 1920 la población protestante apenas rozaba las dos mil personas.¹⁰ Los liberales habían invitado a los protestantes a entrar en el país, y los habían apoyado como agentes capaces de impulsar el progreso y contribuir a él con su amplia oferta de servicios espirituales y seculares, pero los diferentes grupos mayas continuaron considerando a los misioneros como extraños, y su

9 La autora cita en este punto varias obras de Strong, entre las que destaca *The New Era*, publicada en 1893 y de la que extrajo (págs. 78-79) el texto que reproducimos aquí.

10 Garrand calcula los porcentajes referidos a 1940 a partir del contraste de dos fuentes: el periódico católico *Acción Social Cristiana* de 30 de diciembre de 1948, y las estadísticas que aparecen en Grubb, Kenneth: *Religion in Central America*, obra publicada por una agencia protestante británica. Las estimaciones para 1920 son de la misma Virginia Garrand.

religiosidad sincrética se mostró mayoritariamente impermeable a la labor de éstos.¹¹

Además de la ya mencionada misión presbiteriana, durante la administración de Estrada Cabrera se establecieron en Guatemala otras cuatro misiones. La más antigua de ellas es la *Central American Mission* (CAM), de fe interdenominacional y fundada en 1888 para el trabajo misionero en Latinoamérica por Scofield, un hombre de negocios de Dallas (Texas). En 1896 la Misión Centroamericana envió a Honduras a A.E. Bishop que, en 1899, se traslada a Guatemala, donde sólo había entonces dos centros misioneros, ambos presbiterianos, uno en la capital y otro en Quetzaltenango.¹² Los proyectos seculares de Scofield competían en alcance y financiación con los desarrollados por los presbiterianos, y se centraron particularmente en la creación de escuelas y en el trabajo lingüístico, destinado a traducir la Biblia a las numerosas lenguas indígenas. Su primer proyecto en este sentido fue emprendido en 1919 en San Antonio Aguascalientes, un pueblo pequeño de lengua cakchiquel localizado en el departamento de Sacatepéquez.

En 1901 unos misioneros pentecostales llegaron a las Verapaces, afiliándose más tarde a la Iglesia del Nazareno, y al año siguiente dos misioneros cuáqueros se establecieron en Chiquimula; ambas corrientes, débiles en cualquier caso, se dedicarán asimismo a la doble tarea de civilizar y convertir fundando congregaciones, escuelas e institutos, publicando revistas religiosas y organizando programas de alfabetización y de traducción de las Sagradas Escrituras a las lenguas nativas. Por último, en 1914, la Iglesia Metodista Primitiva, escindida de la Iglesia Metodista Unida, establecía una pequeña congregación en el Quiché indígena.¹³

Garrand desarrolla tres ideas con respecto a la trascendencia de la actividad misionera protestante en este período. En primer lugar la doble función de los programas de alfabetización y creación de escuelas por parte de las cinco misiones (todas de procedencia norteamericana) presentes en el país durante el gobierno de Estrada Cabrera: por un lado la alfabetización permitiría extender y fomentar la lectura de la Biblia, pilar esencial de la fe protestante; por otro las enseñanzas en estas escuelas no sólo estaban diseñadas a partir de modelos norteamericanos, sino que

11 Martin, David: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, 1991, pág. 91.

12 Goslin, Tomás S.: *Los evangélicos en América Latina*, Buenos Aires, 1956, pág. 89.

13 Garrand Burnett, V.: "Positivismo, liberalismo...", págs. 24-25.

impartían inglés, fomentaban lecturas importadas y trataban de inculcar el abandono de valores y costumbres referidos no sólo a la vida religiosa sino también a la indumentaria indígena tradicional; esto es, un programa aculturador completo.

En segundo lugar, la ya mencionada relación entre los intereses comerciales norteamericanos y sus misiones, acabó por engendrar una simbiosis que era explícitamente defendida por algunos de los ideólogos de la labor misionera:

“Se pensaba que la educación y el contacto con los estilos de vida protestantes favorecerían un consumismo incipiente en los nuevos conversos; esto, en opinión de muchos, era parte inexorable e inevitable de la experiencia de la conversión. Un teórico de la labor misionera desarrolló la siguiente ecuación: ‘no crean nada y no consumen nada, y no valen nada en el mercado mundial. En cuanto el Evangelio ha renovado sus corazones, sienten que tienen que tener vivienda y ropa; tienen que tener libros y relojes y órganos de gabinete y máquinas de coser; tienen que tener arados y segadores y molinos de harina; tienen que tener todas las comodidades y conveniencias de la civilización cristiana’”.¹⁴

En tercer lugar, y para completar en nuestro contexto específico el cuadro que, a principios de siglo, dibujara Max Weber trazando las conexiones entre protestantismo, capitalismo e individualismo,¹⁵ el énfasis protestante en la salvación del individuo condujo a la promoción de éste en detrimento de los sentimientos y los vínculos comunitarios.¹⁶ Desde Barrios, la política liberal había luchado por romper el relativo aislamiento en el que habían sobrevivido los indígenas guatemaltecos a fin de integrarlos, asimilarlos, destinar sus tierras a mejor causa (cafetalera o bananera), y convertir al indígena maya en fuerza de trabajo útil y barata para las empresas agrícolas nacionales y extranjeras.

El indio era un vestigio desfasado para una nación que soñaba situarse junto con los grandes a la vanguardia de la modernidad y el desarrollo. El hecho de que los misioneros protestantes hicieran de la proletarización del indígena una de sus más trascendentes metas sociales fue acogido, lógicamente, como una bendición por Estrada Cabrera: no

14 La cita procede nuevamente de la obra de Strong: *The New Era*, págs. 50-51, que nos refiere Garrand en su trabajo.

15 Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1989.

16 “En 1950, Josiah Strong, campeón del destino espiritual manifiesto, había declarado que ‘las sociedades más avanzadas son aquellas que promueven al individuo’”, citado por Garrand (“Positivismo, liberalismo...”, pág. 28) a partir de la obra de Strong: *The New Era*, pág. 24.

en balde éste había ratificado a su llegada al poder el Código Laboral guatemalteco de 1894, en el que se reglamentaba la proletarización del indígena y su asimilación a la sociedad nacional más amplia.

José María Orellana sucedió a Cabrera en 1921, dando así por finalizada la política liberal instaurada por Barrios. Ello no afectó, no obstante, la labor de las misiones, a pesar de que debían su prosperidad a la complicidad con los caídos liberales y al apoyo incondicional que éstos les habían prestado durante casi medio siglo. Pero, concluye Garrand:

“En los EE.UU., las viejas teorías sociales del darwinismo social y del destino espiritual manifiesto habían dado paso ya para entonces a las nuevas nociones del progresismo, una filosofía relativista de política, sociedad y ética, en la que ya no cabían los absolutos del trabajo misionero tradicional norteamericano. En Guatemala, sin embargo, los misioneros, tal como lo habían hecho por décadas, continuaron promoviendo tenazmente la visión de una cristiandad protestante intrínsecamente unida a los valores y a la cultura norteamericanos. Como criaturas atrapadas en ámbar, las misiones americanas en Guatemala vendrían a preservar las caducas y obsoletas filosofías sociales de una era anterior (las filosofías de Comte, de Spencer, de Strong) mucho tiempo después de que éstas pasaran de moda en otros lados”.¹⁷

El fuerte nacionalismo que caracterizó los gobiernos de la década de 1920 contribuyó, eso sí, a enfriar el apoyo que los misioneros habían venido recibiendo, ya que pasaron a ser considerados como agentes de la intromisión extranjera. Posteriormente, la política conciliadora de Roosevelt serenó los ánimos y ahuyentó buena parte de las suspicacias; es así como alcanzamos el conflictivo período inaugurado por Juan José Arévalo (1945-1951) y continuado hasta su virtual destrucción por Jacobo Arbenz (1951-1954).

La “Revolución de Octubre”, levantamiento encabezado por Arana y Arbenz, sirvió de telón de fondo a la elección de Arévalo en diciembre de 1945 por una abrumadora mayoría. Se trataba del primer presidente democráticamente elegido en la historia de Guatemala. Inspirada en la promulgada por Barrios en 1871, la constitución liberal de 1945 “encarnaba los ideales de los revolucionarios de 1944, del pueblo guatemalteco y del idealista presidente electo”.¹⁸ Arévalo promovió la reforma

¹⁷ Garrand Burnett, V.: “Positivismo, liberalismo...”, pág. 31.

¹⁸ Schlesinger, Stephen, y S. Kinzer: *Fruta amarga. La C.I.A. en Guatemala*, México, 1988, pág. 47.

agraria, mejoró el sistema educativo e intentó consolidar la democracia política, pero el país apenas se había movido en 124 años de independencia: "Las mayores fuentes de trabajo se encontraban en compañías propiedad de extranjeros: cerca de 40.000 guatemaltecos dependían directa o indirectamente de la *United Fruit Company* y de sus subsidiarias".¹⁹ Del mismo modo, la mayor parte de las ganancias salían del país, dado que las rentas producidas por las acciones quedaban en manos de propietarios extranjeros.

No vamos a detenernos a detallar los contenidos y las consecuencias políticas del programa de reformas ideado por Arbenz, programa centrado principalmente en la reforma agraria promovida para acabar con la secular concentración de la tierra. Pero el serio golpe que la política de Arbenz se disponía a asestar a los intereses norteamericanos en el país fue violentamente evitado con la intervención militar de 1954. Los protestantes, sin embargo, no se mostraron homogéneos en su respuesta.

Durante el gobierno de Arévalo se había producido una cierta alianza con los protestantes. Pero la creciente tensión generada por la resueltas iniciativas de su sucesor Arbenz llevó a que muchos protestantes, de procedencia norteamericana, se hicieran feroces aliados anticomunistas y apoyaran abiertamente el derrocamiento del coronel liberal. Los protestantes nativos, en cambio, se encontraron reconocidos en las reformas liberales de Arbenz y se implicaron en organizaciones populares campesinas defensoras de la política de expropiaciones. Algunos misioneros, principalmente luteranos, llegaron a cooperar activamente con las iniciativas reformistas y, junto con los protestantes que asumieron hasta posiciones de liderazgo en la lucha campesina por la tierra, prestaron el contrapunto a la actitud mostrada por muchos de sus homólogos católicos organizados en cofradías, que llegaron a considerar amenazadas sus tierras en este período a causa de las pretensiones reformistas.²⁰

El golpe militar de 1954, liderado por Castillo Armas y apoyado por la CIA, restauró parcialmente el protagonismo y la influencia de la Iglesia Católica guatemalteca. Estados Unidos consideró esencial y apoyó esta revitalización como medida para combatir el comunismo (del que se había acusado internacionalmente al régimen de Arbenz) en todos los

19 *Ibidem*, pág. 50.

20 Martin, D.: *Tongues of Fire...*, pág. 91.

frentes posibles. Fue así como los protestantes cayeron momentáneamente en desgracia.

Pero un protestantismo de impronta fuertemente conservadora y anticomunista, encabezado por misioneros norteamericanos procedentes en su mayor parte de la Misión Latinoamericana (LAM) establecida en Costa Rica, hizo entonces su aparición. Estos misioneros dieron, a mediados de la década de 1950, un giro trascendental al protestantismo guatemalteco: enfatizaron el sentir religioso y trataron de debilitar las divisiones de carácter dogmático, al tiempo que promovían la modernización del estilo religioso local incorporando técnicas propias a la expansión de mercados, introduciendo modificaciones en sus discursos que facilitarían la rápida expansión de las conversiones, manejando con habilidad técnicas de comunicación, planificación y “venta” que propiciarán un éxito fulgurante de este evangelismo persuasivo, hijo del *marketing*.

Las tierras altas guatemaltecas vieron así nacer una Iglesia Presbiteriana independiente y una Iglesia del Nazareno también independiente; asimismo la Iglesia Príncipe de Paz se escindió de las Asambleas de Dios, una de las denominaciones más poderosas e influyentes del espectro protestante-pentecostal norteamericano. Muchas de estas iglesias eran, o se hicieron, pentecostales. Se iniciaba de este modo el proceso de atomización sectaria (muchas de las congregaciones escindidas nacían como una agrupación minúscula) que favoreció la rápida expansión de la fe protestante entre la población indígena guatemalteca.²¹ De este modo fue tomando cuerpo una dinámica propia, se fueron consolidando fuerzas autóctonas: El protestantismo en Guatemala comenzaba a nacionalizarse. El incremento de las conversiones en el seno de los distintos grupos étnicos no puede explicarse obviando el papel de los innumerables líderes indígenas cuya actividad contribuyó, y continúa contribuyendo sin duda, al aumento vertiginoso de las conversiones en un país de mayoría indígena y analfabeta. La labor de estos pastores indígenas (y semianalfabetos) ha sido clave, ya que han sabido adaptar el discurso bíblico haciéndolo accesible, propiciando de este modo el crecimiento de sus iglesias. A ello se refiere precisamente Valderrey cuando destaca la siguiente característica para las denominaciones pentecostales más consolidadas en Guatemala: “el equilibrio entre los niveles organizativos supralocales y la

21 Valderrey Falagan, José: *Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano*, México, 1988, pág. 31.

autoproducción religiosa (lo carismático) en los niveles locales. Rico equilibrio que, por un lado sostiene la unidad interna (aspecto institucional) y por otro, alienta el dinamismo evangelizador (aspecto carismático)”.

A todo ello también contribuyeron, como apunta David Martin²² las numerosas traducciones de la Biblia realizadas por miembros de la Misión Centroamericana (establecida en Guatemala en tiempos de Estrada Cabrera), tanto como esos nuevos estilos religiosos importados de Estados Unidos. Además, estas pequeñas congregaciones habían perdido ya su impronta extranjera y se habían convertido en fuente inmediata y cercana de asistencia médica, económica y psicológica, lo que representaba un apoyo vital sobre todo para los que, principalmente a raíz del terremoto de 1976, habían emigrado a la capital huyendo de la miseria: “Menos exigentes en materia educativa y menos democráticos en su organización que las viejas iglesias protestantes, ofrecían de este modo una imagen familiar y sugerente a los guatemaltecos”.²³ A todo ello se añade, como han explicado David Martin y Virginia Garrand, el desinterés de estas iglesias por la política, lo que las volvía aún más atractivas para todos aquéllos que habían sido golpeados durante tanto tiempo por la violencia institucional y la subversión guerrillera.

Efectivamente, al catastrófico terremoto de 1976 siguió un seísmo de similares dimensiones en el terreno socio-religioso. El protestantismo iniciaba su decisiva espiral de popularidad: la ayuda moral y material prestada por las numerosas misiones y organizaciones protestantes norteamericanas llegadas a Guatemala para socorrer a los damnificados se tradujo en una oleada de conversiones sin precedentes. La filiación de los salvadores era eminentemente pentecostal, y a la lucha contra la delincuencia, el alcoholismo y la desintegración familiar, sumaron su importante contribución a la asistencia social creando numerosas clínicas asociadas a las iglesias. Asimismo se iniciaba la paulatina conversión de las clases medias guatemaltecas las cuales, al tiempo que se vieron reconocidas, comenzaron a engrosar las filas de una de las iglesias llegadas a Guatemala en 1976: la Iglesia del Verbo. A ella se convertiría precisamente Efraín Ríos Montt, el general que pocos años más tarde inauguró, con un golpe de Estado, uno de los más siniestros capítulos de la historia reciente del país.

22 *Tongues of Fire...*, págs. 92 y 253.

23 *Ibidem*, pág. 253.

Durante el período inmediatamente anterior al golpe de Ríos Montt, los protestantes se hallaban profundamente divididos: algunos eran activos informadores del ejército, colaboradores de la contrainsurgencia, otros se mostraban pasivos y “separados” del mundo, los había que incluso simpatizaban con la guerrilla o participaban en ella; en todos los casos se trataba de individuos o facciones radicalizadas que actuaban al margen de la iglesia institucional.²⁴

La Iglesia Presbiteriana Indígena y la Iglesia Metodista Primitiva, en el área de Quiché y Totonicapán, sensibles a la situación de guerra abierta y represión generalizada que las comunidades de estos territorios venían padeciendo, se mostraron como la excepción: simpatizaron con las posturas liberales e incluso, en algunos casos, se decantaron por posicionamientos abiertamente radicales, constituyéndose de este modo como facciones o iglesias paralelas comprometidas:²⁵ “En 1981 suficiente número de evangélicos fueron activos guerrilleros, al punto de formar una organización auxiliar autónoma llamada Confraternidad Evangélica de Guatemala”.²⁶

Pero hacia 1983 la presión y el control del ejército era tal, que muchos evangélicos y católicos radicales abandonaron el país por Costa Rica, México y Nicaragua, formando la Iglesia Guatemalteca en el Exilio. El programa de contrainsurgencia desarrollado por Ríos Montt acabó con numerosos catequistas católicos radicales, que fueron ejecutados, pero los evangélicos sospechosos no corrieron mejor suerte: treinta miembros de una iglesia pentecostal fueron asesinados en el Quiché mientras asistían a un culto. David Martin suscribe la interpretación de Garrand acerca del signo de las conversiones en estos años: “Muchos guatemaltecos protestantes (...) utilizaron las iglesias como un refugio espiritual para defenderse de la confusión que reinaba en su mundo. El número de protestantes creció como crecía la confusión”.²⁷

24 Garrand Burnett, Virginia: *A History of Protestantism in Guatemala*, New Orleans, Ph.D., 1986, pág. 209.

25 Martin, D.: *Tongues of Fire...*, pág. 254.

26 En el primer boletín publicado por esta organización clandestina, llamado *En Comuni3n*, se dice: “Por nuestro propio ministerio entre ese pueblo que sufre, afirmamos que estos humildes hermanos nuestros y suyos no son comunistas, como lo divulga el gobierno; son cristianos en su mayoría, y muchos también miembros de la Iglesia Evangélica que desean una vida digna, a la altura del querer de Dios, y que por sus principios cristianos no desean apoyar una guerra injusta como la que impone el gobierno”. Tomado de la revista evangélica *Hechos*, n.º 18:19, 1992.

27 Garrand, Virginia: *A History of...*, pág. 217. Citado por David Martin, *Tongues of Fire...*, pág. 254.

La asociación temporal con el poder que experimentó el evangelismo durante el período de Ríos Montt, si bien obligó a aquellos protestantes que se encontraban más próximos a la izquierda católica que al conservadurismo pentecostal a huir del país, se saldó con un fortalecimiento del papel del Evangelio en Guatemala y de la dimensión política que, en adelante, cobrarían las conversiones.²⁸ El voto evangélico fue decisivo en 1991: por vez primera un candidato neo-pentecostal (Jorge Serrano Elías) era alzado hasta la presidencia de la República de manera democrática.²⁹ Es aún pronto para evaluar las repercusiones que sobre el protestantismo guatemalteco ha tenido el reciente golpe de estado protagonizado por el evangélico Serrano Elías (mayo de 1993), pero las más de 15.000 iglesias evangélicas que hoy se extienden por todo el país, ese 33 % de la población guatemalteca que ya es considerada evangélica³⁰ y, sobre todo, la creciente conversión de los sectores sociales medios y altos tradicionalmente católicos, son fenómenos que demuestran hasta qué punto se trata de un movimiento socio-religioso plural, heterogéneo y muy dinámico, pero plenamente consolidado.

El historiador presbiteriano Virgilio Zapata nos ofreció los siguientes datos en una entrevista personal mantenida en agosto de 1992: en este año se contaban en Guatemala 12 emisoras de radio y una cadena de TV evangélicas, 200 colegios (y 42 en vías de aprobación) y una Universidad privada con liderazgo evangélico: "Mariano Gálvez". Con respecto al ritmo de crecimiento del protestantismo en Guatemala, país que en este sentido figura a la cabeza de toda Latinoamérica, apunta Zapata: si en 1968 el crecimiento anual de la población era del 3.1%, la población evangélica aumentaba a un ritmo del 9%; si en 1950 había en Guatemala 78.200 protestantes, en 1964 ya eran 346.000; en 1979 superaban el millón y en 1982 alcanzaban los dos millones.³¹

28 Martín, D.: *Tongues of Fire...*, pág. 92.

29 Un análisis pormenorizado de la dimensión política de las conversiones y del significado de la elección como presidente del evangélico Jorge Serrano Elías, puede encontrarse en la Tesis Doctoral realizada por la autora de este artículo, cuyo eje es el análisis comparado de discursos religiosos y político-ideológicos en el contexto del auge protestante que vive Guatemala: *El Protestantismo en los movimientos socio-religiosos del occidente de Guatemala. Discursos y conductas*, Universidad de Sevilla, 1993, en prensa.

30 Schäfer, Heinrich: "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 45, Amsterdam, 1988, págs. 69-87.

31 Zapata, Virgilio: *Historia de la obra evangélica en Guatemala*, Guatemala, 1982, pág. 174.

El papel de las primeras misiones norteamericanas, el decisivo apoyo financiero y humano que los Estados Unidos han prestado al crecimiento protestante en Guatemala, la estrategia política e ideológica que se dibuja detrás de todo ello, no pueden ser negados. Pero tomar esta realidad histórica como factor monocausal capaz de explicar la ruptura de lealtades religiosas de siglos es un error. El crecimiento vertiginoso y el proceso de nacionalización lenta pero constante del protestantismo guatemalteco responde principalmente a un importante cambio en las sensibilidades religiosas, cambio que no es ajeno a la situación de miseria y violencia en la que se debaten amplios sectores de la población de este país centroamericano desde hace mucho tiempo. La mayor parte de las corrientes del plural movimiento protestante se han nacionalizado, tanto por lo que se refiere a sus dirigentes, como a los recursos con los que cuentan, y a su organización. Responsabilizar hoy a los Estados Unidos ha dejado de ser eficaz para explicar lo que está ocurriendo, para entender la significativa mutación del campo religioso que está teniendo lugar en un país tradicionalmente católico.