

Impacto de los Movimientos Pentecostales y Carismáticos en la organización
comunitaria y participación cívica

Msc. Mario José Sánchez González

Centro de Análisis Socio Cultural (CASC)

mario.sanchez@ns.uca.edu.ni

Resumen/abstract

La naturaleza configuradora de lo religioso en el conjunto de las dimensiones humanas es una realidad palpable y dinámica en la sociedad nicaragüense, que expresa a la vez contradicciones, sobre todo en el campo de lo político.

El estudio se aproxima a la relación existente entre las prácticas espirituales y los valores religiosos de grupos evangélicos pentecostales y carismáticos católicos y las actitudes hacia la participación comunitaria y política. Se combinaron enfoques cuantitativo y cualitativo, aplicando encuestas, entrevistas semi-estructuradas, grupos focales y observación etnográfica, de tal forma que se propició un acercamiento desde la perspectiva de los feligreses y sus líderes, a diferentes dimensiones y ópticas de su vivencia y práctica religiosa.

Los resultados en las cuatro comunidades de fe demuestran niveles diferenciados de confianza interpersonal intraeclesial y hacia la comunidad, baja participación de sus miembros en organizaciones y actividades comunitarias y el poco respaldo a la idea de que los cristianos participen directamente en la política partidaria. Sin embargo, hay indicadores positivos en torno a la actitud de los feligreses ante la democracia. Con relación al comportamiento electoral, hay una alta participación en las elecciones, la feligresía de las comunidades neopentecostales y carismática católica son las que manifestaron porcentajes más altos de intención de votos por el partido en el gobierno. Finalmente se confirma la hipótesis sobre la evasión y el involucramiento político de las comunidades de fe en estudio.

Palabras claves: Valores y prácticas religiosas, participación comunitaria y política.

1.- Introducción

La interacción entre religión y política ha sido estudiada ampliamente en Nicaragua. Las primeras investigaciones sociológicas y sociohistóricas sobre la participación política de los “cristianos” se realizaron en la década de los ochenta, por varios investigadores

como Dodson y Montgomery (1981), Ecurra (1982, 1983), Houtart y Lemercinier (1989) y Martínez (1989), quienes identificaron la incidencia de las creencias y prácticas de pentecostales, bautistas y comunidades eclesiales de base, en el campo sociopolítico. En estos estudios, las Iglesias no fueron percibidas como simples reproductoras de representaciones religiosas, sino como entidades que desde su práctica religiosa configuran formas de participación ciudadana y políticas en sus contextos inmediatos Ávila (1998). En los noventa y en la primera década del siglo XXI, investigadores como Zub (1993, 1996, 2002), Bautz, González y Orozco (1994), Bardeguez (1997,1998), y Bardeguez & Silva (2004) estudiaron la transición de la inactividad política tradicional de los pentecostales hacia un mayor protagonismo político que se expresó en la creación de partidos confesionales, como el Partido de Justicia Nacional (PJM), Camino Cristiano Nicaragüense (CCN) y el Movimiento de Unidad Cristiana (MUC). Recientemente, Aguirre y Araica (2010) aportan a la comprensión del pentecostalismo contemporáneo en Nicaragua en el marco de los procesos de transición que produce la globalización.

En la actualidad, el pentecostalismo ya no es visto solamente como un fenómeno religioso, sino como un actor social y político importante en la sociedad debido a su crecimiento numérico, la expansión de sus instituciones y la participación de algunos de sus líderes en los distintos poderes del Estado y otras esferas de la sociedad. En este contexto, el presente estudio pretende contribuir a actualizar la discusión y el conocimiento del impacto social y político de los movimientos religiosos en Nicaragua, particularmente de las Iglesias pentecostalizadas. Su mayor contribución radica en analizar cómo las creencias y prácticas de los diversos grupos religiosos en Nicaragua configuran el imaginario de ciudadanía y sus actitudes hacia la participación ciudadana y política en una sociedad que, progresivamente, se ha ido polarizando.

2.- Marco teórico

2.1.- Naturaleza configuradora de lo religioso

Según Ignacio Martín-Baró (1998) la cultura de las mayorías populares de los países latinoamericanos se caracteriza por su espesor religioso. Este reconocimiento de la naturaleza configuradora de lo religioso al conjunto de las dimensiones humanas (Houtart 1997, Cantón 2009), ha permitido identificar su impacto en diferentes dimensiones de la vida cívica y política de estos países (Berryman 1987, Magaloni y Moreno 2003, Díaz, 2013). Sin embargo, es importante reconocer que “*los efectos*

políticos de estas creencias y actividades religiosas parecen ser más complejos de lo que podría sugerir el «sentido común» (Steigenga 2005, p. 101).

2.2.- Iglesias y confianza interpersonal

Peschard sostiene que *“el sentido de la confianza interpersonal es un ingrediente necesario para la vida para la democracia, porque alimenta la capacidad organizativa de una sociedad y, con ella, la posibilidad de que se desarrolle una participación política eficaz”* (1994). Se trata de un proceso que opera a través de la adquisición de capacidades cívicas y confianza mutua al trabajar en común (Vásquez 2007).

En el caso del pentecostalismo tradicional se han formulado distintas posiciones en torno a su contribución en la formación de redes de solidaridad y beneficios a la comunidad: una visión crítica, “fugamundi”, planteada por Bernardo Campos afirma que *“el pentecostalismo pone al grupo fuera de la trama social y lo coloca algunas veces de espaldas al cambio social”* (1997, p. 21). Lo que en su momento Cristian Lalive d’Epinay (1967) denominaba la “huelga social”, para explicar la naturaleza apolítica de las iglesias pentecostales, fundamentada en una ideología del orden y la conservación. La otra visión, más optimista, es la de Dayton (2008, p.12) quien sostiene que *“una de las características del pentecostalismo es la práctica de la solidaridad hacia los sectores vulnerables y empobrecidos”*, que en muchos casos se manifiesta de manera asistencialista, a pesar de este enfoque, el reconocimiento de las necesidades básicas del ser humano no riñe con las necesidades espirituales, sino que se complementan. Frente a estas posiciones, es importante asumir al pentecostalismo como un sistema de sentido flexible y adaptativo, heterogéneo, diverso en sus expresiones y formas (Cantón 2004).

2.3.- Entre la evasión o involucramiento en la política

A juicio de Alejandro Díaz, existen dos explicaciones teóricas diferentes sobre la consecuencia política de las actividades religiosas, la hipótesis sobre la evasión y el involucramiento político (2013, p.4). La primera hipótesis establece que las personas religiosas no se interesan de manera central en la política debido a la jerarquización que atribuyen a su tiempo dedicado a la Iglesia, en detrimento de la política. Según Campbell los feligreses se involucran en la política únicamente “en tiempos de crisis y oportunidad” (2004, p. 311 citado por Díaz 2013). El tiempo dedicado a los servicios religiosos compete en prioridades y tiempo con informarse sobre asuntos políticos.

Otra razón, es la conservación de la unidad, la autonomía e independencia de la iglesia respecto a sus posicionamiento sociales (Camp 1997, Mainwaring y Scully 2003 y Philpott 2004 citado en Díaz 2013). Con relación a la hipótesis del involucramiento, Mainwaring sostiene que los ciudadanos tienden a interesarse en la política de manera general e involucrarse para cumplir con su deber cívico de votar a través del registro electoral, debido a que “*la política importa cuando se trata de alcanzar el bien común*” (1986, p. 35). La participación de los feligreses hacia adentro de las iglesias se ve fortalecida por el contexto socio-político en países como Nicaragua, recientemente el Latibarómetro (2014) señala que la población de este país es la cuarta en Latinoamérica que manifiestan “mucho y algo” de confianza en la Iglesia, el 85 %. (p.24), lo que contrasta con el bajo porcentaje de los que les interesa la política, apenas el 29% (Latibarómetro 2013, p39.) y el 39.5% de los que confían en el poder legislativo (Latibarómetro 2012, p1.).

Booth y Seligson indican que los nicaragüenses están más involucrados en las actividades relacionadas con la Iglesia, el 48.9%, seguidos por los grupos relacionados con las escuelas, el 29.2%, en tercer lugar, las organizaciones para la mejora de la comunidad, 16.7% y los consejos de poder ciudadano, con apenas el 10.1% (2010, p. 102). Por tanto, es importante, tomar en cuenta las interacciones entre las creencias y prácticas religiosas y el contexto político (Steigenga 2005, p. 101).

3.- Metodología

Se realizó un estudio con enfoque cualitativo y cuantitativo, que combinó el uso de encuestas, observaciones etnográficas, entrevistas en profundidad y grupos focales, con la finalidad de analizar cómo la centralidad de los valores comunitarios y las dinámicas de las relaciones entre miembros de grupos pentecostales contribuyen a la creación y el fortalecimiento de redes sociales dentro de la comunidad, y la construcción de la participación ciudadana y el fortalecimiento de la democracia. Las entrevistas en profundidad indagaron elementos relacionadas con las percepciones, creencias, los valores y comportamientos en temas de participación religiosa y los niveles de formación cívica. En total se realizaron 20 entrevistas a líderes y lideresas de las cuatro iglesias en estudio. En cada iglesia se realizó un grupo focal dirigido a jóvenes mujeres miembros de cada una de las iglesias. El criterio de inclusión, eran jóvenes en edades entre 18-25 años, al menos un año de estar participando activamente en su comunidad de fe y que el grupo estuviera integrado entre 6-10 participantes. La encuesta incorporó

aspectos doctrinales, iniciativas de cooperación y participación, confianza interpersonal, participación ciudadana, actitudes hacia la política y ante el sistema político, y actitud ante la democracia. Se realizó pilotaje de la encuesta en una comunidad de fe católica y en otra pentecostal. La muestra fue calculada sobre la base de los universos de la membresía de cada iglesia, con un nivel de confianza del 97% y un margen de error del 5%. Se definió una muestra estratificada por iglesia y desagregada por sexo como se puede apreciar en la Tabla N° 1. En total se realizaron 427 encuestas, de las cuales 169 fueron dirigidas a hombres y 258 a mujeres.

Tabla 1. Distribución de la feligresía y muestra calculada, según sexo

Comunidad de fe	Membresía total	Boletas	Muestra hombres		Muestra mujeres		% Total
			%	Encuestas	%	Encuestas	
Iglesia pentecostal no tradicional	2,664	298	40%	119	60%	179	71.0
Iglesia pentecostal tradicional.	447	51	40%	21	60%	30	12.0
Iglesia católica carismática	383	43	33.7%	14	66.3%	29	10.2
Iglesia católica tradicional.	250	28	34.8%	10	65.2%	18	6.7
Total		420		164		256	100.0

Elaboración propia con base a resultados estadísticos CASC-IUDOP

4. Antecedentes del catolicismo y pentecostalismo en la política

4.1. Contexto histórico y desarrollo del pentecostalismo y catolicismo carismático

Lo religioso en Nicaragua ha estado marcado por múltiples factores, entre ellos la compleja historia política cuya raigambre se remonta incluso antes de la existencia del Estado-nación. Mirna Cunningham (1995) advierte el diferenciado impacto de los dos modelos de invasión europeos en la costa del Caribe y en la del Pacífico de Nicaragua: *“Tenemos marcos jurídicos diferentes, una historia de conquista y colonización diferente, modelos de tenencia de la tierra también diferentes. Los efectos de la aculturación, también se expresan de manera diferente”* (p. 496). En esta línea, Green (1995) plantea que la expansión de España e Inglaterra contenía diferencias importantes no sólo de tipo económico, sino también jurídico-político y religioso.

El modo de producción y el proceso de implantación de las instituciones religiosas, jurídicas y políticas, por el aparato colonial español, supusieron la destrucción y hasta cierto punto la desaparición física de las organizaciones sociales indígenas en el Pacífico de Nicaragua. En cambio, la Inglaterra protestante, manufacturera y mercantil

del siglo XVI, que invadió la costa atlántica, tendió a utilizar las mismas estructuras sociales y políticas aborígenes, de tal forma que se permitió una reproducción parcial de la organización social aborígen, de sus actividades productivas y de sus estructuras de parentesco, religión y cultura (Green 1995, 509). Estos procesos de colonización conllevaron al establecimiento del catolicismo a partir de 1524¹ en la región del Pacífico del país, y del protestantismo en la región del Caribe de Nicaragua desde 1633. Sin duda alguna, estos modelos de invasión han reconfigurado en múltiples dimensiones la heterogénea sociedad nicaragüense hasta la actualidad.

Otro elemento importante ha sido la relación histórica entre Iglesia(s)² y Estado, cuyo origen se caracterizó por una estrecha vinculación entre el poder eclesiástico y el político que favorecía no sólo a los intereses de la Iglesia católica, sino al proyecto hegemónico de la clase política y económica emergente de la sociedad nicaragüense. Este tipo de simbiosis se cimentó sobre la base de un sustrato jurídico, como se puede constatar en la Constitución de 1826, artículo 46, en la que Nicaragua declara la religión del Estado como “*Católica, Apostólica y Romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra*”. Décadas después, las Constituciones políticas de 1838 y 1858 siguieron estableciendo que la religión católica es la que profesa el Estado, cuyo culto protege el Gobierno, aunque ya no se prohibía el ejercicio público de las demás religiones (Esgueva 2000, 237).

Con la revolución liberal, encabezada por el general José Santos Zelaya después de décadas de gobiernos conservadores, se produjo un quiebre histórico. Se rompió el Concordato³ y se estableció un Estado laico, a través de la Constitución de 1893, que en su artículo 47 manifestaba: “*En Nicaragua no se podrá legislar estableciendo o protegiendo ninguna religión ni prohibiendo su libre ejercicio*” (Esgueva 2000, 376), por lo que la Iglesia católica deja de ser la institución religiosa protegida oficialmente por el Estado. En esta Constitución se adopta la enseñanza libre y laica (art. 50) y también se garantiza la libertad de reunión sin armas y la asociación para cualquier objetivo lícito, sea este religioso, moral o científico (art. 52). Estos cambios, generaron

1 La primera iglesia franciscana se fundó en Granada en el año 1524, aunque los jesuitas fueron quienes llevaron a cabo la mayor parte del trabajo misionero durante la época colonial.

2 En un inicio, la Iglesia católica y, posteriormente, las protestantes y pentecostales.

3 Concordato que un Gobierno anterior había firmado con el Vaticano en 1867 y que obligaba a Nicaragua a apoyar la obra de la Iglesia.

no sólo una ruptura entre ambos poderes, sino una relación conflictiva y hostil entre el Estado y la Iglesia, cuya escalada culminó con la supresión de las fiestas patronales, el despojo de cofradías y propiedades de la Iglesia, la clausura del seminario y la expulsión de varios sacerdotes y de algunas órdenes religiosas. Las constituciones posteriores a 1939 han venido reiterando la secularidad del Estado y la garantía de la libertad de culto⁴.

Durante esta reforma liberal, se produjo la penetración del protestantismo⁵ en la zona del Pacífico de Nicaragua. Estas iglesias asumieron un ideario proselitista y confrontativo con la Iglesia católica, a quien “*culparon del avasallamiento de los pueblos indígenas y de la simbiosis entre la cruz y la espada, así como también de mantener en ignorancia religiosa y política al pueblo*” (Zub 2002, 17).

Finalizada la era de Zelaya y el regreso de los conservadores en el poder, en 1911, el aparato eclesiástico del catolicismo recobró fuerza. La Iglesia católica amplió y cualificó sus redes administrativas, aumentó en número las diócesis y promovió el ingreso de innumerables comunidades religiosas. Trató de contrarrestar el protestantismo con el desarrollo sistemático de congresos eucarísticos (Ávila 1998, 196).

Durante este período, Estados Unidos intensificó su injerencia en Nicaragua por intereses geopolíticos, vinculados en forma directa e indirecta a su posición privilegiada como posible ruta canalera” (Walter 2004, 16). En este contexto, llama la atención que el obispo Pereira y Castellón reaccionó como líder eclesial, como ciudadano y como representante de una Iglesia nacional que se sentía afectada en su funcionamiento por la geopolítica invasora de los EE.UU. Al respecto, este advertía que “*detrás de la conquista material viene la conquista espiritual*”, y “*la ola del protestantismo pretende avanzar echando primero delante, como para abrir brecha, a rodar el dólar por nuestros campos y poblados*” (Arellano citado por Ávila 1998). Pereira y Castellón

4 La Constitución de Nicaragua del año 1987 establece la libertad de culto y los diferentes órganos de Estado tienden por lo general a garantizar la protección de este derecho. La Constitución también establece que nadie “debe ser obligado a declarar su ideología o creencias” y prohíbe la discriminación por creencias religiosas.

5 Misión Centroamericana (1901), Asambleas de Dios (1912), Bautistas (1917), Apostólicos (1918), Iglesia de Cristo (1928), Iglesia del Nazareno (1943), Iglesia de Dios (1951), Misión Evangélica Pentecostal Unida (1954), Iglesia Cuadrangular (1955), Misión Cristiana (1959) y otras

dirigió una carta al cardenal norteamericano J. Gibbons, por medio de la cual solicitó el apoyo de la Iglesia estadounidense para influir en el Congreso y, además, para realizar una campaña informativa en la prensa norteamericana con el fin de concientizar al pueblo católico de Estados Unidos sobre las condiciones de dominación que padecía Nicaragua (Ávila 1998, 196).

Las Iglesias y su relación con el somocismo

A partir de 1936, se inició el largo período de la dinastía de los Somoza; la jerarquía de la Iglesia católica en Nicaragua tendió a acomodarse de manera poco crítica a los regímenes dictatoriales (quienes gobernaron hasta 1979 bajo la sombrilla del Partido Liberal Nacionalista) y a otros miembros de la oligarquía gobernante. Sin embargo, a partir de la década de los sesenta, muchos sacerdotes católicos, religiosos, obispos, pastores y líderes protestantes empezaron a oponerse activamente al régimen despótico de Somoza (Ávila 1998, Aguirre 2003 y Ferrero 2010). Al respecto, Ávila identifica tres posiciones de la Iglesia que corresponden, en el campo religioso, a las tres fuerzas endógenas en conflicto:

- Una corriente integrista, que fue funcionalmente convergente con la burguesía dominante somocista, que legitimó incondicionalmente el Estado y sus leyes de excepción.

- Una corriente reformista que coincidió con la burguesía opositora que tomó cierta distancia crítica del régimen, pero cuya legitimación estaba condicionada a la posibilidad de ejercer ciertos derechos democráticos. En esta línea, la jerarquía católica asumió una posición crítica frente a los abusos del régimen somocista, condenando las estructuras sociales que generaban pobreza y desigualdad en el país. Entre 1971 a 1978 *“las Cartas Pastorales cada vez hablaban más de la ‘necesidad de ser sujetos de la historia’, del deber de crear ‘estructuras justas’ y de la ‘responsabilidad social de los cristianos’. Cada vez más se reclamaba a los fieles el deber de contribuir a una más justa distribución de la riqueza, y ello influyó sobremanera en el planteamiento de compromiso cristiano de muchos de sus seguidores”* (Ferrero 2010, 456). El episcopado católico y algunas congregaciones religiosas denunciaron las desapariciones de campesinos y líderes desaparecidos de Matagalpa, Ocotal y Siuna, de igual forma exigieron su esclarecimiento. Otro rol que asumió el liderazgo católico⁶, fue el de la mediación en momentos álgidos de la lucha armada del FSLN en contra de la dictadura,

⁶ Monseñor Miguel Obando y Bravo (arzobispo de Managua), Monseñor Manuel Salazar Espinoza (obispo de León) y Leovigildo López Fitoria (obispo de Granada).

específicamente a través de la Comisión Promotora del Diálogo en el marco de la toma del Palacio Nacional el 22 de agosto de 1978.

- Una corriente popular que fue funcionalmente convergente con la pequeña burguesía y el proletariado agrícola e industrial que deslegitimó el régimen somocista con discursos o prácticas que reforzaron ideológica, organizativa e incluso militarmente la lucha de las clases subalternas⁷.

De igual forma, el protestantismo nicaragüense también experimentó cambios fundamentales en su orientación política durante el período del somocismo. Aunque hubo diversos grupos protestantes que respaldaron la dictadura, un amplio sector de Iglesias protestantes asumió una postura crítica y de denuncia ante los abusos de la dictadura. El principal órgano evangélico interdenominacional protestante del país, el Comité Evangélico por la Ayuda pro Desarrollo (CEPAD), formuló, en su Mensaje Pastoral de febrero de 1978, una radical denuncia de la situación de injusticia en Nicaragua: *“Consideramos que esta situación actual por la que atraviesa nuestro país es un estado de crisis moral, social, económica y política, generada por un estado de cosas que ha propiciado la violación de los derechos y la dignidad humana y obstaculizado el ordenamiento de una verdadera convivencia humana que tiene su base en la justicia, la paz y la libertad”* (Bardeguéz 1998, 279). En la Carta de la 42^a Asamblea Bautista celebrada en enero de 1978, la Convención Bautista de Nicaragua (CBN) se posicionó de manera más beligerante y clara: *“No podemos ni debemos, como ciudadanos evangélicos, seguir guardando silencio y quedarnos al margen ante la problemática nacional”*. Pidieron además, en esta misiva, despojarse *“de todo egoísmo, renunciar a todo aquello que impida el establecimiento de la justicia, la paz y la fraternidad”* (Ibíd, 274).

Según el sociólogo paraguayo Roberto Zub, desde mediados de los años sesenta los jóvenes bautistas, influenciados por el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), cristalizaron una posición ideológica y un compromiso político crítico entre los universitarios y sectores de clase media. Ellos se inspiraron en el pensamiento teológico de Richard Shaull y Dietrich Bonheffer a través de la discusión y reflexión teológica sobre la acción cristiana, reflexión que partía de su propio contexto histórico y de la

⁷ Uno de los hechos más beligerantes fue la incorporación al FSLN de actores religiosos como Ernesto Cardenal y el misionero del Sagrado Corazón, Gaspar García Laviana. Este último cayó en combate en la frontera entre Nicaragua y Costa Rica, en diciembre de 1978.

perspectiva de la teología de la liberación promovida por los programas llevados a cabo por Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)⁸.

La participación política de las Iglesias en la revolución sandinista

Durante la revolución, hubo una compleja y variada participación política de los evangélicos. En octubre de 1979, se realizó el II Retiro interdenominacional de pastores evangélicos que emitió la Declaración de los 500, expresada por ese número de pastores, quienes inequívocamente apoyaron al nuevo Gobierno establecido en julio de ese año a raíz de la victoria sandinista: *“Damos gracias a Dios Nuestro Padre por la victoria del pueblo nicaragüense y su instrumento de liberación, el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Al reconocer a nuestros héroes y mártires, reconocemos que las Iglesias evangélicas tuvieron su participación política, militar, moral y espiritual en la lucha por la liberación de Nicaragua”* (Zub, 2002, 40).

Iniciada la transición de la revolución sandinista, irrumpió un largo e intenso proceso de conflictividad y polarización de intereses de clases en torno a múltiples aspectos: en el área económica, el tema de la apropiación de la tierra y sistema de producción; en el plano político, la refundación y organización del Estado y el ordenamiento jurídico-represivo; en el ámbito simbólico, las funciones sociales de la educación y de la institución religiosa (Ávila 1998, 232). Surgieron dos modelos éticos que lucharon por acceder a la legitimidad, según la ilustración 1.

Ilustración 1. Polarización y conflicto por el campo simbólico

⁸ Como estrategias de divulgación de esta línea de pensamiento, ISAL utilizó la revista “Cristianismo y Sociedad”. Realizó congresos internacionales en los que participaban activamente la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) y los Movimientos Estudiantiles Cristianos (MEC) afiliados a la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). Estos movimientos fueron el germen de una participación política nueva y radical, ya que muchos pasaron a la clandestinidad y adquirieron un compromiso con la lucha guerrillera (Zub 2002, 37).



Elaboración propia en base a Ávila 1998, Zub 2002 y Ferrero 2010.

Otro elemento que exasperó la conflictividad entre la jerarquía de la Iglesia católica y el partido oficial fue la participación activa de varios sacerdotes y religiosos como funcionarios y miembros del gabinete⁹. Ante esto, la jerarquía y el Vaticano ejercieron, por primera vez, una presión moral sin precedentes sobre los clérigos¹⁰ y, el 13 de mayo de 1980, los obispos pidieron que estos renunciaran a sus puestos gubernamentales. Como argumenta David Yallop, la jerarquía católica se volvió cada vez más intolerante al Gobierno y a los católicos que apoyaban la revolución¹¹.

⁹ Miguel d'Escoto Brockmann fungió como ministro de Relaciones Exteriores; Ernesto Cardenal Martínez fue ministro de Cultura; Fernando Cardenal Martínez S. J., era director de la Cruzada Nacional Sandinista para la Alfabetización y, más tarde, director del Movimiento Juventud Sandinista y ministro de Educación; el sacerdote diocesano Edgard PARRALES, fungió como ministro de Seguridad Social y embajador de Nicaragua ante la Organización de Estados Americanos (OEA); y Xavier de Gorostiaga S. J. quien sirvió como consejero en el Ministerio de Planificación.

¹⁰ Un gesto del papa Juan Pablo II, que dio la vuelta al mundo y fue ampliamente interpretado como un áspero reproche, fueron las palabras que le dirigió a Ernesto Cardenal, en el marco de su visita a Nicaragua en 1983, durante su recibimiento en el Aeropuerto Internacional de Nicaragua, cuando le dijo: "Regularice su posición con la Iglesia". Una semana después de que el papa había partido de Nicaragua, se había trazado una línea de acción muy clara: no se permitiría que personas pertenecientes al clero (sacerdotes y religiosos) participaran activamente en la vida política del país; además se estableció que el movimiento de comunidades eclesiales de base no formaría parte de la estructura orgánica de la Iglesia oficial.

A partir de 1982, el antagonismo entre sandinistas y la jerarquía católica se fue acreciendo. Era ostensible el silencio de la jerarquía católica frente a los crímenes que se cometían en la guerra sandinistas-contras. En este contexto de vacío y de silencio religioso, se produjo un acercamiento entre el Gobierno sandinista y un sector del liderazgo protestante, convirtiéndose estos en una especie de clientela privilegiada al igual que las comunidades eclesiales de base (CEB) (Zub 2002, 45). Otros sectores protestantes y pentecostales se opusieron de manera activa al proceso revolucionario, incluso apoyaron los movimientos de resistencia política y armada, como YATAMA¹². Sin duda alguna los abusos cometidos en la guerra por parte del Estado nicaragüense en contra de población indígena y campesina de algunas regiones del país (centro y el Caribe) exacerbó más esta adversidad.

Löwy, señala que algunas de estas iniciativas de oposición contaron con el apoyo de funcionarios del Gobierno de Estados Unidos y sectores conservadores de la extrema derecha norteamericana. El coronel Oliver North, involucrado en el escándalo de tráfico drogas para el financiamiento de la contrarrevolución, había sido uno de los arquitectos de la alianza entre evangelistas “anticomunistas”¹³ para dar apoyo privado a las fuerzas contrarrevolucionarias nicaragüenses (Löwy 1999, 146).

Según Bautz, González y Orozco, el proceso de polarización política en Nicaragua durante la década de los ochenta llegó a adquirir una de sus expresiones más notables en los resultados de las elecciones de febrero de 1990, (Bautz, González y Orozco 1994,

11 El padre Uriel Molina, recordó el ultimátum que él y otros sacerdotes pro revolucionarios recibieron del obispo auxiliar Bosco Vivas: “*O están conmigo el arzobispo y el papa o pueden buscar otra diócesis.*” (Yallop 2007, 245) Prácticamente, durante ese período la Iglesia católica nicaragüense estaba encarnizadamente dividida entre la jerarquía tradicional y sus seguidores, en gran medida antisandinistas, y la iglesia popular, que mezclaba el cristianismo con briznas de teología de la liberación y una versión latinoamericana de marxismo (Yallop 2007, 244)

12 YATAMA es la organización etno-política de mayor trayectoria de la costa Atlántica de Nicaragua.

13 Friends of the Americas, que recibió un premio del humanitarismo del presidente Reagan en 1985; Gospel Crusade, Christian Emergency Relief Team, TransWorld Missions y otros grupos de la derecha religiosa eran coordinados y comandados por el coronel North. Por medio de la Christian Broadcasting Network (red de emisoras cristianas) de Pat Robertson, se organizó la actividad llamada “Operación bendición”, en la que se recaudaba alrededor de dos millones de dólares al año para financiar la ayuda militar. El mismo telepredicador viajó personalmente a Honduras a pasar revista a las tropas de los contras.

21) en la que el FSLN perdió por primera vez las elecciones presidenciales (40.8 % de votos) frente a la coalición opositora UNO (54.7 % de votos), encabezada por Violeta Barrios de Chamorro, viuda del periodista mártir Pedro Joaquín Chamorro. Con el triunfo de la oposición, se inició otro hito en la densa historia de Nicaragua.

La participación política de las Iglesias en la historia reciente de Nicaragua

Al asumir la presidencia, Violeta de Chamorro restableció las relaciones con la Iglesia católica. Además de otorgarles terrenos y edificios para la Universidad Católica (UNICA), colaboró con la construcción de la nueva catedral de Managua y apoyó programas de la Iglesia a través de la Lotería Nacional. En cambio, manejó una relación distante con el sector protestante y pentecostal. Paradójicamente, en este contexto fue que emergieron los primeros partidos denominacionales evangélicos. En la primera etapa (1992-1996), surgieron el Partido de Justicia Nacional (PJN)¹⁴, Camino Cristiano Nicaragüense (CCN)¹⁵ y el Movimiento Evangélico Popular (MEP)¹⁶. En una segunda fase (2000-2004), nació el Movimiento de Unidad Cristiana (MUC)¹⁷ y el Partido por la Dignidad Nacional (PDN) (Zub 63-86)¹⁸.

Es importante señalar que el liderazgo del PJN y CCN no procedió de las Iglesias históricas que se caracterizaban por mayor apertura y tolerancia a la participación política de sus fieles y líderes (como los bautistas José María Ruiz y Sixto Ulloa¹⁹), sino de una nueva clase política formada por líderes pentecostales que en algún momento se

¹⁴ Organizado en 1992 por un grupo de laicos profesionales de clase media y jóvenes, mayoritariamente miembros de las Asambleas de Dios. Tuvieron una carrera política altruista e inmaculada, sin entrar en contacto con la realidad política ni criticar los problemas sociales o ser vistos cerca de algún líder de izquierda evangélico.

¹⁵ Fundado en 1992, por Guillermo Osorno, concentró la izquierda evangélica más radical, de estratos sociales más pobres y que estuvieron activos en las actividades de la revolución. Valorizaron el activismo político social y la mayoría tenía un bajo liderazgo y perfil eclesial. Este partido continúa activo.

¹⁶ Surge en 1996 como una tercera vía cristiana. En él se involucraron tanto evangélicos como católicos carismáticos. Eran fieles creyentes de la guerra espiritual y de la visión que los cristianos deben conducir la historia, por lo que es necesario obtener el poder político. Este partido está disuelto.

¹⁷ Fue fundado en el año 2000 por exdiputados del CCN, ya que consideraron que Osorno era totalitario y no compartían su estilo de liderazgo. Este partido continúa activo.

¹⁸ Nacieron como antítesis al CCN y para competir y disputarse espacios. Heterogéneo ideológica y religiosamente. Para alcanzar el poder se requiere de identidades híbridas y de posición matizadas. Zub, "Protestantismo y participación política". Este partido ya no existe.

habían opuesto públicamente, desde su predicación, a la participación política, como el pastor Guillermo Osorno, de las Asambleas de Dios. Según Zub, este precedente deja entrever un cierto resquebrajamiento de la visión tradicional y oligárquica de partidos. Entre los factores que contribuyeron en este período al despertar político de los protestantes, incluyendo los pentecostales, se pueden identificar al menos tres:

- La nueva conciencia sobre lo político, la cual estuvo relacionada con el crecimiento numérico que ha adquirido el protestantismo en los países de América Latina y su predominante presencia entre los sectores marginados (Martínez 1989, Samandú 1991 y Gutiérrez 1995). El reconocimiento del peso de su feligresía en las elecciones, causó interés en lo “político” y la posibilidad de hacer uso de ese capital social (Zub 2002, 56).
- Alejandro Frigerio plantea que la *“religión es una de las formas básicas a través de las cuales los sectores populares luchan en la vida cotidiana contra la vida sociopolítica establecida de una nación”* (1991, 94). Esto se vio reflejado en la Nicaragua postsandinista, cuando se implementaron políticas neoliberales de ajuste estructural, las cuales incluyeron recortes en programas sociales como salud y educación, privatización de los servicios, liberalización de la economía, entre otros. En este contexto, muchas personas encontraron apoyo y solidaridad en las Iglesias pentecostales. Algunos de los miembros de estas iglesias, al estar desencantados de la revolución y, al mismo tiempo, golpeados por las medidas neoliberales del Gobierno de Violeta Chamorro, apoyaron las candidaturas de los recién formados partidos confesionales, lo cual ayuda a explicar el repunte de estos organismos políticos.
- Un factor determinante en el surgimiento de un mayor interés por la política fue la exclusión del sector protestante del Gobierno de Chamorro²⁰.

¹⁹ Tanto Ruiz como Ulloa fueron parte del Consejo de Estado y de la Asamblea Legislativa durante el gobierno sandinista.

²⁰ En 1992, el Ministerio de Finanzas gravó con impuesto a las Iglesias protestantes con estatus similar a las empresas privadas, no así a la Iglesia católica. Además, el Gobierno cedió un espacio para la transmisión de las misas dominicales del cardenal Obando, lo cual generó polémica, ya que sectores protestantes comenzaron a exigir la igualdad religiosa en el uso de los medios del Estado. Por último, en 1993, el ministro de Educación Humberto Belli, miembro de Ciudad de Dios (Aragón 2009), introdujo a la Asamblea Nacional un anteproyecto de ley para establecer la educación religiosa católica, con carácter obligatorio, en las escuelas y colegios (Zub 2002, 56-57). Esta medida se interpretó como una forma del Gobierno y de la Iglesia

A pesar de algunos precedentes en el campo político, los partidos evangélicos no lograron construir un proyecto político ni desarrollar una base social que les permitiera consolidarse como fuerza política en Nicaragua. Otro elemento adverso que debilitó la maquinaria partidaria evangélica fue la cultura intolerante y divisionista de las Iglesias evangélicas²¹ que se filtró también en el campo político. Esta fragmentación, que se mantiene en la actualidad, les resta capacidad para constituir una interlocución única y calificada ante el Estado u otros foros sociales.

Todos los partidos denominacionales (PJN, MEP, CCN, MUC y PDN) nacieron entre las filas evangélicas, pero se fueron secularizando gradualmente hasta perder su naturaleza en aras de un pragmatismo político, a través de alianzas con los partidos tradicionales (PLC y el FSLN). Paul Freston, en sus estudios del quehacer político de los movimientos pentecostales en Brasil, acuñó un término “fisiologismo”, que es aplicable a la cultura política de los evangélicos y pentecostales en Nicaragua. Este es definido como la “práctica de intercambio de beneficios o el arte de mantenerse próximo al poder, independientemente de ideologías, para recibir beneficios” (1993, 285). Formulado en palabras severas por Roberto Zub, la labor política se ancló a un simple *“reagrupamiento donde los líderes buscan obtener cargos o agarrar algo de las migajas que caen de las mesas donde se distribuyen el poder”* (Ibíd, 119). La expectativa en los diputados o los “políticos de Cristo” sobre impulsar cambios quedó frustrada y el mito de que los “evangélicos son incorruptibles” fue sepultado en la historia política de Nicaragua.

Como puede advertirse, la relación histórica entre las Iglesias y el Estado ha sido un proceso complejo y dinámico en el que se han madurado diferenciadas posiciones y magisterios, tanto en el universo eclesial católico como en el protestante. Independientemente de las posiciones políticas e ideológicas de las tendencias religiosas, se puede reconocer en ellas una práctica política y un rol activo en los procesos históricos, hasta el punto de constituirse en actores claves en las distintas

católica para controlar el explosivo crecimiento de los grupos evangélicos, entre ellos los pentecostales, con el fin de que la Iglesia católica recuperara su hegemonía religiosa.

21 La intolerancia y la poca habilidad para negociar y resolver conflictos dentro de las Iglesias evangélicas ha llevado al divisionismo y la ruptura, que se ha materializado en la fundación de nuevas denominaciones.

encrucijadas de la historia, con aciertos y desaciertos, y con una participación activa en la política que se ha traducido en el apoyo a diferentes posturas partidarias del país.

Es interesante que, a partir de la década de los noventa y la primera década del siglo XXI, un sector minoritario de la Iglesia católica y evangélica retomó una nueva manera de concebir el trabajo político, ya no asumiendo la agenda de partidos políticos, sino involucrándose en proyectos sociales con diversos actores de la sociedad civil que buscan dar respuesta a las necesidades y problemáticas más cotidianas de los feligreses. Por otro lado, las mismas Iglesias también han tomado el modelo de las ONG, al implementar proyectos educativos, asistenciales y comunitarios. En los últimos diez años, también han surgido nuevos líderes religiosos de las mega-iglesias con interés de incidir en la política nacional, inspirados en la teología de la prosperidad y que hacen un llamado a que el liderazgo apostólico retome el poder económico, social, político y espiritual del país. Se considera que esta nueva manera de incidir responde a un modelo neoliberal de Gobierno.

Analizado brevemente los antecedentes del catolicismo y del pentecostalismo desde una perspectiva histórica y política, se expondrán a los principales resultados del presente estudio.

4.- Principales hallazgos

4.1.- Aspectos eclesiales

La feligresía de los cuatro grupos religiosos coincidió en definir que la *misión central de su iglesia* es la conversión y conciben la evangelización desde una perspectiva individual y familiar, y no tanto desde un enfoque comunitario con un alcance político en cuanto a lo público, porque abrazan la creencia que, al cambiar al individuo, se logrará solucionar los problemas sociales que tienen causas profundamente espirituales. El énfasis en la conversión, la transformación personal y la evangelización de las Iglesias está estrechamente relacionado con la perspectiva y las nociones de sus líderes sobre las principales necesidades que tiene la sociedad nicaragüense. En las cuatro comunidades de fe, se plantea que la principal necesidad es de orden espiritual:

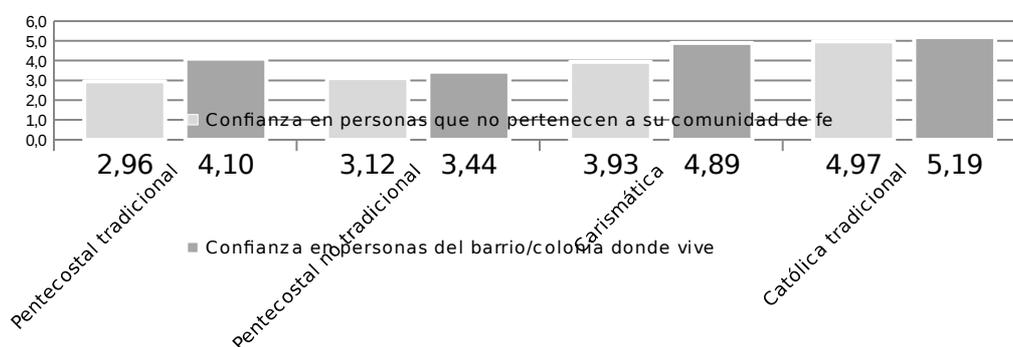
Lo que más necesita la sociedad nicaragüense es [la] conversión. Ciertamente, pues, hay otras necesidades, por ejemplo, educación, trabajo, valores y así, pero, al final estos van a ser fruto de la conversión, y cuando digo “la conversión” [...] me refiero, pues, a poner la mirada en Dios. (Comunicación personal con Líder 26/09/2012)

Se trata de rasgos y elementos propios de una religiosidad transcendental, como plantea Martín-Baró, centrada en la conversión-salvación del individuo, sin trascender a la dimensión social, política e histórica (1998, 253).

4.2.- Confianza interpersonal y redes de intercambios

La confianza interpersonal se abordó desde dos perspectivas: con relación a los miembros de la comunidad de fe y hacia aquellas personas que son ajenas a la congregación. Se preguntó a la feligresía de las cuatro Iglesias sobre el grado de confianza que tienen hacia los miembros de sus comunidades de fe, el 50.9 % dijo tener “mucha” confianza, el 29.3 % “algo” de confianza, mientras que el 8.4 % expresó tener “poca” confianza. Solo un 1.6 % dijo no tener “nada” de confianza. La confianza interpersonal extraeclesial, se midió tanto de forma general hacia personas que no pertenecen a sus Iglesias como hacia los residentes de su mismo barrio. Contrario a los altos niveles de confianza intraeclesial, todas las comunidades de fe reportaron un bajo grado de confianza interpersonal hacia los otros. La católica tradicional reportó comparativamente el promedio más alto (4.96), seguida de la carismática (3.93), mientras que el más bajo se encontró en la pentecostal tradicional (2.96). Estos resultados son estadísticamente significativos. En cuanto a la confianza interpersonal hacia los vecinos de su barrio, aunque siguen siendo bajos, según gráfico 1, las medias más altas de confianza barrial las reportaron nuevamente los católicos tradicionales y los carismáticos.

Gráfico 1. Promedios de confianza interpersonal extraeclesial según comunidad de fe (en escala de 0 a 10)



Elaboración propia con base a resultados estadísticos CASC-IUDOP

Estos indican que las cuatro iglesias expresan bajos niveles de confianza hacia personas que no son parte de su feligresía. Esta desconfianza es mayor en los dos grupos

pentecostales que entre las comunidades católicas y puede estar asociado tanto a aspectos relacionados con su doctrina como a un deterioro del tejido social y comunitario. El comportamiento de los pentecostales es reflejo de que sus feligresías siguen teniendo una visión dualista de la realidad en términos de mundo-Iglesia/conversos- no conversos, por lo que su confianza hacia esas personas ajenas a su congregación se ve disminuida porque no comparten sus valores y creencias. Por otro lado, la Iglesia se ha vuelto el espacio más importante para la vida de los feligreses, los ámbitos fuera de ella pasan a un segundo plano, lo que podría limitar la incidencia de las Iglesias en los entornos comunitarios y sociales:

(...) en primer lugar, me importa más la Iglesia y ahí estoy satisfecha con dedicar el tiempo a esto, con ayudar a los demás, es mi vida. Y lo demás es secundario, el barrio no es parte de mi mundo; en realidad, es como algo secundario. (Comunicación personal con participante en grupo focal 12/09/2012)

4.3.- “Contribución a la sociedad y participación cívica”

En general, es claro que el ámbito de intervención prioritario de las Iglesias es el espiritual y el eclesial y, que al desarrollo de iniciativas de atención social subyace el propósito evangelizador:

En proyectos sociales, los pentecostales tal vez no tienen mucho que darle al mundo, pero sí en evangelización; ese pandillero que deja de ser pandillero, ese ladrón que deja de estar robando, ¡cuánto le estamos ayudando a la sociedad!, ¡cuántos miles de dólares la Policía deja de gastar por andar persiguiendo a estos ladrones! Y nosotros tenemos toda nuestra gente en los barrios periféricos donde están las pandillas, donde hay asaltos, estamos predicando aquí las buenas nuevas. (Comunicación personal con líder 2/10/2012)

Yo creo que Dios no nos mandó a hacer escuelas [...], los gobiernos están para hacer eso, la sociedad tiene su sistema organizado; pero sí creo que si una Iglesia hace una escuela es pensando en evangelizar (Comunicación personal con líder 10/10/2012)

Se consultó a la feligresía si en el último año habían contribuido a la solución de problemas en su barrio. El 39.8 % de los entrevistados aseguró que ha intervenido en la solución de un problema en el transcurso del último año, mientras que el 60.2 %

expresó no haberlo hecho. Profundizando aún más en la participación comunitaria de los feligreses, se constató que sólo el 30 % dijo haber asistido a una reunión convocada por la directiva de su barrio, mientras que el 20.8 % declaró haber participado en una consulta convocada por su gobierno local. La participación en proyectos comunitarios resultó aún menor, el 16.9 %. Esto indica que la feligresía no se ha constituido en un agente con incidencia comunitaria y política significativa debido a que el ámbito público no se encuentra entre sus prioridades congregacionales. Sin duda, la poca confianza en personas externas a la comunidad de fe, al escaso tiempo del que disponen debido a sus compromisos en la Iglesia (Díaz 2013), se constituyen en factores determinantes.

Muchas veces es el factor tiempo, (...) yo trabajo todo el día, yo puedo dedicarme aquí, el tiempo de la iglesia, pero ya a otras actividades fuera, por ejemplo, en mi barrio, en mi comunidad en donde yo vivo, ya no me da tiempo.

(Comunicación Personal con líder 6/09/2012)

Con relación a la participación en la esfera política, prevalece el rechazo que se prohíba este derecho y responsabilidad cívica. Sin embargo, se identifica en el discurso de sus líderes una visión crítica del quehacer político:

Que alguien participe en política no lo veo malo, lo veo positivo. El gran clavo es que la política o los políticos o los partidos aquí están tan desacreditados que, por ende, lamentablemente, es vergonzoso participar en política.

(Comunicación Personal con líder 17/09/2012)

Tabla 2. Participación política

Promedios del grado de acuerdo con las siguientes frases, según comunidad de fe (en escala de 0 a 100)		
	“Debería prohibirse que los cristianos participen en la política porque es una actividad mundana”	“Los miembros de la Iglesia deberían poder participar como candidatos para un cargo público”
Todas	39.17	45.47
Pentecostal tradicional	48.08	41.83
Pentecostal no tradicional	36.52	48.74
Carismática	39.53	35.23
Católica tradicional	49.17	34.68

A la luz de la baja participación comunitaria, social y política advertida entre las Iglesias, es importante considerar, tal y lo como advierte Martín Baró, que la falta de participación no necesariamente significa que no estén produciendo un impacto social y político, pues *“con frecuencia son precisamente los comportamientos que no se*

realizan, las acciones que no se ejecutan las que más consistentemente apoyan la existencia y funcionamiento normal de un régimen (1998, 255)

5.- Conclusiones

El bajo involucramiento de los feligreses en la esfera comunitaria y social está asociado no sólo a aspectos eclesiales – misión y visión de la iglesia-, sino a la poca confianza en personas externas a la iglesia, al escaso tiempo de que disponen debido a sus compromisos religiosos. A pesar de la baja participación de los feligreses en el ámbito comunitario, lo proyectos sociales que realizan se canaliza a través de sus ministerios o grupos de trabajo y no tanto a partir de las propuestas o programas impulsados desde las mismas comunidades, dada su finalidad evangelizadora y proselitista.

Se puede afirmar que los miembros de las Iglesias parecen evaluar con cierto realismo crítico el involucramiento de los cristianos en la política partidaria. La cautela y reserva que prevalece entre un importante segmento de los miembros de las Iglesias frente a la participación política, sin duda está influida por la poca credibilidad de la clase política debido a los altos niveles de corrupción.

6.- Bibliografía

- Aguirre, C. & Araica, A. (2010). Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua. Influencia de las nuevas corrientes religiosas en la praxis social y política de las iglesias pentecostales. CEI, Managua.
- Aguirre, C. (2003) “Un Acercamiento a los pentecostalismos protestantes de Nicaragua”, en *Voces del pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia*, primera edición, eds. Daniel Chiquete y Luis Orellana, RELEP. Concepción.
- Ávila, R. (1998) Religión y sociedad política en Nicaragua. UPOLI, CASC y CETRI. Managua.
- Bardeguéz J. (1997) Nuevos escenarios políticos en la pastoral evangélica nicaragüense. Misión Evangélica Hoy, N° 8-9, CIEETS, Managua.
- _____ (1998). *Los evangélicos y las cuestiones públicas en el Pacífico nicaragüense: el caso de la Convención Bautista de Nicaragua antes de la revolución popular sandinista (1923-1979)*. CAV/CIEETS, Managua.
- Bardeguéz, J. & Silva, M (2004) Pentecostalismos y desafíos del tiempo nicaragüense. CIEETS. Managua.
- Bautz, W., González, N. & Orozco, J. (1994). *Política y religión. Estudio de caso: los evangélicos en Nicaragua*. CIEETS/FES, Managua.
- Berryman, P. (1987). *Liberation Theology*. Pantheon Books. New York

- Booth, J & Seligson, M. (2010) *Cultura política de la Democracia en Nicaragua*. Universidad de Vanderbilt. Nicaragua.
- Campos, B. (1997) *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*. Ediciones CLAI, Quito.
- Cantón, M. (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1983-1993)* CIRMA-PMS. Guatemala.
- _____ (2009). “Simbólica y política del diablo pentecostal”. *Revista Cultura y Religión*, vol. 3, N.º 1, abril de 2009: Páginas 84-98.
- Cunningham, M. (1995) “El conflicto etnia-nación en Nicaragua. Un análisis de la situación actual”, en *Nicaragua en busca de su identidad*, ed. Frances Kinloch Tijerino. IHNCA-UCA/PNUD, Managua.
- Díaz, A. (2013). *Iglesia, evasión e involucramiento político en América Latina*. *Política y Gobierno*, 20 (1): 3 - 38.
- Dogson, M & Montgomery, T. (1981) *La iglesia en la Revolución Nicaragüense*, Revista Nicaráuac, Año 2, N° 5, Ministerio de Cultura de Nicaragua. Managua.
- Escurre, A. (1982) *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias evangélicas de U.S.A. y la Lucha ideológica hacia América Latina*. IEPAL, Madrid.
- Esgueva, A. (2000) *Las Constituciones políticas y sus reformas en la historia de Nicaragua*, IHNCA-UCA, Managua.
- Ferrero, M. (2010) *La Nicaragua de los Somoza 1936-1979*, 1.ª ed. Universidad de Huelva/INHCA-UCA, España.
- Freston, P. (1993) *Protestantes y política en Brasil* (Brasil: Tesis para obtener el título de doctor en Sociología por la Universidad Estatal de Campiñas.
- Frigerio, A. (1991) “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la Umbanda en la Argentina”, *Revista Sociedad y Religión*, N° 8.
- Green, C. (1995) “La problemática identidad étnica/identidad nacional en Nicaragua”, en *Nicaragua en busca de su identidad*, ed. Frances Kinloch Tijerino, IHNCA-UCA/PNUD, Managua.
- Holland, C. (2011) “Enciclopedia de Religión en las Américas y la Península Ibérica: Nicaragua”, trad. Carmen Luna Hernández (25 de abril de 2011 [citado en agosto de 2012] PROLADES) disponible en: http://www.prolades.com/cra/regions/cam/spanish/rel_nicaragua09spn.pdf
- Houtart, F. (1998) *Sociología de la religión*. P&V. México.
- Houtart, F & Lemercinier, G. (1989) *La cultura religiosa de las Comunidades Eclesiales de Base en Nicaragua*. Centro de Análisis Socio Cultural. Managua, Nicaragua.
- Lalive, C. (1967) *El refugio de la masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial Pacífico. Chile.

- Löwy, M. (1999) *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Magaloni, B. y Moreno, A. (2003) "Catchign All Souls: the PAN and the Politics of Religion in Mexico" en Scott, M y Scully, T, *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, Stanford, Stanford University Press.
- Martínez, A. (1989). *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*, 1.ª edición. DEI, San José, Costa Rica.
- Martín-Baró, I. (1998) "Del opio religioso a la fe libertadora". En *Psicología de la Liberación*, editado por Amalio Blanco. Editorial Trotta. Madrid.
- Pérez-Baltodano, A. (2008). *Entre el Estado conquistador y el Estado nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*, 2ª edición. IHNCA-UCA, Managua.
- Peschard, J. (1994). "Cultura política democrática". Disponible en: http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/la_cultura_politica_democratica.htm
- Samandú, L. ed.(1991). *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, 1ª ed. (San José: EDUCA/CSUCA).
- Steigenga, T. (2005) Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión «Pentecostalizada». *Revista América Latina Hoy*, 41, 2005, pp. 99-119.
- Yallop, D. (2007) *El poder y la gloria, Juan Pablo II: ¿Santo o político?* Planeta, México.
- Walter, K. (2004) *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*. IHNCA-UCA, Managua.
- Zub, R. (2002) *Protestantismo y participación política en Nicaragua: un análisis de las raíces, características e influencias de la participación individual y partidaria*. CIEETS/UENIC-MLK, Managua.